



ANAIIS DO
**IX COLÓQUIO
HABERMAS**

SALUTE

ANAIS DO IX COLÓQUIO HABERMAS

Rio de Janeiro

2014

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

ANAIS DO IX COLÓQUIO HABERMAS

Rio de Janeiro

SALUTE

2014



Este trabalho está licenciado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br> ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Ficha catalográfica elaborada por
Márcia Feijão de Figueiredo CRB7/5893

C719 Colóquios Habermas (9. : 2013 : Rio de Janeiro).

Anais do 9º Colóquio Habermas / 9º Colóquio Habermas, 4-6 junho 2013, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. — Rio de Janeiro: Salute, 2014.

399 p.

ISBN: 978-85-68478-00-4

1. Habermas, Jurgen. I. Lima, Clóvis Ricardo Montenegro de, Org.
II. Título.

CDD 193 (22ª Ed.)

SUMÁRIO

Dos veces postmetafísica es igual a metafísica: sobre el segundo “pensamiento postmetafísico” de Jürgen Habermas

Fernando Suarez Muller..... 9

Política y religión en Habermas: análisis crítico de una problemática relación desde el concepto habermasiano de Democracia deliberativa

Santiago Prono..... 23

Os Direitos Humanos enquanto conteúdo da associação cosmopolita de sujeitos livres e iguais

Davi José de Souza da Silva..... 37

O Problema do diálogo entre secularismo e religião na política deliberativa de Jürgen Habermas

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira..... 53

Religião e esfera pública: Habermas e o problema da relação da religião com a política

Sérgio Murilo Rodrigues
Rafael Henrique de Oliveira Mota..... 65

Religião e sociedade pós-secular: o papel da religião na obra recente de Jürgen Habermas

Maurício Fernandes Perovano..... 79

Programa de proteção e facilitação à convivência harmônica e suas interfaces com o discurso de Habermas

Esther Benayon Yagodnik
Giselle Picorelli Yacoub Marques..... 91

Democracia e Justiça sob parâmetros comunicativos

José Ricardo Ventura Corrêa
Ozéas Corrêa Lopes Filho..... 105

Ouvidoria: gestão pública dialógica

Jose Antonio Callegari..... 121

Sobre o conceito de esfera pública: com Fraser e contra Habermas?

Dilnéia Rochana Tavares do Couto..... 133

Opinião pública e internet: uma discussão acerca do conceito de esfera pública habermasiana nos ambientes digitais

Juliana Depiné Alves Guimarães..... 141

Esferas públicas, democracia e tecnologia: novas perspectivas na contemporaneidade e a contribuição habermasiana

Miriam Azevedo Hernandez Perez..... 155

Metafísica pós-convencional e o imperialismo da vida cotidiana

Jovino Pizzi..... 169

Habermas e os sentimentos morais

Andre Berten..... 181

El archivo como productor

Irina Garbatzky..... 197

O diagnóstico habermasiano da modernidade a partir da tragédia de Hamlet

Fernanda Mattos Borges da Costa..... 205

A transmutação da moral: releitura discursiva do legado nietzschiano

Maribel da Rosa Andrade
Jovino Pizzi..... 217

A teoria do agir comunicativo no desenvolvimento do trabalho pedagógico dos professores e o ensino da democracia nas salas de aulas: diálogos entre Habermas, Imbérnon e Perrenoud

Miriam Azevedo Hernandez Perez..... 227

Teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas como proposta pedagógica para o ensino de Língua Portuguesa

Marineide Cavalcanti Arruda..... 243

Acordo intersubjetivo da ética do discurso em Habermas

Flavio Telles Melo..... 255

O experimento de Benjamin Libet e o resgate da intencionalidade

Claudia Castro de Andrade..... 267

Comissão da verdade: os documentos e a verdade

Dayo de Araújo Silva Córbo
Clóvis Ricardo Montenegro de Lima..... 283

Habermas e o expressivismo de normas de Allan Gibbard

Charles Feldhaus..... 303

Objecção ética e rejeição moral: tolerância como respeito em Forst e Habermas

Luiz Bernardo Leite Araújo..... 313

Habermas e a verdade na esfera pública

Frederico Olea..... 313

Facticidade e validade no processo judicial

André Luiz Souza Coelho..... 335

A arbitragem como um mecanismo de reconstrução de sistemas jurídicos e viabilizador da paz mundial

André Hacl Castro
Eduardo Helfer Farias
Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro
Gilvan Luiz Hansen..... 351

Discutindo a nova política nacional de defesa do consumidor sob o prisma habermasiano

Antonio José Marconi da Silva
Cândido Francisco Duarte
Gilvan Luiz Hansen
Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro
Marcelo Laranjeira
Tânia Kale Lopes..... 367

Discutindo os limites entre o suprapositivismo e a discricionariedade judicial

Cláudio Brandão de Oliveira
José Ricardo Ventura Corrêa
Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro..... 383

APRESENTAÇÃO

Os Colóquios Habermas são realizados anualmente, reunindo especialistas para discutirem as teorias e as aplicações do filósofo e sociólogo alemão. Este IX Colóquio foi realizado na cidade no Rio de Janeiro entre 02 e 04 de junho de 2013, organizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, em parceria com a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação – ANCIB.

A realização dos Colóquios Habermas tem funcionado como oportunidade privilegiada de interação e discussão entre pesquisadores e estudantes focados ou interessados na obra do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas. A recepção da obra de Habermas no Brasil é marcada por forte interdisciplinaridade: filósofos, educadores, operadores do direito, cientistas da informação e outros. Esse evento, portanto, reflete esta pluralidade.

A forma de colóquio permite que os participantes do encontro não apenas compartilhem seus trabalhos acadêmicos, mas também que discutam aspectos controversos da extensa obra do autor da Teoria do Agir Comunicativo. Por outro lado, esta pluralidade requer rigor quase disciplinar no uso, na interpretação e na discussão da obra de Habermas. O que é Habermas? O que é com Habermas? O que é contra Habermas? Todas estas questões têm espaço nos Colóquios.

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

DOS VECES POSTMETAFÍSICA ES IGUAL A METAFÍSICA : SOBRE LA ÚLTIMAFASE DEL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS¹

Fernando Suárez Müller²

1. Introducción: Habermas en la historia de la filosofía

Hay pocos filósofos tan prolíficos como Jürgen Habermas y aún entre los modernos, que por razones de presiones editoriales por lo general son más prolíficos que los filósofos del pasado, Habermas es uno de los autores de mayor producción. La filosofía alemana tuvo un período “Martin Heidegger”, que duró de los años treinta a los años setenta del siglo pasado y que tras la muerte de este pensador, hizo lugar al período “Habermas” que se extiende de los años ochenta del siglo pasado hasta la segunda y, quién sabe, quizá tercera década de este siglo.

Habermas, con sus casi 84 años, sigue siendo un escritor y pensador de importante envergadura y todavía no se ve por ahora en Alemania ningún filósofo que haya llegado a la popularidad necesaria para ocupar el lugar del autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* – lo que no significa que en ese país no hayan importantes pensadores con grandes cualidades. De cierto los hay, pero no han llegado todavía a perforar la mente de los ambientes académicos ni a focalizar o dar nueva dirección a las discusiones filosóficas.

¿Ha llegado Alemania a dejar de ser el país de los pensadores y poetas? No me parece probable, pero menos probable me parece que el espíritu filosófico se quede anclado en el viejo continente. Alemania seguirá produciendo sus pensadores pero será difícil para éstos equiparar los rendimientos de aquella época de la filosofía que podemos llamar la alemana y que data de finales del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XX. Quizá sea Habermas el último de este período de grandes figuras alemanas. Creo que podemos dar algunas razones para esto que tienen que ver con su interpretación de la metafísica y su idea de la postmetafísica. El centro de la filosofía se ha desplazado de Alemania al mundo. También la filosofía ha entrado en su dimensión global. El primer movimiento en este sentido fue la emigración de intelectuales alemanes hacia Estados Unidos antes de la guerra. La filosofía analítica americana es en gran parte el resultado de esta transfusión intelectual que sin el impulso de estos emigrantes llegados de países de habla alemana no habría sido posible. El siglo XX es pues para la filosofía el paso del período alemán al período cosmopolita en el que ya nos encontramos bien emplazados. Un gran partícipe en este proceso fue, creo, Jürgen Habermas cuyo énfasis sobre el prefijo “post” en su

-
1. Quiero agradecer a Clovis Montenegro de Lima por la amable invitación a participar en el coloquio de junio del 2013 sobre la obra de Jürgen Habermas. Quiero además agradecer al IBICT por haber hecho posible mi estancia en Rio de Janeiro.
 2. Profesor de ética y de teoría social y política de la Universidad de Estudios Humanísticos (University of Humanistic Studies) de Utrecht (Holanda).

postmetafísica puede considerarse como el intento de un filósofo alemán de quitarse la camiseta trascendental y de facilitar así el fomento de sus ideas en primer lugar en el ángulo anglosajón y en segundo lugar en el foro mundial. La idea de cosmopolitismo de Habermas está centrada en la convicción de que la filosofía, si quiere dar el paso a la globalización, debe ser secular y por lo tanto postmetafísica. Yo creo que esta combinación no es realmente obvia puesto que la filosofía puede ser secular en el sentido de una argumentación racional y neutral, sin dejar de ser necesariamente metafísica.

2. Postmetafísica y filosofía

En realidad Habermas, en los últimos veinte años de su actividad intelectual, ha intentado dar voz a la idea que la filosofía para ser cosmopolita debe de abandonar sus pretensiones metafísicas. Aún en su último libro recientemente publicado Habermas corrobora esta intención. Sólo una filosofía secular y metafísicamente neutral puede servir de base al pensamiento de la nueva situación global. En un mundo en el que se respeten las diferentes vías culturales y religiosas lo universal debe presentarse tan sólo como un procedimiento o resultado de encuentro dialógico. Esto no implica un formalismo estricto pero todo contenido trascendental debe ser abandonado (como él dice destrascendentalizado) y reconocido como una mera expectativa de personas que participan en una acción comunicativa. En el texto *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia* del año 2001 y que apareció también en su libro del año 2005 *Entre Naturalismo y Religión* Habermas efectúa este proceso de desmantelamiento de toda filosofía metafísica. Por ejemplo, no debemos, según Habermas, hablar de un sujeto trascendental como hacía Kant sino de un sujeto social, incluido en un contexto concreto y un mundo de vida, cuyo conocimiento depende de actos de lenguaje (2005, 33). Otro ejemplo es el concepto de mundo. La objetividad del mundo no significa otra cosa que la presuposición que hacen sujetos cuando se encuentran en un estado de comunicación (2005, 34). Presuposición aquí, como voy a demostrar luego, ya no significa una presuposición trascendental en el sentido de una condición necesaria para la posibilidad de un conocimiento o de una situación. Presuposición significa aquí la expectativa particular que sujetos tienen cuando se encuentran en una situación de diálogo con otros sujetos. El concepto “presuposición” pues pierde su significado trascendental que tenía originariamente en Kant y obtiene un significado en realidad psicológico. Se trata ahora de una actitud mental, de una expectativa, es decir de un proceso psicológico. Voy a elaborar luego este punto para dejarlo más claro. A mi ver se puede reconocer en esta traducción que Habermas da de conceptos de la filosofía trascendental alemana una vuelta al psicologismo del que Edmund Husserl nos trató de liberar en su primer tomo de las *Investigaciones Lógicas* del año 1900 cuando demostró que la lógica no puede reducirse a estados psicológicos. La lógica trascendental que tenía en mente Husserl no era la lógica formal en sentido deductivo sino una lógica conceptual y substancial que se requiere antes de poder formalizar la lógica. En un nivel diferente lo que está



aconteciendo en la obra de Habermas es a mi ver un retorno a un psicologismo que tiene sus orígenes en la filosofía preferentemente nominalista de la tradición del empirismo anglosajón.

Los dos ejemplos ofrecidos son ejemplos de decomposición de la metafísica en términos de una situación concreta de la acción comunicativa. Es decir se trata de pragmatizar los conceptos clásicos de la metafísica, también y sobre todo de la metafísica kantiana. Pero como la situación discursiva en la versión de Habermas es siempre una situación de sujetos concretos con sus propias actividades mentales y sus propios mundos de vida, todo lo que en la metafísica kantiana era un elemento trascendental ahora debe considerarse como una mera expectativa psicológica de los actores comunicativos. Es éste un punto que ahora quisiera profundizar un poco más, haciendo referencia explícita al texto de Habermas.

La unidad del mundo, tomando un ejemplo que da Habermas en su texto *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia* (2005, 32), es una mera presuposición pero en el sentido de una expectativa necesaria del sujeto que participa en un diálogo. Parece ser que lo que Habermas pretende es que las categorías trascendentales de Kant, es decir de unidad, de identidad, de sustancialidad, de causalidad, etc. se conviertan en simples expectativas lanzadas por las psiques de los actores comunicativos. Estas expectativas son tratadas como una gran hipótesis que sujetos autoreflexivos pueden proyectar en la discusión para luego comprobar por medio de esta misma discusión si las expectativas eran razonables. La idea de objetividad, que depende de la categoría de la identidad, o sea de la idea que el mundo es idéntico y el mismo para todos, es pues una expectativa de las psiques que puede ser desvalorada cuando no acertamos a ponernos de acuerdo sobre las cosas. Habermas, en este texto crucial para entender la idea de lo postmetafísico en su obra, suele utilizar el término alemán “Unterstellen” o “Unterstellung”, que significa “suposición”, es decir una presuposición, pero acentuando ésta como una acción subjetiva. Utiliza “suposición” para esclarecer lo que él llama ahí las “idealisierende Voraussetzungen”, es decir los “presupuestos idealizadores” que necesariamente son activados cada vez que nos encontramos en una acción comunicativa (2005, 31). Habermas diferencia el término “Voraussetzungen” del término “Präsuppositionen” que según él significa más bien “aquellas condiciones que tienen que ser implementadas previamente” (2005, 31). Es decir, Habermas hace una distinción entre presupuestos que son suposiciones subjetivas de un lado y las condiciones necesarias previas de otro lado, que es más bien lo que para Kant significaba el término “trascendental”. Las “Voraussetzungen” o los presupuestos son pues expectativas necesarias creadas en las psiques de los actores cuando éstos se encuentran en una situación comunicativa. Un presupuesto es, como ya he dicho, por ejemplo la unidad e identidad del mundo, es decir que hay un mundo exterior que es el mismo para todos. Otro presupuesto es que compartimos con otras personas una misma racionalidad. En la siguiente cita se puede comprobar que Habermas al hablar de presupuestos entiende expectativas subjetivas: “En la dimensión horizontal de las relaciones que los sujetos tienen *entre ellos*,

el presupuesto mutuo de racionalidad significa lo que estos sujetos *en principio* esperan el uno del otro”(2005, 46).³ Habermas habla de “erwarten” que significa expectativa. Esta expectativa es aquí una hipótesis subjetiva que tiene que ser corroborada por la experiencia del discurso comunicativo. En el texto sobre la razón sin trascendencia Habermas da también ejemplos de presuposiciones que Kant llama ideas regulativas. Estas ideas, como la de la identidad del mundo, están constituidas por lo que Kant llama categorías del entendimiento. El proyecto de filosofía postmetafísica de Habermas quiere demostrar que podemos abandonar el paradigma de la consciencia o el paradigma de la subjetividad que caracterizaba la filosofía clásica alemana. Para ello la razón tendría que ser deflacionada demostrando que las condiciones trascendentales de Kant pueden explicarse utilizando como modelo la acción comunicativa. Yo dudo mucho de que esto sea posible. Quiero elaborar un poco el por qué de mis dudas.

Pongamos un ejemplo simple y tomemos los elementos de la estética trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, es decir el espacio y el tiempo. ¿Cómo se podrían traducir estos elementos en términos de acción comunicativa? Cuando observamos no vemos por ningún lado el espacio o el tiempo y claro está tampoco la causalidad. Podemos intentar explicar estas cosas por medio de asociaciones y luego abstracciones volviendo así a David Hume, pero el espacio y el tiempo no se pueden encontrar sin presuponer que nuestra mente y toda razón poseen ya estas formas en sí mismos. Una deflación de lo trascendental como pretende aquí Habermas no parece tener mucho sentido. Todo intento de traducir la razón trascendental de Kant en términos de acción comunicativa acabaría presuponiendo la existencia de esta dimensión mental puesto que los actores comunicativos son sujetos que ya están dotados de elementos trascendentales. Se demostraría a mi ver más bien lo contrario, a saber que la acción y la razón comunicativas dependen del paradigma de la subjetividad.

Permítanme que les comunique otro ejemplo un poco más complicado de los problemas que acarrea el proyecto postmetafísico de Habermas. En el mismo texto sobre la razón comunicativa sin trascendencias Habermas lanza una crítica al intento de Gottlob Frege de sobrepasar el psicologismo. Frege separa el contenido de los pensamientos de un lado, de la conciencia pensante de los sujetos del otro lado, puesto que quiere identificar este contenido ideal del pensamiento con el significado de los enunciados verdaderos del lenguaje. La verdad según Frege – tomemos por ejemplo el teorema de Pitágoras – puede ser descubierta por nuestra mente pero no depende del estado de nuestra consciencia. Si estamos dormidos no por ello el teorema de Pitágoras es menos cierto. El significado real de nuestros enunciados según Frege tiene que ser una verdad mental e ideal que es independiente de estados psicológicos. Sabemos que estas ideas influenciaron mucho a Husserl y determinaron su crítica del psicologismo en la lógica. Para Frege la verdad – y Frege piensa sobre todo en verdades lógicas y matemáticas – tiene una forma mental (es un pensamiento ideal) pero no un estado psicológico. Nos encontramos aquí no ante un proyecto de metafísica en el sentido trascendental de Kant y de los idealistas alemanes, sino en el sentido platónico que según Habermas no ha dejado de dominar e influenciar la metafísica europea. En el primer tomo de



Pensamiento Postmetafísico del año 1988 Habermas se muestra un fiel discípulo de Heidegger para el que la metafísica es fundamentalmente el pensamiento idealista de origen platónico que se encuentra en la tradición que pasa por Agostino, Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Hegel (1988, 36). La alternativa que Habermas propone en esta primera obra sobre el pensamiento postmetafísico es la misma que la que hemos presenciado en su texto sobre la razón sin trascendencia del año 2001. Hay, nos dice Habermas en el tomo primero de *Pensamiento Postmetafísico*, que “ubicar” la razón pasando al paradigma del entendimiento comunicativo (1988, 51). Hay que establecer el “viraje lingüístico” entre otras cosas demostrando que la autoconciencia depende del lenguaje (1988, 53). Hay que “deflacionar” la filosofía de todo sentido trascendente y trascendental (1988, 57). Tanto la teoría de la verdad de Frege como la de Platón tienen un importante origen en la experiencia matemática de estos pensadores. La verdad en Platón es concebida como un contenido mental o un pensamiento ideal que no es un estado de conciencia psicológico. A partir de esta idea Hegel pudo identificar el proceso del conocimiento como un círculo, como un movimiento reflexivo o especulativo. El descubrimiento de la verdad mental por el sujeto es para Hegel el retorno de lo mental a lo metal, es el encuentro de nuestra mente con una dimensión también mental pero objetiva. En Hegel como en la filosofía de la identidad de Schelling lo que Frege llama el “tercer dominio”, es decir los contenidos de verdad objetivos, y el “primer dominio”, es decir la subjetividad de las instancias pensantes, son identificados. Éste es el significado especulativo y más profundo del motivo de la autoconciencia en la obra de Hegel. La filosofía de Hegel sólo se puede caracterizar como filosofía de la conciencia o de la autoconciencia a la manera de Habermas si se tiene en cuenta que el movimiento especulativo del espíritu no puede ser reducido a la conciencia o autoconciencia del espíritu subjetivo, es decir del sujeto finito que se halla en el mundo. El intento de explicar la autoconciencia usando la teoría de George Herbert Mead, introduciendo una distinción entre un “Me” y un “I” a partir de una situación intersubjetiva, puede servir para introducir ajustes en el concepto de autoconciencia del espíritu subjetivo de Hegel, pero no parece ayudar en modo alguno a quien quiera sustituir el paradigma de la subjetividad en el sentido que domina en la tradición metafísica. En *Verdad y Justificación* del año 1999 Habermas se muestra bien consciente de esto e intenta deflacionar el espíritu absoluto de Hegel en términos de un colectivo comunicativo o de una comunidad de sujetos finitos. Esto vendría a significar que Habermas sustituye el espíritu absoluto por un aspecto de lo que Hegel llama el espíritu objetivo, pues la comunidad es un aspecto de la sociedad y en el sistema de Hegel la comunidad tiene su lugar en la filosofía del derecho.

Para poder abandonar el modelo de autoconciencia de la filosofía clásica alemana Habermas tiene que definir la verdad de otro modo que en la tradición platónica que vimos resurgir en la teoría de Frege. La verdad no puede ser entonces un contenido mental objetivo e independiente de estados de conciencia. Ya en su texto *Teorías de la Verdad* de los años setenta y publicado en *Complementos y Estudios Previos a la Teoría de la Acción Comunicativa* de 1984 Habermas nos presenta su versión de lo que para él significa verdad, es decir nos presenta su

teoría de la verdad como consenso. Esta teoría de la verdad como consenso define la verdad como aceptación de un enunciado por los participantes de un diálogo. En *Verdad y Justificación* de 1999 Habermas vuelve a esta teoría transformándola en algunos aspectos pero manteniendo la siguiente definición de verdad: “Verdadera se llama aquella enunciación que pueda ser justificada bajo condiciones epistémicas ideales o que pueda admitir un consenso en una situación ideal de habla o bien en una comunidad ideal de comunicación” (1999, 256). Naturalmente el problema es que no toda aceptación o acuerdo sobre un enunciado es automáticamente verdadero. Si fuese así un acuerdo arbitrario, es decir cualquier acuerdo, por ejemplo el acuerdo entre dos locos, sería verdadero. Tiene que darse una situación que se aproxime a un ideal de comunicación. Los sujetos por ejemplo no deben estar locos. Pero también tiene que haber un entendimiento pacífico entre los actores comunicativos, una simetría que pueda garantizar a cada uno una libre participación, etc..La mayoría de las críticas de la teoría de la verdad de Habermas van dirigidas a esta presuposición de un estado dialógico más o menos ideal. Pero estas críticas a mi ver no se centran en el problema mayor de la teoría de la verdad de Habermas. La idealidad de la situación comunicativa es sólo una condición contextual y necesaria para llegar a la verdad, pero no nos dice nada sobre el carácter de la verdad misma. Es tan sólo el procedimiento de descubrimiento de la verdad. La verdad ella misma parece estar determinada por el hecho de que la verdad o un enunciado verdadero atraiga muchas y fuertes razones. Lo que hace parecer verdadero al enunciado no es el hecho de que nosotros estemos mutuamente de acuerdo, sino son las buenas y fuertes razones que justifican el enunciado. Esto ya nos sitúa más bien en el contexto de una teoría de la verdad como coherencia. Hay aceptabilidad de un enunciado porque las razones ofrecidas hacen aceptable este enunciado. La razones todas se corroboran, se confirman y se apoyan. Es decir, estamos en el plano de la coherencia. Pero aún con esto no hemos determinado lo que es la verdad. Hemos visto que la verdad no es verdad porque todo el mundo acepte esta verdad. Esta aceptación puede ser como máximo una indicación de que el contenido de un enunciado sea verdadero. Si tantas personas lo aceptan el enunciado realmente podría ser verdadero. Pero en realidad la verdad tampoco es verdad tan sólo porque todos los enunciados se ajustan, se refuerzan y se ratifican. Esta ratificación puede ser la expresión de una demostración de la veracidad de un enunciado o de una determinación de su verdad. Puede existir un sistema que en sí es coherente pero que en general es falso. El sistema tiene que estar basado en enunciados primeros que no puedan ser negados sin caer en contradicciones. Nos hallamos pues en diferentes niveles de una teoría de la verdad. Es decir, la aceptabilidad sólo puede ser indicación de una verdad posible, pero tiene que estar justificada por razones que en sí deben manifestar un ajuste o un acuerdo entre los enunciados, o sea un ajuste de coherencia y no un acuerdo de sujetos. Una teoría es coherente si respeta ciertos órdenes lógicos y cierta sistemática, y si se apoya en enunciados primeros que esquivan toda duda. Una teoría de la verdad como coherencia es de hecho una teoría de la verdad como algo mental. Pero la coherencia es en sí una característica de la verdad o, si se toma como un método, una demostración de la veracidad de un enunciado. Si con la coherencia, como característica de la verdad, nos hallamos



ya en un plano mental e independiente de los estados de consciencia de personas, la verdad misma tendrá que pertenecer también a este plano. Es decir, la teoría de la verdad de Habermas basada en el consenso no es capaz de transformar la idea elemental de la tradición metafísica de una verdad de orden mental y objetivo, porque una teoría de la verdad como consenso sólo tiene sentido si está superpuesta sobre una teoría de la verdad como coherencia bien cimentada. Ésta debe considerar la verdad como algo mental y al mismo tiempo algo objetivo.

Según Hegel los sujetos finitos, nosotros los seres humanos, descubrimos progresivamente esta verdad objetiva; y su metafísica del espíritu, que en términos habermasianos puede calificarse como metafísica de la autoconsciencia, es un intento de pensar esta relación de sujetos deseosos de conocimiento en un plano que identifica a estos sujetos con el orden de una verdad mental y objetiva. Con una teoría consensual de la verdad no es posible sobrepasar el llamado paradigma de la subjetividad, puesto que una teoría tal, siempre presupone sujetos que por medio de razones o justificaciones intentan llegar a la verdad, la cual por lo tanto no puede ser pensada de otra manera que como un contenido mental e independiente del estado psicológico de los actores comunicativos.

Vamos a concluir ya esta parte sobre el intento de Habermas de sobrepasar el pensamiento postmetafísico en filosofía. Los razonamientos que ofrece Habermas a favor de una filosofía postmetafísica en mi opinión no son nada convincentes. Habermas cree poder dejar tras de sí el paradigma de la metafísica de la subjetividad o de la consciencia. En este sentido Habermas ha mantenido el curso determinado por su maestro Karl-Otto Apel en su libro *Transformación de la Filosofía* del año 1972 y aún en su más reciente libro llamado *Paradigmas de Primera Filosofía* del 2011. Apel promulga la idea de un cambio paradigmático en la filosofía moderna – que según él pasa del paradigma de la subjetividad al paradigma de la intersubjetividad – pero al contrario de Habermas Apel no cree en la necesidad de abandonar el pensamiento trascendental y de pasar a una nueva forma de psicologismo y nominalismo. Apel enfoca bien el problema y hace ver que toda teoría del diálogo o de la comunicación debe ya presuponer sujetos que llevan en sí presuposiciones o categorías trascendentales que les motivan a crear expectativas psicológicas que determinan el sentido de un discurso. Pero al contrario de Habermas, Apel cree poder sobrepasar el paradigma de la subjetividad a través de una teoría trascendental de la comunicación. Tengo la impresión de que tanto Habermas como Apel se imaginan ricos al pretender que el paradigma intersubjetivo pueda sustituir al paradigma de la subjetividad. Apel por lo menos en el ya mencionado reciente libro *Paradigmas de Primera Filosofía* hace un gran esfuerzo por conceptualizar una filosofía de la intersubjetividad como *prima philosophia*, es decir como nueva estructura metafísica. Pero lo que a mi parecer se manifiesta en esta obra de Apel es, al contrario de lo que él piensa, que la intersubjetividad y la comunicación humana pueden ser considerados como medios por los cuales se desarrolla la autoreflexión y la autoconsciencia. Es decir, que no es posible dismantelar el paradigma de la consciencia aunque sí es posible integrar los conocimientos sobre la importancia de la comunicación y de la intersubjetividad en el centro mismo de una teoría de la autoconsciencia en la que la consciencia trascendental tendría que ser considerada

como en sí misma un diálogo, es decir una conversación interna. El pensamiento trascendental sería pues dialógico. En términos hegelianos se podría decir que el espíritu absoluto es dialógico y que el desarrollo del espíritu y su progreso a través la física, la biología, las culturas y las sociedades humanas estarían destinados a crear un gran foro comunicativo, es decir una comunidad consciente de que en ella fluye el origen del mundo.

3. Postsecularidad y religión

Quiero concluir aquí mi discusión del primer tomo de *Pensamiento Postmetafísico* de Habermas indicando que con este libro nuestro filósofo abrió una nueva época en su propia trayectoria intelectual que duró más de una década, hasta el año 2001 para ser exactos – una época que estuvo dedicada a la actividad principalmente filosófica de definir la estructura del pensamiento postmetafísico. Las obras mayores de esta época son, aparte del primer tomo de *Pensamiento Postmetafísico* del año 1988, *Facticidad y Validez* del año 1992, *Verdad y Justificación* de 1999 y *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia* del 2001. En *Facticidad y Validez* Habermas intenta dar una filosofía del derecho sobre bases postmetafísicas. A partir del año 2001 y tras los acontecimientos del once de septiembre Habermas dio un viraje asu desarrollo del pensamiento postmetafísico. Este viraje se manifiesta por primera vez en su discurso de aceptación del prestigioso Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán del año 2001 que lleva por título *Fe y Saber (Glauben und Wissen)*. Comienza con este texto una nueva vía de exploración en el pensamiento de Habermas en la que el término “postmetafísica” se ve combinado con el término “postsecularidad”. Los libros que constituyen este período del pensamiento de Habermas son, aparte del ya mencionado *Fe y Saber*, su libro con Ratzinger que pronto sería el Papa Benedicto XVI, con el título *Dialéctica de la Secularización* del año 2005. Del mismo año es también su *Entre Naturaleza y Religión* que incorpora varias obras iniciales. El último libro hasta ahora de este período dedicado a la religión y al término de postsecularidad es el segundo tomo de *Pensamiento Postmetafísico* del 2012. Habermas ha retomado el título de su libro anterior conscientemente y quizá para esclarecer a sus muchos seguidores que a pesar de su nuevo interés por la religión él no deja de sentirse un pensador postmetafísico.

Quiero señalar en pocas palabras lo que Habermas nos dice en este último libro y quizá quepa aquí comenzar con una aclaración en cuanto al interés de Habermas por la religión. Habermas no se declara ateo sino agnóstico pero su interés por la religión en este último período de su producción no es simplemente sociológico. Por eso he hablando antes de su “interés por la religión” y no de un “interés por los fenómenos religiosos”. Habermas está convencido de que la religión o más concretamente la fé, hace un gran aporte a la sociedad humana del que él duda mucho que pueda ser sustituido por una moralidad secularizada sin dejar ninguna brecha (2012, 75). La siguiente cita manifiesta claramente esta profunda duda de nuestro autor sobre la fuerzas de la moral secular: “Mi pregunta es hoy en día: ¿Es el potencial de esta grande y, como espero, imperdible cultura de la iluminación



suficiente para mantener en situaciones de crisis las motivaciones necesarias para realizar acciones socialmente solidarias bajo las condiciones de sociedades complejas? No tengo respuesta a esta pregunta, pero dudas” (2012, 131). También nos dice Habermas que estas dudas no tienen que ver con un aspecto teórico o filosófico. No duda de que pueda constituirse, como pretendía Kant, una teoría moral “basada tan sólo en la razón”. Y tampoco duda de que una ética del deber sea capaz de motivar al individuo para actuar en conformidad con la razón. No existe en la tradición iluminista de Kant, de la que Habermas se siente parte, un “déficit motivacional”. El déficit que le hace dudar es el que él llama “déficit político” (2012, 131). La moral secular e iluminista va dirigida tan sólo al individuo y no al colectivo, pero nuestra sociedad democrática según Habermas también necesita una orientación hacia la comunidad (2012, 132). Las prácticas religiosas según Habermas llenan este vacío con la constitución de comunidades de fe que incorporan elementos de una justicia colectiva de la redención y liberación (2012, 133). Esta aceptación del déficit de la moral secular no significa para Habermas que la filosofía tenga que abandonar la perspectiva postmetafísica volviendo a argumentos de fondo teológico (2012, 134). Habermas sin embargo manifiesta la necesidad de que la teoría moral sea acompañada de un complemento de lo que hasta ahora ha venido a llamarse “teología política”. Es por eso que Habermas dedica gran parte de su último libro a un comentario de pensadores de la teología política desde Carl Schmitt a Claude Lefort manifestando gran simpatía sobre todo por la teología política de Johann Baptist Metz (2012, 119). También se explica así la gran simpatía con la que acoge al joven John Rawls que ante el peligro vigente en la sociedad moderna de una funcionalización de nuestros prójimos reivindica el fortalecimiento de la religión que según el joven Rawls garantiza el deber del amor al prójimo (2012, 262). Negar la existencia de dios viene a significar para el joven Rawls la negación de la idea misma de comunidad, de la idea que todos somos iguales ante un ser supremo a cuya comunidad pertenecemos (2012, 267).

Es decir, Habermas no concibe la secularización completa de la población como un ideal de la sociedad moderna o futura. La sociedad necesita y necesitará siempre una componente religiosa porque en ésta se da un complemento de la moral secular en el que se manifiesta una sensibilidad ante fines colectivos. Habermas reitera lo que lleva diciendo desde hace una década: Hay que abandonar la tesis secularista, lo que según él no significa abandonar la secularización. El núcleo duro de la secularización es en primer lugar el proceso de independización del estado y del derecho ante la religión (2012, 98). Con ello se garantiza para los ciudadanos la libertad de elección de convicción y fe. Un segundo aspecto de la secularización que Habermas no abandona es la idea de que la filosofía siga un cauce postmetafísico en el que se produzcan justificaciones seculares y no se introduzcan lo que él llama “teologúmenos” (narraciones teológicas) (2012, 153). Pero esta afirmación del núcleo duro de la secularización tiene que ir acompañada del abandono de lo que Habermas llama la tesis secularista (2012, 324). ¿Y qué dice la tesis secularista? Habermas hace una distinción entre lo secular y lo secularista, y define esto último como una actitud polémica hacia la religión (2012, 324). Creo que se podría reforzar y clarificar esta definición de Habermas distinguiendo diferentes grados

dentro de la tesis secularista. Una tesis secularista fuerte a mi parecer sería aquella que dice que *debemos* crear una sociedad sin religión. Pero hay a mi ver también una tesis menos fuerte que dice que *podemos* crear una sociedad sin religión o que la sociedad se encamina de sí misma a un estado sin religión. Y finalmente creo que existe una tesis secularista mucho más suave que dice que *podría* existir una sociedad sin religión pero que no es conveniente o deseable crearla. Cuando Habermas se proclama postsecularista a mi ver esto significa que ni siquiera le parece aceptable el secularismo suave que dice que podría existir una sociedad sin religión. Pero entonces se espera de Habermas una explicación que demuestre que la religión es necesaria en la sociedad, es decir que su función no podría ser cumplida de ningún otro modo. La razón más importante que da Habermas es la ya mencionada sensibilidad de grupos religiosos ante fines colectivos (2012, 132). Pero en este segundo tomo de *Pensamiento Postmetafísico* Habermas también subraya lo que él llama los “potenciales semánticos” de las religiones (2012, 15, 17). Las visiones del mundo de religiones pueden enriquecer nuestro mundo de vida. Habermas muestra simpatía por filósofos como Ernst Bloch, Walter Benjamin y Emmanuel Levinas que insisten en el potencial de inspiración que suponen las religiones (2012, 102). Para Habermas la religión es “una forma actual del espíritu” que como el arte no parece poder suplantarse “sin dejar brecha” (“läßt sich nicht restlos ... einholen”, 2012, 75). Hay algo muy resistente en religiones que nos ofrecen lo que muchos necesitan. La analogía que Habermas establece entre el arte y la religión parece subrayar el hecho que al igual que la experiencia estética existe también una experiencia religiosa (2012, 75).

Los argumentos acumulados aquí son: a) La religión posibilita una sensibilidad ante fines colectivos; b) la religión constituye un potencial semántico; y c) la religión es parte de la experiencia humana. La pregunta clave es: ¿Ha conseguido Habermas explicar que la religión es insustituible? La tesis que la religión constituye un potencial semántico no es incompatible con una posición secularista suave. Es una razón que no hace deseable una sociedad sin religión, pero que no descarta la posibilidad de una tal sociedad. No es una razón para ser postsecularista. La idea de que la religión es parte de la experiencia humana por el contrario fortalece la tesis postsecularista. Tendría que demostrarse empero que se trata de una parte inalienable. En cuanto a la tesis de que la religión posibilita una sensibilidad ante fines colectivos hay que diferenciar dos aspectos. En primer lugar esta sensibilidad ante fines colectivos fortalece una sensibilidad moral. Es decir fortalece de una parte aspectos que también pueden establecerse a partir de una moral secular como la sensibilidad contra el naturalismo duro que reduce al hombre a procesos físicos, la sensibilidad ante el irreductible valor ético del ser humano o la sensibilidad ante valores que trascienden los valores económicos. Cabe entender aquí que la religión a la que se refiere Habermas tan positivamente es la fe de individuos cuyo sentimiento religioso puede llamarse premoderno pero cuyo sentido moral y político es del todo moderno puesto que han incorporado ya en sí los intereses democráticos, la tolerancia y las leyes constitucionales de nuestros estados de derecho (2012, 111). Está claro que este ejemplo de sensibilidad religiosa es en realidad un ejemplo de sensibilidad moral para la que la religiosidad no parece ser absolutamente



necesaria. La sensibilidad moral puede fomentarse por vías seculares y no constituye en sí un argumento a favor del postsecularismo. En segundo lugar la sensibilidad religiosa establece en el seno de la sociedad un dominio de resistencia contra la entropía social. Habermas subraya que los medios institucionales de religiones otorgan un vigor especial a esta sensibilidad. En este sentido son importantes los rituales de distribución de la fe, a los que Habermas en este segundo tomo de *Pensamiento Postmetafísico* presta gran atención, y de la educación religiosa. Estos rituales de concienciación, de meditación, de reflexión fortalecen el sentimiento de pertenecer a una comunidad en la cual se aprende a ser servicial. Las religiones forman así un frente de defensa ante una sociedad áltamente individualizada y cada vez más dominada por valores económicos. Según Habermas en sociedades modernas “la materia prima de la solidaridad social” se está secando porque tienen vía libre las actitudes egocéntricas (2012, 130). La religión crea pues un parapeto inespugnable a fuerzas de destabilización moral. El valor de los rituales y de la fe para la cohesión social son bien conocidos. Llegando a similares conclusiones Auguste Comte elaboró en su día la exagerada idea de crear una religión positivista de la humanidad, con sus tabernáculos y sus santos (y que en su día hincó el pie en la sociedad Brasileña). La solución de Habermas es mucho más sencilla, a saber que debemos abandonar la idea de la deseabilidad de una secularización completa de la población y aceptar y no contrarrestar un sentimiento religioso en el seno de la modernidad. La idea de un parapeto inespugnable constituido por instituciones religiosas sin embargo no excluye que sea posible crear un plan de educación pública secular capaz de concienciar a una mayoría de la población de una moralidad cívica. La posibilidad de crear un sentimiento cívico y democrático es una de las ideas centrales de la obra de Habermas sobre Europa y el cosmopolitismo que abre otra vía que la religiosa (y nacionalista) hacia el sentimiento de un destino común. Pero si es posible crear un sentimiento cívico contra el deterioro moral entonces se podría concebir un parapeto inespugnable sin fondo religioso. Una sociedad sin religión sería entonces posible aunque quizá no deseable. Tampoco este argumento nos lleva pues a la idea de la postsecularidad. Llegamos con esto a la conclusión de que el argumento realmente fuerte a favor de la tesis de la postsecularidad es la idea de que la religión responde a una necesidad humana. Por esta razón una sociedad sin religión no parece posible. Todavía se podría concebir una sociedad regida por el laicismo que conlleva una completa privatización de la religión. Pero Habermas no sólo se opone a la tesis secularista sino también a la tesis laicista (2012, 112, 274). Habermas quiere un estado secular pero no laico. Con Rawls opina que la religión tiene que poder jugar un papel vital en una sociedad deliberativa constituida por individuos y partidos políticos que puedan manifestar su inspiración religiosa. Las instituciones del estado mismas tienen que estar libres de referencias religiosas. Por eso Habermas critica también el sistema americano (2012, 112). Nuestro filósofo reitera lo que ya sabemos desde *Naturalismo y Religión*, a saber que el sujeto religioso en su actitud cívica debe hacer el esfuerzo de traducir sus ideas inspiradas en la religión en un lenguaje secular; y que también por su parte el individuo que no es religioso debe hacer un esfuerzo de entender e interpretar en lengua secular las razones basadas en un fondo religioso. Esta

exigencia a mi ver tiene su origen en la idea de la situación ideal de habla a la que el Habermas tardío se refiere cada vez con más cautela. Es la idea de la situación ideal de habla la que en mi opinión funda filosóficamente esta exigencia dirigida a los ciudadanos religiosos y sin religión. Habermas pone el enfoque en la idea del estado democrático y liberal cuyos ciudadanos deben respetarse mutuamente (2012, 317). Está claro que Habermas abandona la tesis secularista porque no quiere hallarse ante la situación de tener que decir a una gran parte de los ciudadanos de sociedades modernas que su sentimiento religioso no cumple una importante función social puesto que esto significaría excluir y enajenar a una gran parte de la población del proyecto moderno. Este afán por evitar la exclusión está fundada filosóficamente en la situación ideal de habla. ¿Pero de dónde viene la exigencia de que el sujeto secular debe hacer un esfuerzo por comprender el potencial semántico del lenguaje del sujeto religioso? También esto es a mi ver una consecuencia directa de la idea de la situación ideal de habla, puesto que aquí los sujetos no sólo deben abrirse a los argumentos ofrecidos en plena libertad por otros sujetos, sino que también tienen que estar dispuestos a ayudarse mutuamente en la formulación y expresión de sus ideas. El esfuerzo de comunicación implica un esfuerzo de comprensión que a mi ver implica la existencia de la idea trascendental de solidaridad. Esta idea no se puede reducir a una expectativa mental o a una actitud psicológica, sino que es parte del dominio trascendental y metafísico de la acción dialógica.

4. Retorno a la metafísica

Quiero finalizar ofreciendo un argumento en defensa de la metafísica basándome en una confrontación entre los dos tomos de *Pensamiento Postmetafísico* de Habermas. En el primer tomo, y en el período de los años noventa, Habermas hace un esfuerzo por abandonar la filosofía trascendental que para él no deja de ser metafísica. En el segundo tomo, y en toda la primera década de este siglo, Habermas introduce la idea de la postsecularidad sin abandonar su tesis postmetafísica. Creo que el argumento fundamental con el que Habermas motiva la actitud postsecular puede también ser aplicado para demostrar que es necesario abandonar la tesis postmetafísica. La idea del postsecularismo a mi ver está filosóficamente fundada y legitimada en la idea de la situación ideal de habla. Aquí hay una exigencia trascendental de apertura a todos los argumentos y de un esfuerzo de comprensión. Si en el discurso político esto abre las puertas a una actitud postsecular, en el discurso filosófico esto debería abrir las puertas a intentos de comprensión y fundación metafísicos. La idea misma de una situación ideal de habla a mi ver exige la apertura al discurso metafísico. Habermas dirá que la postsecularidad no implica el abandono de la secularidad sino sólo el abandono del secularismo. En el ámbito político el lenguaje regente debe seguir siendo el secular. Del mismo modo para Habermas en el ámbito filosófico el lenguaje regente debe ser el postmetafísico aún cuando se admitan en la discusión posiciones metafísicas. Creo que esta analogía entre el ámbito político y el filosófico no vale. En los dos tomos de *Pensamiento Postmetafísico* Habermas diseña una historia de la filosofía de inspiración comtiana en la que la filosofía misma abandona progre-



sivamente la metafísica. A partir del siglo XVII la filosofía gracias al nominalismo (2012, 16, 106) abandona la metafísica teológica (2012, 35) y pasa paulatinamente a diseñar una filosofía de tipo trascendental (2012, 40) que a su vez es abandonada y destrascendentalizada por el historicismo y positivismo del siglo XIX (2012, 40). Al mismo tiempo Habermas tiene que reconocer que el interés por la metafísica sigue subsistiendo en los dos últimos siglos. Habermas nombra aquí filósofos más próximos al paradigma de la intersubjetividad y por los que siente más simpatía como Ernst Bloch, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas e incluso Jacques Derrida (2012, 153). También nombra a filósofos por los que siente menos simpatía porque o bien son mistificadores como Martin Heidegger (2012, 153), o bien son pensadores que intentan renovar el paradigma de la subjetividad como Robert Spaemann o Dieter Henrich (2012, 8, 51, 216). En el segundo tomo de *Pensamiento Postmetafísico* Habermas admite además abiertamente que a partir de los años noventa hay un renovado interés por la metafísica (2012, 8, 9). Lo que la historia de la filosofía parece mostrar es pues, al contrario de la historia lineal de Habermas, el retorno y la redefinición continuados del interés metafísico. La historia de la filosofía de Habermas está todavía muy basada en la perspectiva de los movimientos antimetafísicos de los últimos dos siglos que se desarrollaron paralelamente a la tesis secularista que excluía a la religión del discurso político. Pero la simpatía que tiene Habermas por algunos filósofos que encuentran su inspiración en la religión hace ver que él no es radicalmente antimetafísico. El término de postmetafísica viene entonces a significar dos cosas. En primer lugar significa que la filosofía debe articular argumentos que pretenden alcanzar una validez independientemente de un fondo subcultural o religioso. Yo no creo que ésta sea una razón válida para emplear el término “postmetafísica” porque lo que ya diferencia desde el principio la filosofía griega del gran evento de las religiones mundiales que tuvo lugar en lo que Karl Jaspers ha llamado la era axial y al que Habermas alude varias veces (2012, 31, 77), es que la filosofía no es el resultado de una revelación, sino un intento racional de entender y dar sentido al mundo por vía de la argumentación. La reflexión metafísica es una parte integral de este intento. La idea de la filosofía griega era de articular argumentos racionales con pretensión de validez general. El mero hecho de querer desarrollar un discurso basado tan sólo en la razón no es pues suficiente para justificar el término “postmetafísica”, puesto que es este hecho desde siempre el fin primero de la filosofía y también de la metafísica entendida como *prima philosophia*. En segundo lugar el término postmetafísico de Habermas significa el abandono del paradigma de la subjetividad y con ello el abandono de toda idea detrascendencia y de pensamiento trascendental. Esto en parte explica por qué Habermas siente simpatías por pensadores como Benjamin y Levinas que encuentran inspiración en la tradición del pensamiento judío. En ellos aprecia el intento de secularización de ideas religiosas o el intento de formular una filosofía en base intersubjetiva, y no el interés mismo por algún que otratrascendencia. La definición del término postmetafísico, como abandono de posiciones del paradigma de la subjetividad y de la filosofía trascendental, explica también su distanciamiento ante todo intento de renovar la filosofía trascendental inclusive el intento basado en la intersubjetividad de su maestro Apel.



Creo que en realidad hay motivos para suponer que Habermas mismo no consigue abandonar el fondo trascendental de la filosofía alemana y que Apel tiene razón al pensar que la idea misma de una situación ideal de habla no es meramente una expectación psicológica de individuos ni un simple procedimiento dialógico, sino una condición trascendental de la acción comunicativa. De una u otra forma en mi opinión también Habermas tendría que establecer una relación más inclusiva con el paradigma de la subjetividad. Aún en su último libro él mismo considera la autorreflexión como la vía real de la filosofía (2012, 101, 107). También habla de “Schritte der Selbstreflexion”, o sea del desarrollo progresivo de la historia de la filosofía y de la cultura occidental en términos de avance autoreflexivo (2012, 99). El término “autorreflexión” mantiene a mi parecer una relación con la idea de subjetividad que no se elimina simplemente diciendo que se trata de una autorreflexión basada en un proceso de comunicación y no en la idea de consciencia. El colectivo de sujetos comunicativos aquí reproduce un acto de la consciencia. En su comentario a la obras de Michael Tomasello, Robert Bellah y Wilhelm Dupré, que describen el origen del lenguaje humano, sale a relucir que existe una coevolución de subjetividad e intersubjetividad (2012, 85, 90). Por estas razones es necesario integrar el paradigma de la subjetividad y el de la intersubjetividad. Otras razones para esta integración, que muestran además una gran limitación del enfoque de Habermas, tienen que ver con la necesidad de articular una filosofía de contenido holístico por una parte capaz de entender sistemas complejos como los sistemas bióticos y financieros que generan una voluntad y racionalidad propias y por otra parte capaz de renovar el sentido por la totalidad y por la conexión de las cosas. En fin, creo que al proclamar que la filosofía debería ser postmetafísica en realidad Habermas está avanzando una posición específica y particularista del discurso filosófico actual como si fuese un contenido neutral al que se deben ajustar otras posiciones filosóficas. Creo que Habermas puede pedirnos que aceptemos el carácter secular del estado, pero no puede pedirnos que aceptemos un estado postmetafísico de la filosofía. La idea de la situación ideal de habla no permite descalificar posiciones metafísicas, tanto menos cuando éstas hacen un esfuerzo por justificarse racionalmente basándose en argumentos con pretensión de validez generalizada. Habermas ha intentado quitarse la camiseta trascendental y metafísica pero no parece ser que esto sea necesario para pasar a una era cosmopolita de la filosofía. Al contrario, creo que la era cosmopolita de la filosofía heredará el mayor valor que ha dejado al mundo la filosofía alemana: el valor del enfoque trascendental.

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN HABERMAS: ANÁLISIS CRÍTICO DE UNA PROBLEMÁTICA RELACIÓN DESDE EL CONCEPTO HABERMASIANO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA.¹

Santiago Prono²

1. Introducción

En los últimos tiempos se evidencia en el contexto de la Filosofía política una marcada recuperación del interés por la relevancia pública de la religión. Cada vez son más los trabajos publicados que analizan desde diversas perspectivas la conexión que, en términos de aportes y contribuciones, se establece entre las religiones universales y la política. En este sentido son las categorías mismas de lo religioso y lo secular las que se reexaminan, reelaboran y replantean en relación con los correspondientes ordenamientos socio-políticos³. S. Benhabib se ha interesado en la importancia de los valores religiosos para la sociedad al analizar desde una perspectiva constitucional las implicancias políticas que tienen para los ciudadanos las decisiones de los Estados respecto, por ejemplo, de las costumbres de ciertos grupos religiosos. En palabras de esta filósofa, esto evidencia un “retorno de la teología política” que determina el modo de conceptualizar el estado de derecho⁴. Por su parte, West reflexiona acerca del futuro de la civilización capitalista desde el punto de vista de la religión⁵, y mientras que Kramnick y Moore realizan una defensa moral del estado secular⁶, y Boston se pregunta por qué el derecho de las religiones está equivocado acerca de la separación de la iglesia y el Estado⁷, Lynn analiza el embate de la izquierda y la derecha contra la libertad religiosa buscando alcanzar un equilibrio entre religión y política⁸. En este sentido recientemente McGraw, independientemente de las posturas extremas

-
1. Agradezco especialmente a la prof. C. Lafont por su generosa predisposición para colaborar en la conformación de este trabajo.
 2. Dr. en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina) Investigador del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), docente investigador de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina). Email: santiagoprono@hotmail.com
 3. Cfr. Mendieta, E., VanAntwerpen, J., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
 4. Cfr. Benhabib, 2010: 451-471. En realidad ya Carl Schmitt, en su obra de 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, afirmaba entonces que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado, son conceptos teológicos secularizados, por lo que no llama la atención el hecho de que la religión (católica, en este caso) como institución tenga una forma política propia, cuya influencia da lugar a una serie de problemas políticos.
 5. Cfr. West, 2011.
 6. Cfr. Kramnick y Moore, 2005.
 7. Cfr. Boston, 2003: 163 ss.
 8. Cfr. Lynn, 2007: 143 ss.

(i.e., defensores de regímenes teocráticos y defensores de la separación absoluta entre religión y política), también ha analizado la posibilidad de tomar distancia de las mismas proponiendo un “pluralismo estructural” como medio para conciliar a los creyentes con el proyecto liberal⁹, al igual que Bowman, quien toma en consideración un concepto pragmático de religión estudiando sus potenciales inherentes para la moralidad, la integración social y política considerando un cosmopolitismo amplio¹⁰.

En el caso de Habermas, con su Filosofía política en la actualidad este autor también se ha volcado por el estudio de temas relacionados con las influencias de las religiones en la esfera pública y sus aportes al estado democrático de derecho. Se trata de una tematización que el filósofo pretende articular con su teoría del discurso. Si bien Habermas lleva a cabo una reconstrucción de tipo histórico-hermenéutica respecto del importante lugar que de hecho ocupa la religión en el ordenamiento socio-político de las sociedades contemporáneas de occidente, al mismo tiempo atribuye a lo religioso un sentido cognitivo en su relación con la política a nivel de la interacción social entre ciudadanos religiosos y seculares personalmente considerados.

En tal sentido la pregunta fundamental que guía este trabajo, respecto del cual puede decirse que expresa la idea de Apel de “pensar con Habermas contra Habermas”¹¹, es si en realidad es conceptualmente viable articular política y religión tal como por momentos sugiere el filósofo. Para ello a su vez primero hay que responder otras dos cuestiones. En primer lugar, ¿realmente es posible traducir los términos y principios religiosos de modo que estos resulten públicamente comprensibles? Además, y suponiendo que efectivamente es posible tal traducción (preservando siempre lo esencial de la fe), la ingerencia de la religión en el marco teórico de la democracia deliberativa, en tanto que religión, ¿reconocería acaso los exigentes requisitos del principio del discurso, condición de validez de toda pretensión cognitiva y del procedimiento de aprendizaje que, según Habermas, la religión podría emprender en el marco de este planteo teórico?

La estructura expositiva de los argumentos propuesta para ensayar una respuesta a los interrogantes planteados, luego de exponer el actual posicionamiento habermasiano respecto de lo postsecular (1.), consiste en una explicitación de los presupuestos del principio del discurso argumentativo, y ello a fin de abordar el problema de la implementación del procedimiento de aprendizaje recíproco entre razón y fe que Habermas plantea (2.). Las conclusiones sólo estriban en una breve aclaración y repaso general de los argumentos presentados (3.).

Como se advertirá, el trabajo comporta un análisis crítico, no de la descripción que en términos históricos Habermas lleva a cabo respecto de la importancia de la religión en las sociedades contemporáneas y sus correspondientes ordenamientos políticos, sino de la pretensión de este autor de conferir un sentido cognitivo a lo religioso, y de articular en este sentido la fe con su actual concepción teórica de lo político.

9. Cfr. McGraw, 2010: 260 ss.

10. Cfr. Bowman, 2012: 127-147.

11. Cfr. Apel, 1998: 649-699.



2. Postsecularismo habermasiano

A diferencia de lo que Habermas planteara en *Facticidad y validez*¹², cuando hablaba de sociedades “completamente secularizadas”, postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación sosteniendo una comprensión radicalmente antiplatónica, según la cual además de una razón procedimental “no hay nada más alto ni más profundo a lo que podríamos apelar”¹³, a partir de *Entre naturalismo y religión* (2005) el filósofo adopta una concepción respecto de los fundamentos del ordenamiento socio-político del estado democrático de derecho que se vincula con el derecho natural. En esta última obra señala el filósofo que tal ordenamiento, concebido en términos liberales, se abre a los aportes de los ámbitos confesionales reconociéndoles pretensiones cognitivas y la posibilidad, acaso necesidad, de un diálogo marcado por el reconocimiento mutuo como una de las características fundantes de las sociedades contemporáneas, ahora llamadas “postseculares”¹⁴. Si bien Habermas claramente se opone a los intentos de recuperación de una teología política, a su entender el problema de la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con las explicaciones normativas de la teoría política. Se trata este de un debate respecto de cuya tematización el filósofo adopta, no sólo un punto de vista descriptivo, sino también cognitivo.

De acuerdo con el punto de vista descriptivo, Habermas reconoce ahora que hay presupuestos que subyacen al estado democrático de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental, y por ello sostiene que es posible atenuar la percepción de las sociedades postseculares respecto de las carencias de las tradiciones religiosas de la humanidad. Aun cuando estemos fuertemente convencidos acerca de los fundamentos liberales y republicanos del Estado, que ciertamente pueden ser defendidos con éxito, un discurso sobre la corrección de un ordenamiento liberal en general, y de la ética democrática en particular, “se extiende hasta unos dominios en los que no bastan los argumentos normativos por sí solos [ya que] la controversia también se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, la cual [a su vez] atañe a elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad”¹⁵, “elementos esenciales” que se conectan con, o presuponen, principios religiosos. Para Habermas, y teniendo en cuenta su última obra recientemente publicada, la religión ya no es una figura (*Gestalt*) del pasado, sino del presente, lo cual condiciona el modo en que la filosofía se

12. Si bien esta obra apareció por primera vez en 1992, aquí tendré en cuenta la cuarta edición alemana de Suhrkamp de 1994, que el autor presenta con una revisada y ampliada bibliografía.

13. Habermas, 1994: 11, 12-13; 1988: 91-92; cfr. 1999: 219.

14. Habermas, 2006: 117. Esto también se evidencia en Habermas, 2008.

15. Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión* (cit.), p. 153.

autocomprende (Habermas, 2012: 9-10)¹⁶. Lo religioso constituye así una herencia cultural que se expresa en el lenguaje de la comunicación diaria, al tiempo que realiza un trabajo conjunto con la Filosofía en la búsqueda del saber: “a diferencia de la ciencia objetiva, la Filosofía comparte con las imágenes del mundo religiosa y metafísica todavía un autorreflexivo ajuste con el cual trabaja en el conocimiento del mundo”, y ello debido a que “el desarrollo secular y postmetafísico de un autoentendimiento del mundo se ha llevado a cabo al mismo tiempo que se ha desarrollado (*sich entwickelt*) [o transformado,] todo sistema interpretativo cultural en una rama de lo sagrado” (Habermas, 2012: 15). La Filosofía, reconoce Habermas, no se eleva por sobre la ciencia, y “a diferencia de la ciencia objetivante, ella comparte con la imagen religiosa y metafísica del mundo un ajuste autorreflexivo en el cual se procesa la ciencia del mundo” (Habermas, 2012: 16). Las religiones, respecto de las cuales ya no puede decirse que pertenezcan al pasado, han ganado significado dentro de la opinión pública que en cierto sentido también contribuyen a definir: “las religiones en la vida política de las sociedades seculares toman cada vez más el rol de comunidades de interpretación”; y así “(...) pueden realizar importantes contribuciones en temas relevantes influenciando en la construcción de la opinión y la voluntad” (Habermas, 2012: 313). El actual posicionamiento habermasiano, caracterizado como “postsecular”, se expresa en el hecho según el cual hay conceptos contemporáneos de profunda connotación política que vienen siendo “utilizados [como consecuencia de] un largo proceso de traducción de su contenido religioso, [conceptos tales como:] persona, individualidad, libertad, justicia, solidaridad, sociedad, además de emancipación, o progreso (...)” (Habermas, 2012: 299). Así es como, en opinión del filósofo, “la conciencia religiosa se ha reconciliado [no sólo] con el *factum* del pluralismo mundial, [sino también] con los fundamentos legitimantes de los derechos humanos del estado secular. [Y por esta razón] en esta línea la conciencia de la ilustración no necesita excluirse de la posibilidad de continuar el proceso de traducción del potencial semántico de las relaciones del mundo” (Habermas, 2012: 300).

Independientemente de esta lectura de carácter socio-cultural, lo que el autor subraya entonces ahora, que al menos no reconocía abiertamente en *Facticidad y validez*, son los presupuestos que subyacen al estado de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental¹⁷. El problema del reconocimiento de los derechos que el hombre en tanto que tal posee en virtud de su propia “naturalidad”, derechos abiertamente reconocidos en los ordenamientos constitucionales contemporáneos, comporta una concepción antropológica que en última instancia

16. Cfr. Habermas, 2006: 116-117; en este sentido véase también Habermas, J., “A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society”, disponible en <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/habermas210310.html>; accedido el 9 de mayo 2013.

17. *Este también parece ser el argumento de C. McCrudden, quien acaba de publicar un trabajo en el que sostiene que las tradiciones legales y católicas conforman un consenso solapado respecto de la idea de “derechos humanos” (Cfr. McCrudden, 2012: 81-107).*



nos remite a la tradición judeo-cristiana; se trata de un problema que ha acompañado el nacimiento, el desarrollo y la afirmación del estado de derecho.

Ahora bien, Habermas pretende relacionar ambos puntos de vista (representados por el pensamiento secular y postsecular) a partir de un trabajo de traducción previa de los términos y principios religiosos de modo que estos resulten públicamente comprensibles. Por esto es que el filósofo, como señalamos, no sólo analiza esta relación entre política y religión en un sentido descriptivo, sino que para ello además adopta también un punto de vista cognitivo. Su argumento es el siguiente.

En opinión de Habermas el Estado liberal establece un *ethos* cognitivo *para todos* los ciudadanos tendiente a regular su interacción social para la toma de decisiones ante determinados problemas; se trata de un *ethos* que para el autor se impone de manera desigual a ciudadanos seculares y religiosos¹⁸. Reconociendo un cambio en la conciencia religiosa que desde los tiempos de la Reforma y la Ilustración está signado por un esfuerzo de traducción epistémica de sus convicciones profundas, el filósofo cuestiona lo que denomina como la “superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas, 2006: 146), lo cual implica una exigencia “a todos los ciudadanos para que no se excluya el posible contenido cognitivo que en términos de contribuciones puedan implicar las manifestaciones religiosas en la esfera público-política” (Habermas, 2006: 147). De este modo sería posible atribuir cierto valor epistémico a las creencias de los ciudadanos religiosos, lo cual a su vez conlleva un “cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular” a partir del cual, y en nombre de una ética democrática de la ciudadanía, “se *exija* razonablemente tanto a ciudadanos seculares como religiosos, que recorran procesos de aprendizaje complementarios” (Habermas, 2006: 147-148, el subrayado es mío).

Habermas sostiene que la discordancia entre fe y saber sólo puede adoptar el calificativo de “racional” si a las “convicciones religiosas también *se les concede*, desde el punto de vista del saber secular, *un estatus epistémico que no sea absolutamente irracional*” (Habermas, 2006: 118)¹⁹. Para el filósofo las comunidades religiosas, además de contribuir funcionalmente a la reproducción de motivaciones y actitudes deseables de los ciudadanos del Estado constitucional, también reflejan o expresan una “perspectiva normativa que tiene consecuencias para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes con los ciudadanos creyentes” (Habermas, 2006: 117), y ello en el sentido de que entre ambas partes tiene que poder considerarse una relación de aprendizaje por motivos cognitivos²⁰. Para Habermas, y siempre en el plano de la opinión pública considerada a nivel de los ciudadanos

18. “...la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas, exige a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares” (Habermas, 2006: 144).

19. En esta línea argumentativa se ubica J. Chaplin, quien también ha señalado recientemente la necesidad de reconocer la fuerza del argumento de la integración cognitiva que representa la religión, afirmando que “muchos ciudadanos religiosos tienen a su disposición numerosos argumentos racionales acerca de la justificación de las leyes que evidentemente no dependen de una idea de Dios ni de la autoridad religiosa” (Chaplin, 2012: 8).

20. Este es también el argumento de González et. al, 2009: 251-267.

particulares, y no de los procesos decisorios de las instituciones constitucional y formalmente reconocidas del estado de derecho, “*no se debe negar a las imágenes de la religión un potencial de verdad*” ya que estas pueden realizar valiosos aportes a las discusiones públicas, cabiendo esperar así de los ciudadanos religiosos “un esfuerzo por traducir las contribuciones relevantes de la religión a un lenguaje públicamente accesible” (Habermas, 2006: 119) y, puede decirse, “filtrado” por discursos prácticos.

No obstante la mencionada diferenciación que el autor establece, en sus últimos escritos lo religioso ya no se limita a lo motivacional, ni se diferencia claramente de lo cognitivo, sino que se articula con lo racional, y además comporta también cierto carácter normativo. Esto, como señalamos, presupone por parte de Habermas la posibilidad de traducir los principios y creencias religiosas a un lenguaje que resulte públicamente accesible a los ciudadanos seculares, quienes a su vez tienen que estar predispuestos a reconocer cierto valor epistémico a tales creencias.

En lo que sigue nos ocupamos de analizar la cuestión de la posible traducción que el filósofo señala, y la consecuente legitimación del carácter cognitivo que en este marco se atribuye a la fe.

3. Posibilidad de traducción y principio del discurso

Habermas se interesa en la posibilidad de realizar una apropiación de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber²¹. Sin embargo, en su actual concepción de la Filosofía política procede a una articulación entre política y religión en base a una interpretación de esta última adaptándola a las pretensiones de validez de su teoría de la democracia deliberativa, cuyo planteo teórico resultaría incompatible con el punto de vista de la fe si se tienen en cuenta los presupuestos del principio del discurso en que dicha teoría se basa. Para evitar este inconveniente Habermas señala, no sólo que las razones religiosas únicamente pueden operar a nivel de la interacción social de los ámbitos informales de la opinión pública (y no de las instituciones estatales, que son las que formalmente deciden)²², sino también que, para que ello sea posible, hay que traducir tales razones a un lenguaje públicamente accesible.

El filósofo, sabemos, plantea una exigencia a ciudadanos seculares y religiosos para que ambos recorran procesos de aprendizaje complementarios, concediéndoles a las convicciones religiosas un estatus epistémico racional (o al menos no completamente irracional) (Habermas, 2006: 143, 118). Ahora bien, llegados a este punto, y centrándonos en el ámbito de la fe, cabe plantear el interrogante acerca de cómo pueden traducirse los conceptos religiosos de modo que se constituyan en pretensiones de validez que posibiliten el tipo de procesos de aprendizajes que Habermas señala, y así formar parte del procedimiento de formación de la opinión y la voluntad políticas.

21. Cfr. Habermas, 2006: 217 ss.

22. Cfr. Habermas, 2006: 131, 135, 139; 2012: 253.

Habermas señala de manera reiterada y en varios lugares la necesidad de traducir el lenguaje de los ciudadanos religiosos a uno públicamente accesible, necesidad que debe ser compensada por la apertura mental de los ciudadanos seculares respecto del posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas (2006: 139-140)²³; históricamente esto permitió a la filosofía, por vía de una “helenización del cristianismo”, apropiarse de muchos de los motivos y conceptos religiosos (2006: 150). En su última obra publicada sobre este tema, afirma Habermas en este sentido que “ya desde la antigüedad tardía y a través de un largo proceso se ha traducido en lenguaje filosófico el contenido religioso”, a resultas de lo cual se produjo un cambio en la filosofía que dio lugar a un ajuste dialógico y preparado para el aprendizaje, dando cuenta de un nivel de reflexión que ubica al pensamiento postmetafísico entre la ciencia y la religión (Habermas, 2012: 299). Por esta razón señala Habermas que en el ámbito de la opinión pública política los ciudadanos “pueden servirse del lenguaje religioso, y tienen que aceptar que su contenido se traduzca a un lenguaje que resulte públicamente accesible antes de que [el mismo] pueda ubicarse en la entrada de la agenda de las negociaciones del parlamento, de la justicia, y de las decisiones estatales” (Habermas, 2012: 300, cfr. 253); ciertamente no hay ninguna alternativa para el procedimiento de toma de decisiones democrático, “pero esto no significa que las contribuciones a la formación de la voluntad democrática de las comunidades religiosas y de los ciudadanos religiosos puedan llegar a ignorarse” (Habermas, 2012: 251-252). En el mismo sentido se expresa Habermas en una entrevista publicada en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (N° 58) en 2010, en donde señalaba que «en todos los casos podemos llamar lo «postsecular» a la situación en la cual la razón secular y la conciencia reflexiva y religiosa pueden incluirse [*aufnehmen*] en una relación dialógica” (Habermas, 2012: 103)²⁴.

Volviendo a la pregunta antes planteada (“¿cómo puede realizarse tal traducción?”), Habermas no especifica esta cuestión, sino que se limita una y otra vez a señalar la necesidad de la misma sin explicitar los mecanismos procedimentales por los cuales esta se efectiviza, señalando solamente que “tal traducción permitiría descubrir nuestras intuiciones”, y que realizada la misma y en el marco de una argumentación pública sería posible “introducir (*einbringen lassen*) el contenido semántico de las manifestaciones religiosas” (Habermas, 2012: 327). Realizar tal especificación es particularmente importante, porque de ello dependen los procesos de aprendizaje mutuo que las doctrinas religiosas y los conceptos seculares puedan realizar con sus respectivos aportes a la formación de la opinión y la voluntad políticas. Si bien actualmente ha cambiado de opinión, Lafont ha señalado en este sentido que Habermas no realiza una distinción adecuada sobre este tema, y que por lo tanto “es difícil evaluar el significado exacto de su propuesta” (Lafont, 2007: 249); en opinión de esta autora, esto puede afectar el planteo teórico de la

23. Cfr. Habermas, 2012: 238 ss., esp. 251-252.

24. En *Entre naturalismo y religión* afirma Habermas que el Estado “no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido” (Habermas, 2006: 138, cfr. 2012: 326-327).

democracia deliberativa en relación con el actual reconocimiento acerca de la importancia del lugar de la religión en la esfera pública política, lo cual se traduce, señala, en ciertas disonancias cognitivas entre ciudadanos religiosos y seculares, e imponiendo consecuentemente un reparto inequitativo de cargas cognitivas para el desempeño de las interacciones comunicativas en los ámbitos informales de la política en el estado de derecho²⁵.

Este es un primer problema que puede señalarse a la pretensión habermasiana de articular la fe y la razón en el marco de su actual concepción de lo político. Un segundo problema tiene que ver con lo siguiente: suponiendo que efectivamente es posible realizar tal traducción preservando lo esencial de las religiones (pues de otro modo se diluye su aporte específico), ¿realmente es posible el proceso de aprendizaje que Habermas plantea? En este caso es necesario que la fe (¿incluidos sus dogmas?) se someta a las exigencias del principio del discurso, porque es una condición ineludible que permite fundamentar el valor epistémico que dicho procedimiento comporta (al menos si se lo concibe en términos de aprendizaje), y el consecuente carácter normativo que, en el planteo del filósofo, recae sobre el Estado. Aquí cabe recordar algunas cuestiones básicas inherentes al planteamiento teórico del principio del discurso.

Si bien desde un punto de vista comúnmente aceptado el término “discurso” alude a cierto género de oratoria con la cual se espera convencer a un auditorio, el mismo se ha convertido en un término técnico específico de la filosofía contemporánea, sobre todo a partir de Habermas, que entiende “discurso” como un “examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada”. Tal examen es necesariamente dialógico, y exige ante todo la *simetría* y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él²⁶; en este sentido puede decirse que “discurso” es una forma de diálogo en el que se procura la fundamentación de las previamente problematizadas pretensiones de validez que están presentes en opiniones y normas” (Habermas, 1971: 25), y ello teniendo siempre en cuenta principios de equidad discursiva²⁷.

Sobre esta base el principio fundamental de la democracia deliberativa de Habermas, no es el principio de la mayoría, sino el principio del discurso. Así,

(...) [el] discurso racional debe caracterizarse (*sollen beissen*) en cada búsqueda de entendimiento sobre pretensiones de validez problemáticas, [en el sentido de que] esta tenga lugar bajo condiciones comunicativas en contextos públicamente constituidos por deberes illocucionarios (*illokutionäre Verpflichtungen*) que posibiliten el libre procesamiento de temas y contribuciones, informaciones y fundamentos.

25. Cfr. Lafont, 2007: 250.

26. Habermas, 1971: 23 ss. (la cita está en Maliandi, 2006: 234).

27. Tal clase de principios, señala Maliandi, establecen las condiciones de legitimidad del procedimiento intersubjetivo de deliberación racional “contribuyendo a minimizar las perturbaciones introducidas” en el mismo, lo cual permite “establecer parámetros para aumentar la probabilidad de que el discurso práctico resulte razonable y equitativo” (Cfr. Maliandi, 2006: 237-240).



Indirectamente esta expresión se conecta también con las negociaciones, en la medida en que estas estén reguladas también por procedimientos discursivamente fundamentados (Habermas, 1994: 138-139)²⁸.

El principio discursivo de Habermas (y también de Apel) establece así que la legitimidad de las decisiones depende de que ellas puedan ser respaldadas con las correspondientes razones que las fundamentan, y planteadas en el marco de un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo mediante el intercambio y confrontación de argumentos orientados a la obtención de consensos racionalmente motivados, en donde los interlocutores discursivos se guían exclusivamente por la “fuerza” que sólo ejercen los buenos argumentos (Habermas, 1987: 323-324)²⁹. En este sentido hay que tener en cuenta que la estructura teórica del concepto de la democracia deliberativa expuesta en *Facticidad y validez*, se basa en el principio del discurso argumentativo como condición de legitimidad de los procedimientos decisorios, que presuponen las interacciones políticas informales de la opinión pública que los preceden, y que a su vez tienen que plantearse inteligiblemente para que puedan ser tomadas en serio y resueltas en el marco de las instituciones formales del estado de derecho.

Ciertamente, las religiones pueden contribuir positivamente a la convivencia social³⁰, pero otra cuestión es la de sus convicciones y presupuestos últimos que comportan un sesgo marcadamente dogmático y metafísico, y por cuya naturaleza distintiva se dificulta conceptualmente la posibilidad de establecer el tipo de conexión que Habermas pretende en términos cognitivos, que en tanto que tal necesariamente tiene que involucrar al principio del discurso. ¿Qué pueden aprehender los ciudadanos religiosos de los ciudadanos seculares?, y, recíprocamente, ¿cómo pueden aquellos fundamentar sus enseñanzas a estos últimos? Cabe recordar aquí que el lenguaje de la religión tiene un carácter absolutista, y que este es extraño, o al menos debe serlo, a la política: “quien no crea en la revelación verdadera no tendrá sitio en el reino milenario; esta es la clase de enunciado que no tiene cabida en la retórica de las campañas electorales, por ejemplo. El lenguaje político, incluso cuando se habla en un tono virulento y altisonante, debe estar siempre abierto al cuestionamiento, al desacuerdo y a la revisión” (Walzer, 2010: 223-223). Un ejemplo paradigmático en este sentido, y seguramente no el único, es la obra de Martín Lutero “*Sobre el comercio y la usura*” (1524). Allí sostiene este autor, entre otras cosas, que dado que los cristianos son raros en la tierra, “el mundo necesita de un

28. Habermas también sistematiza este principio como principio de universalización de la ética del discurso en otras obras anteriores (cfr. Habermas, 1983: 75-76; 1984: 219; De Zan, 1996: 46).

29. Cfr. Habermas, 2009: 169-170.

30. Esta es también la posición actual de Lafont, quien reconoce el derecho de todos los ciudadanos, incluidos los religiosos, de participar en estas condiciones de la vida político-democrática del estado de derecho del que forman parte, y sin que esto implique que los ciudadanos religiosos deban renunciar a la obligación democrática de proveer razones aceptables para justificar decisiones políticas con las que todos los ciudadanos deberían comprometerse. Cfr. Lafont, 2009: 141 ss., véase también de esta autora “Religious pluralism in a deliberative democracy”, por aparecer en Requejo, F. y Ungureanu, C. –eds.- *Secular or Post-secular Democracies in Europe? The Challenge of Religious Pluralism in the 21st Century*, Londres, Routledge (por aparecer).

gobierno temporal severo y duro que se imponga [mediante] una espada que golpee decidida y audazmente”; a su entender “nadie debe imaginarse que el mundo pueda gobernarse sin que corra la sangre; la espada temporal sólo puede estar roja y sangrante [...], la espada es la vara de Dios y su venganza contra el mundo” (Lutero, 2009: 87-88). Por cierto, y nuevamente, esto no debe interpretarse en el sentido de desconocer los importantes aportes de las religiones a la convivencia humana, o por brindar algún tipo de “explicación” a los más profundos interrogantes del hombre, a los que la razón no puede dar respuesta. Pero en todo caso este pasaje expresa la idea de coerción que varios autores cristianos atribuían implícita o explícitamente a lo religioso, que, a su vez, es la misma a la que recurre Jesús en la parábola del banquete (*Evangelio según san Lucas*, XIV, 23) pretendiendo “obligar a los hombres a entrar a la Iglesia”, y que Pierre Bayle analizara críticamente en algunos de sus escritos de fines del siglo XVII dedicados a la cuestión de la tolerancia³¹.

Cuando Habermas sostiene que la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con explicaciones normativas de la teoría política³², está pensando que los ciudadanos religiosos pueden adoptar posturas cognitivas en la esfera pública de la deliberación política sin renunciar a la obligación democrática de proveer razones aceptables para justificar decisiones políticas con las que todos los ciudadanos deberían comprometerse. Aquí podría plantearse el interrogante acerca de qué tan aceptables pueden llegar a ser las “razones” que aleguen los ciudadanos religiosos, que no siempre ni necesariamente se caracterizan por presentar, someter a crítica, y, llegado el caso, modificar los fundamentos en que se basan, cuando por ejemplo se discutan temas como la muerte asistida, o el aborto, que comprometen creencias profundamente arraigadas y relacionadas con los dogmas de fe que sostienen.

Esto obliga a la pregunta acerca de si en verdad las doctrinas de la fe se adaptarían a los requisitos del principio D, los cuales exigen el sometimiento a la “fuerza de coacción” que sólo ejercen los mejores argumentos como condición de legitimidad y posible justificación de toda pretensión de validez que se plantee respecto de determinado tema. La respuesta seguramente es negativa, ya que parece difícil poder deshacerse de los presupuestos fundamentales de la religión sin que se abandone lo esencial.

Cabe recordar que el significado del término “discurso”, que ha sido utilizado con distintos significados en la tradición filosófica occidental y en la filosofía contemporánea, designa aquí un tipo especial de diálogo argumentativo, mediante el cual los interlocutores intentan resolver pretensiones de validez. La filosofía transformada de manera pragmático-lingüística ha descubierto que en la parte performativa de los actos de habla que conforman un discurso, en el sentido señalado, se encuentran determinadas condiciones del sentido del mismo bajo la forma de pre-

31. De P. Bayle puede consultarse su *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrain-les d’entrer”* (publicado entre 1686 y 1687, en 1688 se agrega un *Supplément du Commentaire philosophique*). Para un análisis de la filosofía de este calvinista, en su época filosóficamente polémico, véase Bahr, 2004: 43-64, y 2009: 407-421.

32. Cfr. Habermas, 2006: 144; 2012: 240.



supuestos ineludibles (Cf. Damiani, 2011), que son condiciones de validez del valor epistémico de toda afirmación que se plantee en el ámbito de la opinión pública política del estado democrático de derecho (por ejemplo respecto de cuestiones de justicia básica). A su vez, esto afecta (positivamente) el procedimiento de formación racional de la opinión y la voluntad democráticas que, en parte, se desarrolla en (y surge de los) estos espacios informales de la política. Es necesario tener presente estos requisitos a la luz del carácter cognitivo que Habermas atribuye a la fe.

La conciencia de esta dificultad comporta un cuestionamiento a la pretensión habermasiana acerca del “cambio de mentalidad” de los ciudadanos seculares para que estos se abran a la persistencia de las comunidades religiosas y “recorran con estas procesos de aprendizajes complementarios” (Habermas, 2006: 148; cfr. 2012: 300).

4. Conclusiones

Habermas ha abandonado, no el pensamiento metafísico como tal, sino el fundamentalismo, que pretendía poder derivar sistemática y deductivamente de la metafísica como filosofía primera los principios fundantes de todos los otros campos del saber. Esta, si se quiere, “desestructuración” de la forma sistemática de la filosofía, es lo que produce una nueva autocomprensión de su posición en el contexto del conjunto de las ciencias y de la cultura. El filósofo pretende así mostrar una predisposición hacia la apertura al diálogo entre diferentes campos disciplinares, y cómo el abandono del dogmatismo metafísico no trae aparejado el escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas³³. Por esto es que en la actual concepción habermasiana sobre este tema hay que distinguir el nivel de la reflexión hermenéutica (en la que se expresa esta apertura hacia lo religioso), del nivel normativo y cognitivo inherente al procedimiento de justificación racional que establece el principio del discurso, lo cual, como se ha intentado demostrar, no está sin embargo exento de cuestionamientos. En este sentido y como conclusión (siempre falible) de lo antes señalado, llegados a este punto es posible afirmar lo siguiente. En primer lugar, no está del todo claro cómo puede realizarse el tipo de traducción que Habermas propone para los términos y creencias religiosas, debido a que no especifica este tema como corresponde. Ahorra bien, y en segundo lugar, suponiendo que se pueda traducir, y que con esto la religión preserve lo esencial, la consecuencia de ello es que, a) o bien la relación de Habermas no se sostiene porque la fe no aceptaría los exigentes requisitos del principio del discurso (de otro modo lo esencial de la fe desaparecería y la religión perdería su propia identidad constitutiva), o bien b) para que tal relación entre política y religión pueda sostenerse, tales requisitos deberían flexibilizarse, pero esto sólo a costa de una devaluación del valor epistémico de la teoría de la democracia deliberativa. Consecuentemente, ninguna de estas dos opciones parece poder fundamentarse ni sostenerse desde un punto de vista conceptual.

33. Cfr. De Zan, Julio; “La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía”, en Dorando Michellini (et.al.), *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2001, pp. 32 ss.

Bibliografía

Apel, K.-O., *Auseinandersetzung in Erprobung der transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

Bahr, F.; "John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia", en *Tópicos*, Santa Fe, n. 12, 2004, pp. 43-64, 2009, "Bayle et l'éthique épicurienne", en *Kriterion*, vol., 50, N° 120, 2009, pp. 407-421.

Benhabib, S., "The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey", *Philosophy & Social Criticism*, 36, 2010, pp. 451-471.

Boston, R.; *Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church and State*, New York, Prometheus Books, 2003.

Bowman, J.; "Why cosmopolitanism in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs American exceptionalism", en *Philosophy & Social Criticism*, 2012; vol. 38.

Chaplin, J., "Law, Religion and Public Reasoning", en *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012.

Damiani, A.; "Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico pragmático", en: D. J. Michelini, H. N. Soto, R. De Miguel (Eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto, Icala, 2011, 31-39.

De Zan, J., "Ética, Derecho y Política en K.- O. Apel y J. Habermas" en *Eficiencia y justicia social: Desafíos a América Latina*, Río Cuarto, ICALA, 1996.

González, E., Lozano, J.F., and Pérez, P. J., " Beyond the Conflict: Religion in the Public Sphere and Deliberative Democracy", en *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*. vol.15, n° 3, 2009, pp, 251-267.

Habermas, J. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz" en Habermas, J.; Luhmann, N.; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

Habermas, J. "Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform?", en Schädelbach, H. (ed.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa (I: Racionalidad de la acción y racionalidad social)* (1981), Madrid, Taurus, 1987.

Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.

Habermas, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

Habermas, J. "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt", en Michael Reder (et.al.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008.

Habermas, J. "Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?", en Habermas, Jürgen, *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009.

Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt, Suhrkamp, 2012.

Kramnick, I., y Moore, L., *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, New York, W.W. Norton & Company N.C., 2005.

Lafont, C.; "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public



- Deliberation in Postsecular Societies”, en *Constellations*, Volume 14, No 2, 2007. pp. 236-256.
- 2009, “Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol 35 n° 1-2, pp. 127-150
- Lutero, M.; *Sobre el comercio y la usura*, Barcelona, Padma, 2009.
- Lynn, B.; *Piety & Politics. The right-wing assault on religious freedom*, Random House, New York, 2007.
- Maliandi, R.; *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- McCrudden, Christopher, “Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialogue?” en *Oxford Journal of Law and Religion*, vol.1, n° 1, abril de 2012.
- McGraw, B. *Faith in Politics: Religion and Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Walzer, M. *Pensar políticamente*. Barcelona: Paidós, 2010.
- West, C. “Prophetic religion and the future of capitalist civilization”. En: Mendieta, E., Vanantwerpen, J. (eds.). *The power of religion in the public sphere*. Columbia: Columbia University Press, 2011.

OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO CONTEÚDO DA ASSOCIAÇÃO COSMOPOLITA DE SUJEITOS LIVRES E IGUAIS

Davi José de Souza da Silva¹

1. À paz perpétua

Em 1795, o filósofo Kant estabelece o contraponto normativo para as relações internacionais que até o presente momento corresponde à principal matriz normativa que se opõe às concepções realistas, cuja inspiração remonta principalmente a Hobbes e suas releituras. Em contraposição à fragilidade do “balanço de forças”, Kant apresenta o novo paradigma para a construção da paz na forma textual de um tratado de paz definitivo, que nas próprias palavras de Kant (1986a, p. 334) deve “evitar que todos os sujeitos reiniciem a guerra, seja no presente, seja no futuro”.

Apresentado na forma de um pequeno tratado, a **Paz Perpétua** é composta por duas seções. A primeira contém os artigos preliminares que constituem os primeiros passos para o estabelecimento da paz. Já na segunda, residem os artigos definitivos como fundamentos necessários do projeto kantiano. Ao final, dois suplementos contribuem para o entendimento da pacificação cosmopolita. Em suas linhas gerais, esse opúsculo kantiano retoma a necessidade de romper com o paradigma hobbesiano das relações internacionais e buscar a paz como fim último do direito.

O texto da paz perpétua inicia-se com a seguinte premissa: o homem em seu *status naturalis* está imerso em uma concorrência anárquica e selvagem. Neste sentido, “para os homens, o estado de natureza não é um estado de paz, mas de guerra”, que pode estar em latência ou declaradamente aberto (KANT, 1986a, p. 340). Para Kant, o fim do estado de natureza reside na administração da justiça e segurança proporcionada por uma juridificação plena: o cosmopolitismo. Na condição cosmopolita, os conflitos entre os cidadãos, Estados e cidadãos e Estados entre si são resolvidos pelos canais juridicamente institucionalizados.

Na construção dessa arquitetura filosófica, Kant dedica a primeira parte de seu opúsculo – **Artigos Preliminares** – à demonstração dos vícios que permearam e permeiam até hoje as relações internacionais. Nesse sentido, opõem-se à espionagem, às negociações secretas, à má-fé nos tratados internacionais, à manutenção de exércitos regulares, financiamento e gastos militares e até mesmo à especulação financeira em torno dos particularismos de políticas de Estado que não visam o verdadeiro interesse público.

Todavia, o ponto central da **Paz Perpétua** reside na exposição dos artigos definitivos. No **Primeiro Artigo Definitivo**, Kant pretende demonstrar que existe uma ligação intrínseca e consequente entre as formas de governos republicana e o estabelecimento

1. Doutorando em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Bolsista Capes. Email: davisilva.adv@gmail.com
Agradeço à Suelen C. Q. da Silva pelo apoio e colaboração.



da paz. Para Kant, a constituição republicana é a única capaz e compatível com: a) a liberdade que convém a todos os membros de uma sociedade, na qualidade de homens; b) a submissão de todos a uma legislação comum, como sujeitos; c) com o direito de igualdade, que têm todos como membros do Estado (KANT, 1986a, p. 342).

Uma vez que nas formas de governo republicanas o assentimento geral representa um dos fundamentos do Estado, Kant entende que a determinação de um Estado em ir à guerra não poderia resistir à consulta dos cidadãos que, cientes das mazelas que são provocadas por tal tomada de decisão, não apoiaram tal medida. Certamente, como Habermas demonstra, Kant não pode prever a associação entre nacionalismo e política externa que se desenvolveria posteriormente à sua morte. Afinal, a história bem demonstrou que nem sempre os Estados cuja forma é republicana são necessariamente pacifistas no âmbito de suas relações exteriores.

Na sequência de seu projeto, Kant passa a defender a formação de uma Aliança Federativa de Estados. Nessa Aliança, os Estados renunciariam à guerra e submeteriam seus litígios e controvérsias de uma instância imparcial. Assim, os Estados abandonariam o caráter voluntarista e instrumental do direito internacional então vigente, para alcançar um status de direito público que por sua vez também seria formado pela vontade geral dos membros que participam de sua elaboração. A solução proposta reside na superação dos particularismos estatais que conduzem à guerra com a formação de um novo direito internacional, como Kant acentua:

A expressão direito público [direito das gentes, *Völkerrechts*], tomada no sentido do direito à guerra, não apresenta propriamente alguma ideia ao espírito; pois entende a faculdade de decidir o direito, não a partir de leis universais que restrinjam os limites de todos os indivíduos, mas sim a partir de máximas parciais, a saber, pela força. (KANT, 1986a, p. 348-349)

Portanto, a federação de estados livres deve articular a formação de um direito internacional capaz de superar os particularismos provenientes dos interesses de Estado. Por outro lado, a aliança federativa manteria e asseguraria a liberdade de qualquer Estado que participasse da livre associação, sem que isso signifique para Kant uma relação de submissão entre os membros que a formam. Contra a concepção de um Estado único, Kant defende uma associação federativa permanente, que alcance a todos os Estados e evite aguerre.

Seu principal objetivo não é exercício de dominação entre os Estados que a integram, tampouco forçar a adesão daqueles que estão fora de sua jurisdição. Pelo contrário, para Kant, esta associação federativa, pautada e formadora do direito cosmo político (tópico analisado mais adiante), deve assegurar a liberdade de qualquer Estado que participe da associação, preservando a sua soberania interna e externa, daí o caráter meramente negativo, deste constrangimento recíproco.

Desta feita, o federalismo associativo do **Segundo Artigo Definitivo** constituiu-se então no suplemento do pacto social que o constitucionalismo republicano assume no plano da política internacional, respeitando o pluralismo de povos e a soberania dos Estados com vistas a possibilitar a expansão do pacifismo para além



das fronteiras nacionais. (KANT,1986a, p. 348) O pacifismo, portanto, é promovido com a transferência da outorga da resolução dos conflitos aos mecanismos jurídicos estabelecidos de comum acordo entre as nações que a integram.

Tal entendimento é sintetizado no § 61 da Doutrina do Direito, onde Kant censura o Congresso de Haia que se mostrou inoperante e que não passou de um conselho formado arbitrariamente por diferentes Estados revogável a todo momento, e não uma confederação (tal como os Estados americanos) fundada em uma constituição política e portanto indissolúvel:

[...] é somente por um tal congresso que pode ser realizada a idéia de instaurar um direito público das gentes que decida os conflitos de maneira civil, como por um processo e não de modo bárbaro. (KANT, 1986c, p. 624-625)

Com tal outorga, o federalismo livre de Kant representa o complemento, na esfera internacional, do republicanismo que dever ser operado no âmbito interno dos Estados. A concepção contrafactual kantiana da **vontade geral** como formadora do direito público irá se materializar nas relações exteriores mediante um direito das gentes que seja decidido por todos os Estados livres, pondo fim à guerra.

No Congresso permanente de Estados, as diversidades oriundas das diferenças sociais, linguísticas e religiosas, expressas no pluralismo de povos, não constituem mais motivo para guerra e disputas, pois os povos, por meio de seus Estados, respeitando a liberdade de todos e qualquer um, abririam mão do direito à guerra em prol de procedimentos jurídicos capazes de estabelecer a paz entre si.

Nesse sentido, Kant retira o caráter voluntarista e instrumental do direito das gentes – *Völkerrechts* – para lhe atribuir natureza normativa de direito público, pois será formado pelo assentimento universal dos Estados, que, ao mesmo tempo em que se republicanizam, compõem, ao final, uma associação de povos – *Völkerbund*, representando a forma institucional capaz de ampliar, ainda que negativamente por impedir a guerra, o pacifismo, já instaurado no âmbito interno pela forma de governo republicano.

2. O Direito cosmopolita

A última fase necessária à formação do grande corpo político – *Staatskörper* (KANT,2003, p. 19), consubstanciado no Estado cosmopolita universal proposto por Kant, será alcançada com a institucionalização de um direito universal comum a todos os homens, que não seja única e exclusivamente garantido pela condição de pertença nacional a um Estado particular. Tal direito vem formulado no **Terceiro Artigo Definitivo da Paz Perpétua**, na definição do *jus cosmopoliticum* cujo conteúdo delimita as “condições de uma hospitalidade universal”. Cabe investigar em que consiste o alcance universal e antropológico do direito cosmopolita no projeto kantiano da paz perpétua.

Primeiramente, para Kant (1986a, p. 350), a “hospitalidade (*Hospitalität, Wirthebarkeit*) universal” não representa apenas uma questão de boas maneiras ou con-



veniência, ou seja, questão de eticidade. Antes, ela deve ser estabelecida como um direito, cujo conteúdo consiste na obrigação de receber o estrangeiro de tal forma que ele não seja tratado como um inimigo no Estado que visita.

Os Estados não têm o direito de recusar a recepção e livre circulação de estrangeiros. Para Kant, o impedimento da livre circulação só é cabível nos casos em que tal visita venha a comprometer a existência do Estado visitado, mas, mesmo assim, a ação do Estado ameaçado com a visita do estrangeiro não deve ser executada de maneira hostil, tampouco causar-lhe algum dano pessoal.

Assim, o direito de hospitalidade universal, segundo Kant (1986a, p. 350), não trata apenas de regras convencionais quanto ao recebimento e admissão do estrangeiro. O conteúdo do *jus cosmopoliticum* está inserido na perspectiva do direito, que têm todos os homens de uma comunidade de decidir se deve ou não admitir-se um estrangeiro em sua sociedade.

Além do aspecto normativo, direito cosmopolita encontra respaldo nas constatações kantianas a respeito dos acontecimentos de sua época, duas das quais notadamente contemporâneas: o (1) aumento da circulação de pessoas, refletido nos fluxos migratórios promovidos pela descoberta e colonização do novo mundo e a conseqüente (2) expansão do comércio internacional. Tais constatações demonstram que, por maiores que sejam as dificuldades geográficas, o uso normativo da razão na formação do direito aponta para o estabelecimento de regras que criem relações pacíficas entre os cidadãos das diversas comunidades.

Desta feita, é preciso que as diferentes e distantes regiões em torno do mundo se relacionem por meio de leis públicas capazes de criar e fomentar relações amistosas rumo à constituição cosmopolita. (KANT, 1986a, p. 351). Tais leis públicas, capazes de fomentar relações pacíficas entre os povos, além de representarem o conseqüente uso normativo da razão, encontram respaldo nas constatações realistas acima, pois, para Kant, “o espírito do comércio e sua forçasocializante” entre as nações são incompatíveis com a guerra. A “força do dinheiro (*Geldmacht*)”, o progresso econômico, demanda dos Estados soluções pacíficas para o progresso comum em torno da prosperidade comercial, mesmo que tal discussão não venha, como na maioria dos casos, fundada normativamente. (KANT, 1986a, p. 362)

A defesa de leis públicas capazes de garantir o livre comércio e circulação de pessoas se confirma no § 62 da Doutrina do Direito em que Kant reforça a concepção de um direito cosmopolita que, garantindo uma hospitalidade universal, possa concretizar a paz mediante o estabelecimento do direito que todos e qualquer um têm de estabelecer relações generalizadas de comércio recíproco, sem que seja visto como um inimigo. (KANT, 1986c, p. 626)

Nesse mesmo parágrafo, Kant (1986c, 626) compara a força socializante do comércio com o uso comum do Sol por todos os habitantes da terra. Assim como o Sol ilumina a todos, independente ou não da possessão que qualquer um possa vir a ter dele, gerando uma “situação de ação física recíproca” de seu uso, bem como de seus benefícios sobre a humanidade, todos os habitantes da terra têm o direito de estabelecer um comércio recíproco, sem que haja hostilidade ou impedimento nessa tentativa, para, ao final, gozar de todos as benesses que podem dele ser geradas.



Por consequência, no estabelecimento destas relações, os povos têm de levar em consideração as peculiaridades e diversidades encontradas nas múltiplas formas de vida, motivo pelo qual Kant denuncia o imperialismo e a imposição violenta de acordos comerciais em nome do progresso ou prosperidade de uma nação. Nada justifica o uso da violência entre os povos, o que leva Kant a condenar veementemente a ação dos países europeus que, mediante a vantagem bélica, impuseram restrições e cláusulas abusivas aos povos originários das regiões colonizadas. (KANT, 1986a, p. 351)

A condenação dessas práticas vis também é encontrada no § 62 da Doutrina do Direito. Kant denuncia que, mesmo havendo boas intenções nas relações entre os povos europeus e os povos originários das novas colônias que se formavam à época da expansão mercantilista, o uso da violência sem limites e a imposição de cláusulas e acordos ludibriosos por parte dos europeus para com os povos originários das terras colonizadas, apenas tem demonstrado a injustiça e as mazelas decorrentes da ausência de respeito ao ser humano. (KANT, 1986c, p. 627)

Diante destes argumentos, o estabelecimento do direito cosmopolita proposto no **Terceiro artigo definitivo** demanda, nas relações entre os povos, a outorga de leis pública sem que a violação de direitos cometidas em qualquer lugar da Terra seja sentida por todos os demais povos (KANT, 1986a, p. 353). Tais leis públicas culminarão, do ponto de vista cosmopolita que desponta através da história, com o progresso suficiente do direito que, ao fim, conduza:

[...] à realização de uma comunidade universal, de tal modo que a cidadania cosmopolita corresponderá a um ultrapassamento da cidadania nacional, em direção à união do gênero humano na unidade de sua destinação moral. (RENAUT, 1997, p. 463)

O *jus cosmopolitanum*, cujo conteúdo defina o respeito à integridade, à igualdade de oportunidades e à reciprocidade entre os povos, é, para Kant, o terceiro passo definitivo para o estabelecimento do supremo bem político: a paz. Dessa feita, fecham-se os eixos interdependentes e complementares, desde a pacificação republicana e formação da “federação de Estados livres (*Völkerbund*)”. Na passagem abaixo, vê-se claramente essa posição kantiana:

A idéia de um direito cosmopolita não poderá mais passar por um exagero fantástico do direito; ela é o último degrau da perfeição necessária ao código tácito do direito civil e público, pois é preciso que os sistemas conduzam enfim a um direito público dos homens em geral, mediante o qual só se pode avançar continuamente por meio das condições indicadas. (KANT, 1986a, p. 353)

Assim, com a formação de um direito comum a todos os povos que possibilite igual respeito a todos e qualquer um, independentemente da sua origem nacional, cultural ou religiosa, Kant complementa (2003, p. 17) o projeto da paz perpétua com uma resposta, fundada num amplo consenso normativo que se origina na república,



seguido da associação federativa de Estados livres, para apontar como pode ser realizada a Oitava proposição da **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**: a formação de uma constituição política perfeita (*Staatsverfassung*) em que a humanidade possa desenvolver plenamente todas as suas disposições.

Portanto, a paz torna-se um projeto concreto decorrente do uso normativo da razão, que, irrevogavelmente, revela a determinação de que não deve haver guerra. As disputas anárquicas em todos os níveis, entre os homens no âmbito da república, entre os Estados nas suas relações internacionais, bem como entre os povos entre si, devem cessar. Independentemente ou não de sua concretização imediata, a paz e sua busca devem constituir um princípio norteador das relações políticas da humanidade, que deve sempre tentar buscar a sua fundação com vistas à por fim às suas funestas consequências. (KANT, 1986c, p. 628-629).

3. A formação de um direito cosmopolita à luz das demandas contemporâneas.

O *jus cosmopoliticum* previsto no **Terceiro artigo definitivo da Paz Perpétua** constitui para Kant a última etapa necessária à formação da constituição política perfeita (*Staatsverfassung*). A elevação do assentimento universal a todos os povos possibilita a formação de um direito universal, que respeita a pluralidade cultural e supera os particularismos para tratar o estrangeiro não como um inimigo, mas como um cidadão do mundo que pode se estabelecer livremente em qualquer parte do globo. Nas palavras de Kant na Doutrina do Direito: “da mesma forma que o sol ilumina a todos”. A superação dos particularismos mediante a elevação da vontade geral ao nível dos povos, em prol do bem comum da humanidade, estabelece um direito público cuja violação é capaz de ser sentida por todos os seus integrantes. Hoje, passados dois séculos como entender a formação desse direito cosmopolita e como definir seu conteúdo?

A primeira forma moderna de renúncia aos particularismos se deu com a formação do Estado moderno que, uma vez associado ao nacionalismo, conseguiu a integração social necessária, ampliando a concepção de vontade geral ao mesmo tempo em que estabeleceu a igualdade, ainda que no primeiro momento apenas formal, de direitos fundamentais dos cidadãos que formam a comunidade política. A consciência nacional foi a primeira forma de concretização dos ideais republicanos. O primeiro mecanismo de superação dos particularismos capaz de movimentar a dinâmica de abstracionismo em prol da formação de uma administração universal do direito. Como destaca Habermas:

É a consciência nacional, cristalizada em torno da percepção de uma origem, de uma língua, e de uma história comuns, é então a consciência de pertença a um *mesmo* povo, que transforma os sujeitos em cidadãos de uma única comunidade política, em outros termos, em membros capazes de sentir responsáveis *uns pelos outros*. A nação ou espírito do povo (*Volksgeist*) – a primeira forma de identidade coletiva



em geral – aporta um substrato cultural à forma estatal constituída pelo direito. (HABERMAS, 1998, p. 103)

As profundas transformações trazidas pela modernidade deixaram uma lacuna no aspecto da integração social que o nacionalismo preencheu. Contudo, como demonstra Habermas, a ligação meramente contingente e sócio-psicológica entre o nacionalismo e republicanismo, produzida pelo romantismo e o espírito *völk*, acabou por confinar em torno das fronteiras nacionais a dinâmica de abstração do assentimento universal. Depois desse primeiro momento do republicanismo, tende a se aprofundar a tensão entre as suas pretensões universalistas e os limites de uma comunidade que se afirma e se expressa por meio das fronteiras nacionais. A manipulação das elites econômicas ansiosas por expandir seus lucros, em decorrência de crescente ampliação do capitalismo industrial, acaba-se por substituir o ponto de vista normativo de uma sociedade de sujeitos livres e iguais para primar-se pela noção orgânica de um “povo” que precisa se auto afirmar diante dos demais concorrentes.

Como consequência imediata, a corrida imperialista desenvolvida no final dos séculos XIX e XX retoma as premissas realistas de Hobbes e a auto determinação nacional reforça o conceito clássico de soberania. Isso se deu tanto no âmbito interno, não ingerência de outras potências estatais na política de um Estado nacional, quanto no âmbito externo, disputa entre os Estados por novas colônias. Diante desse quadro, as premissas republicanas da vontade geral capaz de conceder os mesmos direitos a todos e qualquer um limita-se apenas aos nacionais, oprimindo as minorias étnicas, sociais ou qualquer outra forma que não esteja ligada à “cultura majoritária” do “povo constituinte” do Estado-nação.

Assim, o nacionalismo restringe o empreendimento republicano apenas aos nacionais, reforçando a concorrência anárquica entre Estados-nações e impedindo que a universal hospitalidade se instaure entre os povos, como se pode inferir do atual enrijecimento das políticas públicas de imigração no Europa Ocidental. No eixo dos países que foram colonizados, as diferenças impostas pela cultura dominante dos colonizadores se associou à tomada do Estado nacional com vistas à consecução dos fins particulares de uma elite que trata a coisa pública como se privada fosse que, por conseguinte, nem mesmo aos seus nacionais consegue massificar iguais direitos e oportunidades.

No embate contra a formação de uma cultura majoritária, forma de vida ética ou apropriação patrimonialista das instituições que torne impossível a outorga de direitos iguais, cumpre investigar em que condições pode-se restabelecer o projeto pacifista kantiano, *incasu*, em relação ao direito cosmopolita? A resposta para formação do novo direito cosmopolita tem de vir em duas etapas: (a) compreensão adequada dos conceitos republicanos; (b) contemplação da realidade multicultural.

(a) O **Primeiro Artigo Definitivo da Paz Perpétua** afirma um republicanismo quietem como premissa a vontade geral de Rousseau, cujo tratamento contrafactual dado por Kant instaura as bases das relações entre os cidadãos de um mesmo Estado. Os cidadãos, legisladores, participam do empreendimento cooperativo



atribuindo a si leis a que podem dar seu assentimento, tornando-se, ao mesmo tempo, autores e destinatários das normas que lhes governam. O empreendimento republicano, conceitualmente, é necessariamente inclusivo, sob pena de ferir a associação de sujeitos livres e iguais. Estes, por sua vez, mediante os procedimentos democráticos estabelecem em torno do texto constitucional a expressão de seu contrato social, tornando-se cidadãos. Portanto, como já dito, a **ligação** entre cidadania e nacionalismo é meramente contingencial.

No mesmo sentido, Habermas expõe que: A cidadania não é fundada por uma totalidade de traços comuns, étnicos e culturais, mas pela prática dos cidadãos que exercem ativamente seus direitos democráticos de participação e comunicação. O componente republicano de cidadania desprende-se aqui completamente da pertença a uma comunidade pré-política que seria integrada pelos canais da origem, de uma tradição compartilhada e de uma língua comum. (HABERMAS, 1998, p.71)

A cidadania não corresponde, conceitualmente, a “pertença a uma dada comunidade”, muito menos a condição de nacional se torna pressuposto para seu exercício. A união em torno da república, pactuada no texto constitucional, funda-se na reciprocidade capaz de gerar uma sociedade de sujeitos livres e iguais. As afinidades comuns, pré-políticas, não são determinantes para que sejam dados os passos necessários à formação republicana. No mesmo sentido John Rawls expõe a necessidade de se superar a concepção de que se faz necessário, em tese, afinidades pré-políticas para a formação de princípios comuns, de caráter notadamente republicano:

Quanto ao fato de os povos liberais estarem unidos por afinidades comuns e um desejo de estar sob o mesmo governo democrático, se essas afinidades fossem inteiramente dependentes de uma linguagem, história e cultura políticas comuns, com uma consciência histórica partilhada, essa característica raramente seria plenamente satisfeita, se o fosse. (RAWLS, 2004a, p. 32).

O equívoco em ainda vincular a outorga da cidadania a dados pré-políticos baseado sem origem, língua e tradição comuns fere as pretensões de ampliação do republicanismo ao nível do próprio Estado-nacional, quanto mais quando se discute as relações entre os povos. Com efeito, o exercício da autonomia nos âmbitos cívicos e individuais nunca foi elaborada restritivamente, muito pelo contrário, Kant reforçou a necessidade de se ampliar os horizontes e abandonar as disputas decorrentes das diferenças culturais, religiosas e tradicionais, em prol do estabelecimento de um direito comum capaz de estabelecer a paz.

Evidentemente, não é tarefa fácil estruturar essa dinâmica de abandono das ligações pré-políticas em torno da ampliação de uma comunidade inclusiva que administre universalmente o direito, contudo há de se partilhar da mesma esperança normativa que Rawls levanta ao propor a formação de princípios políticos capazes de outorgar o mesmo direito a todos e qualquer um:



Não obstante, o Direito dos Povos parte da necessidade de afinidades comuns, não importa qual a sua fonte. Minha esperança é que, se começamos de maneira simplificada, podemos elaborar princípios políticos que, no devido tempo, nos capacitarão a lidar com os casos mais difíceis, em que nem todos os cidadãos são unidos por uma linguagem comum e memórias compartilhadas. (RAWLS, 2004a, p. 32)

Na vanguarda dessa herança normativa, Habermas expõe (1998, p. 72) a necessidade de se desvincular a ligação sócio-psicológica, contingente entre autonomia nacional e cidadania, visto que o *ethos* nacional funda um tipo homogêneo e coletivista deliberação no interior dos Estados, o que contraria os fundamentos de uma liberdade autenticamente republicana. Como exemplo das consequências perniciosas decorrentes da vinculação da cidadania aos elementos pré-políticos de uma comunidade orgânica, basta olhar para a história das opressões às minorias étnicas no interior dos Estados nacionais, como, por exemplo, os genocídios causados pelos sérvios durante a Guerra dos Balcãs.

A opressão dispensada àqueles que estavam fora do círculo de dados pré-políticos é exposta por Boaventura de Souza Santos (2006, p. 292) ao analisar a crise dos Estados nacionais na construção das promessas da modernidade como a igualdade. No que ele denomina “gestão controlada de processos de exclusão”, da simbiose entre cidadania política e cultura nacional homogênea, os Estados nacionais implementaram políticas públicas uniformizantes que, ao desconsiderar as diferenças culturais, regionais, étnicas, raciais ou religiosas, acentuaram as diferenças sociais impedindo a concretização da igualdade real, do exercício dos mesmos direitos por todos e qualquer um. Como principais instrumentos de dominação da cultura majoritária, Boaventura destaca a assimilação linguística, o sistema educativo nacional, o direito e as forças armadas, através do serviço militar obrigatório.

Sua denúncia dos processos de exclusão gerados por essa simbiose é bastante enfática, sobretudo por entender o caráter particularista e não inclusivo que o nacionalismo foi capaz de desenvolver:

O papel central do Estado na construção deste universalismo anti diferencialista fez com que a identidade nacional sobrepujasse todas as demais identidades. O Estado dispunha de recursos que tornaram essa identidade mais atrativa, suplantando todas as demais que com ela poderiam competir. As leis de nacionalidade tornadas mais importantes como fluxos migratórios, favoreceram essa forma de integração pela via da assimilação. Em vez do direito à diferença, a política de homogeneidade cultural impôs o direito à indiferença. As especificidades ou diferenças na execução de políticas foram determinadas exclusivamente por critérios territoriais ou socioeconômicos e nunca de outra ordem. (SANTOS, 2006, p. 292)

Visto que a **cidadania democrática** deve se desvincular da ligação contingencial com o nacionalismo, faz-se necessária a substituição desse último como



elemento de integração social, uma vez que já cumpriu seu papel histórico. Se compreendidos adequadamente os fundamentos republicanos, as desigualdades e exclusões geradas no âmbito de uma integração política marcada pelo *ethos* nacional devem dar lugar a uma “inclusão sensível as diferenças”.

Ao retomar o movimento abstracionista da modernidade, sobretudo de uma perspectiva kantiana, Habermas propõe (1998, p. 73) a substituição do *ethos* nacional por uma “cultura política comum” fundada na concretização permanente da Constituição. O **consenso formal** por ela estabelecido permite aos cidadãos regulamentar as suas vidas segundo princípios que, além de estar no interesse geral de todos, podem trazer o assentimento universal de cada cultura e estilo de vida em questão.

Sob a égide da Constituição, o *ethos* nacional enquanto fator de integridade social dá lugar a uma associação estruturada por relações de reconhecimento recíproco, na qual qualquer um pode esperar ser respeitado como sujeito livre e igual. A relação de solidariedade não estará mais pautada nos artificialismos românticos construídos literariamente, tampouco em falsas teorias de superioridade étnicas, mas no entendimento de que qualquer um tem direito ao triplo reconhecimento: (1) o direito à igual proteção e igual respeito; (2) o direito à integridade individual, bem como de um grupo étnico ou cultural; (3) direito de ser cidadão em uma comunidade política. (HABERMAS, 1998, p. 73)

(b) Compreendidos adequadamente os conceitos republicanos, a proposição de Habermas é capaz de dar conta das sociedades pluralistas e multinacionais. Constitui consenso que a descolonização, o fim da guerra fria e as desigualdades socioeconômicas/Norte-Sul, apenas intensificaram os fluxos imigratórios iniciados nas grandes navegações. Somados à revolução tecnológica dos transportes de massa e à economia globalizada, a pretensa homogeneidade dos Estados Nacionais vê-se confrontada com a multiplicidade do que Rawls denomina como “doutrinas abrangentes”. A realidade multicultural das diversas formas e concepções de mundo impõe novos desafios normativos para a implementação dos princípios republicanos, haja vista que o elemento nacionalismo não se justifica mais como fator de integração social.

O status de cidadão passa a se constituir por uma rede de relações recíprocas que exige de cada um a adoção do ponto de vista da primeira pessoa da plural e não apenas o ponto de vista instrumental de um expectador/observador unicamente orientado para o seu sucesso pessoal (HABERMAS, 1998, p. 76). A contemplação da realidade multicultural exige processos democráticos de formação da vontade e da opinião, institucionalizados pelo Direito positivo em que todos e qualquer um possam exercer os mesmos direitos cívicos e de participação política. Como expõe Habermas:

É preciso que o nível de uma cultura política comum esteja dissociada daquele das subculturas e das identidades e formadas no nível pré-político. De fato, a exigência de uma coexistência igualitária está submetida à condição que as confissões e as práticas assim protegidas não contra digamos princípios constitucionais em vigor (tal quais são compreendidos estrutura da cultura política considerada) (HABERMAS, 1998, p. 109)



Para uma coexistência pacífica, o ponto de vista normativo deve ser fundado a partir do **alargamento de horizontes**, em que os laços tradicionais, como já havia previsto Kant, sejam abandonados em prol do estabelecimento da paz. A superação dos acordos extorquidos é decorrente do mútuo entendimento que se funda a partir da busca de uma integração social que outorgue normas intersubjetivamente partilhadas e queridas por todo se qualquer um.

É em torno da Constituição que Habermas defende (1998, p. 109) a formação de um **patriotismo constitucional** em que os mesmos direitos e garantias sejam outorgados a todos e qualquer um, independentemente de origem, etnia, religião ou cultura. Nesse sentido, o republicanismo, não deve concretizar-se única e exclusivamente na outorga dos direitos fundamentais individuais, antes, deve conjugar também os direitos sociais e culturais, pois “é preciso que os cidadãos possam conhecer o valor de uso de seus direitos, e compreendê-los sob a forma de segurança social e de reconhecimento recíproco das diferentes formas de vida”.

Portanto, o primeiro passo para o estabelecimento do direito cosmopolita deve ser dado no âmbito dos Estados nacionais que devem abandonar a “fusão entre cultura majoritária e cultura política”, de tal forma que os padrões de identidade coletiva dos grupos dominantes não sejam impostos aos cidadãos, sob a forma de ditado, sobretudo os pertencentes aos grupos vulneráveis (HABERMAS, 1998, p. 140).

Nesse processo de alargamento dos horizontes, o espaço público e o constante reforço da liberdade de expressão são fundamentais. A comunidade política deve se habituara um **revisão sem reserva** promovido pelo Estado de direito que, mediante o processo democrático de formação da vontade geral, é capaz de permitir a operação hermenêutica da reprodução cultural do mundo da vida.

Desta feita, a igualdade de direitos dos povos, que compõem os Estados nacionais bem como a sociedade internacional, é protegida no seio de uma **cultura tornada reflexiva**, que apenas pode manter as formas tradicionais de vida a partir do exame crítico proporcionado pelo choque das diferentes visões de mundo. O cosmopolitismo é capaz de estabelecer pela emancipação autoreferencial que cada cidadão é submetido ao se deparar, mediante um esforço hermenêutico, com as incompletudes de suas tradições e a necessidade de estabelecer-se um pacto normativo capaz de superar as desigualdades e diferenças dos acordos extorquidos decorrentes da insociável sociabilidade.

Mediante o debate promovido na esfera pública, neutra, inclusiva e procedimentalizada é que se pode realizar a política de reconhecimento capaz de superar o não reconhecimento dos grupos vulneráveis, bem como a situação de desigualdade e exclusão daí decorrentes. Os particularismos predominantes de uma determinada cultura majoritária que, interessada na sua sobrevivência cultural, impregna a cultura política comum gerando desigualdade e diferenças, não podem satisfazer os anseios de um cosmopolitismo cujos objetivos vão ao encontro da formação de um direito comum a todos os povos, independente de sua origem nacional, étnica, cultural ou religiosa.

Por outro lado, um Estado não pode ser considerado republicano se faz a cisão abstrata entre direitos e garantias individuais e direitos de participação política. A partir de Habermas (1998, p. 210), o republicanismo funda-se na ideia de vontade geral em que os destinatários do direito só podem alcançar a autonomia quando



se reconhecem também como coautores das leis sob as quais eles são submetidos enquanto sujeitos de direito privado. A cooriginalidade entre os direitos de liberdade privada e direitos de participação cívica, conforme explica Habermas, é uma ligação necessária do ponto de vista conceitual, pois:

[...] em última instância, os sujeitos de direito privado não podem nem mesmo gozar de uma igualdade de suas liberdades subjetivas se, no exercício comum de sua autonomia cívica, eles não tomam consciência dos interesses e dos critérios legítimos e eles não se entendem quanto aos aspectos pertinentes sob os quais, a cada vez, o que é igual deverá ser tratado igualmente e o que é diferente deverá ser tratado diferentemente. (HABERMAS, 1998, p. 210)

Nesse entendimento, os direitos sociais constituem a base para que os direitos-subjetivos e cívicos não se tornem meramente formais (HABERMAS, 1998, p. 82). Nesse sentido, deve-se buscar o constante avanço para a superação das desigualdades reais, tendo as políticas públicas o dever de abranger as condições sociais necessárias para que haja o efetivo exercício da “autonomia privada e pública, sob pena da legitimidade democrática tornar-se ameaçada” (HABERMAS, 2000, p. 53).

Dando concretude constante a esses fundamentos pode-se retomar o sentido inclusivo de uma comunidade de cidadãos livres e iguais que se autodetermina. Seja no âmbito interno ou externo, a **universal hospitalidade** do **Terceiro Artigo Definitivo** deve transmutar-se em uma solidariedade fundada não em critérios pré-políticos, mas numa “reciprocidade em que cada um vê o outro como livre e igual sendo suficiente para que haja uma cooperação social” (RAWLS, 2004a, p. 180), capaz de atender os anseios multiculturais. Quando cada um tem os mesmos direitos cívicos e subjetivos, a formação do direito se enriquece com a contribuição de cada cidadão que traz consigo, evidentemente, traços de sua história, cultura e língua.

Portanto, a abertura intercultural concretiza-se não mediante a criação de desigualdades na outorga de direitos entre as comunidades que formam os Estados, mas incluindo a todos mediante o empreendimento cooperativo republicano, que não pode ser acusado de ser cego às diferenças, uma vez que estas serão sempre trazidas à tona no âmbito da formação deliberativa da vontade e da opinião, própria do pluralismo do Estado de Direito. Com esta perspectiva podem ser restabelecidos os processos de formação do novo direito cosmopolita após duzentos anos desde a paz perpétua de Kant.

4. Os Direitos Humanos enquanto conteúdo da associação de sujeitos livres e iguais.

Para verificar a possibilidade dos direitos humanos preencherem as diretrizes-normativas da universal hospitalidade, retomaremos a reconstrução de Habermas acerca da compreensão adequada da estrutura e validade dos direitos humanos, demonstrando-se que estes não fazem parte de uma “moral parcial da humanidade”. Antes, estão juridicamente positivados de forma ampla nos documentos interna-



cionais como a Carta das Nações Unidas (1945), Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948), Pacto de San José da Costa Rica (1962), dentre outros.

A temática da formação dos direitos humanos é algo que sempre circundou os debates filosóficos e políticos, constituindo seu estudo um verdadeiro empreendimento de pesquisa que deve ser somado a uma apurada prospecção histórica. Contudo, não será feita aqui uma abordagem pormenorizada da evolução desses direitos, visto que não constitui o nosso objetivo a sua reconstrução histórica. O que se pretende delinear, a partir de Habermas, é a compreensão da estrutura e conteúdo dos direitos humanos com vistas a encontrar os traços fundamentais que os tornam a plataforma necessária ao novo direito cosmopolita. Nessa investigação, a crítica que Habermas tece (1996, p. 80 e seguintes) a Carl Schmitt em sua obra de revisão da paz perpétua é de suma importância.

Habermas defende (1996, p. 82) uma ampla política internacional para os direitos humanos, visto que esses são capazes de fundar uma solidariedade universal, cujas consequências retomariam as premissas expostas por Kant acerca do cosmopolitismo: o estabelecimento de uma ordem jurídica capaz de administrar o direito de maneira universal.

Em oposição à universalização dos direitos humanos, Habermas aponta Carl Schmitt e sua noção de política claramente realista. Conforme demonstra Habermas, Carl Schmitt defendeu que pretensão de “universalização dos direitos humanos representaria uma moralização autodestrutiva da política”. Segundo Habermas (1996, p. 83-84), Carl Schmitt compreende que a “política de direitos humanos funda uma moral universal parcial, que serve de pretexto para ações policiais contra os adversários daqueles que não partilham do mesmo entendimento”. Por consequência, no âmbito das relações internacionais, os Estados deixam de ser adversários para tornarem-se “criminosos” à medida que compartilham ou não dessa, em tese, “moral universalista parcial”.

Na réplica de Habermas à visão realista e cética de Carl Schmitt, podemos elucidar as distinções necessárias à compreensão da adoção dos Direitos Humanos como plataforma contemporânea do direito cosmopolita. Para Habermas, Carl Schmitt não consegue distinguir claramente a diferença entre normas jurídicas e morais traçadas, sobretudo por Kant, nos alvares da formação da modernidade. Habermas entende (1994, p.84) que os direitos humanos são fruto tanto da construção histórica da modernidade, quanto de sua análise e transformação em direito racional, desvinculado de suas bases naturalistas.

As declarações históricas como a Declaração de direitos da Virgínia, Constituição dos Estados Unidos da América (1776) e a Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão (1789) são provas de que os direitos humanos não são normas morais, mas, sim, jurídicas que passam a incorporar as cartas constitucionais (HABERMAS, p. 84-85) como o processo de constitucionalização vivido, sobretudo, no pós-guerra.

Segundo Habermas, a afirmação de Carl Schmitt de que os direitos humanos fundam uma moral autodestrutiva da política é estrábica por não conseguir com-



preender que o conceito de Direitos Humanos não é de origem moral, mas, sim, “uma modalidade específica do conceito moderno de direitos subjetivos”, constituindo, portanto, “um conceito jurídico” (HABERMAS, 1996, p. 85). Essa confusão entre moral e direito, conforme Habermas explica, se dá porque os direitos humanos tem um sentido de validade que ultrapassa o âmbito do Estado nacional (HABERMAS, 1996, p. 86).

Nesse primeiro momento, já se pode notar a razão pela qual os direitos humanos devem constituir a plataforma do novo direito cosmopolita. O seu sentido de validade universal pode estabelecer a realização de uma comunidade civil universal mediante a adoção de uma cidadania cosmopolita correspondente a um ultrapassamento da cidadania nacional (Renaut, 1997, p. 463). O sentido de validade dos direitos humanos, que ultrapassa as fronteiras nacionais, aspirando por universalidade já denota um bom motivo para adotá-los como plataforma do novo direito cosmopolita.

Habermas demonstra que os direitos humanos têm a mesma estrutura das normas jurídicas. Portanto, estão sujeitos às mesmas condições e mudanças das demais normas jurídicas, a saber: estão factualmente em vigor, aplicados em função de uma sanção estatal, assim como demandam legitimidade mediante sua justificação racional (HABERMAS, 1996, p. 87-88).

Por outro lado, os Direitos Humanos, uma vez introduzidos nas cartas constitucionais, apresentam tanto a função estruturante/constitutiva da ordem jurídica, quanto estabelecem parâmetros de interpretação sob os quais toda a legislação infraconstitucional deve submeter-se (HABERMAS, 1996, p. 88). A observação de Habermas quanto à força estruturante/valorativa dos direitos humanos traduz-se, na Teoria da Constituição, na concepção de que esses estão no rol dos princípios políticos constitucionalmente conformadores.

Além de integrarem o corpo daquelas normas sob as quais todas as outras devem buscar conformidade, os direitos humanos apresentam outros aspectos que marcam sua compreensão. O primeiro deles é a universalidade de destinatários a que se propõe um direito fundamental, pautada, sobretudo, apenas no esforço de contemplar a todos os seres humanos independentemente de distinções de origem, sexo, religião (HABERMAS, 1996, p.88). Na maioria das cartas constitucionais não há distinção quanto ao exercício dos direitos humanos outorgados pelo legislador constituinte originário.

Como exemplo, a Constituição de República Federativa do Brasil que, embora em suas letras cite o estrangeiro e o nacional, acaba por conceder a ambos um amplo rol de direitos fundamentais em seu artigo 5º. Da leitura do *caput* do art. 5º da Constituição brasileira pode-se convergir para observação de Habermas quando afirma que:

Mesmo se os direitos humanos só se tornem efetivos na estrutura de uma jurisdição nacional, nesse domínio de validade eles fundam direitos para todas as pessoas e não somente para aquelas que, enquanto cidadãos, gozam de direitos específicos. (HABERMAS, 1996, p. 88-89)



Os direitos fundamentais guardam semelhança com as normas morais, no sentido deontológico porque também partilham de uma validade universal. Porém, como o próprio Kant já demonstrou ao longo de sua filosofia prática, enquanto as normas morais implicam constrangimentos internos ao agente, as normas jurídicas implicam em coerções externas. Contudo, para demonstrar mais claramente a distinção entre Direitos Humanos e normas morais, Habermas contrapõe (1996, p. 90) que, embora o processo de justificação dos direitos humanos se funde na argumentação racional que tem como ponto de partida amoral, os direitos humanos são normas jurídicas e não normas morais.

Desta feita, Habermas claramente distingue:

As normas jurídicas – entendidas no sentido moderno do direito positivo - conservam sua forma jurídica, qualquer que seja o tipo de razões que permitem fundar sua pretensão de legitimidade. Como resultado, elas [normas jurídicas] devem esta característica à sua estrutura e não ao seu conteúdo. Segundo sua estrutura, os direitos fundamentais são direitos subjetivos exigíveis, tendo precisamente a função de liberar os sujeitos de direitos de comandos morais atribuindo aos atores as margens legais de uma ação fundada nas preferências de cada um. (HABERMAS, 1996, p. 90)

Foi Hobbes, segundo Habermas (1996, p. 91), quem primeiro demonstrou a estrutura coercitiva própria do Direito Moderno. Com Hobbes, explica Habermas, os direitos subjetivos não são mais fundados na moral deontológica dos deveres, passando a constituir margem de ação em que os sujeitos podem agir sem o constrangimento externo desde que não seja expressamente proibido pelas leis em vigor. Dessa feita, considerando que os direitos humanos não são parte de uma moral universal, mas, sim, direitos contemplados na maioria das cartas constitucionais, na Carta das Nações Unidas, nos sistemas regionais de proteção, bem como em inúmeros tratados, afirmar que uma política de sua realização planetária constituiria em mais um engodo que traria oculto um interesse particularista.

Nesse sentido, a utilização dos argumentos de que os direitos humanos fazem parte de uma moral parcial da humanidade é demais reducionista. Em que pese os problemas de sua realização nos Estados nacionais, bem como as dificuldades em aceitar as determinações internacionais que buscam a efetivação dos direitos humanos, protegê-los é garantia para que não ocorram as barbaridades já sofridas pela humanidade. Por outro lado, é público e notório que o atual sistema internacional, se não se valer dos direitos humanos, é incapaz de manter os conflitos em padrões suportáveis pela humanidade.

Na argumentação de Habermas contra Carl Schmitt é possível notar como os direitos humanos constituem uma perspectiva normativa responsável, ou ainda, a base para o estabelecimento de um estado cosmopolita em que qualquer violação aos direitos do homem seja sentida em toda parte do globo. A consternação por tais violações, superando o conceito negativo de paz no opúsculo de Kant, deve dar lugar à ação positiva de combate às infrações, seja mediante a judicialização



dos crimes contra os direitos humanos ou pelo uso de *soft power* como os relatórios das Nações Unidas e das comissões de direitos humanos. Os Direitos Humanos devem, portanto, garantir a universal hospitalidade e a inclusão necessária à administração universal do direito.

Referências

HABERMAS, Jürgen. **La paix perpétuelle: le bicentenaire d'une idéé kantienne**. Traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Les Éditions du cerf, 1996.

_____. **L'Intégration républicaine: essais de théorie politique**. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1998.

_____. **Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique**. Paris: Arthème Fayard. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000.

_____. **Une époque de transitions: écrits politiques (1998-2003)** Traduit de l'allemand et de l'anglais par Cristian Bouchindhomme. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2005.

_____. **O Ocidente dividido**. Tradução de Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HANCOCK, Roger. Kant on War and Peace. **Akten des 4. Inter Kant Congress**, 1974p.668-674.

HOBBS, Thomas. (a). **Do Cidadão**. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. (a). **Projet de paix perpétuelle**. Traduction d'un auteur anonyme(1796) revue par Heinz Wismann. Paris: Éditions Gallimard, 1986.

_____. **Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point**. Traduction de Luc Ferry. Paris: Éditions Gallimard, 1986(b).

_____. **Doctrine du Droit**. Traduction de Jöelle Masson et d'Olivier Masson. Paris: Éditions Gallimard, 1986(c).

_____. **Ideia de uma história do universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Tradução de Luís Carlos Borges e revisão técnica de Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004(a).

_____. A idéia da razão pública revista. IN: _____. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004(b), p. 171-229.

RENAUT, Alain. **Kant aujourd'hui**. Paris: Flammarion, 1997.

RILEY, Patrick. The place of politics in Kant's practical philosophy. **Sixth International Kant Congress**. Washington: University Press of America, 1985, p. 267-278.

SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

O PROBLEMA DO DIÁLOGO ENTRE SECULARISMO E RELIGIÃO NA POLÍTICA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

1. O Conceito de Política Deliberativa

Habermas (2002) expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo do que há de positivo nos dois ideais, a um terceiro modelo novo de política: a deliberativa. Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas enfatiza que esta destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de agir. Tal centralismo político, no âmbito estatal, impede o potencial comunicativo dos cidadãos, pois seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político.

Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica, presente no modelo liberal (aspecto este da política liberal que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de política deliberativa) que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política. Acerca da visão republicana, Habermas demonstra que, ao contrário da liberal, a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e de comunicação, que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos.

De acordo com a leitura habermasiana sobre o republicanismo, há uma ênfase na autonomia pública em relação à privada, assim como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. Contudo, Habermas vê como desvantagem o fato do modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Habermas enfatiza que, no conceito republicano de política, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina. Em outros termos, a concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de política deliberativa de Habermas.

A política deliberativa habermasiana tenta acolher elementos de ambos os lados (liberal e republicano), integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão. Em consonância com o republicanismo, a política deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário.

O terceiro modelo de democracia que me permito sugerir baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se

1. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Email: julianocordeiro81@gmail.com



capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo. Quando se faz do conceito procedimental da política deliberativa o cerne normativamente consistente da teoria sobre a democracia, resultam daí diferenças tanto em relação à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma sociedade econômica (HABERMAS, 2002, p. 278-279).

Habermas conserva os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo em que supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, rumo a uma política deliberativa, que o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas (2002), desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade. Portanto, o conceito de política deliberativa abrange e integra tanto as estruturas comunicacionais das esferas públicas fragmentadas, como igualmente a política parlamentar.

Sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos. Estes, por seu turno, só podem perceber, de maneira adequada, sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, na medida em que sua autonomia privada for assegurada. Uma autonomia privada assegurada serve como “garantia para a emergência” da autonomia pública, do mesmo modo que uma percepção adequada da autonomia pública serve como “garantia para a emergência” da privada. [...] O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado (HABERMAS, 1997b, v. 2, p. 146).

Há, na política deliberativa, uma conciliação entre a autonomia privada e a pública, entre os direitos humanos e a soberania popular, entre a liberdade dos modernos e a dos antigos. Segundo Habermas (1997a), não há um privilégio da política a ser realizada no âmbito da sociedade civil, como no republicanismo, ou exclusivamente no sistema político, como nas teorias liberais. Na política deliberativa, as esferas públicas se interligam com os sistemas político e administrativo.

A perspectiva habermasiana oferece-nos, portanto, um modelo discursivo de democracia que não está centrado apenas no sistema político-administrativo nem exclusivamente na sociedade civil. A democracia, em Habermas, deve ser entendida a partir da relação entre o pólo da administração e o da participação social: as decisões tomadas no âmbito do sistema político precisam ser fundamentadas e justificadas na sociedade, através de uma esfera pública vitalizada. O sistema polí-



tico deve, por isso, estar ligado às redes periféricas da esfera pública política, por meio de um fluxo de comunicação que parta das redes informais da esfera pública, institucionalizando-se no parlamento.

Nas reflexões mais recentes, Habermas (2007) discute a relação e o diálogo entre religião e secularismo à luz de sua filosofia política. Para ele, “a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado” (HABERMAS, 2007, p.136). Posto isto, como secularismo e religião se relacionam no conceito habermasiano de política deliberativa?

2. Modernidade e Religião: a dessacralização do sagrado

Jürgen Habermas (1990a), dentro de seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, tendo como pano de fundo a racionalização dos mundos vividos, explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, no que diz respeito a pretensões de normas e princípios universalizáveis, que se caracterizam, à luz da ação comunicativa habermasiana, por uma atitude sempre reflexiva e crítica. Já as visões míticas de mundo, ao contrário, privilegiariam uma metafísica e uma ontologia como horizontes únicos de orientação:

Até então a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, de modo concêntrico, em torno de “mim” e de “nós”, estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento, que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente. (HABERMAS, 1990a, p. 26).

Para Mircea Eliade (2001), por exemplo, a ideia de um cosmos dessacralizado diz respeito ao homem moderno que assumiu uma existência profana. Com a secularização, as categorias mítico-religiosas e as cosmovisões sofreram um desencantamento sem precedentes, gerando, ao mesmo tempo, a demanda por novos conceitos de mundo e de renovados fundamentos na orientação do agir. Tudo isso é consequência do que Max Weber (1986) chamou de *desencantamento do mundo*. A humanidade partiu de uma era habitada pelo sagrado e pelo mágico, chegando a um mundo racionalizado, guiado pela técnica e pela ciência.

Para Max Weber era ainda evidente a relação íntima, não apenas contingente, portanto, entre a modernidade e aquilo que ele designou como racionalismo ocidental. Ele descreveu como *racional* esse pro-



cesso de desencantamento que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana (HABERMAS, 1990a, p.13).

A partir disso, houve uma vitória do racional sobre o mágico (NOBRE, 2008), desmoronando “as antigas legitimações” (HABERMAS, s.d., p.45). A secularização significa, sobretudo, a perda de poder e de validade das visões tradicionais de mundo, questionadas pela modernidade. Nesse contexto, Habermas enfatiza que, com a secularização, no sentido de Max Weber, as imagens de mundo tradicionais perderam o seu poder e a sua vigência, “como mito, como religião pública, como rito tradicional, como metafísica justificadora, como tradição inquestionada” (HABERMAS, s.d., p.66). As antigas legitimações foram substituídas por outras novas que, por sua vez, nasceram da crítica à dogmática das interpretações tradicionais de mundo. As ideias mítico-religiosas representaram, portanto, visões totalizadoras e englobantes da realidade, opostas a uma compreensão moderna e descentrada de mundo (ARAÚJO, 1996).

As religiões precisariam, então, abrir mão do caráter dogmático de aceitação de suas doutrinas, a fim de coexistirem em um mundo de diferentes visões de vida: “Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos.” (HABERMAS, 2002, p. 19). Na perspectiva habermasiana, as religiões não podem negar a situação epistêmica de uma sociedade pluralista, uma vez que elas não devem se movimentar num universo fechado, regido somente à luz de suas respectivas verdades, tidas como absolutas.

Qualquer confissão religiosa tem que se colocar em relação não somente com os enunciados concorrentes de outras religiões, mas também com as pretensões da ciência e do senso comum secularizado (HABERMAS, 2003). Habermas interpreta as sociedades modernas como fortemente marcadas por um pluralismo de cosmovisões, consequência de um desmoronamento das religiões, do *ethos* que nelas se legitimava, enquanto fundamento público de validade de uma moral compartilhada por todos: na modernidade, não há mais lugar para um fundamento último da moralidade, seja de natureza metafísica ou religiosa.

Entretanto, apesar do secularismo vigente na contemporaneidade, haja vista os progressos na área da biogenética, nas pesquisas sobre o cérebro e na robótica, Habermas (2007) observa um crescimento das comunidades de fé e das tradições religiosas. E o que isso significa? Para ele, tal reavivamento das forças religiosas significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão da modernidade ocidental, que vê apenas na ciência a única voz legítima nos debates.

Duas tendências, então, contrárias, caracterizariam nossa época: a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente também das ortodoxias religiosas, sendo este diagnóstico um dos temas mais recentes do pensamento de Habermas.

De um lado, o temor do obscurantismo e de um ceticismo em relação à ciência que se encerra na remanescência de sentimentos arcaicos;



de outro, a oposição à fé cientificista no progresso, própria de um naturalismo cru, que mina a moral. (HABERMAS, 2004, p.135).

Habermas busca, no entanto, um lugar intermediário entre o naturalismo cientificista e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. “A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2007, p.159). Desta forma, Habermas coloca-se entre a religião e o naturalismo.

3. Entre o Naturalismo e a Religião

Segundo Habermas (2007), a oposição entre naturalismo cientificista e religião deixa transparecer uma cumplicidade secreta: quando nenhuma das duas tendências está disposta à autoreflexão, suas respectivas polarizações das imagens de mundo colocam em risco, cada um à sua maneira, a coesão da comunidade política. O *ethos* do cidadão exige de ambos os lados um reconhecimento acerca de limites tanto para a fé como para o saber:

Uma cultura política que – em questão de pesquisa de embriões humanos, do aborto ou do tratamento de pacientes que se encontram em coma – se polariza de modo irreconciliável fixando-se na antinomia “secular/religioso” coloca em xeque o *Commonsense* dos cidadãos (HABERMAS, 2007, p.9).

Para Habermas (2007), o secularismo insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas, contidas nas doutrinas religiosas, foram superadas e desvalorizadas à luz do processo de secularização do ocidente. Entretanto, o pensamento pós-metafísico estabelece relações falibilistas com os dois lados (secular e religioso), por meio de uma reflexão sobre os limites de cada um: o pensamento pós-metafísico desconfia “tanto das sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p.13).

Sob premissas agnósticas, o pensamento pós-metafísico se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas. De outro lado, ele se volta, também, contra uma concepção cientificista de razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão. Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas (OLIVEIRA, 2009). Assim, o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião: “ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HABERMAS, 2007, p.162).

O pensamento pós-metafísico insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público, abstendo-se, porém, de adotar um cientificismo dogmático. O pensamento pós-metafísico não pode chegar a uma compreensão adequada de si mesmo, caso não inclua, na sua genealogia, tradições religiosas, no sentido de que elas mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular,



preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Com isso, seria equivocado colocar de lado as religiões, menosprezando-as nos debates públicos.

A razão, explica Habermas (2007), que reflete sobre o seu fundamento mais profundo, descobre que sua origem precisa ser buscada intersubjetivamente. De que modo, então, o diálogo entre religião e secularismo se estabelece naquilo que Habermas chama de sociedade pós-secular?

4. A Sociedade Pós-Secular

Segundo Habermas (2007), começa a prevalecer na sociedade pós-secular, e não mais apenas secular, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas: sob a pressão da secularização do conhecimento, as religiões se viram obrigadas a desistir da pretensão de “enxergar” o mundo a partir apenas de si.

Toda religião é, no início, doutrina compreensiva ou ainda imagem de um mundo, inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na configuração de uma forma de vida em sua totalidade. Entretanto, com a secularização, a religião foi obrigada a renunciar à pretensão de monopolizar a interpretação e a configuração abrangente da vida. Numa palavra, “a consciência religiosa foi constrangida a processos de adaptação” (HABERMAS, 2007, p.127). Os secularizados, por sua vez, não podem negar totalmente o potencial de verdade das visões religiosas de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir nos debates públicos. Dos secularizados, espera-se o treino para uma relação autoreflexiva com os limites do esclarecimento. Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo *pós-secular*:

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes (HABERMAS, 2007, p.126).

Na sociedade pós-secular, cidadãos seculares e religiosos devem estar dispostos a se ouvirem reciprocamente nos debates públicos e a aprenderem uns com os outros. Modos de pensar fundamentalistas, por exemplo, não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos quando pretendem manter coesa a comunidade democrática. Os crentes devem aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé, com o fato do pluralismo religioso e cultural, num mundo habitado por crentes das mais diversas religiões e não crentes. Estes últimos não podem, por sua vez, negar *a priori* a possibilidade de um conteúdo racional vindo das religiões.

Na sociedade pós-secular, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas (2004) argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.

A consciência religiosa, por exemplo, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional que se fundamenta numa moral profana. De que modo, portanto, o diálogo entre religião e secularismo se estabelece na democracia? O que o Estado precisa exigir dos cidadãos crentes e não crentes no relacionamento mútuo? Por onde passa a delimitação de fronteiras entre Igreja e Estado na sociedade pós-secular, uma vez que esta reconhece as contribuições das religiões nos debates públicos?

5. Democracia e Pós-Secularismo: a relação entre religião e secularismo na política deliberativa

Primeiramente Habermas (2007) enfatiza que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autosuficiente, ou seja, a partir de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, o qual Habermas defende, se autointerpreta como uma justificação pós-metafísica e não-religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tal teoria pertence à tradição de um direito da razão que renuncia às assunções cosmológicas e salvíficas, fortes, dos jusnaturalistas clássicos ou religiosos.

É certo, pondera Habermas, que o direito racional possui raízes religiosas. Porém, a legitimação do direito alimenta-se de fontes que há muito tempo se tornaram profanas. Ele explica que, diante da religião, o senso comum insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Não é à toa que o Estado liberal ainda “desperta nos fiéis a suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem” (HABERMAS, 2004, p.145).

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se, em realidade, no quadro de uma tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos. “Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p.135).

Habermas (2007) argumenta que os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Contudo, mesmo sob tal premissa, persiste uma dúvida, diz ele, a nível motivacional. Tendo em vista o papel de cidadãos do Estado que se autoentendem como autores do direito, e não apenas destinatários, as pressuposições normativas de integridade do Estado constitucional são mais pretensivas.

De cidadãos do Estado que se autoentendem como co-legisladores, e não apenas destinatários do direito, as motivações que se esperam não podem ser tratadas



da mesma maneira que a obediência a leis coativas: os co-legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido dos interesses próprios, mas também orientados pelo bem comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta apenas legalmente, havendo fatores motivacionais importantes para a democracia que estão, por exemplo, para além da instrumentalidade política e da obrigação institucional do voto. Isto é, a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos.

Em comunidades liberais, a disposição de ajudar co-cidadãos estranhos e anônimos, bem como de se sacrificar pelos interesses comuns, pode apenas ser recomendada. Por isso, as virtudes políticas são tão importantes para a sobrevivência de uma democracia, assim como as motivações dos sujeitos. Para Habermas (2007), isto não quer dizer, no entanto, que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares: o Estado constitucional democrático não apresenta, na perspectiva habermasiana, qualquer fraqueza interna que possa constituir uma ameaça à autoestabilização motivacional democrática.

Entretanto, uma modernização patológica que privilegia o dinheiro e o poder como forças maiores do que as deliberações dos sujeitos, enfraquece o laço democrático e consome o tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende e que não pode obter pela força: as fontes da solidariedade secam se a secularização da sociedade sair dos trilhos.

Se, por um lado, à luz do processo de modernização das sociedades ocidentais, com a racionalização dos mundos vividos, a vida humana foi liberada do peso das tradições não-problematizadas que a regiam, de outro lado, todavia, houve também a introdução de novos mecanismos de ação: o dinheiro, na sua forma econômica, e o poder, na sua forma administrativa. Nos países capitalistas, por exemplo, o sistema econômico torna-se o princípio de organização de toda a sociedade e pretende submeter tudo a seus imperativos (HABERMAS, 1987).

Nesta perspectiva, a coordenação das ações dos sujeitos não ocorre somente por meio da práxis argumentativa, mas sim igualmente através do poder e do dinheiro, como forças maiores do que os discursos racionais e argumentativos: Habermas (1987) fala a respeito de uma violência estrutural provocada pela integração sistêmica que se apodera da integração social. Exemplo disso é o mercado que se autoregula independentemente dos sujeitos, emancipando-se de qualquer princípio ético e normativo, bem como funcionando tal qual um mecanismo sistêmico que assume a função de coordenar as ações sem as disposições dos atores.

O resultado é que a razão instrumental passa a predominar ao invés da razão comunicativa, prejudicando a solidariedade. Isto é, o mecanismo essencial da integração social, a compreensão linguística, é posto de lado e dispensado pela atuação de meios instrumentais (dinheiro e poder) nos contextos de ação formalmente organizados: os subsistemas economia e Estado vão se autoregulando, sem as disposições de ação e dos fins pretendidos pelos membros da sociedade (OLIVEIRA, 1993).

Assim, diversas instâncias sofrem as consequências das injunções sistêmicas no mundo vivido, porque a economia capitalista e a administração moderna se expandem para outros âmbitos da existência, impondo formas de racionalidade econômica e administrativa a outras esferas da vida, como a arte, a religião, o di-



reito e a política. Porém, a alternativa habermasiana não é a destruição da razão enquanto tal, mas sim a recuperação de outra esfera da racionalidade, a razão comunicativa, pois apenas ela, inclusive, pode denunciar os males produzidos pela razão sistêmica, através da reflexão, da crítica e das argumentações dos sujeitos. Na perspectiva habermasiana, embora a práxis comunicativa seja uma dimensão presente na vida humana, só a modernidade tornou possível sua racionalização, ao liberar, como vimos antes, os sujeitos do peso das tradições culturais, tornando possível um processo argumentativo que reflete sempre acerca das pretensões de validade dos sujeitos levantadas no falar.

Aqui consiste a ambiguidade da modernidade: ao mesmo tempo em que ela gerou uma potencialidade crítica dos sujeitos que refletem sempre acerca das pretensões de validade, liberando-os do peso das tradições não problematizadas, ela também é caracterizada pelo desenvolvimento acelerado da razão instrumental e de seus imperativos sistêmicos: “O potencial racional comunicativo é *simultaneamente desenvolvido e alterado* no decorrer da modernização capitalista” (HABERMAS, 1990a, p.292). Numa palavra, a modernidade é marcada pelos dois modelos de razão aqui explicitados: instrumental e comunicativa.

Assim, uma modernidade patológica que privilegia apenas o dinheiro e o poder pode enfraquecer o vínculo democrático, esgotando a solidariedade da qual o Estado democrático depende, sem que possa reclamá-la juridicamente. Nesse sentido, Habermas (2007) defende que as religiões possuem intuições morais relevantes que ajudam a modernidade a refletir acerca das mais diversas questões. Para ele, as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuem intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios.

Por isso, é possível supor que na vida das comunidades ou nas comunidades religiosas que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências se mantenha intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional de especialistas – refiro-me a possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e a sensibilidades para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais (HABERMAS, 2007, p.125).

Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa. Para Habermas (1990b), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico. Nas palavras de Habermas, “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas” (HABERMAS, 1990b, p.35).



Contudo, Habermas (2007) insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, que é dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no âmbito parlamentar, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições. Entretanto, na esfera pública, cidadãos, organizações sociais, igrejas e comunidades religiosas ainda não estão submetidos a uma tradução do idioma religioso. O Estado não pode, no nível ainda da esfera pública e da sociedade civil, transformar a separação institucional entre religião e Estado, numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os cidadãos religiosos.

Tal exigência apenas poderá ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou pretendem assumir. Eles “são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p.145). Portanto, os religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Eles precisam saber e aceitar que, nas instituições, parlamentos, tribunais e ministérios, apenas contam argumentos seculares.

No Estado, só valem como legítimas as decisões políticas justificadas à luz de argumentos acessíveis a todos. Isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não-religiosos. Os secularizados devem, por sua vez, manifestar respeito aos concidadãos crentes. O que se espera dos secularizados é a disposição para aceitar a possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições religiosas e a vontade de participar da tradução cooperativa dos conteúdos dos idiomas religiosos para uma linguagem acessível a todos.

Os cidadãos religiosos, na esfera pública, como vimos antes, podem se manifestar em sua própria linguagem. Do contrário, os concidadãos religiosos, nas deliberações públicas, seriam sobrecarregados de modo assimétrico em relação aos secularizados. Entretanto, no parlamento, há a ressalva da tradução do idioma religioso para o secular. O fardo da tradução é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade vindo das religiões. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública, as contribuições religiosas dependem de trabalhos cooperativos de tradução para, como vimos antes, poderem entrar na pauta de discussão do parlamento.

Nesse sentido, a razão profana, mas não derrotista, mantém, por sua parte e com grande respeito, a brasa sempre suscetível de se tornar chama, quando se coloca a questão da teodicéia para se aproximar da religião. Ela sabe que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais, que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo. Essa ambivalência também pode conduzir à atitude razoável de manter uma certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas (HABERMAS, 2004, p.151-52).



Sobre isso, Habermas explica que, a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega, não produziu apenas a figura da dogmática teológica. Ela promoveu, também, uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas (2007) fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não-crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus, para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado. Um outro exemplo é o conceito religioso de tolerância que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p.279).

Entretanto, Habermas reforça a ideia de um Estado de direito neutro do ponto de vista das imagens de mundo, pois somente este está preparado para garantir a convivência tolerante entre crentes das mais diversas religiões e não-crentes: a crítica ao secularismo não deve “abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p.140). Portanto, o Estado constitucional moderno, respeitando o secularismo das instituições, deve zelar pela convivência pacífica entre as diversas doutrinas religiosas e também não religiosas, reconhecendo, ao mesmo tempo, a importância de um processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião.

6. Conclusão

Para uma garantia simétrica da liberdade de crença, o caráter secular do Estado constitui condição necessária, porém, não suficiente, haja vista que a criação de regras equitativas de convivência pressupõe que os participantes dos debates assumam as perspectivas uns dos outros. Nesse sentido, “a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado” (HABERMAS, 2007, p.136). À luz da solidariedade de cidadãos do Estado, os sujeitos crentes e não crentes devem procurar um entendimento mútuo motivado racionalmente, apresentando bons argumentos no estabelecimento de normas e princípios que dizem respeito a todos. Tal função não pode ser preenchida somente pela benevolência de uma autoridade secular, mas sim a partir das deliberações de todos.

Na sociedade pós-secular, todos os sujeitos devem participar dos processos de escolha das normas fundamentais de uma comunidade, à medida que todas as partes, através de argumentos, determinam o que pode e o que não pode ser tolerado. O Estado democrático alimenta-se, por assim dizer, de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.



Referências

- ARAÚJO, L. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: TAUROS, 1987.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990a.
- _____. *Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.
- _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, v. 1.
- _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, v. 2.
- _____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- NOBRE, M. Weber: racionalização e desencantamento do mundo. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus Editora, 2008.
- OLIVEIRA, M. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, N. Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião. *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, 2009.
- WEBER, M. Religião e Racionalidade Econômica. In: COHN, G (Org). *Weber: sociologia*. 3.ed. São Paulo: Editora Ática, 1986.

A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: HABERMAS E O PROBLEMA DA RELAÇÃO DA RELIGIÃO COM A POLÍTICA

Sérgio Murilo Rodrigues¹

Rafael Henrique De Oliveira Mota²

1. O problema

Na história do mundo ocidental, o surgimento da *modernidade* significou uma profunda ruptura na maneira pela qual as pessoas viviam e pensavam. Até então, as tradições religiosas detinham o papel fundamental de fornecer as *visões de mundo* legitimadoras de sentido para o mundo. Com a *modernidade* ocorre um processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, ou seja, a substituição do pensamento religioso por um pensamento racional minimamente metafísico, concretizado posteriormente no pensamento científico. Segundo Habermas, (1990, p.13), o processo de secularização levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *profanização* das sociedades modernas.

Para Max Weber (1864-1920), a *progressiva racionalização da sociedade* ocorreu com o predomínio da *ação racional no que respeita aos fins* em detrimento dos outros tipos de ação³, com a burocratização eficiente do Estado e com a autonomia das três principais esferas axiológicas, a saber, ciência, moral e arte (ROUANET, 1987, p.209). Ora, a racionalização para ocorrer necessitava de um processo de secularização e por sua vez, o processo de secularização era provocado pela a racionalização social. Com isso, as visões de mundo religiosas perdiam seu poder legitimador. Agora as visões de mundo norteadoras dos agentes sociais precisavam ser de um tipo de racionalidade isenta de valores religiosos (uma racionalidade *técnica ou instrumental*⁴ direcionada a eficiên-

1. Professor de Filosofia da PUC Minas, mestre em Filosofia pela UFMG, doutorando em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid, coordenador da Pesquisa FIP/PUC: A religião na esfera pública. Email: sergio10@pucminas.br

2. PUC Minas, bolsista de Iniciação Científica FIP/PUC. Email: rhomota@gmail.com

3. Segundo Weber, a *ação social* pode ser classificada em quatro tipos: 1. Racional no que respeita aos fins: determinada por expectativas de comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como 'condições' ou 'meios' para a realização de fins próprios racionalmente medidos e perseguidos. 2. Racional no que respeita aos valores: determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma como seja interpretado – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, pelo simples mérito desse valor. 3. Afetiva: especialmente emotiva, determinada por afetos ou estados sentimentais atuais e 4. Tradicional: determinada por um costume entranhado (WEBER, 1983, p.75-76)

4. Ver: RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.



cia de se alcançar um fim pré-estabelecido), ou seja, um tipo de racionalidade muito próxima da científica.

O progresso da ciência e da tecnologia fundado na subjetividade cartesiana do cogito provoca o desenvolvimento de uma visão de mundo centrada na razão humana e na sua capacidade de explicar todos os fatos através de conexões causais que só poderiam ocorrer em um mundo desencantado. Segundo José Carlos de Souza,

a matematização e a quantificação da natureza provocaram um profundo impacto na autoconsciência do homem ocidental e de seu mundo. O mecanismo da física newtoniana colocou em xeque a antiga concepção do mundo como um cosmos sagrado. O atomismo subjacente a um universo mecânico desafia as pressuposições básicas de uma teologia da história (SOUZA, 2005, p.34).

O sucesso prático da ciência, bem com seu uso nos processos de industrialização desenvolvidos pelo capitalismo, difundiu a visão de mundo secular-científica pela população em geral, abarcando até mesmo os religiosos.

A ciência começa a exercer sua influência sobre a própria religião, e a extensão dessa influência pode ser mais bem apreciada quando consideramos que o discurso religioso passa a se referir a supostas evidências “científicas” como fundamentação de sua própria atividade (SOUZA, 2005, p.48).

O projeto *iluminista* defende a total substituição do pensamento religioso pela racionalidade científica. A história é uma consequência das realizações de uma razão humana, agora pensada em um sentido universal (o *Eu transcendental*) e não meramente individual.

A modernidade rejeita toda e qualquer teleologia divina na história. O futuro pode ser criado e provido pela vontade do próprio homem. Os pensadores iluministas conceberam a história como o desvelamento universal da razão, que, ao brilhar sobre toda escuridão e superstição, iria iluminar a totalidade da história com sua própria luz. Esse processo do desabrochar da razão no horizonte histórico da humanidade foi concebido como um processo inevitável e irreversível. A história torna-se um processo universal do desvelamento de uma razão universal que segue seu curso independentemente das vontades individuais (SOUZA, 2005, p.59).

O projeto iluminista foi aparentemente bem sucedido, na medida em que as tradições religiosas perdem gradativamente o seu espaço na esfera pública, passando a ter uma atuação apenas *privada*. Segundo Habermas,

(...) como consecuencia de la *diferenciación funcional de los subsistemas sociales*, las iglesias y otras organizaciones religiosas perdieron



el control sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedaron restringidas a su función propiamente dicha de administrar los medios de salvación. El ejercicio de la religión se convirtió en asunto privado y en general perdió influencia y relevância pública (HABERMAS, 2008, p.4).

Nietzsche, Freud e Marx, apenas para citar três grandes pensadores do final do século XIX e início do XX, foram categóricos em afirmar que não havia mais *lugar* para as religiões no mundo moderno e o seu desaparecimento era só uma questão de tempo. Desde Weber e Durkheim, a tese da inter-relação entre racionalização/modernização da sociedade e secularização das consciências não havia suscitado muitas dúvidas (HABERMAS, 2008, p.4). Parecia muito claro que as tradições religiosas não seriam mais um tema pertinente para as discussões sobre sociedade, política e filosofia.

No entanto, não foi isso o que aconteceu. As tradições religiosas não desapareceram. E, pelo contrário, o fenômeno religioso se expandiu e voltou a assumir, deste a última década do século XX, uma posição de grande relevância na vida social e política das pessoas e na reflexão filosófica.

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia (HABERMAS, 2007, p. 129).

A partir do movimento político iniciado no Irã, quando um regime corrupto e ditatorial imposto pelo ocidente foi derrubado e substituído por uma teocracia dirigida pelos aiatolás, outros países começaram a constituir governos baseados em leis religiosas. A ideia de um Estado religioso assustou os governos laicos ocidentais, que consideraram tal movimento como uma regressão histórica. No entanto, não podemos julgar assim. Principalmente porque a revitalização das religiões e sua participação na esfera pública política não é um fenômeno restrito ao *oriente*.

(...) o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso. (...) nos Estados Unidos (...) todas as pesquisas de opinião confirmam que a elevada porcentagem dos cidadãos religiosamente ativos permaneceu relativamente constante durante os últimos sessenta anos (HABERMAS, 2007, p.130-131).

No Brasil, o censo do IBGE de 2010 (ver referências bibliográficas) indica um pequeno crescimento dos não-crentes. No ano 2000, 7,4% dos entrevistados declararam não ter religião, dez anos depois, este número subiu apenas 0,6%,



passando para 8%. Em relação aos que professam uma crença, são 64,6% de católicos e 22,2% de evangélicos.

Não se pode desconsiderar a participação política de quantidades tão expressivas da sociedade. Na realidade, já temos há muito tempo exemplos de movimentos políticos em parceria com movimentos religiosos, o pastor protestante Martin Luther King nos EUA, Gandhi na Índia e a Teologia da Libertação na América Latina. Habermas lembra que *o presidente Bush deve a sua vitória a uma coalizão de eleitores cujos motivos predominantes eram religiosos* (HABERMAS, 2007, p.133).

No entanto, o mundo acadêmico tem preferido simplesmente reafirmar a necessidade de um Estado laico considerando a esfera pública da política como um lugar inapropriado para religiosos. Trata-se de uma compreensão muito restrita do laicismo do Estado e sua relação com a Igreja. Nessa compreensão, o Estado democrático não daria voz aos cidadãos religiosos. Para Habermas, *independentemente de su peso en términos numéricos, las comunidades religiosas pueden obviamente reclamar un “sitio” en la vida de las sociedades modernas* (2008, p.7).

É perfeitamente possível a existência de um Estado laico com a participação política de religiosos, inclusive nos cargos eletivos. Essa *coexistência* é possível, mas não é livre de turbulências, principalmente em um mundo marcado pelo multiculturalismo e pela diversidade de tradições religiosas convivendo no mesmo espaço social. Podemos citar duas dessas *turbulências*.

(1^a) As tradições religiosas formam não somente uma comunidade de crentes, mas também uma *comunidade moral*. Eles compartilham uma concepção de bem moral e por derivação um código de conduta, que muitas vezes não é compartilhado pelos outros sujeitos sociais, sejam eles de outras tradições religiosas, sejam eles não crentes. É certo que essas comunidades morais religiosas possuem um importante papel no aspecto da *motivação* para a ação solidária e a criação de vínculos sociais, embora também possuam um elevado potencial de violência. *Con frecuencia, conflictos latentes de origen profano se encienden cuando se codifican en términos religiosos* (HABERMAS, 2008, p.6). Mas o que importa é que as tradições religiosas teriam a tendência a universalizar no espaço público os valores morais da própria comunidade “particular”. Ora, em um Estado de direito democrático a esfera política pública precisa estar aberta ao diálogo entre as múltiplas concepções de comunidades morais, sem nunca se fechar dogmáticamente em uma única concepção.

Toda religião é, no início, “doutrina compreensiva” ou ainda, “imagem de um mundo”, inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na configuração de uma forma de vida *em sua totalidade*. Em que pese isso, sob as condições da secularização do saber, da neutralização do poder do Estado e da generalização da liberdade de religião, a religião foi obrigada a renunciar a essa pretensão que visa o monopólio da interpretação e a configuração abrangente da vida (HABERMAS, 2007, p.127)

(2^a) O discurso religioso, geralmente, apresenta uma característica que dificulta o diálogo entre distintas religiões e entre crentes e não crentes. Chamamos essa

característica de *fidelidade excludente*. O sujeito do discurso assume o compromisso de agir ativamente para a expansão da sua crença e no combate a outras crenças, ou seja, a sua *fé* em uma determinada tradição religiosa exclui imediatamente a possibilidade de *reconhecer* a fé que outros possam ter em outra tradição religiosa. Também não reconhecem que alguém possa não ter fé alguma. A *fidelidade excludente* é especialmente forte nos discursos fundamentalistas.

Diante da realidade multicultural das sociedades contemporâneas, com diversas tradições religiosas tendo que conviver no mesmo espaço geográfico e político, somente o Estado laico secular é capaz de garantir a liberdade religiosa de todos os cidadãos. A laicidade implica que os poderes estatais se expressem de modo neutro quanto à imagem religiosa do mundo e, desta forma, não privilegie nenhuma comunidade religiosa específica. Simultaneamente, o Estado autoriza e garante aos cidadãos poderem escolher praticar qualquer religião que esteja dentro dos limites da legalidade.

Vivemos hoje em uma *sociedade pós-secular*, na qual diferentes comunidades religiosas convivem com uma estrutura jurídica, política e social secular, sendo que elas participam ativamente desta estrutura, criando uma situação favorável para a mútua aprendizagem entre as comunidades religiosas e a sociedade secular. Há uma percepção de que crentes podem contribuir tanto quanto não crentes, desde que as regras jurídicas e sociais se mantenham seculares.

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a “modernização da consciência pública” abrangere, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas voltam a ter força política, só que agora submetidas às regras comuns a todos da esfera pública. Ocorre um progressivo processo de assimilação religiosa por parte da vida social e valores morais religiosos são assumidos pela tradição cultural como pressupostos de ação correta mesmo por parte de não crentes.

No Brasil percebemos que representantes de diversas comunidades religiosas se fazem presentes em veículos de comunicação de massa que atingem indistintamente milhares de crentes e não crentes. Muitos líderes religiosos, nos últimos anos, passaram a pleitear o fórum público para o exercício do poder secular, tendo assento nas câmaras de vereadores, deputados, senadores e em cargos do executivo. São os chamados *políticos religiosos*, que uma vez eleitos irão legislar e administrar bens públicos que afetam a todos.



A questão que se coloca é acerca da legitimidade de um representante de uma comunidade religiosa assumir uma representação política na esfera pública através da via eleitoral. Será ele capaz de representar o interesse público ou se limitará a representar o interesse de sua própria comunidade como se fosse o interesse público? Podemos exigir que o religioso abra mão das suas crenças religiosas para assumir um cargo político?

Jürgen Habermas (1929-) defende a tese da legitimidade da participação política na esfera pública de religiosos e que não podemos exigir que ele para isso abandone as suas crenças religiosas.

(...) o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p.147).

No entanto, Habermas observa que o Estado de direito democrático legitimado pela sociedade pode exigir que os ocupantes de cargos políticos, inclusive, os religiosos, façam um *uso público da razão* em suas argumentações políticas. Afinal de contas, no debate político público, os cidadãos participantes não necessitam conhecer⁵ e muito menos concordar com os dogmas teológicos específicos de uma determinada religião. Esses dogmas são fundamentais para a comunidade particular que compartilha aquela crença religiosa específica, mas eles não podem ser impostos como regra política geral para todas as diferentes comunidades religiosas e não religiosas.

No uso público da razão, o discurso deverá ser orientado por uma racionalidade compreensível a todos e não apenas para os membros da comunidade do orador. De forma que todos, sem exceção, possam analisá-lo, criticá-lo e assumir uma tomada de posição lúcida e consciente. O político-religioso deverá assumir o compromisso de usar publicamente a razão, sob a pena de desqualificar-se para o jogo democrático e com isso, criar uma barreira para que suas idéias e posições sejam compreendidas e debatidas. Sem o uso público da razão, o político-religioso fere a própria democracia naquilo que ela tem de mais *sagrado*, o debate entre os pares. Desta forma, políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles deveriam somente utilizar argumentos racionais públicos e criticáveis nas discussões acerca de questões morais na esfera pública.

2. A hipótese habermasiana

Uma das características do mundo atual é a propagação dos conflitos religiosos. A expressão *guerra santa* voltou a ser usada, algumas vezes de forma metafó-

5. É importante, certamente, conhecer as diferentes comunidades culturais-religiosas que compõem a nossa sociedade, pois assim será mais fácil exercermos a tolerância essencial para uma sociedade multicultural como as contemporâneas. Mas não é, de maneira nenhuma, um pré-requisito para o exercício da cidadania.



rica e outras vezes de forma literal. Se até a década de 1970, a palavra *terrorismo* estava estreitamente ligada ao confronto político entre direita e esquerda, a partir da década de 1980, o *terrorismo* passa a ser relacionado ao confronto entre religiões. Essa violência latente entre os praticantes de diferentes religiões precisa ser trabalhada para que ela não se manifeste. Trabalhada ao ponto de deixar de existir, mesmo que só de forma latente. E esse *trabalho* só pode ser feito através da via política. O debate político público é o local adequado em um Estado de direito democrático para a resolução de conflitos de forma não violenta. E efetivamente vemos, no mundo o aumento significativo de políticos membros de comunidades religiosas. Se para alguns pensadores, como *Carl Schmitt* (1888-1985) (SCHMITT, 2008; HABERMAS, 2007, p.166), a participação política de religiosos não é problemática e até mesmo necessária, para outros pensadores, como *John Rawls* (1921-2002), essa participação política deveria ser restrita por regras tão rígidas, que não seria mais possível identificar o político como religioso. *Habermas* assume uma posição intermediária defendendo a participação política dos religiosos sem que eles tenham que perder a própria identidade, mas também se submetendo a regras restritivas, mas que são para todos os políticos e não apenas para os religiosos. *Habermas* defende a participação das diferentes comunidades religiosas em um diálogo aberto entre si mesmas, na busca de um consenso acerca de seus próprios limites de ação dentro da esfera pública política. Esse diálogo estaria aberto a todos, crentes e não crentes.

Embora *Habermas* não concorde com *Rawls* em relação à interdição de representantes religiosos na esfera pública, é bom ressaltar que eles concordam em pontos fundamentais para a compreensão da sociedade moderna.

Ambos sustentam uma concepção pública de justiça, válida para as sociedades modernas, visando contemplar o pluralismo, isto é, construir uma teoria política que dê conta da pluralidade de convicções morais, concepções de bem, religiões etc., visando conciliar a autonomia individual e os interesses coletivos. *Habermas* se utiliza de uma razão pós-metafísica, enquanto *Rawls*, utiliza-se da razão política sem considerações metafísicas. Ambos operam com o caráter finito da razão, isto é, considerando o aspecto de falibilidade da razão. Este é o aspecto procedimental da razão que opera por construções de procedimentos de argumentação racional. Este caráter procedimental funciona a partir de mecanismos de representação (*device of representation*): em *Rawls*, é a posição original e, em *Habermas*, as condições ideais do discurso (SILVEIRA, 2001, p.42).

Em 2005, *Habermas* publicou um livro chamado *Entre Naturalismo e Religião* (*Zwischen Naturalismus und Religion*) com uma série de estudos elaborados nos anos anteriores em diferentes circunstâncias.

Não formam, por tal motivo, um conjunto sistemático. Mesmo assim, é possível descobrir, por trás das diferentes contribuições, a inten-



ção de tratar dos desafios do naturalismo e da religião, que são complementares, bem como a insistência pós-metafísica no sentido de uma razão destrancendentalizada (HABERMAS, 2007, p.14).

No livro, Habermas discute o conflito entre as cosmovisões naturalistas (científicas) e religiosas, que dominam a vida cultural da atualidade. Nas palavras de Habermas, *duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas* (HABERMAS, 2007, p.7).

O referencial de Habermas para analisar o confronto entre naturalismo e religião em um mundo caracterizado pelo pluralismo é a *teoria política do Estado de direito democrático*. Essa teoria, por sua vez, está alicerçada na *teoria da ação comunicativa*, na *teoria discursiva da verdade*, na *teoria procedimental do direito*. As três teorias são interdependentes e complementares e, poderíamos mesmo dizer que não se trata de teorias diferentes.

Para Habermas, a democracia é a melhor forma que conhecemos para conciliar interesses privados entre si e eles com os interesses públicos. A democracia permite a resolução pacífica e racional dos conflitos, na medida em que ela não depende exclusivamente do Estado, mas incentiva as pessoas a participarem da política (legitimação das leis) buscando assumirem as perspectivas uns dos outros. A democracia é intrinsecamente *inclusiva*. E

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p.8).

Assim, a relação entre crentes de tradições religiosas distintas, bem como entre crentes e não crentes deve acontecer em um ambiente democrático, no qual o Estado laico garanta a liberdade religiosa e as pessoas possam fazer a sua parte, encontrando-se e discutindo temas relevantes para a sociedade.

O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso. Isso permite desarmar, no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não-crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente. Tal função não pode ser preenchida pela benevolência desdenhosa de uma autoridade secularizada. As *próprias* partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado a seguir a religião do outro (HABERMAS, 2007, p.136)



Habermas, de forma surpreendente para um filósofo vinculado à tradição iluminista, afirma que uma sociedade mais secular não será necessariamente mais democrática. As tradições religiosas possuem um grande potencial de mobilização comunitária que garante laços de solidariedade social mesmo onde o Estado não consegue atuar de forma eficaz. E onde o Estado é eficaz, a solidariedade inspirada em conceitos religiosos consegue dar um sentido mais forte de *comunidade* para os cidadãos estimulados pelo mercado a serem individualistas narcisistas.

Ao discutir a inserção da religião no debate político das sociedades democráticas, Habermas não poderia deixar de tematizar a questão da verdade, mas especificamente a questão da justiça da norma moral. A *teoria discursiva da verdade* sustenta uma pretensão de universalidade e racionalidade para a verdade. Trata-se de uma concepção ampla de verdade, que suprime o abismo entre fatos e normas, entre questões de ser e de dever-ser, já que ambas podem ser resolvidas discursivamente através de uma argumentação racional. Podemos falar em afirmações verdadeiras e por analogia, também de normas “justas”. Aliás, uma das grandes preocupações de Habermas é com o nexo teoria e práxis e por isso a sua concepção de verdade não é apenas teórica, mas mantém um forte vínculo com a práxis cotidiana. Habermas não recorre a um conceito de verdade que esteja “fora” do mundo e da história. Não se trata de uma universalidade arrasadora do singular e do particular, mas de uma universalidade que se sustenta na unidade tênue de uma razão estruturada através da linguagem. A universalidade só é possível através de um diálogo autêntico.

Podemos dizer que a pretensão de Habermas é tornar os discursos mensuráveis mediante regras processuais capazes de permitir a formação de consensos racionalmente motivados, tanto em questões teóricas como em questões prático-morais.

O quadro de referência no qual Habermas vai pensar a verdade é o de uma teoria pragmática da linguagem. Ele interpreta a verdade como um pressuposto pragmático da comunicação dando mais importância para a noção de *pretensão de validade* do que para a noção de verdade *strito sensu*. A pretensão de validade é intrinsecamente intersubjetiva, pois ela pressupõe a possibilidade do locutor justificar a pretensão levantada. Verdade é uma *pretensão de validade* que pode ser aceita ou não. O consenso serve de base para toda ação comunicativa. Ele pode ser desfeito ou abalado por qualquer participante do contexto comunicativo. Para isso, basta que ele problematize, de forma radical, a pretensão de validade levantada. Nenhuma pretensão de verdade está imune à crítica e à problematização.

Diante da problematização radical da pretensão de validade, os participantes da comunicação precisam restabelecer o consenso ou alcançar um novo consenso. Para isso eles precisam entrar na esfera do discurso, a fim de justificar ou refutar a pretensão de validade problematizada. O Discurso é uma forma de comunicação *sui generis*. Ele é caracterizado pela argumentação, pela busca cooperativa do entendimento. No discurso a única força que deve prevalecer é a força não-violenta do melhor argumento (HABERMAS, 1989, p.115-117).

A *teoria discursiva da verdade* recebeu muitas críticas de ser uma espécie de *idealismo lingüístico*, já que a verdade se confundiria com *justificabilidade racional discursiva*. Já em 1999, com o livro *Verdade e Justificação (Wahrheit und*



Rechtfertigung), Habermas esclarece que verdade não se confunde com justificabilidade racional e defende um assim chamado *realismo fraco*, a existência de um *mundo objetivo* independente das legitimações lingüísticas. Em *Entre naturalismo e religião*, ele volta ao tema, agora relacionando com a discussão acerca de “verdades” morais defendidas pelas diferentes tradições religiosas.

Em 19 de janeiro de 2004, a convite da *Academia Católica da Baviera*, em Munique, Habermas participou de um diálogo com o Cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI. Na ocasião Habermas partiu da seguinte questão proposta Wolfgang Böckenförde: *será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?* (HABERMAS, 2007a, p.23). Ou seja, a democracia liberal necessita de pressupostos normativos religiosos e metafísicos para se legitimar? A mesma questão é posta por *John Rawls*: qual é a capacidade de gerar legitimidade e entendimento mútuo que uma sociedade democrática secularizada possui? Rawls já pressupõe que não é necessário nenhuma *ajuda* das tradições religiosas para a legitimidade da democracia liberal. Segundo Habermas,

Nos últimos capítulos de *Uma teoria da justiça*, Rawls já havia investigado se uma sociedade instituída segundo princípios de justiça poderia estabilizar-se por si mesma, se ela poderia, por exemplo, encontrar por força própria os motivos funcionalmente necessários, à medida que socializasse seus cidadãos de forma correta (HABERMAS, 2002, p.74-75).

Rawls, na obra *Uma teoria da justiça* (2008), apresenta uma teoria moral, segundo o construtivismo kantiano, capaz de ser *compreensiva* (abrangente) para os cidadãos, de tal forma que eles tenham a justiça distributiva como equidade como uma concepção de bem formadora da visão de mundo de uma sociedade bem ordenada. Posteriormente, no *Liberalismo Político* (1995), Rawls substitui a teoria moral por uma teoria política, ou seja, um espaço público independente de uma concepção abrangente de bem. As questões de justiça básica, princípios constitucionais da sociedade bem ordenada, precisam ser resolvidas de forma *neutra* em relação às diversas concepções de bem que coexistem na sociedade. Só para exemplificar, tradições religiosas defendem concepções de bem determinadas. Assim, os cidadãos *razoáveis e racionais* deverão recorrer exclusivamente a uma *razão pública*, ou seja, acessíveis da mesma maneira a todos, para discutir suas questões políticas.

Una sociedad política, y ciertamente, cada agente razonable y racional, ya sea un individuo, una familia o una asociación, o incluso una confederación de sociedades políticas, tiene una manera de formular sus planes, de colocar sus finalidades en orden de prioridades y de tomar sus decisiones en concordancia con todo esto. La manera en que una sociedad política lo hace es también su razón, aunque en un sentido diferente: constituye un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de sus integrantes humanos. No todas las razones



son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las Iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil (RAWLS, 1995, p.204).

Para Rawls, todos os políticos deveriam utilizar uma razão pública e com isso o vocabulário religioso ficaria totalmente excluído da esfera pública política. Habermas concorda com o uso público da razão, mas não da forma restritiva defendida por Rawls.

A concepção do uso público da razão provocou posicionamentos críticos decididos. As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal. Mesmo assim, o dissenso parece atingir, no final das contas, a própria substância da ordem liberal. A mim me interessa a linha que separa pretensões ilegítimas do ponto de vista de um direito constitucional. Não obstante, não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro lado, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional (HABERMAS, 2007, p.139-140).

Habermas defende a tese de que representantes de comunidades religiosas devem participar da esfera pública política, desde que não utilizem argumentos estritamente teológicos em suas argumentações públicas. Segundo ele, temos o direito de exigir uma neutralidade no que diz respeito às visões de mundo nos discursos daqueles que se candidatam a mandatos públicos ou os assume (HABERMAS, 2007, p.145). O uso público da razão exige a compreensibilidade do argumento por parte de todos, mesmo considerando-se que uma parcela da população não seja capaz de atingir os padrões mínimos do uso público da razão (HABERMAS, 2007, p.163). Os políticos religiosos podem defender seus pontos de vista morais inspirados em uma compreensão teológica, mas devem fazer isso dentro do princípio fundamental da argumentação discursiva democrática, ou seja, o *princípio da falibilidade*. Na discussão pública o sujeito da argumentação sempre pode estar errado. Não existe diálogo (nem esfera pública) se um dos interlocutores não aceita a possibilidade de mudar a sua posição cognitiva.

Conclusão

O que significa o ressurgimento da religião para uma sociedade amplamente secularizada? É com essa pergunta que Habermas inicia uma conferência magistral feita no México em 2007 (HABERMAS, 2008, p.3-4). E a conclusão que ele chega é que por vários motivos as religiões não se extinguíram com a secularização e a modernização da sociedade, mas o mais interessante deles é que elas *aprenderam*



a conviver com esses dois processos. *Aprendizagem* é a palavra chave para Habermas. No entanto, houve *problemas* para que a parte secular da sociedade se abrisse para uma relação de aprendizagem com as tradições religiosas. Adotou-se uma postura do tipo ignorar o fenômeno, porque ele vai passar logo ou então considerar ser impossível um diálogo entre a razão secular e a crença religiosa.

No entanto, a filosofia e a sociedade secular podem aprender muito com as tradições religiosas (e elas também precisam estar abertas ao aprendizado contínuo de novas formas de se viver bem).

No trato com tradições religiosas, inclusive árabes, a filosofia constatou, reiteradas vezes, que é possível obter impulsos inovadores a partir do momento em que se consegue separar, no cadinho de discursos fundadores, conteúdos cognitivos de suas cascas originariamente dogmáticas (HABERMAS, 2007, p.161).

Muitos dos conflitos religiosos, para não dizer todos, são resultados de *déficits* de aprendizagem. Ocorrem quando os grupos se recusam a aprender algo com o outro. Neste sentido a participação política dos religiosos na esfera pública, quando orientadas para este mútuo aprendizado, é extremamente saudável para as sociedades modernas seculares e multiculturais. A inclusão das comunidades religiosas no debate político público é tão importante quanto a manutenção do Estado de direito democrático laico.

Vamos concluir com as palavras finais de Habermas na Conferência do México:

Pienso que la autocomprensión posmetafísica de la razón puede no solamente servir de base a procesos de aprendizaje mutuos, sino que también puede ayudar a salvar la distancia entre el *pathos* religioso y el secular comprometiendo con un discurso intercultural acerca de principios comunes de justicia política para la sociedad mundial multicultural (HABERMAS, 2008, p.18).

Referências

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Madrid: Trotta, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.



- HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**. Traducción Manuel Jiménez Redondo. 4 ed. Madrid: Trotta, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdad y Justificación**. Traducción Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. El resurgimiento de La religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? **Diánoia**. Volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp.3-20.
- IBGE. **Censo Brasil 2010**. Disponível em www.ibge.gov.br
- LUCHI, João Pedro (org.). **Religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.
- MOREIRA, Luiz (org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004.
- PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo, RS: EdUnisinos, 2005.
- RAWLS, John. **Liberalismo político**. México: Fondo de cultura econômica, 1995.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª Ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROUANET, Sérgio. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, Luiz P. “A ideia de razão pública em Rawls”, In: CUPANI, Alberto O; MORTARI, César A. (org.). **Linguagem e filosofia – Anais do II Simpósio Internacional Principia**. Florianópolis: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.
- ROUANET, Luiz P. “O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação”, In: **Reflexão**, ano XXV, 78 (2000), p. 111-117.
- SCHMITT, Carl. **Teologia política**. São Paulo: Ed. Del Rey, 2008.
- SILVEIRA, Denis. O liberalismo político em questão: confronto entre Habermas e Rawls. **Filosofazer**. Passo Fundo, ano X, nº 19, p.41-66, 2001.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade**. Brasília: Liber livro Ed., 2005.
- VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1991.
- VELASCO, Marina. **Ética do discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: FAPERJ, 2001.
- WEBER, Max. **Fundamentos da sociologia**. Porto: Rés, 1983.

RELIGIÃO E SOCIEDADE PÓS-SECULAR: O PAPEL DA RELIGIÃO NA OBRA RECENTE DE JÜRGEN HABERMAS

Maurício Fernandes-Perovano¹

Considerações iniciais

Para além das tentativas de invalidação da religião, esta se apresenta à pós-modernidade como um fenômeno cada vez mais expressivo no interior de uma sociedade fortemente marcada pela supra-estruturação tecnológica. Contrariando nefastos prognósticos acerca de seu desaparecimento – frente ao forte processo de secularização vivenciado principalmente no Ocidente, a religião se apresenta em um re/aparecer *vestigico*, como o propõe Vattimo², passando a apresentar uma importância ímpar nas hodiernas reflexões acerca das aporias vivenciadas pela sociedade contemporânea.

A religião mostra-se cada vez mais vitalizada no interior das sociedades ocidentais, mesmo diante do acelerado processo de industrialização e expansão econômica. Vivenciamos a criação de novos “pecados” pelo Vaticano, a primavera árabe, aos conflitos em tom místico entre as forças armadas norte-americanas e o “eixo do mal³”, ao *revival* budista no clima pós-socialista no extremo oriente, ao reavivamento pentecostal, a criação de bancadas evangélicas e o subsequente fortalecimento de nichos discursivos caracteristicamente religiosos no poder público, e ao surgimento de outras correntes de cunho místico-religioso expressando que não apenas a religião manteve-se acessa como também acelerou sua dinâmica interna em tais sociedades.

Assim como a técnica moderna a religião nos apresenta sua face jânica⁴. Uma apontando para a possibilidade de aprendizado mútuo com a vida secular, oferecendo recursos de aglutinação e coesão social frente à escassez destes elementos pelo avanço da lógica predatória e colonizadora de um turbo capitalismo globalizado; porém, por outro lado, a religião ambiguamente nos apresenta seu *cerne duro* impregnado de elementos capazes de fazer sucumbir a liberdade e o entendimento mútuo sob o peso da intolerância e do fundamentalismo.

-
1. Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo e mestrando em Filosofia pela mesma instituição. Email: maorumfernandes@gmail.com
 2. Cf. VATTIMO, Gianni (Org.). **A religião**. São Paulo: Estação liberdade, 2000, pp. 99 – 123.
 3. Tal expressão foi proferida pelo então presidente norte americano George Bush em 2002 no seu discurso do Estado da União, referindo-se a países islâmicos como Iraque, Síria, Iran e Líbia (que após a queda de Muammar al Qaddafi passou a não fazer parte do grupo), e também um país comunista: a Coreia do Norte. Durante a convocação à luta contra o terrorismo Bush se referiu a uma cruzada do Ocidente cristão contra o islamismo, já identificado com o terrorismo internacional.
 4. Divindade do panteão romano representada possuindo duas faces, uma voltada para o passado e outra voltada para o futuro. Alguns autores como Dumézil entendem-no como uma divindade solar. Também estava ligado as festividades que marcavam o início de cada ano, daí o nome do mês de Janeiro como um mês entre o ano que passou e aquele que ainda está por ser transcrito.



No presente trabalho analisaremos a contribuição habermasiana e sua proposta de uma articulação entre religião e sociedade pós-secular, na qual se tornam evidentes tanto os conteúdos apontados como contributos da religião a tal sociedade quanto seus limites na esfera pública.

1. A *virada religiosa* do pensamento de Habermas

Jürgen Habermas iniciou seu itinerário intelectual influenciado pelo marxismo e pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, na qual foi assistente de Theodor Adorno. Suas primeiras aproximações ao estudo do fenômeno religioso foram ainda sob a influência de uma compreensão *funcionalista* da religião, a qual Habermas ainda mantém, porém diferenciando-se de abordagens empobrecidas pelo olvido e privação do reconhecimento da importância da religião à sociedade contemporânea. O fenômeno religioso desde a sociologia clássica, foi compreendido como um elemento que apresenta uma certa validade ao tecido social, restringido ao âmbito da esfera privada ou ao campo das manifestações psíquicas, compreendido funcionalmente apenas a partir de uma fonte de normatividade responsável por uma aglutinação social prefigurada em uma noção de sagrado.

A reflexão habermasiana acerca da religião veio aumentando gradativamente chegando a se tornar um dos eixos referenciais de seu pensamento na atualidade. Habermas têm se debruçado sobre a relação entre fé e saber, o que de certa forma direcionou-o para uma compreensão do papel importante desenvolvido pela religião na sociedade contemporânea. Porém, diferentemente das abordagens iniciais acerca da religião, nas quais compreendia esta como uma questão que deveria ser limitada à esfera privada, em seus mais recentes trabalhos Habermas empreende uma recorrência notória a tal temática explicitando a importância da religião para o Estado liberal e a esfera pública.

O estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes nem as comunidades religiosas de se manifestarem também, enquanto tal, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido (HABERMAS, 2007, p. 148).

Habermas inicia uma virada em seu pensamento que culmina com um reposicionamento da religião no interior de sua construção intelectual. Esta, desde então, deixou de ocupar um lugar marginal para hodiernamente constituir-se em um eixo referencial do pensamento habermasiano. A constatação de que a religião acabou por apresentar um quadro totalmente novo na estrutura das sociedades modernas, principalmente no Ocidente, levou-o ao que podemos chamar de uma *virada religiosa* em seu pensamento, que se deu a partir da década de 90 e culmina com os trágicos eventos do 11 de setembro, a partir dos quais Habermas começa a se questionar acerca do que é exigido dos cidadãos tanto religiosos quanto seculares



pelo Estado constitucional democrático e da responsabilidade destes para com a coexistência fundada em um aprendizado mútuo (HABERMAS, 2004).

A religião passa assim a ocupar um lugar não mais marginal na obra de Habermas que enxerga em seus mais recentes escritos não apenas a importância da religião como também sua permanência na sociedade contemporânea e a contribuição na articulação de uma relação dialógica entre os indivíduos religiosos e seculares. Porém, Habermas ao reconhecer a importância e permanência da religião em uma sociedade pós-secular parece postular que o Estado democrático laico necessite de uma *religião sem religião*, ou seja, que a religião possua elementos essenciais à manutenção de uma vida “não fracassada” é notório, porém, existem elementos que não se permitem uma tradução para uma linguagem acessível à experiência intersubjetiva dos atores lingüísticos de uma comunidade laica. O ponto de convergência é exatamente a compreensão de que estes elementos que compõem o cerne duro da religião, são aqueles que caracterizam a religião enquanto tal e tais elementos se mostram intraduzíveis para a linguagem secular diante do risco de conflitos não apenas com os cidadãos seculares como também com outras visões de mundo religiosas. Assim, para a transposição da dificuldade de tradução e de entendimento entre as visões de mundo religiosas e seculares a possibilidade será o compartilhamento de perspectivas (o que já seria uma tradução) num contexto de uma afirmação intersubjetiva de um “nós” como solução aos conflitos oriundos do encontro de visões de mundo totalmente diferentes.

Nas condições de um pluralismo legítimo das visões do mundo, os conflitos, em matéria de justiça, só podem ter solução, se as partes litigantes aceitarem chegar ao ponto de vista inclusivo de um ‘nós’, comprometendo-se numa adoção recíproca das perspectivas (HABERMAS, 2005, p. 200).

Da mesma forma que Habermas propõe um naturalismo mitigado, sua compreensão da religião na esfera pública também se dá mediante ao processo de mitigar os elementos intraduzíveis presentes na religião. Os cidadãos religiosos devem gozar de livre abertura à exposição de suas idéias religiosas, porém, é necessário que compreendam que no âmbito da esfera pública deverão buscar uma tradução de tais visões para argumentos seculares, procurando “reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 147).

1.2. Religião e Esfera Pública

A noção de esfera pública é um conceito importante na arquitetura da obra de Habermas, constituindo-se como *clef de voûte* de sua construção intelectual, pois se dá a partir de uma compreensão do homem como um ser social com relações lingüisticamente mediadas. Esfera pública é o local onde o homem política e lingüisticamente se constrói a partir da exposição de suas visões de mundo e ao mesmo tempo da fundamentação destas, mediante a exposição pública de seus



argumentos. Habermas (2007), parafraseando Aristóteles, aponta que o “homem é um animal político, isto é, um animal que existe em uma esfera pública” (p. 17).

Este nicho comunicativo que abrange os indivíduos particulares num âmbito discursivo acerca de assuntos de interesse comum, para Habermas, estará situado entre a sociedade civil e o poder estatal politicamente estruturado articulando-se como uma proposição reflexiva acerca das mais variadas vozes na criação de uma opinião pública que coloca sob o próprio conceito de reflexibilidade a ordem política.

Para Habermas a esfera pública é compreendida como local de confluência argumentativa, no qual todos os indivíduos podem manifestar suas visões de mundo mediante a publicização de tais argumentos. Habermas se baseia no conceito kantiano de *publicidade* (*Werbung*) para estruturar sua noção de esfera pública. A partir de tal conceito, Habermas irá compreender a esfera pública como sendo uma estrutura mediada pela comunicação entre os indivíduos constituindo a vida social humana, permitindo a partir deste *locus* comunicativo a construção de uma opinião pública sobre temas e interesses comuns.

Para Kant a publicidade será a potenciadora da moral, uma vez que para tal autor a moral está relacionada ao âmbito público. Aquilo que é relegado ao campo do privado mantendo-se afastado da visão comum e por conseguinte não podendo ser exposto ao crivo da crítica, não pode ser considerado justo. A publicidade se dá de forma a garantir o movimento reflexivo acerca de uma máxima ou de uma idéia, e somente passando pelo crivo da publicidade, onde outras tantas vozes podem de forma livre exercer uma crítica acerca do que foi tornado público, é que se pode afirmar como justa, e por conseguinte, mora⁴⁸.

Logo no início de sua obra *Mudança estrutural da esfera pública* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) Habermas aponta para a origem e diferenciação dos termos “público” e “privado” na Grécia antiga, na qual a vida pública (*bios politikos*) em contraposição à vida privada (*bios oikos*), não possui um local determinado constituindo-se principalmente na virtualidade da conversação (*lexis*), “que também pode assumir a forma de um conselho e de um tribunal, bem como a de práxis comunitária (*práxis*)” (HABERMAS, 2003, p. 15). Diferentemente da relação econômica (*oikos*), caracterizada pela necessidade, a relação política (*polis*) no âmbito da esfera pública é caracterizada pela liberdade, pela atualização dos conteúdos argumentativos de homens livres buscando um entendimento sobre temas comuns.

Seguindo esta diferenciação entre tais termos a esfera pública se constituirá primordialmente de um espaço no qual se dão relações discursivas direcionadas para a busca de um entendimento para além das visões e discursos privados, pois aqui não se relacionam com vistas ao êxito sobre as correntes da necessidade, mas antes a uma busca de entendimento, por meio do discurso argumentativo. Por isto Habermas irá se referir à esfera pública como um palco polifônico, um *locus* onde se encontram as mais diversas vozes na constituição daquilo que seria um postulado indispensável para a vida pública, ou seja, o livre exercício da exposição de visões de mundo e suas argumentações.

Se negligenciada a manutenção deste palco polifônico tanto o Estado quanto a própria religião correm o risco de caírem em uma afronta à liberdade individual. O Estado quando não aceita as visões de mundo, unicamente por serem religiosas, ou



aceitando a visão de mundo dominante, estabelecendo-a politicamente, baseado unicamente no critério de algo deliberado pela maioria. A religião, por seu turno, pode esbarrar em uma ameaça a liberdade de consciência quando se afirma de forma ortodoxa sobre todas as outras visões de mundo, impondo-se como única e verdadeira. A aparentemente benéfica aceitação de uma religião por parte do Estado já está em um movimento de condenação das minorias (NUSSBAUM, 2011).

2. Sociedade pós-secular

O conceito habermasiano de sociedade “pós-secular” não designa, cronologicamente, um posicionamento anterior ou posterior a um momento secular desta mesma sociedade, mas encontra-se associado a uma mudança de consciência na perspectiva de uma coexistência entre os indivíduos religiosos e não-religiosos na sociedade contemporânea na qual podem expressar visões de mundo diferentes, porém, igualmente respeitadas em sua liberdade na *publicização* de tais visões e em sua argumentação, mesmo sendo estas religiosas.

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes (HABERMAS, 2007, p. 126).

A religião manteve-se acessa no interior de uma sociedade secularizada precisamente na exposição de elementos dos quais o processo de secularização não pode propor aos indivíduos no interior de tal sociedade. A religião não desapareceu pois ainda pode oferecer recursos necessários a motivação social como por exemplo a solidariedade. Mediante a colonização gradativa do mundo-da-vida pelo mundo dos sistemas ocorre uma escassez dos recursos necessários à integração social. Solidariedade é o elemento que Habermas enxerga no interior da religião que pode ser traduzida de forma a motivar as ações sociais no âmbito de uma sociedade secular.

Na carência de recursos alimentadores da solidariedade social, as religiões e comunidades de fé não fundamentalistas representam uma preciosa fonte, equiparável aos movimentos sociais, que precisa ser levada a sério e tratada no interesse da razão solidária (LUCHI, 2011, pp. 100 - 101).

Para Habermas os indivíduos religiosos devem gozar de liberdade de expressar suas visões religiosas de mundo, e ao mesmo tempo, devem se manter livres de toda adição de elementos religiosos em sua participação no processo democrático. Isto se dá mediante a proposição de um *filtro* que poderá otimizar o processo de tradução entre a vida religiosa e secular de forma recíproca.



Em um Estado secular, eles também devem aceitar que o conteúdo politicamente relevante das suas contribuições seja traduzido em um discurso acessível a todos e independente das autoridades religiosas, antes de poder encontrar o acesso às agendas dos órgãos decisoriais do Estado. Deve ser introduzido, em certo sentido, um filtro entre as correntes de comunicação selvagens da opinião pública, por um lado, e as deliberações formais que levam a decisões coletivamente vinculantes, por outro. E as decisões aprovadas pelo Estado também devem ser formuladas em uma linguagem acessível igualmente a todos os cidadãos e devem poder ser justificadas. (HABERMAS, [2013]).

Para Habermas o Estado constitucional liberal também é capaz de construir visões articuladoras de sentido motivando os indivíduos na busca comunitária do bem comum, uma vez em que os cidadãos não sejam meros espectadores, mas se posicionem enquanto atores na ação deliberativa, como co-legisladores no exercício da democracia. Desta forma, não são necessárias as contribuições metafísicas e religiosas ao Estado. Habermas, porém, compreende que externamente pode haver um esgotamento dos recursos de elementos responsáveis pela manutenção da coesão e da experiência comunitária no interior da sociedade pós-metafísica, que desta forma, tende a conviver com as práticas religiosas. Nem o Estado secular nem a filosofia podem fornecer recursos necessários à reabilitação de um horizonte teleológico que possa fornecer sentido aos cidadãos.

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa [...] Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990, p. 61).

Habermas compreende que a razão prefigurada em uma cultura política liberal não pode se furtar à apreciação dos elementos contributos da religião, assim como não pode privar a comunidade religiosa do direito de expressar seus interesses e visões de mundo, contribuindo assim para a polifonia dialógica da sociedade pós-secular. A própria generalização de uma visão de mundo secular implicaria na desarticulação do projeto de neutralidade ideológica do Estado.

A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em prin-



cípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para um linguagem que seja acessível publicamente (HABERMAS, 2005, p. 57).

2.1. Religião, racionalização e a fragilidade da razão

Hebraism and Hellenism, — between these two points of influence moves our world. At one time it feels more powerfully the attraction of one of them, at another time of the other; and it ought to be, though it never is, evenly and happily balanced between them.

Matthew Arnold

Em sua obra ***Escritos sobre sociologia da religião*** Max Weber irá propor uma análise do processo de racionalização no ocidente partindo de estudos acerca da conduta religiosa. Para Weber o processo de racionalização do Ocidente está intrinsecamente ligado às condutas religiosas. A razão Ocidental moderna se desenvolveu a partir da estrutura conceitual socrática, porém, desenvolve-se diferentemente desta ao mesclar Deus, o homem e o mundo em seu horizonte teleológico de salvação. Somente há técnica moderna no Ocidente e somente há ciência num sentido de ciência ocidental, a partir do forte impulso de espiritualização do qual experimentou o Ocidente. Isto devido a possibilidade de tradução dos postulados religiosos para o âmbito reflexivo da vida secular proposto pelo próprio processo de secularização.

Sentimentos morais, que até agora só podiam ser expressos de um modo suficientemente diferenciado na linguagem religiosa, podem encontrar uma ressonância universal, tão logo uma formulação redentora se apresente para o que já foi quase esquecido, mas que implicitamente faz falta. Uma secularização que não aniquila, realiza-se no modo da tradução. Isso é o que o Ocidente, enquanto poder secularizador universal, pode aprender a partir de sua própria história (HABERMAS, 2004, p.152).

Habermas, a partir de uma releitura de Weber compreenderá também o processo de espiritualização vivenciado pelas sociedades ocidentais e sua posterior racionalização como propiciadora do advento da modernidade, compreendendo a existência de um paralelismo entre a história da religião e a história da razão no qual Atenas e Jerusalém contribuíram igualmente para o desenvolvimento da racionalidade ocidental. A cultura grega propôs elementos enriquecedores a partir do simbolismo plástico de suas narrativas, que irão encaminhar-se para o surgimento do princípio reflexivo da filosofia, porém, o monoteísmo prefigurado na cultura semita, de forma semelhante deixou marcas indelévels no pensamento ocidental (LUCCHI, 2011, p. 91).



Weber analisa que não apenas a religião propõe ao homem uma reflexão como também determina normativamente todos os âmbitos da vida dos indivíduos; sendo assim a religião uma forma racional de compreensão do mundo. O ponto culminante no desenvolvimento da racionalidade enquanto ciência se dá, segundo Weber a partir da dissociação gradativa da dimensão cultural e societária no interior da própria racionalidade. O que se manifesta na autonomização da razão e sua subsequente instrumentalização e posicionamento como única forma legítima de compreensão do real. Desta forma, a partir da dissociação da dimensão cultural e societária em seu cerne, iniciou-se um processo de secularização frente às perspectivas judaico-cristãs.

Hume e Kant questionaram-se acerca dos limites do conhecimento, evidenciando uma fragilidade nas condições objetivas deste que, até então, buscara seu fundamento na compreensão cartesiana do *cogito* enquanto subjetividade autotélica. A razão já não se encontrava em uma condição que lhe permitisse monopolizar o horizonte argumentativo e se posicionasse como único critério para a verdade. Os mestres da suspeita⁵ empreenderam uma via paradoxal na qual se denota tanto a rejeição e invalidação da religião quanto o posicionamento da razão sob o crivo de uma crítica arguta que representa o encerramento e os sinais do declínio da tradição metafísica⁶.

Desta forma, paradoxalmente à tentativa de invalidação da religião caminhou uma deflação dos conteúdos pretensamente autotélicos da razão. Junto à proclamação da morte de Deus encontramos a retomada da experiência estética frente à racional-empírica, à compreensão da religião enquanto esperança soporífera às massas, articula-se uma valorização da construção histórica frente ao monologismo solípcista da subjetividade; por fim, quando a religião é compreendida como infantilidade, há, paralelamente, um deslocamento do campo cognoscitivo para o âmbito dos aspectos inconscientes, desarticulando assim as pretensões da razão moderna em sua ascensão à uma condição basilar.

O desfecho decisivo deu-se no século XX principalmente com a teoria crítica da escola de Frankfurt. Theodor Adorno encetou, em sua obra *Dialética negativa*, uma compreensão da razão como autoritária e instrumentalizada, que em seu lastro ao monopólio sobre a natureza e o próprio homem, acabou por determinar-se numa relação negativa com o mundo, na qual apercebendo-se de sua artificialidade sente a “falta” daquilo que em sua trajetória havia excluído sob o rótulo da irracionalidade. Adorno, neste ponto, reafirma o papel da arte e da experiência estética nesta reaproximação da razão ao mundo real, ao *mundo-da-vida*, colocando-se como *medium* na relação entre o homem e o mundo, extrapolando os limites da cortina férrea de uma razão instrumentalizada. Neste sentido “a experiência estética parece apontar para uma transcendência, uma ultrapassagem daquilo que nossos sentidos podem perceber e que nossa razão pode pensar” (FREITAS, 2003, p. 44).

5. Termo cunhado por Paul Ricoeur referindo-se à Nietzsche, Marx e Freud.

6. Cf. BLOND, Philip (Ed.). **Post secular philosophy: Between philosophy and theology**. London: Routledge, 2005.



Diante da exposição da fragilidade da razão empenhada pela hermenêutica da suspeita, a razão no século XX entrou em colapso evidenciando seus limites frente à crise de sentido e à impossibilidade de propor elementos que pudessem evitar uma “vida fracassada” aos indivíduos no interior das sociedades modernas. Desta forma, a razão foi gradativamente se deparando com limitações em relação à sua, antes insuspeita, auto-referencialidade. Ela enxerga que no decorrer de sua trajetória outras visões de mundo também se apresentam como fontes importantes na construção de sentido diante da crise vivenciada pela sociedade contemporânea e da escassez de recursos que possam contribuir de forma positiva na vida dos indivíduos.

3. Para uma compreensão da razão enquanto carencial

No mundo moderno as pessoas não se falam, ao contrário se calam, se pisam, se traem, se matam. Embaralham as cartas da inveja e da traição. Copa, ouro e uma espada na mão. O que é bom é para si e o que sobra é do outro.

Racionais Mc's

Habermas ao presenciar o velório de seu amigo Max Frisch, realizado na Igreja de São Pedro em Zürich, por vontade expressa do próprio Frisch, compreende na razão uma falta de elementos articuladores de sentido diante de situações criticamente existenciais como a morte. Frisch, apesar de agnóstico, sentia um incômodo em constatar que a razão não poderia lhe fornecer os elementos necessários à articulação de sentido frente a eventos como a morte.

However, its form, place, and progression were peculiar. Clearly, Max Frisch, an agnostic who rejected any profession of faith, had sensed the awkwardness of non-religious burial practices and, by his choice of place, publicly declared that the enlightened modern age has failed to find a suitable replacement for a religious way of coping with the final *rite de passage* which brings life to a close (HABERMAS, 2010, p. 15).

Habermas a partir de então descreve o sentimento da sociedade contemporânea como sendo uma constatação de algo que falta à razão. A razão moderna não possui elementos que possam articular sentido no intuito de construção de uma vida “não fracassada”, caracterizando-se pela constatação de uma *falta*. Ela se privou daqueles elementos articuladores de sentido presentes no cerne das religiões e que podem ser traduzidos para a vida dos indivíduos seculares.

A partir de Descartes a razão ganha uma propulsão rumo a sua estruturação como único critério de fundamentação da verdade. Ela será o próprio Deus (ou como alguns preferem Deusa) e estará atado ao ego, estará em uma relação com o *cogito* de forma a garantir a liberdade do sujeito autotético, autocentrado e autônomo. Aqui começa a trajetória de separação da razão de tudo aquilo que pode “contaminá-la”, a própria idéia de Deus, aqui, será uma idéia inata formulada por Descartes com o intuito de ontoteologicamente, assegurar a verdade do conhecimento deste sujeito.



A razão foi desta forma se condicionando como separada, não apenas da religião ou de uma idéia de Deus institucionalmente formulada, mas afasta-se de todos aqueles elementos contributos da religião que também poderiam ser traduzidos de forma a efetivar a promoção de aprendizado e entendimento mútuos.

Hoje, após um longo processo de separação e de despreendimento tanto do mundo-da-vida quanto de todos os elementos da religião, a razão enxerga sua trajetória, e nesta, enxerga uma falta, entende-se como *carencial*, pois não dispõe dos elementos que possam prover ao homem contemporâneo uma retomada do horizonte teleológico⁷.

A compreensão da razão enquanto carencial encontra seus pressupostos na filosofia kantiana. Já na aurora do Iluminismo Kant irá compreender a razão como caracterizada por uma “necessidade”, por uma “falta” diante daqueles postulados necessários a motivação do indivíduo ao agir moral. Habermas irá compreender a carência da razão no sentido da *Bedürfnis* kantiana, tanto em seu aspecto *carencial* diante de postulados de funcionem como molas propulsoras do agir moral, quanto no reconhecimento da articulação destes postulados no cerne das religiões.

A condição *carencial* é mútua, tanto a razão quanto a religião se caracterizam por uma falta em relação à *tradutibilidade* de postulados que podem ser comparilhados entre si de forma a garantir a manutenção de um mútuo aprendizado. Habermas aponta que esta relação já foi encetada na história do pensamento ocidental com a correlação entre a filosofia grega e os postulados morais judaico-cristãos.

Se de um lado a razão *carencial* necessita daqueles postulados subjetivos que motivem a ação moral, enxergando na religião, principalmente na existência de Deus e no simbolismo de um mundo futuro a principal motivação; por outro lado, a religião também se caracteriza por uma condição *carencial* na medida em que pode degenerar-se na crença à autoridade de seus dirigentes unicamente, sendo necessária a liberdade pública de consciência, segundo Kant⁸, como pressuposto para a articulação entre o agir moral e o horizonte teleológico do sumo bem sem esbarrar no fanatismo.

Considerações finais

Vivemos uma época fortemente marcada pela supra-estruturação da técnica⁹. Uma época em que desfrutamos de um sentimento de total supressão das necessidades, mas

7. Uma proposta à esta retomada do horizonte teleológico é a via a-téia e sua articulação com a ética desenvolvida por Edebrando Cavalieri em sua obra *A via a-téia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl* (2012). Podemos enxergar nela um possível filtro de tradução dos postulados religiosos para a vida secular e ao mesmo tempo a ampliação e arejamento tanto de uma razão solipsista e autotélica, quanto de uma religião estagnada e presa a uma noção de sagrado esterilizado pela ontoteologia.

8. Cf. KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

9. Tal condição na qual se encontra a técnica teve como ponto de partida a primeira metade do séc. XX, momento culminante na História da técnica e da Humanidade onde aquela, após um período relativamente fértil que abrange os séculos XVI e conseqüentemente estendeu-se até o séc. XIX, num movimento fractal, veio a espriar-se por todos os campos do conhecimento humano, proporcionando a transição para uma cultura marcada pelo avanço desenfreado do aparato tecnológico sem precedentes.

de modo paradoxalmente análogo mergulhamos num universo de incertezas ante ao avanço desenfreado do ideal técnico. Nos deparamos com graves problemas trazidos por tal avanço, que à velocidade em que se efetua não proporciona ao homem a possibilidade de uma retomada do horizonte teleológico. Desta forma temos um indivíduo que a cada passo em que avança, seguindo a escalada vertiginosa da sociedade tecnológica, sente o impacto desta em sua própria existencialidade, quer seja em seu âmbito social, cultural; quer seja em sua identidade ou em seu agir moral.

O esvaziamento ontológico, a falta de sentido e o desespero ante a paradoxal condição gerada pelo crescente desenvolvimento tecnológico são alguns sintomas de nossa época. Uma época que se instaura como um sentimento de totalidade e converte-se em um abismo desprovido de sentido. O solo se desfez sob nossos pés; o fundamento transformou-se em abismo.

A religião é um fenômeno multifacetário que se apresenta à sociedade contemporânea como um “osso duro de roer” não podendo ser simplesmente ignorada nas reflexões acerca das aporias vivenciadas por tal sociedade. Mesmo após os golpes de uma razão instrumentalizada, as tentativas de invalidação não surtiram o efeito desejado, ao contrário, a religião ganha a cada dia mais força no interior de uma sociedade caracteristicamente marcada pelos signos de uma tecnologia e de um *savoir-faire* aparelhados à um cientificismo forte que ainda mantém suas raízes no sujeito autotético cartesiano.

Enxergamos, em nossa contemporaneidade, o irromper de uma série de conflitos que convergem em uma problemática que extrapola os limites estabelecidos pela razão ocidental. Esta problemática é a questão referente à religião. A problemática acerca da religião se manifesta praticamente em todos os conflitos vivenciados hodiernamente pela sociedade contemporânea, mostrando-nos de forma explícita que aquela não apenas resistiu aos golpes da razão como empreendeu com esta uma relação dialética na qual poderíamos compreender o atual cenário como uma *Aufhebung*, no sentido de uma sublimação daqueles elementos superados pela razão, porém, de forma alguma eliminados por esta.

Diante deste cenário a teoria da religião habermasiana se apresenta de forma a compreender este processo dialético entre razão e religião no contexto de uma possibilidade da construção de um aprendizado enriquecedor baseado na compreensão recíproca dos limites argumentativos destas duas esferas. As dificuldades de ambos os lados são notórias. Tanto a esfera secular como a religião ainda apresentam aporias complexas que ameaçam a estrutura liberal e polifônica da esfera pública em uma busca por uma legitimação válida universalmente, dificultando assim o processo de tradução.

A contribuição habermasiana, longe de se posicionar como uma resposta definitiva às aporias do cenário contemporâneo, mostra-se como uma janela em direção ao horizonte norteador de sua construção intelectual: a emancipação humana. Neste processo, de forma ímpar, Habermas, a partir de um reposicionamento da religião no interior de seu pensamento, propõe uma compreensão que extrapola as abordagens do fenômeno religioso desde a sociologia clássica, compreendendo sua importância e contribuição para o projeto de emancipação; e ao mesmo tempo revela-nos, apesar do esclarecimento da sociedade contemporânea, a dificuldade diante de um diálogo enriquecedor com a religião que, talvez de maneira esfíngica, observa-nos de forma a exigir uma compreensão.



Referências

- FREITAS, Verlaine. *Adorno e a Arte Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Awareness of what is missing: Faith and reason in a post secular age**. Cambridge: Polity Press, 2010.
- _____. Como deveriam relacionar-se cidadãos religiosos e seculares. In: SCHÜLLER, Florian (Org.). **Dialética da Secularização**. Editora Idéias & Letras, 2005.
- _____. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Quanto de religioso o Estado laico tolera**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas>>. Acesso em: 09 maio 2013.
- _____. Valores e normas: Sobre o pragmatismo kantiano de Hilary Putnam. In: ROCHLITZ, Rainer (Org.). *Habermas: O uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- LUCHI, José Pedro. *Pensamento pós-metafísico e sociedade pós-secular*. In: LUCHI, José Pedro (Org.). *religião em debate*. Vitória: Aquarius, 2011.
- NUSSBAUM, Martha. **Libertad de consciencia: El ataque a la igualdad de respeto**. Buenos Aires: Katz editores, 2011.

PROGRAMA DE PROTEÇÃO E FACILITAÇÃO À CONVIVÊNCIA HARMÔNICA E SUAS INTERFACES COM O DISCURSO DE HABERMAS

Esther Benayon Yagodnik¹

Giselle Picorelli Yacoub Marques²

1. Introdução

A partir do presente estudo, que envolve uma perspectiva interdisciplinar e busca aproximar áreas de conhecimento das ciências sociais aplicadas e das ciências humanas, surge a necessidade de se repensar a adequação do ensino jurídico das faculdades de Direito ao modelo assistencialista tradicional de acesso à justiça que, atualmente, se limita ao incentivo de práticas litigiosas, confeccionado na esteira da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

A atual proposta de ensino jurídico, em especial no aprimoramento da prática, tem seu foco direcionado para a solução do litígio, baseado na disputa adversarial, levando a busca por um “vencedor”. Contudo, diante do constante processo de transformação que a sociedade contemporânea vem experimentando e a demanda por práticas mais adequadas às necessidades e peculiaridades dos conflitos sociais, se torna necessário buscar outros modelos de abordagem dos litígios, visando à efetividade dos direitos.

Para tanto, encontra-se em desenvolvimento ações de extensão, no âmbito do núcleo de prática jurídica da Universidade Federal Fluminense, mormente a ação intitulada *Programa de Proteção e Facilitação da Convivência Harmônica*, que permite introduzir a teoria do agir comunicativo (HABERMAS) à categoria do direito moderno e da resolução adequada de conflitos.

A ação de extensão, que tem como público alvo o institucional (estudantes, professores, servidores e funcionários técnico-administrativos) e social (cidadãos), residentes na municipalidade de Niterói, no Rio de Janeiro, convida, mediante veiculação nas principais mídias, aqueles que possuam conflitos de vizinhança ou de natureza familiar e que estejam dispostos a participar do projeto.

A proposta principal é contribuir com a facilitação da convivência harmônica, consolidando experiências de autocomposição de conflitos através do diálogo das partes, a partir de uma articulação entre alunos, professores e grupos sociais na perspectiva dos direitos humanos e da reconstrução da cidadania, permitindo, nes-

-
1. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito - PPGSD/UFF. Pesquisadora do LAFEP/UFF. Professora auxiliar do Centro de Assistência Judiciária da Universidade Federal Fluminense. Coordenadora da ação de extensão *Programa de Proteção e Facilitação da Convivência Harmônica*, em desenvolvimento na Universidade Federal Fluminense – UFF.
 2. Doutoranda e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito - PPGSD/UFF. Pesquisadora do LAFEP/UFF. Professora auxiliar do departamento de Direito Privado da Universidade Federal Fluminense.



se sentido, uma resolução mais permanente e flexível ao conflito. Assim, objetiva-se a ampliação dessa cultura não litigiosa na busca pela solução pacífica do conflito pelas próprias partes envolvidas, através de comunicação ética, qualificando, desta forma, sua participação na sociedade e ampliando os espaços de cidadania.

2. Crise do ensino jurídico no Brasil e a premente necessidade de transformação

Uma breve análise da trajetória do ensino jurídico no Brasil permite concluir que o modelo de formação dos bacharéis, futuros profissionais e operadores do Direito, ainda é tradicionalista, calcado nas técnicas e nas práticas adversariais e litigiosas de resolução de conflitos. Em decorrência, podemos compreender o desconhecimento ou conhecimento carente por parte dos bacharéis, discentes e operadores de práticas alternativas de resolução de controvérsias, como a mediação, por exemplo, além de outras formas de facilitação do direito fundamental de acesso à justiça.

Fazendo uma retrospectiva histórica sintética, criados em 1827 no Brasil, os cursos de Direito eram sediados em dois conventos: o de São Francisco (São Paulo) e o de São Bento (Olinda). Os cursos foram criados apenas pela necessidade de se formar profissionais que atendessem às emergências do Estado Nacional da época, quais eram, a formação de advogados, julgadores e burocráticos das funções administrativas do Estado. Note-se, contudo a dissociação com questões sociais do contexto brasileiro da época.

Com a República, o ensino jurídico sofreu modificações, principalmente em razão da filosofia positivista, mas que não conseguiram repercussões estruturais significantes.

Em 1931, a Reforma Francisco Campos trouxe a orientação pelo ensino jurídico profissionalizante, pautados no estudo do Direito Positivo.

Com mais de cem anos de criação, afirmou Santiago Dantas (*apud* RODRIGUES, 2005, p.27), que a crise do ensino jurídico ainda se mantinha viva. O ensino jurídico, burocratizado, descontextualizado da realidade social e descompromissado com a questão da justiça, advertiu Santiago Dantas, declinava na qualidade e acarretaria uma perda de credibilidade.

Ocorre que até a presente data encontramos o mesmo sistema de ensino jurídico, que denota séria e complexa crise estrutural. Sobre esta complexa crise, Horácio Wanderlei Rodrigues (2005, p.34) se posiciona:

No quadro social, político e econômico brasileiro, uma série de fenômenos vem contribuindo para a crise do ensino do Direito. (...) Modificaram-se as exigências com relação à prática profissional do jurista, mas o ensino do Direito não acompanhou essa evolução. Continua inerte, estacionado na era dogmática, não tendo, em muitas situações, superado o século XIX, ainda reproduzindo a ideia de que a simples positivação dos ideais do liberalismo é suficiente para gerar a demo-



cracia e que o positivismo é o modelo epistemológico adequado para a produção do conhecimento científico.

Assim, observa-se que o ensino jurídico no Brasil é tradicionalmente conservador, voltado às práticas litigiosas e adversariais, não se levando em consideração o contexto social, mas sim um dogmatismo normativista.

Traçado o panorama da crise, se faz necessária a quebra desses paradigmas para adequar o ensino jurídico para além do modelo tradicional, com ênfase no contexto social em que pertencemos, procurando inserir nos cursos, entre outras propostas, a prática dialógica da resolução não adversarial de conflitos, como por exemplo, a conciliação e mediação. A educação dos discentes a esta prática é fundamental até porque há uma tendência de desformalização de controvérsias, desjudicialização de conflitos e ampliação do modelo assistencialista tradicional de acesso à justiça.

Seria interessante, portanto, que a mudança de paradigmas se iniciasse pelos cursos de Direito, na formação de profissionais capacitados em administrar conflitos sem judicializá-los. Contudo, isso não será possível, por já existirem iniciativas institucionais (Tribunais de Justiça, Ministério Público, Defensorias) que já praticam a mediação como modo alternativo de resolução de controvérsias.

Pioneiro ou não, o importante é que o ensino jurídico se adeque a esse novo enfoque, sobretudo para possibilitar o caminho evolutivo e o acompanhamento da sociedade com as práticas coexistentiais de resolução de conflitos, evitando a falência de instituições e do próprio sistema do Direito.

E este é o objetivo deste estudo e principalmente do Programa de Proteção e Facilitação da Convivência Harmônica: permitir, no âmbito da extensão acadêmica, a partir de construções teóricas interdisciplinares, o contato real de discentes, docentes e sociedade civil a conflitos que possam atingir seu fim através da resolução alternativa, sem que seja necessário recorrer ao Poder Judiciário.

3. A busca do acesso à justiça na contemporaneidade

Diante das características próprias referentes a etapa atual da sociedade em que vivemos, e da busca pelo amplo acesso à justiça, por meio da efetividade dos direitos, a exigência por práticas adequadas e sensíveis para resolução dos conflitos é cada vez maior.

A questão do acesso à Justiça, no sentido de se garantir ao cidadão o ingresso aos Tribunais e a efetivação dos seus direitos, vem sendo desenvolvida no decorrer dos anos no meio jurídico, tendo como ponto de partida, em especial, a obra de Mauro Cappelletti e Bryant Garth – *“Acesso à Justiça”*, decorrente do *Florence Project* (1973 a 1979).

Assim, a despeito do conceito tradicional de acesso à justiça, aqui se propõe uma complementação, podendo ser compreendido como também acesso aos meios de resolução de conflitos.

Importante destacar que o Brasil não fez parte das análises de Cappelletti e Garth, sendo necessário o seguinte paralelo: a busca pela expansão do *welfare state* e a efetivação de novos direitos na década de 1960 foram a mola propulsora



do crescimento dos estudos referentes ao acesso à Justiça, em especial nos países europeus (CAPPELLETTI, 1994, p.80).

Imprescindível, contudo, contar com as preciosas análises que Eliane Junqueira faz do acesso à justiça em nosso país, considerando sobretudo a realidade vivenciada no continente latino americano.

De acordo com a autora, precisa-se ter em mente que vivemos em um país que passou por experiências ditatoriais relativamente recentes, onde os mecanismos democráticos encontravam-se suspensos, dificultando o acesso aos direitos mais fundamentais.

Assim, no Brasil, a situação se mostrava um tanto quanto mais crítica, a necessidade era

de se expandirem para o conjunto da população direitos básicos aos quais a maioria não tinha acesso tanto em função da tradição liberal-individualista do ordenamento jurídico brasileiro, como em razão da histórica marginalização sócio-econômica dos setores subalternizados e da exclusão político-jurídica provocada pelo regime pós-64. (JUNQUEIRA, 1996, p.01)

Apesar de o Princípio do acesso à Justiça tornar possível o ingresso formal do cidadão nas instâncias judiciais, não pode significar apenas recursos que viabilizem tal ingresso, uma visão meramente formal deste princípio – esculpido no artigo 5º, XXXV da Constituição Federal de 1988. O alcance real do acesso à Justiça deve ir além, possibilitando ao jurisdicionado não somente o acesso aos Tribunais, mas também a efetivação prática do seu direito; a realização objetiva do bem da vida pleiteado em juízo, devendo ser a efetividade considerada como um direito fundamental inerente à tutela jurisdicional.

Luiz Wernneck Vianna (1999, *passim*) coloca que após as reformas constitucionais de 1988, a sociedade brasileira passou a experimentar o direito em todos os âmbitos da vida política e social, no fenômeno denominado “judicialização das relações jurídicas e sociais”.

Diante de tal fenômeno, a necessidade do sistema jurídico, em especial o processual, atender às tarefas sociais a ele destinadas é essencial. Afirma Geovany Cardoso Jeveaux (2011, p.6) que “essas tarefas sociais destinadas ao processo devem coincidir com os objetivos eleitos pela sociedade política, nisso consistindo o resultado jurídico-substancial que dele se espera. Entre os vários fins almejados está o principal: a justiça (...)”

Outrossim, essa necessidade de aperfeiçoamento do processo a fim de que possa garantir um efetivo meio de acesso à Justiça, caminha junto ao importante desenvolvimento da própria atuação do Judiciário como ator responsável pela tramitação processual, sendo de Boaventura de Sousa Santos (2008, p.167-168) a seguinte lição:

[...] a constatação de que a organização da justiça civil e, em particular, a tramitação processual não podiam ser reduzidas à sua dimensão



técnica, socialmente neutra, como era comum serem concebidas pela teoria processualista, devendo investigar-se as funções sociais por elas desempenhadas e, em particular, o modo como as opções técnicas no seu seio veiculam opções a favor ou contra interesses sociais divergentes ou mesmo antagônicos.

Nessa perspectiva, estando o sistema jurídico inserido nas transformações da sociedade contemporânea, a busca por um sistema jurídico que proporcione o real acesso à Justiça tem sido frequente, em especial através das reformas legislativas.

Contudo, tais reformas legislativas não terão o sucesso e assentimento desejados se não forem precedidas (i) do conhecimento e reflexão sociológicos, (ii) do auto-entendimento dos atores sociais envolvidos e (iii) da participação ativa dos concernidos, permitindo desenvolver normativas legitimadas pela participação da sociedade e que atendam à demanda da massa social de forma substancial, e não apenas na forma quantitativa de normas.

Sobre este viés da tensão existente entre assentimento, aceitação, validade social e legitimidade das normas, bem afirma Habermas (1989, p.82-83)

Em regra geral, o *assentimento* motivado racionalmente associar-se-á a uma *aceitação* empírica, ou seja, produzida pelas armas ou por bens materiais, numa crença na legitimidade cujos componentes não são simples de se analisar. Esses amálgamas, porém, são interessantes na medida em que constituem em indício de que não basta a *entrada em vigor* positivista das normas para assegurar *duradouramente* sua validade social. A imposição duradoura de uma norma depende *também* da possibilidade de mobilizar, num dado contexto da tradição, razões que sejam suficientes pelo menos para fazer parecer legítima a pretensa de validade no círculo das pessoas a que se endereça. Aplicado às sociedades modernas, isso significa: sem legitimidade, não há lealdade das massas. (grifo do autor)

Desta forma, o resultado declarado pela legislação deve conter elementos que promovam a confiança e neste sentido importante destacar algumas regras elencadas por Jürgen Habermas ao trabalhar com a temática da ética do Discurso, com base no catálogo de pressupostos argumentativos de Alexy, como gerador de expectativas e coerência discursiva.

Seguindo as regras tomadas como exemplos, no plano lógico-semântico, temos como a primeira delas (i) “*A nenhum falante é lícito contradizer-se*”, não sendo “*lícito aos falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes*.” Com esta regra pretende-se manter a clareza e honestidade do discurso. “*Neste plano estão pressupostos pragmáticos de uma forma especial da interação, a saber, tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade*.” (HABERMAS, 1989, p.110)

Neste mesmo sentido, vale destacar a reflexão de Zygmunt Bauman (2001, p.28) sobre a necessidade das normas e da clareza destas para a vida da sociedade, sendo a confiança fator importante no equilíbrio social



A ausência, ou mera falta de clareza, das normas – anomia – é o pior que pode acontecer às pessoas em sua luta para dar conta de seus afazeres da vida. As normas capacitam tanto quanto incapacitam; a anomia anuncia a pura e simples incapacitação.

Na sequência das regras da argumentação, (ii) *“a todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita”*, buscando-se, neste ponto, a verdade e simetria do discurso. *“Neste plano, fazem-se valer pressuposições que o Discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral (...)”*. (HABERMAS, 1989, p.111)

Num terceiro momento, (iii) a regra esta baseada na possibilidade da participação ativa do sujeito no discurso, sendo este um elemento essencial da confiança, por ser gerador de legitimidade das decisões. Assim, no entender de Habermas (1989, p.112):

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção. b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso. c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).

Continuando, explica Habermas cada uma das regras propostas:

A regra (3.1) determina o círculo dos participantes potenciais no sentido de uma inclusão de todos os sujeitos, sem exceção, que disponham da capacidade de participar em argumentações. A regra (3.2) assegura a todos os participantes chances iguais de contribuir para a argumentação e fazer valer seus próprios argumentos. A regra (3.3) exige condições de comunicação que tornem possível o prevailecimento tanto do direito a um acesso universal ao Discurso, quanto do direito a chances iguais de participar dele, sem qualquer repressão, por sutil e dissimulada que seja (e, por isso, de maneira *igualitária*). (HABERMAS, 1989, p.112, grifo do autor)

Assim, é possível afirmar que, na busca por aprimorar o enfoque do acesso à Justiça, as reformas processuais devem ser realizadas visando atender as expectativas de um jurisdicionado que espera manter a confiança no sistema de forma a efetivar seus direitos, dentro de um tempo e espaço determinados, utilizando dos instrumentos de justiça social, não apenas uma justiça burocratizada.

Nesse passo, diante do elevado grau de complexidade social encontrada na trajetória do sistema, e com isso as novas demandas decorrentes de tais transformações, necessária uma observação atenta do alcance das possibilidades do sistema jurídico. As alterações na estrutura da sociedade geram diferentes possibilidades de



conflitos, exigindo do Direito respostas adequadas a estas novas realidades. Com isso, o sistema social afeta diretamente a trajetória progressiva do sistema jurídico, impelindo-o a acompanhar a transformação da sociedade. A influência, e porque não dizer a pressão, exercida pela sociedade sobre o Direito tem a condição de transformar e extrair novas respostas para estas novas possibilidades resultantes deste movimento social.

Desta forma, o que se propõe aqui, é uma abordagem dos meios alternativos de resolução de conflitos, principalmente a mediação, como um viés do acesso à justiça e também como uma proposta de um espaço onde o protagonismo dos cidadãos ao administrarem seus conflitos possa ser devolvido, tomando por base a teoria do agir comunicativo.

4. Mediação como meio de emancipação social e as interfaces com a teoria de Habermas

Considerando a pluralidade das sociedades contemporâneas, o sistema jurídico estatal, por meio da atuação do Poder Judiciário, nem sempre é o caminho mais efetivo e adequado na gestão intermitente de certos conflitos que surgem com o cotidiano da convivência. Existe uma iminente tensão no Poder Judiciário no que concerne ao acesso à justiça. Ao mesmo tempo em que foi facilitado o acesso (entrada formal) ao Poder Judiciário ao cidadão comum (através da criação dos juizados especiais, por exemplo), de tantas demandas, o mesmo se encontra atualmente assoreado, surgindo a necessidade da busca por uma maneira de se efetivar e garantir a tutela dos direitos e o concreto acesso à justiça.

Contudo, não apenas este acesso formal deve ser objeto das transformações do sistema, a preocupação com a real fruição dos direitos levou à redefinição do direito do acesso à justiça, cujo conteúdo deve superar a mera possibilidade de estar em juízo, acrescentando-se outros importantes aspectos, orientados à garantia de uma resposta efetiva.

Na atualidade estamos diante do fenômeno chamado por Kazuo Watanabe (2007, p.07) de “cultura da sentença”. Os juízes preferem proferir sentença ao invés de tentar conciliar as partes para a obtenção da solução amigável dos conflitos. “Sentenciar, em muitos casos, é mais fácil e mais cômodo do que pacificar os litigantes e obter, por via de consequência, a solução dos conflitos”.

Ademais, acompanhado desta cultura da sentença, o Judiciário vivencia aguda crise e apresenta contumaz ineficácia da tutela prestada. A mudança de mentalidade é premente, devendo-se buscar outros meios de abordagem dos conflitos, uma justiça substancial, por meio de soluções pacíficas gerais, podendo ser elas dentro (endoprocessual) ou fora (extraprocessual) do processo.

É nesse contexto específico que surge a necessidade de redemocratização e da busca de uma justiça cidadã, que propõe ser inserida através de institutos tais como a mediação, no complexo de reformas processuais contemporâneas. Contudo, a própria sociedade brasileira ainda está carente de uma cultura voltada para a emancipação do indivíduo, uma cultura que trabalha com um terceiro no conflito



que atue de maneira apenas gerencial e não de forma decisória. Ao revés, ainda impera uma cultura litigiosa, conflitual.

Neste passo, a mediação surge como um mecanismo de desconstrução de conflitos, possibilitando o diálogo e ampliação da compreensão das partes, transformando-se a situação adversarial em uma situação de cooperação, promovendo assim, o acesso à Justiça na sua forma mais eficaz, que é o gerenciamento e, possível, solução efetiva do conflito, resposta tão almejada pela sociedade e pelo próprio Direito.

Assim, a mediação constitui um mecanismo fundamental para a instauração de uma sociedade direcionada para a harmonia entre seus membros, podendo-se entendê-la como um instrumento de exercício da cidadania na medida em que significa uma experiência pedagógica de resolução de conflitos, contribuindo para a superação de diferenças e para decisões que expressem efetivamente os interesses das partes envolvidas.

O desfecho do conflito se dará por meio da cooperação entre as partes e não por meio de qualquer tipo de imposição. A mediação permite aos adversários desenvolverem nova relação, baseada no respeito recíproco, mantendo cada qual sua identidade própria, permitindo “o aperfeiçoamento das relações, a superação de conflitos e a garantia de continuidade da sociedade humana” (HANSEN, 2011, p.102).

Como já se pôde observar do tópico anterior, o Direito, isoladamente tratado, não traz mais respostas satisfatórias aos anseios sociais e à busca pela justiça e seu efetivo acesso. Para tanto, trazemos aqui para enriquecer nossa argumentação, a própria proposta de Habermas, na obra *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*, qual seja, introduzir a categoria do direito moderno na ótica da teoria do agir comunicativo.

É que, após a confecção da obra, nos parece que o conceito de direito para Habermas se fecha através da ligação entre a teoria da ação comunicativa e Direito e Democracia. O Direito vai encontrar sua legitimidade através de procedimentos que perpassam por uma justificação moral que por sua vez validam as normas (formas jurídicas).

Da razão comunicativa externam-se pretensões de validade da verdade subjetiva; ela não é informativa (não determina a realização de tarefas práticas).

Mas aqui vamos pensar a mediação, na esteira do caminho da modernidade, não só como uma possibilidade normativa, mas sim como uma possibilidade normativa *justificada* (ou seja, aceita legitimamente). Complementando, não trataremos aqui de meros meios alternativos de resolução de conflitos, mas de meios *adequados* de resolução de conflitos.

A complementação das expressões resulta da própria insuficiência do Direito, mas de sua interdisciplinaridade com os campos sociológicos, antropológicos e filosóficos. É que, a depender do comprometimento dos cidadãos com a prática de resolução adequada e alternada de conflitos, surgirá uma “norma jurídica” *inter partes*, que, muitas vezes, de jurídica nada possui, porém com senso extremo de justiça, e de observância obrigatória...

Melhor explicando, o projeto de pacificação formulado pelas próprias partes mediadas em determinado contexto alcança, além de grau satisfatório de efetivida-



de, a recomposição real do conflito, consequência por vezes distante do provimento jurisdicional, ainda que não seja essa a intenção do julgador.

Vale ressaltar que o consenso só será possível quando os interesses reais, as motivações ocultas dos mediandos forem expostas com boa-fé e debatidas, sem nenhum tipo de imposição ou determinação, sendo a solução produto deste consenso após a reflexão e articulação do dissenso.³

Neste mesmo eixo de compreensão, temos que

examinada sob a ótica da teoria da comunicação, a mediação é um método que tem como fundamento teórico e técnico uma lógica própria. Consiste em um processo que transcende o simples conteúdo do conflito em questão: tem como objetivo a resolução da controvérsia associada a uma transformação positiva dos relacionamentos envolvidos. (SARMENTO, 2005, p.264)

Assim, um consenso, fruto da composição amigável, tem mais chance de ser cumprido pelas partes do que uma decisão judicial imposta, ou seja, adquire maior legitimidade. Isto porque no acordo construído pelas partes, cada um tem consciência e aceita sua parcela de responsabilidade legitimamente. Não há perdedor e vencedor, a litigiosidade foi desfeita através do diálogo e cooperação, da ação comunicativa - restaurada pela mediação.

Pari passu, afirma Habermas (1989, p.86-92) que

De acordo com a ética do Discurso, uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma.

[...]

[...] só quando a decisão resulta de argumentações, isto é, se ela se forma segundo as regras pragmáticas de um Discurso, que a norma decidida pode valer como justificada. Pois é preciso garantir que toda pessoa concernida tenha a chance de dar espontaneamente seu

3. Fazendo um paralelo com os ensinamentos de Jürgen Habermas (2010, p.142) é possível entender como a mediação e seu processo se estruturam: as partes envolvidas são os autores do acordo, sendo este resultante de uma comunicação aberta, esclarecida e com o assentimento dos participantes, de forma racional e fundada na responsabilidade. Por tudo isso, se torna legítimo e conscientemente aceitável pelos interessados. Nas palavras de Habermas: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais. (...) Eu entendo por ‘normas de ação’ expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, ‘atingido’ é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através das normas. E ‘discurso racional’ é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente.” (grifo do autor)



assentimento. A forma da argumentação deve evitar que alguns simplesmente sugiram ou mesmo prescrevam aos outros o que é bom para eles. Ela deve possibilitar, não a *imparcialidade* do juízo, mas a *influenciabilidade* ou a autonomia da *formação da vontade*. Nesta medida, as regras do Discurso têm elas próprias um conteúdo normativo; elas neutralizam o desequilíbrio de poder e cuidam da igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um.

A forma da argumentação resulta assim da necessidade da participação e do *equilíbrio de poder* [...]. (grifo do autor)

Assim, um acordo decorrente de um procedimento de mediação, com a utilização das técnicas adequadas a cada caso, poderá valer entre as partes concernidas com maior força e de mais efetividade que uma sentença judicial, pois o acordo foi resultado de um discurso baseado em uma argumentação participativa e no equilíbrio de poder dos envolvidos.

Ressalta-se que, em nosso entender, a mediação possui um viés integrador de um projeto civilizatório, eis que qualifica a cidadania e a participação efetiva social, sob o viés emancipatório.

No nosso ponto de vista, a mediação deveria ser um procedimento extrajudicial e também pré-processual, promovido antes da efetiva judicialização do conflito e da existência de um processo judicial para que alcance com propriedade suas características e objetivos: um instrumento de cidadania e Justiça social, como superação do conflito antes mesmo da busca pela institucionalização do litígio, seguindo parâmetros legais e socialmente aceitos pela coletividade.

Na mediação extrajudicial, é possível identificar a verdadeira matriz da mediação: a autonomia das partes. Dentro de um procedimento em que se busca a responsabilidade e liberdade das partes e, em decorrência, disto, a efetivação da democracia fora de um núcleo de poder institucionalizador, a mediação extrajudicial atinge sua finalidade sem estar maculada por possíveis vetores de poder.

Nesse contexto, a mediação é alternativa de resolução extrajudicial de conflitos, de forma *adequada*, ultrapassando o modelo adversarial característico das disputas jurídicas. Centra-se não no embate entre as partes, mas no consenso dialogado através da prática da argumentação e do entendimento, tidas como uma forma de reflexão do agir comunicativo. Trata-se de um projeto social baseado na dignidade e retomada de responsabilidade, na medida em que permite a participação social através da reflexão individualizada dos conflitos e para além da busca de soluções, ainda que não jurídicas, porém práticas.

5. A implementação do programa de proteção e facilitação à convivência harmônica

Dentro desse contexto, a Universidade Federal Fluminense, junto a Faculdade de Direito, desenvolve um laboratório de reflexões e experiências dentro de uma proposta de formação jurídica que busca ser essencialmente emancipadora e humanista, na medida em que visa demonstrar como a implantação de



técnicas de resolução alternativas de conflito no ambiente do Núcleo de Prática Jurídica pode contribuir não só com a sociedade, mas também com a própria sustentabilidade do Poder Judiciário, “desjudicializando” conflitos, sem, contudo, limitar o acesso à justiça.

O Centro de Assistência Jurídica da UFF (CAJUFF) atende a população carente residente na municipalidade de Niterói. Além disso, é nesse ambiente que os alunos desenvolvem a disciplina curricular de prática laboratorial aprendendo, concretamente, a atuação profissional da área do direito.

Com a observação da atuação do Poder Judiciário e a atual crise, verifica-se que alguns processos seriam desnecessários se houvesse tentativa de resolução alternativa daquela controvérsia, mormente quando a natureza do conflito é familiar ou envolve direito de vizinhança. Buscando “desjudicializar” os conflitos, propõe-se um campo de diálogo entre as partes, orientadas pelos alunos e professores na busca de uma solução amigável do conflito. A recuperação da voz ativa das partes, num ambiente de liberdade comunicativa⁴, de diálogo e respeito, promove a construção de um consenso responsável e legitimado pelos envolvidos, de forma democrática, fazendo com que o conflito real seja dissolvido de forma eficaz.

Foi nesse sentido que foi aprovada ação de extensão intitulada *Programa de Proteção e Facilitação da Convivência Harmônica*.

O Programa, diferentemente do núcleo de prática, não só atende a população carente, mas também está aberto a receber quaisquer pessoas em conflito, porém dispostas a solucioná-los pacificamente. Esta abertura foi possível justamente pela proposta de desjudicialização do conflito. Quando o conflito está judicializado, a observância do benefício da gratuidade de justiça cinge-se a aplicação literal da Lei 1.060/50.

A proposta pedagógica e metodológica é paradigmática: trabalhar com casos concretos trazidos pela comunidade local ou pelos mediadores. No desenvolvimento do projeto, serão realizadas sessões de conciliação e mediação, onde será oportunizado o diálogo entre as partes, possibilitando uma solução amigável e pacífica ao conflito.

Na hipótese do procedimento resultar em um consenso legitimado pelos envolvidos, será elaborado um termo de acordo para posterior requerimento de homologação judicial. Em hipótese contrária, as partes poderão ajuizar a ação pertinente junto ao Poder Judiciário, desde que hipossuficientes. Caso não o sejam, deverão procurar profissionais privados.

Sendo assim, a ação de extensão busca o diálogo entre os envolvidos no conflito, como forma de garantir o acesso à justiça e principalmente permitir aos participantes, através da prática do conhecimento, alcançar um viés eman-

4. Explica Jürgen Habermas (2010, p.155/156): “eu entendo a ‘liberdade comunicativa’ como a possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo. (...) Liberdade comunicativa só existe entre atores que desejam entender-se entre si sobre algo num enfoque performativo e que contam com tomadas de posição perante pretensões de validade reciprocamente levantadas”.



cipatório, para além da simples solução do conflito, atingindo também a efetividade⁵ do acesso à justiça e, por consequência, os direitos.

Na esteira da teoria de Habermas, o programa permite a administração intersubjetiva da razão de cada participante através de sessões de mediação, de modo que o entendimento se concretize no sentido dos enunciados argumentativos por ambos propostos, na busca da evolução do conflito, para reconstruir a convivência pacífica. Quando se permite às partes formar seu convencimento através de sua razão, do livre agir comunicativo, juntamente com o próprio consenso, advém uma expectativa legítima de validade e efetividade do mesmo. Enquanto o resultado da mediação traz essa expectativa legítima, o mesmo não podemos afirmar das sentenças prolatadas pelo órgão do Poder Judiciário, principalmente quando o caso se refere à relações continuadas, como as de família ou de vizinhança.

Nas sessões de mediação, oportuniza-se uma forma ímpar de se operar a razão de cada participante, de forma que eles sejam capazes de pensar e propor os enunciados argumentativos em condições que garantam uma expectativa legítima de observância, propiciando com o tempo o entendimento e a reconstrução da relação afetada pelo conflito.

Por mais utópico que isto possa parecer, nas circunstâncias em que se encontra a sociedade e temendo seus rumos, a mediação é proposta como um mecanismo de transformação da própria realidade social e da prática da cidadania, favorecendo a concretização dos direitos humanos. Com efeito, compreendida como ação dirigida aos protagonistas dos conflitos sociais, a mediação propicia a abertura de um amplo debate sobre os antagonismos existentes no próprio seio da sociedade, possibilitando o diálogo e ampliação da compreensão das partes, transformando-se a situação adversarial em uma situação de cooperação, promovendo assim, o acesso à Justiça na sua forma mais eficaz, que é o gerenciamento e, possível, solução efetiva do conflito, resposta tão almejada pela sociedade e pelo próprio Direito.

A partir desses dados e constatações, após aprovação do programa, o mesmo se encontra em fase de implementação e desenvolvimento e recebe adeptos e contribuições relevantes a cada dia, tanto por parte dos graduandos, pós-graduandos e docentes, como também por parte da sociedade e dos mediandos.

Dessa forma, incentivam-se práticas sensíveis para resolução dos conflitos no CAJUFF, a partir de uma prática diferenciada, mas complementar ao atual ensino adversarial e litigioso. Os objetivos principais são verificar a possibilidade de uma nova proposta de ensino da prática jurídica, baseada na cooperação e no resgate da cidadania e responsabilidade dos envolvidos no litígio, além de analisar a implementação da mediação como método alternativo e adequado de resolução de conflitos no âmbito do núcleo de prática jurídica da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, analisando descritivamente os resultados decorrentes de tal proposta.

5. Quando se fala em efetividade o que se busca é a eficácia social da norma, o efeito gerado no mundo fático, a concreta produção de resultados. Para Luís Roberto Barroso (2001, p.85) *“a efetividade significa a realização do Direito, o desempenho concreto de sua função social. Ela representa a materialização, no mundo dos fatos, dos preceitos legais e simboliza a aproximação, tão íntima quanto possível, entre o dever-ser normativo e o ser da realidade social.”*



Tendo em vista o projeto ainda estar em fase de implementação e desenvolvimento, os resultados esperados consistem no aproveitamento da utilização das técnicas da mediação para a abordagem de conflitos numa perspectiva diferenciada do atual ensino jurídico litigioso e o que se busca concluir é se tal prática tende a fortalecer o exercício da cidadania, por parte dos alunos, uma vez que complementa o ensino jurídico no sentido da busca pelo acesso à justiça, e dos próprios envolvidos na mediação, quando possibilita a retomada da responsabilidade e legitimação das decisões com base no consenso.

6. Conclusão

A partir dos dados da pesquisa teórica que resultou na submissão do projeto aprovado, chegou-se a conclusão de que a técnica da mediação extrajudicial tende a ser a mais adequada à resolução alternativa de controvérsias, tendo em vista sua natureza e finalidade de dissipar o conflito, dissolvendo a litigiosidade contida neste, sendo indicada em casos que envolvam relações continuadas, que tendem a permanecer após o procedimento, como é o caso de relações de vizinhança, escolares e, em especial, relações familiares.

Objetivando-se desconstruir os conflitos e restabelecer a convivência harmônica entre as partes, na esteira do discurso de Habermas, as sessões de mediação desenvolvidas no Núcleo de Prática da Universidade Federal Fluminense tem como escopo o viés emancipatório, em que as próprias partes, por meio do entendimento gerado pelo procedimento, poderão buscar uma real pacificação do conflito.

O consenso legitimado pelos mediandos, ausentes as figuras do vencedor e do vencido, com a possibilidade de uma relação social equilibrada posteriormente. O procedimento de mediação como instrumento transformador de relação adversarial em relação colaborativa, facilitando o descortinar de soluções criativas e proporcionando aprendizado e esclarecimento das partes para, inclusive, prevenção de futuros conflitos.

Como decorrência lógica da mudança estrutural da nossa sociedade e da ampliação do conceito de acesso à justiça, para permitir a coexistência de meios alternativos de resolução de controvérsias, é fundamental a mudança de paradigmas do ensino jurídico no Brasil.

É imprescindível que seja incluído, como parte da formação do bacharel em Direito, futuro jurista e operador, seja por ação extensionista ou mesmo pela inclusão curricular, formas de administração de conflitos sem a necessidade de judicializá-los.

Assim, sugere-se que o ensino jurídico se adeque a esse novo enfoque, sobretudo para possibilitar o caminho evolutivo e o acompanhamento da sociedade com as práticas coexistenciais de resolução de conflitos, evitando a falência de instituições e do próprio sistema do Direito.

E este é o grande objetivo deste estudo e principalmente do Programa de Proteção e Facilitação da Convivência Harmônica: permitir, no âmbito da extensão acadêmica, a partir de construções teóricas interdisciplinares, o contato real de discentes, docentes e sociedade civil a conflitos que possam atingir seu fim através da resolução alternativa, sem que seja necessário recorrer ao Poder Judiciário.



Referências

- BARROSO, Luís Roberto. **O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas**. 5. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CAPPELETTI, Mauro. Os métodos alternativos de solução de conflitos no quadro do movimento universal de Acesso à Justiça. **Revista de Processo**, São Paulo, v. 9, n. 74, abr./jun. 1994, p. 82-97.
- _____. La dimensione sociale: l'accesso alla giustizia. In: _____. **Dimensioni della giustizia nelle società contemporanee**. Bologna: Mulino, 1994, p. 71-102.
- _____; GARTH, Bryant. **Acesso à justiça**. Tradução Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebenichler. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.
- HANSEN, Gilvan Luiz. A resolução de conflitos no Estado Democrático de Direito: uma perspectiva Habermasiana. In: FACHIM, Zulmar; BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José (coord.). **Direito e Filosofia: diálogos**. Campinas: Millennium, 2011, p. 99-120.
- JEVEAUX, Geovany Cardoso. Uma Teoria da Justiça para o Acesso à Justiça. In: _____. (coord.). **Uma teoria da justiça para o acesso à justiça**. Rio de Janeiro: GZ, 2011, p. 1-110.
- JUNQUEIRA, Eliane Botelho. Acesso à Justiça: um olhar retrospectivo. **Revista Estudos Históricos**. n. 18, 1996, p. 1-15.
- MUNIZ, Tânia Lobo. A ética na mediação. In: CASELLA, Paulo Borba; SOUZA, Luciane M. de (coord.). **Mediação de conflitos**. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p.103-117.
- PINHO, Humberto Dalla Bernardina de. **Teoria Geral da Mediação**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- RODRIGUES, Horácio Wanderlei. **Pensando o Direito no século XXI: diretrizes curriculares, projetos pedagógicos e outras questões pertinentes**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A Sociologia dos tribunais e a democratização da justiça. In: _____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 161-185.
- _____. **Para uma Revolução Democrática da Justiça**. São Paulo: Cortez, 2007.
- SARMENTO, Roselaine dos Santos. Mediação Familiar: um meio altamente eficaz de acesso à justiça. In: BASTOS, Eliene Ferreira; SOUZA, Asiel Henrique de (coord.) **Família e Jurisdição**. Belo Horizonte: DelRey, 2005, p. 285-306.
- VIANNA, Luiz Werneck; CARVALHO, Maria Alice Resende de; MELO, Manuela Pallacios Cunha; BURGOS, Marcelo Baumann. **A judicialização da política e das relações sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Renavan, 1999.
- WATANABE, Kazuo. Acesso à justiça e sociedade moderna. In: GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO; Cândido Rangel; WATANABE, Kazuo (coord.). **Participação e processo**. São Paulo: RT, 1988, p. 128-135.
- _____. A mentalidade e os meios de solução de conflitos no Brasil. In: grinover, Ada Pellegrini; WATANABE, Kazuo; LAGRASTA NETO, Caetano (coord.) **Mediação e Gerenciamento do Processo**. São Paulo: Atlas, 2007, pp.06-10.

DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOB PARÂMETROS COMUNICATIVOS

José Ricardo Ventura Corrêa¹

Ozéas Corrêa Lopes Filho²

1. Categorias iniciais

Quando somos chamados a discutir a Modernidade e seus efeitos sobre as relações sociais humanas, sempre estarão subjacentes as percepções sobre os eventuais usos dados à razão e até existem aqueles que defendem sua inexistência. Neste contexto, qualquer que seja o campo de conhecimento em que se pretenda aventurar, deve-se inicialmente esclarecer sobre qual perspectiva de razão se fundamenta o raciocínio, sob pena de se construir castelos sobre terrenos movediços.

É assim que pretendemos discutir os impactos do pensamento racional moderno sobre as relações humanas em sociedade, mais especificamente sobre a as percepções de democracia como condição de possibilidade em se alcançar justiça no convívio social, tendo por base o entendimento de que a razão se expressa através de uma unidade.

Sob esta expectativa vislumbramos que embora a razão seja una (unidade) e também indivisível apresenta-se sob a perspectiva da existência de uma pluralidade de formas de expressão desta mesma razão.

Assim, sob a tônica do pensamento Kantiano a razão detém uma multiplicidade de formas de demonstração, as quais perpassam tanto modelos direcionados a dominação do homem pelo homem, quanto modelos onde a razão é capaz de revelar e concretizar o potencial emancipatório da condição humana.

Porém, não basta estabelecermos como paradigma filosófico o conceito de razão una – UNIDADE DA RAZÃO - se não demonstrarmos as conseqüências desta opção para as construções teóricas que defendemos em detrimento de um posicionamento oposto. Assim, destacamos que, sob outros olhos, a razão é percebida sob um paradigma de unicidade.

Cumpramos ressaltar que entender a razão sobre a percepção da unicidade tem levado o ser humano e em especial os acadêmicos ao desenvolvimento de um raciocínio que, quando muito, é capaz de descrever e criticar a facticidade do mundo da vida. Contudo, tais racionalizações não são hábeis para traçar um horizonte contra-factual, onde a razão seja o mecanismo de construção de uma sociedade cosmopolita, multifacetada e democrática.

A razão percebida sob o viés da UNICIDADE revela-se uma verdadeira instância de dominação do homem sobre o homem e termina arrastando a hu-

1. Doutorando em Direito e Sociologia na Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). E-mail: ventura.jrvc@ig.com.br

2. Doutorando em Direito e Sociologia na Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). E-mail: ozeas.lopes@gmail.com



manidade para uma descrença na sua utilidade como advento moderno o que, por vezes, fomenta o pensamento na direção de um retorno a fundamentação ontológico-metafísica nas decisões sociais.

O perigo em nortear-se por tais paradigmas é o de buscar uma “justiça natural” de fundamentação duvidosa e claramente pouco democrática; ou de um modelo de justicamento que esteja lastreado em um ente (Estado) que guiará e protegerá os interesses da sociedade, através da edificação de um sistema de direitos.

Desta forma, queremos deixar claro que nosso entendimento é de que a razão se revela um ganho fenomenal na história da humanidade e que esta não pode ser abandonada. Pois, acreditamos que é através do uso público da razão que o homem expressa sua liberdade e consubstancia sua autonomia.

Alicerçado em uma opinião pública crítica é possível a construção de núcleos de consenso onde a tensão entre a facticidade e a legitimidade das normas sociais seja diminuta ao ponto de garantir o tratamento igualitário (procedimental) como forma democrática de se alcançar a justiça.

Sob as percepções derivadas da dialética Hegeliana o que se constrói são verdadeiros sistemas necessários, onde não há possibilidade de expressão da liberdade, onde alfa e ômega já estão estabelecidos. Neste modelo, o Estado é a síntese (tese-antítese) da eticidade comunitária. Ele (Estado) é a própria realização da substância ética no que tange aos valores e costumes construídos coletivamente.

Neste sentido, Hegel (1997, p.205):

Estado é o espírito objetivo, então só como seu membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro fim, e **o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva.** (grifo nosso).

Esta substância ética – Estado – legitima e lastreia seu agir no que convencionou chamar de interesse público. Porém, como não há espaço para contingências no sistema Hegeliano, haja vista que este se fundamenta sobre os paradigmas da unicidade da razão, o que se materializa na prática é um modelo que não privilegia a vontade, a liberdade e a autonomia de forma cosmopolita e termina por apresentar os interesses de grupos particulares privilegiados, como se públicos fossem, provocando um déficit democrático nos processos decisórios instituídos pelo Estado.

Sob esta perspectiva temos que os sujeitos diretamente interessados nas formas e meios de produção de justiça acabam tendo mitigada ou plenamente anulada sua livre participação nestes processos.

Daí entendermos o porquê dos trabalhos desenvolvidos por Richard Allen Posner, quando este estudou os juízes americanos, terem revelado a existência de uma gama variada de mecanismos hábeis a descrever o comportamento dos juízes quando de sua tomada de decisão. Estes, diante de conflitos surgidos no ambiente social, são instados a julgar sob a égide de um Estado democrático, mas na prática, seus processos decisórios se formam ao largo de uma “suposta” eticidade comunitária a qual o sistema de direito, somente em tese, pode representar e garantir.



Percebendo que o sistema desenvolvido por Hegel através da dialética carecia de uma resposta as contingências naturais do ambiente social. Karl Marx constrói sua crítica social direcionando seus estudos sobre o modo de produção capitalista. Concluindo, através de seu materialismo histórico, que não é a superestrutura ideológica que determina a base material (raciocínio dedutivo próprio do modelo hegeliano), mas, sim, a base material é que gera a base ideológica (raciocínio indutivo) e por isso defendia a construção de uma “consciência de classe” como meio para subverter a dominação ideológica imposta pela razão.

Porém, desejamos ratificar que esta análise crítica, ainda é incapaz de apontar saídas para os problemas apresentados, pois funciona sobre os preceitos de uma racionalidade estratégico-instrumental e, haja vista estar associada à perspectiva da unicidade da razão, não se permite vislumbrar outras formas de racionalização (uso da razão) que não se revelem enquanto um refinamento dos meios de dominação do homem pelo homem.

Assim, toda produção de conhecimento analisada pela égide do modelo Marxista tem como conclusão que o Estado apenas constrói modelos de sofisticação da dominação. Até mesmo mecanismos de claro viés democrático-participativo como o modelo decisório da mediação de conflitos e o das audiências públicas lhes parecem construções de uma suposta e ontológica “classe dominante” que a tudo e a todos domina.

Neste sentido, trazemos as contribuições advindas de uma análise marxista sobre a utilização de audiências públicas no âmbito do Supremo Tribunal Federal brasileiro e suas implicações sobre a democracia e o Poder Judiciário, Vestena (2010, p. 104-105):

A perspectiva participativo-associativa teve uma repercussão mais ampla sobre as pesquisas acerca do Judiciário e suas transformações frente às instituições políticas. Um de seus resultados dessas pesquisas foi a descrição das transformações do próprio conceito de soberania do Estado, categoria que se tornaria “complexa” diante da emergência de novas formas de representação política, verificadas no interior de instituições não tradicionalmente voltadas para essa função, como o poder judiciário. Vianna e Burgos procuraram explicar, a partir dessa perspectiva, a importância de processos participativos no interior do sistema de justiça para a afirmação da cidadania social ativa e democratização das próprias instituições, que seriam vistas como mais uma arena de lutas políticas entre grupos de diferentes posições sociais. **A partir dessa concepção, as audiências públicas jurisdicionais passaram a ser justificadas e amplamente divulgadas como procedimentos democráticos no interior do STF, o que pode ser observado nos discursos de ministros e demais agentes do poder Judiciário.** O caráter democrático das audiências seria atribuído ao aspecto participativo, uma vez que elas se tornariam um espaço de deliberação e debate da sociedade no interior do Supremo, local onde a sociedade civil protagonizaria a intervenção no processo de interpretação constitucional.



Considerado esse estado da arte sobre as leituras “otimistas” da reforma, no segundo capítulo foi apresentada perspectiva questionadora a respeito dos dados e discursos hegemônicos que ressaltam o suposto potencial democratizante das transformações em curso no Judiciário, entre elas, as audiências públicas. Tomando por base uma leitura materialista do Estado teorizada por Poulantzas, foram identificados limites estruturais aos processos de democratização pela via participativa no interior dos aparelhos judiciais. Essa limitação se configura no próprio papel que o direito exerce no interior da sociedade capitalista. **Segundo o autor, as estruturas jurídicas organizam os interesses das classes e suas frações dominantes, conferindo ao corpo social homogeneidade formal e ampliando o consentimento dos grupos dominados a respeito das políticas de controle e repressão.** Nesse sentido, os pressupostos da lei abstrata, universal e coerente, somados aos princípios da liberdade e igualdade, têm a função de equalizar os sujeitos, independente da posição que ocupem no interior das relações de produção e, como diria Poulantzas, também no interior da instância estatal.

Essa leitura material do Estado – caracterizado por fissuras e contradições de classe – permite observar, em seu interior, um processo de concessões e retiradas de direitos, que serve para a manutenção das posições de poder no sentido dos interesses hegemônicos. A explicitação dessa lógica induz a uma observação crítica sobre procedimentos que são interpretados como conquistas no plano imediato, como a pluralização da interpretação constitucional a partir das audiências públicas jurisdicionais. Ao analisá-las no contexto de um processo de controle a longo prazo, para o qual o Estado atua utilizando seus aparelhos – dentre eles, o Judiciário –, ficam claros os limites intrínsecos a tais propostas de democratização.

Sendo assim, fica evidente a impossibilidade estrutural de que procedimentos de caráter formal, internos à cúpula do Judiciário, possam romper a lógica de reprodução das posições de poder no interior da formação social capitalista. **Mesmo que sejam discursivamente defendidas como democráticas, as audiências públicas judiciais não ultrapassam a barreira da reprodução do formalismo intrínseco à atuação dos tribunais; pelo contrário, reproduzem-no com uma roupagem mais sofisticada. Com esses mecanismos, fica assegurada a manutenção das formas de controle e reprodução ampliada do capitalismo, que alcançam altos níveis de legitimidade por meio de práticas que pretensamente democratizam as instituições através da participação. Nesse contexto, a contra-leitura da democratização aqui desenvolvida explicita as reais relações de poder que moldam o corpo social, sob formação de falsos consensos e de participação em seu interior.** (Grifo nosso).



Como se percebe da análise realizada pela autora, é possível inferir que esta, por estar usando a “lente” marxista (razão – unicidade), é incapaz de perceber o surgimento de institutos que priorizem a participação popular nos processos decisórios como algo diferente de um refinamento ou sofisticação dos meios de controle e reprodução impostas pelo capitalismo ao convívio social.

Cientes de que tais construções servem apenas para a formalização de críticas aos modelos de justiça modernamente instituídos pelo Estado e para que este seja capaz de assimilar tais críticas no interior de seus processos e aí sim refinar seus sistemas de controle e dominação.

Optamos pela percepção de razão enquanto unidade plural e multifacetada, na qual uma perspectiva contra-factual possa ser desenvolvida sob alicerces de uma verdadeira democracia participativa onde o uso público e não manipulado da razão possa ser a fundamentação de um sistema que mitigue as intervenções de uma racionalidade estratégico-instrumental que vem dominando a humanidade desde o advento da modernidade e de seus preceitos igualitários.

Seguindo as percepções de unicidade da razão (invariabilidade - necessidade) o Estado se apresenta como o único caminho a ser percorrido pelo corpo social na busca pela justiça, haja vista que é o Estado que representa o interesse público.

Neste modelo, surgem os agentes de estado que irão salvaguardar e representar o interesse público na suposta construção ou defesa de uma “cidadania” que seria o reflexo dos interesses da sociedade.

No caso do Brasil é evidente o embate entre os Magistrados e o Ministério Público que avocam para si a tutela do cidadão e de seus interesses como se estes fossem “hipossuficientes” ou não fossem capazes de entender os contextos nos quais estão inseridos. Admitir tal proposição é, no mínimo, uma postura restituidora e objetivante da própria condição humana.

Noutro sentido, mas ainda sob uma percepção de unicidade da razão temos as teses advindas das idéias marxistas que sempre vislumbram as relações sociais guiadas por “sofisticados mecanismos de dominação” o que lhes permite construir elaboradas críticas ao modelo totalizador e necessário de base racional estratégico-instrumental. Porém, inviabiliza toda e qualquer racionalização que não seja percebida como uma nova espécie de dominação, para estes a razão é sinônimo de dominação.

Nossa preocupação está em vislumbrar a modernidade enquanto projeto humano inacabado, ou seja, entendemos que a legitimidade dos processos decisórios na *pólis* só será alcançada quando formos capazes de consubstanciar a democracia enquanto condição de possibilidade ao convívio social.

Toda forma de expressão do poder deve ser manifestada pelos concernidos. Qualquer construção teórica que justifique o exercício de poder que não vislumbre tal imposição se materializará como decisão ilegítima (ainda que legal) e terá sua força vinculativa esmorecida.

A legitimidade das decisões só será conquistada se houver um processo de construção que implique a participação comunicativa e ativa dos envolvidos, é neste modelo que Habermas vai resgatar o papel da ética discursiva como princípio universal no processo de construção de uma moralidade cosmopolita.



Desta forma, Habermas (2010, p. 145):

À luz da teoria do discurso, o princípio moral ultrapassa os limites históricos causais, diferenciados socialmente, traçados entre domínios públicos e privados; **nela se leva a sério o sentido universalista da validade de regras morais**, pois se exige que a aceitação ideal de papéis seja transportada para uma prática pública, realizada em comum por todos. Além do mais, uma divisão regional entre as competências da moral e do direito de acordo com domínios de ação públicos e privados não faz sentido, uma vez que a formação da vontade do legislador político se estende também aos aspectos morais da matéria a ser regulamentada. **Em sociedades complexas, a moral só obtém efetividade em domínios vizinhos, quando é traduzida para o código do direito.**

A democracia deve ser tomada como uma condição de possibilidade para a construção de sociedades mais justas e igualitárias. Assim, amparar a percepção de mundo somente em uma razão dominadora (estratégico-instrumentalista) faz surgir o entendimento de que qualquer forma de “empoderamento” social será apropriada por grupos de interesses particulares, o que inviabiliza a democracia e cria uma espiral de pessimismo que aguça o desencantamento nos preceitos modernos.

Entendemos que a idéia de democracia não pode ser encarada somente como forma de governo, mas principalmente, como componente da própria sociedade. Seus agentes, na qualidade de cidadãos livres, e em condições de escolha, conforme suas vontades e autonomias devem poder participar ativamente e igualmente das deliberações.

Garantir mecanismos democráticos de participação popular no processo decisório político e judicial parece ser o caminho para resgatar a cidadania e consubstanciar a efetivação da justiça como um serviço, realmente, público e direcionado ao público.

A democracia e a justiça, portanto, se expressam em maior amplitude, na medida em que todos os interessados no processo decisório se envolvem, ou seja, quando os concernidos têm o poder-dever de participar e influir nas decisões. A esfera econômica, a de governo e a sociedade civil devem estar em equilíbrio sob pena dos sistemas sociais se tornarem extremamente excludentes.

Assim nos ensina Giddens (1999, p. 86-87):

A democratização da democracia depende também da promoção de uma vigorosa cultura cívica. Mercados não produzem esse tipo de cultura. Um pluralismo de grupos de interesses específicos tampouco o pode fazer. Não deveríamos conceber a sociedade como dividida em apenas dois setores, o Estado e o mercado – ou o público e o privado. No meio, há a área da sociedade civil, que inclui a família e outras instituições não econômicas. A construção de uma democracia de emoções é parte de uma cultura cívica progressista. A sociedade civil é a arena em que atitudes democráticas, entre as quais a tolerância, têm de ser desenvolvidas. A esfera cívica pode ser fomentada pelo governo, mas é, por sua vez, a base cultural dele.



Em um mundo globalizado, entender tais construções teóricas se revela de fundamental importância, para que através da análise crítica, seja possível resgatar o direito enquanto mecanismo de emancipação social.

2. Justiça, igualdade e cidadania no Brasil

Com o advento da modernidade e a universalização de preceitos como: liberdade, cidadania e direitos humanos as sociedades contemporâneas deveriam apresentar-se mais justas e menos desiguais.

A vida humana em sociedade se organizou a partir de Instituições, nas quais e através das quais o ser humano atua e busca realizar seus projetos individuais e de grupo. Dentre estas Instituições, o Estado se tornou a mais importante.

Entre os projetos sociais de responsabilidade direta do Estado destacamos a concretização de mecanismos de justificação que sejam condizentes com as perspectivas e com a confiança que, modernamente, são neles depositados. Esta confiança pode ser considerada como uma moderna percepção de crença.

Nesta linha, Giddens (1991, p. 40):

A confiança pode ser definida como a crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema, tendo em vista um dado conjunto de resultados ou eventos, em que esta crença expressa uma fé na probidade ou amor de um outro, ou na correção de princípios abstratos (conhecimento técnico).

Em respeito à confiança que lhe é instituída o Estado deveria perseguir os ideais emancipadores e reafirmadores da justiça e da igualdade aos quais está subordinado, porém, ao que se pode notar empiricamente, tem-se revelado manipulador na aplicação da justiça e comprometido com grupos ou forças políticas, fazendo-se instrumento de controle e dominação social para interesses de ordem privada, fundados em uma racionalidade estratégica e de fins econômicos.

Modernamente há predominância de uma racionalidade tecnicista-instrumental que exclui do processo de tomada de decisão vários segmentos sociais e acaba por impor os interesses privados (idéias dominantes) a todo o grupo.

Ressaltamos as contribuições advindas de Marx (1981, p. 59):

As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim, ao mesmo tempo, submetidos em média as idéias daqueles quem faltam os meios para a produção espiritual.

Temos como consequência que sempre estão presentes formas de controle atuando nas expectativas e nas efetivas demandas que são apresentadas ao Estado.

Ao Estado caberia diminuir o impacto da ação do mercado e da estratificação



social sobre a vida dos indivíduos através da prestação de serviços públicos de forma igualitária, como meio para a consecução dos fins de justiça social, cidadania e respeito à dignidade humana. Haja vista que aos cidadãos é garantido formalmente pelo Estado um conjunto de direitos, os quais deveriam mitigar o impacto da exclusão social do mercado através da materialização de práticas igualitárias.

Desta forma, o tratamento igualitário perante a lei “compensaria” as desigualdades de tratamento impostas pela lógica de mercado e da estratificação social. O sistema de direitos garantidos pelo Estado e estabelecido como um sistema de confiança deve não somente formalizar a igualdade cívica, mas também desenvolver mecanismos práticos que enfrentem as desigualdades de fato.

Neste sentido, Rouland (2003, p. 305):

Pois, entre 1789 e nossa época, notadamente sob influência do marxismo, a idéia de justiça social mudou de conteúdo: o direito já não tem somente a missão de instaurar a igualdade cívica, mas deve compensar os efeitos mais gritantes das desigualdades de fato (Voltaire era contra as ordens, mas a favor dos proprietários). Por conseguinte, teve-se de admitir que o princípio de igualdade não implicava tratar todos de mesma forma: a diferença de tratamento pode restabelecer a igualdade de fato (são beneficiários da RMI [Renda Mínima de Inserção] apenas as categorias sociais mais desfavoráveis. (grifo nosso).

A justiça, assim como toda construção linguística, é um conceito aberto. Neste sentido, cada pessoa que busca defini-la faz variar as conclusões sobre o que é ou não justo. Porém, na concepção de Estado moderno a justiça é um fim a ser alcançado e o meio de se garantir justiça no atuar do Estado é através do tratamento igualitário de seus cidadãos perante um sistema normativo universalizador e moralmente legítimo.

Este tratamento igualitário deve se fundar em paradigmas de direito que sejam o produto de formas democráticas da positivação de normas e do controle sobre sua concretização enquanto políticas de Estado.

A naturalização da desigualdade jurídica entre cidadãos na sociedade brasileira evidencia elementos próprios de uma estrutura social hierárquica. Nas sociedades ditas tradicionais há segmentação na distribuição de garantias, conferindo privilégios que denotam a existência de categorias distintas de cidadãos. Nas sociedades ditas modernas o princípio da universalização de direitos está associado a um acesso igualitário ao exercício destes direitos.

A ausência de clareza a respeito dos conceitos de cidadania e de igualdade jurídica produz no Brasil uma crise na identidade das instituições públicas, que por vezes se revelam dúbias sobre o seu papel junto à sociedade. Isto favorece uma superposição do Poder Judiciário, o qual frequentemente chama para si a responsabilidade em viabilizar “justiça social”.

A produção intelectual do sistema de direitos no Brasil mantém ainda concepções e aspectos predominantes no pensamento científico do século passado. A admissão de uma verdade absoluta a ser descoberta ou a de uma verdade subjetiva a ser interpretada por um “perito” (Juiz/ Ministério Público), ou seja, por um agen-

te autorizado a encontrar a suposta verdade ou a intenção das normas, acaba por desigualar os cidadãos na esfera jurídica.

De maneira geral, o processo de construção de verdade nos sistemas jurídicos modernos, retorna a momentos anteriores a modernidade, isso porque, na produção objetiva do conhecimento, o que ocorre é a demonstração de uma verdade que é própria do objeto, portanto, somente se faz necessária a intervenção externa (juiz, peritos etc.) no sentido de descobri-la, traduzi-la, ou seja, a verdade é propriedade do objeto, não é fruto de uma construção lógico-racional, mas algo a ser revelado.

Esta proposta se coaduna com um modelo normativo positivista Kelsiano (Hans Kelsen) onde o direito se autolegitima; ou ao modelo também positivista Hartiano (Herbert Hart) onde o direito é “encontrado” por uma “Norma de Reconhecimento” e, por fim, a todos aqueles que destes derivam como as construções fundadas no modelo autopoietico do direito defendido por Niklas Luhmann onde o direito é um mecanismo de comunicação com a sociedade e se auto produz desconsiderando a intersubjetividade própria de toda construção que se pretenda moral e legítima, ou seja, vislumbram a verdade que justifica suas decisões em uma relação fato→norma.

De igual forma, o processo de construção de verdade também pode conduzir a um processo de conhecimento de maneira subjetiva, ou seja, a verdade neste caso não está no objeto apurado, mas no próprio pesquisador, que irá utilizar-se de meios para afirmar suas convicções sobre o objeto investigado. Isto se coaduna com os modelos normativos hermenêuticos como os desenvolvidos em bases principiológicas por Dworkin e também, de certa forma por John Rawls, ou seja, estes modelos vislumbram a verdade que justifica suas decisões em uma relação fato→norma→valor.

Em sentido alternativo, Habermas propõe que é através da construção intersubjetiva da verdade, ancorada em uma racionalidade comunicativa, que o direito poderá ser resgatado como um *medium* para superar sua crise de legitimidade na modernidade.

A legitimidade das decisões só será conquistada se houver um processo de construção que implique a participação comunicativa e ativa dos envolvidos. É neste modelo que Habermas vai resgatar o papel da moral como princípio universal no processo de construção da verdade.

Em linhas gerais, Habermas quer demonstrar e efetivar um resgate a viabilidade de uma democracia moderna através da construção intersubjetiva da verdade fundada em uma racionalidade discursiva que prima pela universalização da moral (no processo) através da ação comunicativa.

Para viabilizar tal projeto o dissenso é necessário e bem visto, ou seja, não é encarado como impedimento ao bom convívio social ou a impossibilidade de mecanismos participativos na resolução dos conflitos sociais. Mas, é nos consensos construídos comunicativamente que o modelo decisório encontra fundamento de validade, e por isso se torna legítimo. Daí sua aproximação com a percepção de unidade da razão, haja vista que seu modelo vislumbra a construção de consensos lastreados em uma racionalidade comunicativa e não em modelos estratégico-instrumentais.

Dessa forma, a mediação como mecanismo alternativo ao Poder judiciário de se alcançar justiça direciona-se no sentido de obedecer a um conjunto de normas



processuais e reais (materializadas na prática) que permitam a participação argumentativa nas construções decisórias. Da mesma forma, as audiências públicas, se respeitarem os preceitos de um agir comunicativo, garantirão uma maior amplitude e legitimidade das decisões sejam estas políticas ou judiciais.

Estabelecendo verdadeira relação eu → ← tu, a mediação de conflitos e as audiências públicas são capazes de fazer com que os interessados no processo decisório possam apresentar publicamente suas razões de forma igualitária e nos consensos advindos destes processos possam surgir decisões materialmente legítimas e que verdadeiramente resgatem a cidadania como direito de participação e de concretização da justiça.

Entendemos que as diferenciações dadas pelas “esferas de valor” isto é, pela separação entre produção de conhecimento e processo decisório, entre público e privado ou entre direito e moral constituídas no pensamento ocidental não são dissolvíveis no interior dos processos no mundo da vida.

Os institutos da mediação de conflitos e das audiências públicas devem ser fundamentados em procedimentos e práticas comunicativas. Haja vista que buscam apontar para uma alternativa ao modelo “sentencial” (predominante atualmente), visando restabelecer novos paradigmas para a pacificação social de maior legitimidade, pois focam o conflito de interesses real através da construção de uma verdade intersubjetiva que fundamentará suas decisões.

Não obstante, a mediação de conflitos e as audiências públicas ganharem força entre os autores modernos. Há a necessidade de enfrentar a questão de o campo jurídico, no sentido que Bourdieu dá à categoria, ser um lugar de concorrência para se determinar quem tem o poder de dizer o direito, isto contamina as percepções dos pensadores, operadores e destinatários deste direito, acirrando a litigiosidade e a busca pela “autorização” social para encontrar e/ou interpretar o direito.

Tem-se, ainda, que enfrentar as percepções sobre a construção da cidadania e da igualdade jurídica no Brasil como verdadeiros entraves a concretização dos potenciais emancipadores da mediação de conflitos e das audiências públicas enquanto mecanismos democráticos decisórios.

O continuísmo de um modelo de justiça que busca legitimação em si mesmo (autopoiético – perspectiva de Niklas Luhmann) faz com que haja cada vez mais, um distanciamento entre a eficácia e a eficiência do sistema judicial. Isto acaba condenando o ambiente social ao convívio fundado em princípios autorreferentes negativos, que cedo ou tarde dilaceram a solidariedade e reforçam a desconfiança, o denunciamento, a desagregação e o agir estratégico-instrumentalista.

Nesta linha, Hansen (2010, p. 102):

A dimensão interativo-social, de construção simbólica e de definição de projetos coletivos capazes de desenvolver plenamente as capacidades racionais (liberdade, autonomia, interação, solidariedade), tem ficado relegada ao segundo plano em muitas sociedades ao longo do tempo. Isso pode ser notado quando do gerenciamento de conflitos, posto que no interior dos grupos humanos, ao longo do tempo, surgiram divergências e contendas advindas da discrepância



de perspectivas, projetos, expectativas, desejos e necessidades. Tais divergências e contendas provocaram a necessidade de resolução dos conflitos e colocaram o ser humano diante de decisões sobre os mecanismos a serem utilizados para esta superação dos conflitos. Vários são os casos nos quais encontramos, na história da humanidade, medidas baseadas na força e na imposição da vontade aniquiladora de quem possuía maior poder militar, bélico ou tecnológico; resolveram-se os conflitos, mas pela eliminação da alteridade. Em face destas experiências históricas, a espécie humana, num processo reflexivo e de aprendizado, passou a tematizar a validade e legitimidade dos mecanismos de resolução de conflitos utilizados, no intuito de orientar a própria facticidade da superação das contendas. Isso porque o uso ilimitado da força e a aniquilação implicam na eliminação da própria espécie humana, caso sejam levados às últimas consequências, universalizados e legitimados como perspectiva de resolução das contendas. Sob o ponto de vista lógico, tais medidas são princípios autorreferentes negativos, uma vez que geram o desaparecimento do ser.

O resgate de procedimentos que através de um agir comunicativo visam restabelecer o empoderamento às partes do processo e que permitam a internalização e reprodução de valores socialmente aceitáveis, nos parecem mais pertinentes, do que a manutenção do jugo do império da lei que só faz acirrar a tensão entre a facticidade do mundo da vida e a legitimidade das normas que o pretenda regular provocando verdadeiro afastamento dos ideais de justiça modernos.

Neste sentido Hansen (2010, p 110):

As discussões, então, se deslocam da esfera do que é o justo para a ótica da escolha de meios mais eficazes de dizer, de forma célere, o que é o direito a cada indivíduo. A preocupação passa a ser a cessação do conflito de interesse com uma resposta definitiva aos jurisdicionados, de modo que a estes não reste outra conduta, senão submeter-se à decisão estatal. Quanto à harmonia coletiva que foi rompida quando a relação social, de algum modo, foi abalada pela frustração de expectativas recíprocas, pelo descumprimento de promessas, pela ruptura da confiança e da credibilidade, pela mágoa, etc., esta nem sequer é foco da resolução do conflito. Esvazia-se e perde-se, pois, o sentido dos instrumentos de resolução de conflitos que brotaram do mundo da vida, ao engessá-los e burocratizá-los, os converteu em mais um dentre outros ferramentais de operação do Estado em sua função jurisdicional. **Mister se revela, pois, que haja um resgate dos mecanismos de superação de conflitos naquilo que eles carregam de potencial emancipatório: o resgate, mediante discursos, dos elementos do tecido social que foram abalados quando a ação comunicativa foi soçobrada pelo conflito.** (grifo nosso).



A democracia deve ser tomada como uma condição de possibilidade para a construção de sociedades mais justas e igualitárias. Assim, o paradigma da mediação de conflitos e das audiências públicas se alinham aos anseios e ideais modernos e tem sua legitimação em formas comunicativas de tomada de decisão.

Vislumbramos que ao abandonar estas formas investigativas do absoluto e aderindo a um modelo que privilegie a construção intersubjetiva da verdade, o Estado pode ampliar o processo de democratização resgatando o papel dos cidadãos nos modelos decisórios lastreando-os em consensos produzidos publicamente.

2.1. Da Cidadania no Brasil

Nas sociedades pré-modernas e em todas que tem caráter estamental (Índia) é o *status*, ou seja, a posição de cada sujeito no tecido social que determina o conjunto de direitos que distinguem os indivíduos nas relações interpessoais e com o próprio Estado. Neste modelo não há um conjunto mínimo e uniforme de direitos enquanto garantia dos indivíduos na vida em sociedade.

Com a unificação dos Estados Nacionais surge a idéia de uma igualdade jurídica que está associada a participação de cada um na sociedade. A cidadania seria a atribuição de um conjunto mínimo de direitos e deveres a todos que tivessem vínculo com o Estado de forma igualitária. A igualdade jurídica seria um pressuposto da cidadania.

A questão paradoxal que se põe sobre o estudo da cidadania é que as sociedades modernas prometem igualdades, porém se constituem sobre práticas estratégico-instrumentais que culminam na produção de desigualdades. Assim, a idéia de um mínimo jurídico comum ameniza o impacto das desigualdades materiais.

Partindo das concepções teóricas propostas por T. H. Marshall ao estudar a cidadania na Inglaterra temos que esta se divide em três partes, vertentes ou elementos. O elemento civil se institucionaliza em meados do século XVIII e estão relacionados aos direitos necessários à liberdade de imprensa, pensamento e fé, de adquirir propriedades e os relativos à prestação jurisdicional (garantidor dos demais direitos). Já em meados do século XIX, institucionalizam-se os direitos políticos entre eles: participação na administração do bem comum e no poder político (ativa e passiva). Por fim, o elemento social é incorporado à cidadania referindo-se a um mínimo de bem-estar social.

Desta forma, Marshall estudando a cidadania inglesa a projeta para outros países como EUA, França e Alemanha. Nesta perspectiva tomando os EUA como exemplo temos que o campo de direitos na esfera jurídica segue uma regra de igualdade formal que não concebe qualquer diferenciação entre cidadãos.

Neste sentido John Rawls (2000, p. 64):

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser orde-



nadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro do limite do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.

Neste contexto é possível perceber a compatibilidade entre a idéia de justiça em Rawls (equidade) e a idéia de cidadania descrita por Marshall. A tolerância das desigualdades sociais se torna possível diante de um conjunto mínimo de direitos correlatos à cidadania.

Neste contexto, as políticas públicas e os direitos à cidadania não se confundem. Enquanto que os direitos afetos à cidadania devem respeitar uma igualdade formal rígida, em outro sentido, as políticas públicas interferem no sentido de compensar as acentuadas desigualdades produzidas pelo mercado e pela estratificação social.

Nesta linha, Dworkin (2000, p. 284):

Devemos distinguir dois princípios diferentes que consideram a igualdade como um ideal político. O primeiro exige que o governo trate todos os que estão ao seu cuidado como iguais, isto é, como tendo direito a igual atenção e respeito de sua parte.

O segundo princípio exige que o governo trate igualmente todos os que estão a seu cuidado na atribuição de oportunidades, ou, pelo menos, que trabalhe para assegurar o Estado de coisas em que todos sejam iguais ou mais iguais neste aspecto.

Dworkin assim como Rawls estabelece uma distinção entre as esferas de igualdades mínimas e universais e a da compensação das desigualdades. Assim a igualdade material só se relaciona com o campo das políticas públicas. Daí ser possível entender como as chamadas “ações afirmativas” (por exemplo, política de cotas sociais em universidades) possam ser justificadas nestes contextos a partir da garantia da igualdade como meio de se alcançar justiça.

Em sentido diverso, no Brasil, houve uma inversão no que tange as conquistas históricas de direitos, ou seja, enquanto que em outros países (EUA, França, Alemanha e Inglaterra) a acumulação de vertentes de direitos se deu dos direitos civis, passando pelos políticos e culminando nos sociais, aqui o processo se inicia com os direitos sociais na era Vargas, em um segundo momento, temos as conquistas políticas com o movimento de “Diretas Já” e, por fim, a afirmação dos direitos civis com a redemocratização em 1988 e a promulgação da denominada “Constituição Cidadã”.

Um dos problemas que temos no Brasil é que a igualdade jurídica só é reconhecida como um direito sob paradigmas de Estado democrático, tardiamente em relação a outros direitos. Naturalizando as desigualdades sociais nos sujeitos de direito fazendo com que na prática se percebam como hipossuficientes nas relações que estabelecem com o Estado.

Desta feita, o cidadão brasileiro tende a vislumbrar no Estado seu representante, no que tange aos interesses públicos um verdadeiro tutor, que é



responsável pelo seu bem viver, por nortear suas expectativas e por dizer e materializar os seus direitos. Ou seja, vive-se no Brasil sob a égide de uma modelo de cidadania passiva onde o Estado é percebido como provedor de toda sorte de demandas, principalmente, as judiciais.

O reflexo desta construção é uma “democracia técnica” decidida por um “sistema perito” no sentido que Giddens dá a categoria. Ou seja, o sistema de direitos é formado e materializado com claro déficit de legitimidade. Idealizado dentro dos gabinetes, de cima para baixo, por aqueles que avocam para si a tutela da cidadania e da sociedade.

Assim, é possível melhor entender o que Ives Sintomer em seu estudo intitulado *O Poder ao Povo: Júri de Cidadãos, Sorteio e Democracia Participativa* discorre quando apresenta o que chamou de duas correntes de democracia. Sendo uma privilegiando a participação popular e outra de viés tecnocrata.

Nesta linha, Sintomer (2010, p. 124 e 125):

A partir dos anos 1990, duas correntes em plena expansão, independentes uma da outra, iriam contribuir para fornecer (indiretamente, primeiro, e depois diretamente) um eco e uma nobreza teórica a esses procedimentos: de uma lado, as teorias da “democracia deliberativa”, desenvolvidas no âmbito anglo-saxônico, a partir dos trabalhos dos filósofos John Rawls e Jürgen Habermas; de outro, o tema da “democracia técnica”, surgido junto com a crescente importância conquistada pela história social das ciências. De forma menos maciça, algumas obras e artigos abordando a questão do sorteio na política, seja numa perspectiva histórica ou contemporânea, também contribuíram para despertar o interesse sobre o tema, sobretudo no mundo anglo-saxônico. Por outro lado, as publicações políticas e os trabalhos conceituais sobre democracia participativa vinham se interessando por outros dispositivos, que, como os orçamentos participativos latino-americanos, estavam mais ligados à mobilização social das classes subalternas. **No geral, apesar de os adeptos da “democracia participativa” prestarem atenção à qualidade deliberativa dos novos procedimentos participativos, eles os enxergam, acima de tudo, como instrumentos a serviço da transformação social.** Além disso, no pensamento deles, a formação de uma opinião esclarecida não é tratada como um fim em si mesma, e uma abordagem cética persiste com relação aos dispositivos baseados no sorteio, que, por natureza, deixam pouco (ou quase nenhum) espaço para a mobilização cidadã que, acima de tudo, são estabelecidos “de cima para baixo”. (grifo nosso).

Estamos cientes das diferenciações entre democracia deliberativa e democracia participativa, principalmente, para os autores europeus (como é o caso de Ives Sintomer). Contudo, no caso do Brasil, tais diferenciações parecem não ser de monta relevante, haja vista que reiteradamente nossos autores utilizam uma categoria pela outra e vice-versa.



Nossa preocupação maior está em nos alinhar às práticas democráticas discursivas que priorizem a participação dos concernidos no processo decisório como mecanismo de mitigação da tensão entre a validade abstrata das normas e a legitimidade concreta das decisões políticas e/ou jurídicas.

Dessa forma, os modelos decisórios da mediação de conflitos e das audiências públicas direcionam-se no sentido de obedecer a um conjunto de normas procedimentais que por permitirem a participação e a dialeticidade nas construções decisórias tendem legitimidade decisória.

Neste sentido, estes mecanismos participativos estabelecem verdadeiras alternativas contra-factuais ao modelo decisório tecnocrata que há muito se revela garantidor do *status quo* e de baixa representatividade e legitimidade democrática.

Do resgate deste “novo” paradigma sempre surgem críticas que devemos enfrentar, entre as principais e reiteradas está a possibilidade, quase certeza, da manipulação das decisões por uma racionalidade estratégico-instrumentalista que dominaria o procedimento.

Respondendo a tal propositura Habermas apresenta que o agir estratégico e o agir comunicativo fazem parte do cotidiano comunitário. Em maior ou menor medida o ser humano age ora estrategicamente, ora comunicativamente.

A questão é que não se pode agir estrategicamente o tempo todo e que os mecanismos de procedimentalização da mediação de conflitos e das audiências públicas devem estar lastreados em imperativos processuais que garantam um agir comunicativo.

Nesta linha, Habermas (2003, p.124 e 125):

A possibilidade de escolher entre agir comunicativo e o agir estratégico é abstrata, por que ela só está dada na perspectiva contingente do ator individual. Na perspectiva do mundo da vida a que pertence cada ator, não é possível dispor livremente desses modos de agir. Pois as estruturas simbólicas de todo o mundo da vida reproduzem-se sobre as formas de tradição cultural, da integração e da socialização- e esses processos, como mostrei em outro lugar, só poderiam efetuar-se por meio do agir orientado para o entendimento mútuo. Não há nenhum meio que seja capaz de preencher essas funções. Eis porque, para os indivíduos também, que não podem adquirir e afirmar sua identidade a não ser através da apropriação de tradições, através do pertencimento a grupos sociais e através da participação em interações socializadoras, a escolha entre o agir comunicativo e o agir estratégico só está em aberto em um sentido abstrato, isto é, caso a caso. Eles não tem a opção de um salto prolongado para fora dos contextos do agir orientado para o entendimento mútuo. Este salto significaria a retirada para dentro do isolamento monádico do agir estratégico – ou para dentro da esquizofrenia e do suicídio. A longo prazo, ele é auto destruidor. (grifo nosso).

Neste sentido, perceber a razão (estratégico-instrumental) como mecanismo de dominação, não obsta seu viés emancipatório (razão comunicativa), é nele que concentramos nossas forças.



Por fim, ainda que a racionalidade estratégico-instrumental tenha uma maior expressão ao longo da história moderna da humanidade, há um convívio subjacente com a racionalidade comunicativa que nos permite vislumbrar institutos participativos e deliberativos como um possível caminho a ser percorrido na busca em se concretizar este projeto democrático inacabado que é a modernidade.

Referências:

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípios**. Tradução: Nelson Boira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **Mundo em descontrole**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HABERMAS, Junger. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Flavio Guido a. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução: Flavio Guido a. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

HANSEN, Gilvan Luiz. **Direito e Filosofia: diálogos**. Campinas, São Paulo: Millennium Editora, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997, p. 205.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Tradução Reginaldo Sant'Anna. Volume I. 5. ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do Direito: antropologia jurídica da modernidade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SINTOMER, Ives. **O poder ao povo: júri de cidadãos, sorteio e democracia participativa**. Tradução André Rubião. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VESTENA, Carolina Alves. **Participação ou formalismo? o impacto das audiências públicas no Supremo Tribunal Federal brasileiro**. Escola de Direito. Fundação Getúlio Vargas, 2010

OUVIDORIA: GESTÃO PÚBLICA DIALÓGICA

José Antonio Callegari¹

I. Introdução

Nosso trabalho tem como propósito investigar as Ouvidorias como canal de comunicação e controle social das instituições. Tomamos como referência a progressiva consolidação do Estado Republicano brasileiro a partir dos anos 1990. Neste período, assistimos várias reformas constitucionais com o propósito de tornar a Administração Pública transparente, acessível e responsável pelos seus atos. Neste contexto, vários mecanismos de controle social e *accountability* foram sendo criados, democratizando a relação entre Estado e Cidadão. Intuímos, com isto, que as Ouvidorias poderiam integrar este sistema de controle social potencializando a voz do cidadão nas instituições. Como pontes comunicativas, elas cumpririam o papel de mediar solução de conflitos pela via comunicativa (Habermas, 2003).

Para alcançar nosso objetivo, procuramos analisar documentos e sites de organizações públicas e privadas. Realizamos algumas visitas à Ouvidoria do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região, na cidade do Rio de Janeiro, e participamos da 1ª Jornada - Ouvidores e Ouvidorias Públicas do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, em Porto Alegre. Apesar destas investidas no campo, focamos nosso trabalho nos canais de acesso disponíveis ao cidadão na internet. Com isto, pensamos observar as Ouvidorias com a mesma expectativa dos usuários do sistema coletando informações mais próximas da realidade.

2. Desenvolvimento

A comunicação que apresentamos é um pequeno relatório de nossa tese de mestrado defendida no Programa de Pós – Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro. Nosso esforço de pesquisa concentrou-se em torno do binômio: comunicação e controle social das instituições.

Assim, mergulhamos em um ambiente dinâmico e mutante. As Ouvidorias estão no olho do furacão. Integram as organizações públicas e privadas em um momento histórico único. Vivemos a era da comunicação e da interatividade; época em que a informação é produto, meio, fim e também um direito de cidadania participativa. A tecnologia informacional impõe mudanças constantes não somente no procedimento das pessoas e organizações como também nos códigos linguísticos que se misturam e se confundem muitas das vezes. Não mais sabemos os limites das línguas culta e coloquial. Expressões criadas em redes sociais passam a integrar o léxico de autoridades e instituições oficiais. Neste caldeirão cultural efervescente,

1. Mestre em Sociologia e Direito. Universidade Federal Fluminense – PPGSD.
Email: calegantonio@yahoo.com.br



as Ouvidorias surgem como pontes comunicativas com a missão de facilitar diálogos e restaurar vínculos sociais.

Em tal contexto, lidam com problemas tradicionais e recorrentes que se perpetuam em organizações públicas operacionalmente fechadas. O choque de gerações, por exemplo, chegou ao ambiente corporativo. Encontramos pessoas acostumadas a lidar com o papel, arquivamento de documentos em pastas físicas, carimbos. Enfim trabalho manufaturado. Outros tiveram contato com as tecnologias ao longo de sua existência pessoal. Com esforço, fazem cursos de atualização, lutando contra as dificuldades para conciliar a cultura manufatureira e a cultura informacional. A geração *high tech*, por sua vez, nasceu neste ambiente virtual, transitando nele com enorme desenvoltura.

A transição entre o tradicional e o moderno pode ser comparada a um parto de antigamente com todo o seu ritual. No quarto, ficava a mãe com uma legião de mulheres sob a direção da parteira, num entra e sai com bacia e panos, transpiração, suspiros e ansiedade, até o momento em que se ouvia o choro agudo de um bebê ou o silêncio cruel de um natimorto. A geração atual, todavia, nasce em quarto de hospital. O parto é monitorado por computadores. O pai assiste ao evento com máquina fotográfica, filmadora e celular. A criança nasce despida de tudo, pois a intimidade do parto logo está nas redes sociais circulando o universo comunicativo que inclui parentes, amigos e uma legião de seguidores desconhecidos. O parto de uma criança nos dias de hoje é algo público, transparente, compartilhado. O trabalho do médico e de seus assistentes é monitorado *on time*. Não existe mais aquele entra e sai das parteiras e o parto em si não é mais assunto de adultos, reservado, tratado com poucas e inaudíveis palavras em cômodos recolhidos da casa. Mas, qual a relação entre este evento social e o nosso trabalho?

Bem, podemos dizer que a Ouvidoria e os demais canais de comunicação e controle social das instituições ingressam na vida das organizações com a promessa de satisfazer o anseio popular de participação nos eventos políticos dos quais nascem políticas públicas que afetam suas vidas. Os legisladores e os gestores estatais não são mais “parteiros” que tratam da coisa pública com a reserva própria dos “partos sociais” de antigamente. O “parto social” é cada vez mais público, transparente, compartilhado. Não se justifica mais o sigilo e a confidencialidade que marcam a história administrativa brasileira. A esfera pública estatal é uma “sala de parto” publicizada, monitorada eletronicamente, e os eventos que nela ocorrem logo estão nas redes sociais compartilhadas. Neste contexto, as Ouvidorias atuam como pontes comunicativas, ligando o mundo exterior e o mundo interior dos subsistemas sociais como canal que potencializa a participação do cidadão na formulação, acompanhamento e execução de políticas públicas.

Estabelecidas estas premissas, procuramos desenvolver nossos argumentos, partindo de uma base teórica para chegarmos à descrição final do funcionamento de algumas Ouvidorias de Justiça. Desta forma, estabelecemos as bases de nossa investigação. Durante as leituras preliminares, percebemos um esforço de modernização do Estado brasileiro cujas estruturas guardavam traços patrimonialistas herdados do período colonial. Para interpretar algumas estruturas do Estado, julgamos conveniente dialogar com Max Weber, pioneiro que analisou a burocracia e as formas tradicionais de dominação social.



Com Weber, notamos que a gestão patrimonialista apresenta alto grau de corrupção e nepotismo. Para combater estas disfunções sociais, vão surgindo entidades públicas e privadas que monitoram as condutas dos gestores públicos. A demanda social por transparência e moralidade pública impõe mudanças de conduta, de procedimentos, de estruturas e de bases normativas. Cada vez mais, fecha-se o cerco em torno daqueles que gerenciam a máquina pública. Somando-se a isto, a tecnologia de informação facilita o acesso das pessoas aos bancos de dados e às práticas administrativas que não conseguem mais ocultar-se por trás de procedimentos e rituais administrativos opacos.

A irracionalidade administrativa é combatida com requintes de sofisticação. Há um movimento de introdução de bases científicas na gestão pública. As universidades passam a desenvolver linhas de pesquisa com foco na transparência e eficiência do serviço público. Existe uma rede social que se fortalece progressivamente. Quanto mais transparência, mais participação social. Assim vamos chegando a um ponto em que as relações entre Estado X Cidadão podem se tornar mais democráticas. A organização burocrática tende, com isto, a ganhar um novo sentido, desde que se tomem alguns cuidados. Em se falando de controle da Administração Pública, é preciso dosar bem a pílula para que não fiquemos aprisionados em jaulas de ferro weberianas, onde se perdem as noções de meio e fim. O excesso de controle pode prejudicar a eficiência do serviço público, pois o temor da censura e o incômodo do monitoramento invasivo tende a levar o indivíduo para a inação. Se todo erro for punido objetivamente, é melhor não errar. Diante do risco da sanção, é possível que se desenvolva uma lógica de defesa perversa: erra menos quem trabalha menos, quem se expõe menos ao risco. Onde ficaria a criatividade e a espontaneidade na prestação de serviço, quando qualquer desvio procedimental pode implicar sanção e expiação pública? Tudo parece estar interligado em uma rede sistêmica de grandes proporções.

Desta forma, em nossas observações, identificamos a recorrência de termos como: sistema, gestão e controle. Nos dias de hoje, sistema é um termo utilizado com vários significados: sistema social, sistema de informática, sistema de ouvidorias, sistema judiciário, etc. Assim, consideramos pertinente dialogar com Niklas Luhmann em razão de seus profundos estudos sobre o funcionamento do sistema social. Em sua Teoria Social, interessam-nos elementos como abertura cognitiva, comunicação e linguagem.

Luhmann concebe os sistemas como um tipo de organização diferenciada do seu meio ambiente. Isto não implica isolamento. Ao contrário, os sistemas se comunicam com o meio através de canais de abertura cognitiva. Recebem as manifestações externas graças aos sucessivos acoplamentos estruturais que se estabelecem por meio da comunicação, funcionando com códigos linguísticos próprios do tipo binomial.

Neste aspecto, as Ouvidorias podem atuar como estruturas comunicativas. Através delas, ocorreriam acoplamentos estruturais; e por elas ingressariam manifestações do meio ambiente que seriam processadas internamente conforme o funcionamento de cada sistema. O material de trabalho das Ouvidorias é a comunicação veiculada através da linguagem. O propósito delas, no entanto, não é



somente receber *inputs* do meio ambiente. Elas também recebem manifestações do público interno.

Notamos também que a doutrina especializada em Ouvidorias frequentemente cita Habermas para caracteriza-las como mecanismo de ativação da cidadania participativa. Também os teóricos que tratam da Nova Administração Pública fazem referência explícita a ele. Sustentam que os mecanismos de controle social integram a pauta de democratização das relações entre Estado X Cidadão. Neste sentido, procuramos analisá-las sob a ótica da ação comunicativa e mudança estrutural da esfera pública, integradas em um sistema social democrático onde o Direito exerce função mediadora entre os demais subsistemas sociais. Exercendo a crítica interna das organizações e facilitando o diálogo social, os especialistas no tema consideram-nas como instâncias de mediação e resolução consensual de conflitos.

Estabelecidas tais premissas teóricas, traçamos uma linha do tempo analisando o papel da Ouvidoria colonial e da Ouvidoria republicana. Há uma razão para isto. Atualmente, fala-se muito em ombudsman e defensor *del pueblo* como paradigmas da Ouvidoria brasileira. Diante disto, não podemos avançar a pesquisa sem considerar a importância da Ouvidoria no Brasil colônia expondo pontos de contato e afastamento em relação ao seu paradigma republicano. Para marcar bem que são coisas distintas, identificamos cada uma com um adjetivo cuja função é situá-las no tempo conforme a estrutura política de suas épocas, desta forma: Ouvidoria colonial e Ouvidoria republicana.

A Ouvidoria colonial atuou em um ambiente tipicamente patrimonialista. Um tipo de sociedade arcaica em transição. Os arranjos políticos que se estabeleciam entre Ouvidores e as elites locais, desviando a finalidade de sua atividade de controle em nome do Rei, bem demonstram o tipo de dominação e os vícios que imperavam na época. Na sociedade colonial não havia uma nítida separação entre o público e o privado. Neste ponto, julgamos apropriada a leitura de Habermas. A sociedade colonial, pois, representava o estágio inicial do desenvolvimento da sociedade brasileira e da progressiva consolidação do Estado republicano.

Da Ouvidoria colonial, regida pelas Ordenações portuguesas, passamos a analisar outros canais de comunicação e controle administrativo nas Constituições brasileiras. Ao examinarmos os textos constitucionais do Império à República, percebemos a progressiva consolidação do Estado republicano e o incremento de canais de controle social ao longo do tempo, como suposto em nossa hipótese de trabalho. No texto da Constituição de 1988, vamos encontrar uma linguagem jurídica focada na valorização da pessoa humana e nos valores do Estado Democrático de Direito. Ela marca um território de cidadania participativa, no qual as instituições vão se abrindo progressivamente às demandas sociais. Não basta ser uma democracia representativa. Deveríamos ir mais além, formatando um modelo participativo de organização política. Desta forma, o anseio por informação e transparência pública pressionaram as instituições neste movimento de abertura cognitiva e aperfeiçoamento dos serviços públicos prestados ao cidadão.

Se as técnicas administrativa e jurídica contribuem para o funcionamento científico dos subsistemas sociais, objetivamente considerados; não podemos negar que a participação social e a construção de espaços públicos democráticos e aces-



síveis devem considerar as subjetividades com todas as suas diferenças, naquilo que Marcelo Mello (2012) em outro contexto denominou *transações de intersubjetividades*. A esta altura, parece-nos justificável supor pontos de contato entre algumas categorias utilizadas por Habermas e Luhmann, até porque ambos partem da escola teórica de Talcott Parsons que baseia suas investigações na ação social, que por sua vez nos remete a Max Weber e seu esforço pioneiro de compreensão da ação social e das formas tradicionais de dominação.

No bojo da Constituição de 1988, tivemos contato com as bases normativas da Reforma Administrativa que instalou o modelo de gestão gerencial; modelo este que vem se multiplicando na Administração Pública em todas as esferas de Poder. Além do modelo gerencial defendido por Bresser Pereira, observamos outra forma de gestão pública: modelo societal. Através de um estudo crítico minucioso, De Paula (2005) nos apresentou cada um deles como paradigmas empregados respectivamente nos Governos Cardoso e Lula.

Ao modificar os paradigmas da Administração Pública brasileira, procurou-se implementar vários canais de participação e controle social. Foram criadas agências reguladoras e outros mecanismos de controle e *accountability*. Bresser Pereira (2006) faz referência expressa ao ombudsman. Em várias ocasiões, ombudsman e Ouvidorias são empregados como sinônimos, apesar das diferenças marcantes entre eles.

Verificamos também que as Ouvidorias republicanas começam a ser integradas nas organizações privadas e públicas, antes mesmo da Reforma Administrativa ou do Poder Judiciário que lhe sucedeu. Este movimento de criação de espaços públicos de cidadania ocorreu da periferia para o centro, de baixo para cima; ou seja, partiu de fora das estruturas tradicionais de controle do serviço público. Em face de sua crescente popularidade, tais canais de comunicação social foram sendo integrados às estruturas oficiais do Estado. A consolidação do Estado republicano ocorria em paralelo com a crescente conscientização dos cidadãos quanto aos seus deveres e direitos. A participação popular na esfera pública ganhava contornos de direito cívico e dever de cidadania. Neste ritmo, pela primeira vez a Constituição vai tratar do tema ao prescrever a criação de Ouvidorias de Justiça (EC 45/04).

Neste ponto, podemos descrever o processo de criação das Ouvidorias, comparando-as com institutos afins. Considerando que elas podem integrar um leque de canais de comunicação e controle social que atuam como mecanismos de ativação da cidadania, julgamos pertinente abrir espaço para descrever alguns destes canais que surgiram entre nós no período de abertura institucional e consolidação do Estado Democrático de Direito.

Ao tratarmos dos trajetos e das percepções sobre Ouvidorias, fizemos uma descrição cronológica de alguns eventos que marcaram o seu processo de consolidação como instrumento de cidadania participativa e democratização das relações entre cidadãos e instituições. Analisando a opinião de especialistas, procuramos descrever as percepções de cada um deles destacando algumas características mais recorrentes.

Em seguida, procuramos descrever cada instituto afim ou assemelhado às Ouvidorias, sem deixar de inserir no texto alguma reflexão e crítica pontual. Observamos que se fala muito em Corregedoria e seu papel na correção de conduta dos Magistrados. A crônica diária dá conta de inúmeros embates travados no âmbito da



Corregedoria do Conselho Nacional de Justiça. Considerando sua importância no subsistema judiciário nacional, iniciamos nossa análise por ela como órgão controlador, censor e decisório.

Resistências ao controle social demonstram que modernização do Estado é muito complexa. Na maioria dos casos, impera entre nós administrações centralizadas e centralizadoras, bem como gestores patrimonialistas que resistem a todo tipo de controle externo. Desta forma, corrupção e nepotismo são males que se perpetuam em que pese haver uma sofisticada rede de controle em construção. Neste aspecto, a Controladoria – Geral da União foi criada para aperfeiçoar o funcionamento da Administração Pública, melhorando sua estrutura e procedimentos. Aliado a este esforço de aperfeiçoamento, investe pesado na formação e qualificação dos servidores públicos. Apesar de garantir acesso ao cidadão e com ele se comunicar não se confunde com a Ouvidoria, tanto que possui sua própria Ouvidoria e um sistema interno de Ouvidorias do Poder Executivo Federal.

O Ministério Público é outro instituto que não se confunde com a Ouvidoria. Ao contrário dela, possui competências constitucionais figurando como instituição permanente essencial à função jurisdicional do Estado, cabendo a ele a defesa da ordem jurídica, do regime democrático, dos interesses sociais e individuais indisponíveis. Possui legitimidade para agir em juízo, capacidade processual que não cabe à Ouvidoria.

O Serviço de Atendimento ao Consumidor tem um viés mercadológico acentuado. Atua na ponta do consumo e tem como objetivo monitorar as diversas fases da relação consumerista, procurando com isto identificar o perfil do consumidor, seu grau de satisfação, nichos de consumo, além de procurar fidelizar o cliente diante de um mercado altamente competitivo. Apesar da comunicação estabelecida com o cliente, não se confunde com a Ouvidoria porque ela tem atuação mais ampla atuando como crítico interno das instituições.

Dentre todos, o Defensor *del Pueblo* é o que mais se aproxima das Ouvidorias. No entanto, com elas não se confunde. Trata-se de instituto estrangeiro que atua na defesa dos cidadãos sem vincular-se a determinada organização pública ou privada. Ele normalmente está vinculado ao Parlamento, agindo fora das estruturas hierarquizadas onde normalmente atuam as Ouvidorias. Seu grau de autonomia não se reproduziu entre nós. Somente o Ministério Público goza de tamanha autonomia, mesmo que desvinculado do parlamento. Ainda assim, MP e Defensor *del Pueblo* igualmente não se confundem entre si, como será visto ao longo do capítulo terceiro.

Por fim, o Ombudsman é o instituto mais próximo das Ouvidorias brasileiras, atuando como crítico interno das Organizações. Por esta razão, alguns tratam deles como sinônimos. No entanto, sua descrição permitirá concluir que apesar de muito próximos também não se confundem.

Com a descrição de cada instituto, mais do que apresentar uma análise crítica de cada um deles, pretendemos demonstrar que eles integram o processo de consolidação do Estado republicano brasileiro, à exceção do Defensor *del Pueblo*. Juntamente com as Ouvidorias, podem contribuir para democratizar as relações entre organizações e seu público, ativando a cidadania participativa e fortalecendo as bases do Estado Democrático de Direito.



No plano empírico, observamos o trabalho de algumas Ouvidorias de Justiça. A princípio, iríamos analisar a Ouvidoria do Tribunal Regional do Trabalho do Rio de Janeiro. Ao notarmos o grau de sofisticação da Ouvidoria – Geral da União, servindo de paradigma para a gestão pública nacional, procuramos estender nosso campo de observação. Haveria um salto injustificável se não considerássemos também a Ouvidoria do Conselho Nacional de Justiça. Isto porque ela funciona como o centro de um sistema nacional de Ouvidorias Judiciárias, no qual a Ouvidoria do TRT está interligada. Notamos também que o subsistema judiciário está organizado hierarquicamente em forma de pirâmide. Assim, mostrou-se conveniente e necessário descrever as Ouvidorias do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Superior do Trabalho, completando a linha ascendente que liga a Ouvidoria do TRT e todas as demais instâncias judiciárias superiores a ela.

Na ocasião, analisamos indicadores de desempenho da Ouvidoria do CNJ e da Ouvidoria do TRT do Rio de Janeiro. A leitura deles teve um propósito: confirmar que as Ouvidorias podem atuar como mecanismo de controle interno do subsistema administrativo.

Chegado a este ponto, supomos estabelecer uma linha progressiva de argumentação. Através dela, verificamos o funcionamento das Ouvidorias como canais de comunicação e controle social das instituições, facilitando o acesso do cidadão às informações de seu interesse. Integradas ao Estado, elas atuariam como mecanismos de ativação da cidadania e democratização das relações entre Estado e Cidadão. Tudo isto vem ocorrendo em um cenário de progressiva consolidação do Estado republicano, numa palavra: Estado Democrático de Direito.

3. Conclusão

Como procuramos demonstrar, existe um movimento de progressiva consolidação do Estado republicano no Brasil, no qual se institucionalizam mecanismos descentralizados de controle da Administração Pública.

A respeito da consolidação do Estado republicano, o estudo da Ouvidoria colonial contribuiu imensamente para desenvolvermos nosso trabalho. A descrição histórica apresentada por Mello (2009) permitiu-nos observar o surgimento de arranjos locais como forma embrionária dos movimentos de emancipação que viriam a seguir: proclamação da independência e proclamação da república. Mas, sejamos francos, nem uma e nem a outra provocaram considerável ruptura com o modelo de dominação patriarcal que herdamos do período colonial. No entanto, representaram os primeiros passos de um lento e progressivo movimento de transformação da sociedade brasileira, ainda em fase de consolidação.

Diante do que foi exposto, podemos intuir que a ruptura de paradigmas sociais não ocorre da noite para o dia. Em muitos casos, rupturas lentas e quase imperceptíveis produzem mais efeito do que transformações bruscas de grande impacto imediato. Até mesmo as revoluções, com todo o impacto destruidor (racional e irracional) que as acompanha, não ocorrem de imediato como pode supor a intensidade da força lançada contra o inimigo. A ruptura de um paradigma assemelha-se ao rompimento de um



dique. Neste momento, percebemos a força da água furiosa demolindo estruturas com sua infantaria composta por uma turba de ondas gigantes que tudo leva e tudo destrói. Barulho e confusão que amedrontam diante do futuro incerto por vir.

A consolidação do Estado republicano brasileiro parece seguir a toada de uma revolução silenciosa de longa duração. Com o movimento brusco das águas, existem transformações sociais em forma de avulsão². O caso brasileiro nos remete a outra imagem, se a metáfora permitir. A transformação da esfera pública em nosso país parece seguir o movimento lento, gradual e progressivo da aluvião³. Recordemos o mote da abertura política na década de 80: distensão lenta, gradual e progressiva. Alguma coisa em comum?

A leitura das Constituições brasileiras parece confirmar a hipótese. Em que pese os momentos de instabilidade política, o Brasil avançou no processo de consolidação de suas instituições democráticas. A luta contra o patrimonialismo está presente em cada reforma levada a cabo com o propósito de tornar a Administração Pública mais transparente, ofertando serviços mais eficientes ao cidadão. Neste sentido, devemos destacar as EC nº 19/98 e 45/04.

A EC 19/98 foi inspirada no modelo de gestão gerencial preconizado pelos teóricos da Nova Administração Pública. Mesmo aqueles que pretendiam implantar um modelo de gestão societal, como diagnosticado por De Paula (2009), não abandonaram os fundamentos da gestão empresarial do Estado.

As Constituições republicanas contêm de alguma forma mecanismos de controle da Administração Pública. Na década de 60, vamos encontrar um projeto de reforma administrativa do tipo gerencial, consolidada no Decreto-Lei 200/67. No entanto, o modelo gerencial será constitucionalizado através da EC 19/98. Bresser Pereira será o grande teórico e construtor dos argumentos para implantação do modelo gerencial na Administração Pública. Expressamente defenderá o modelo gerencial, a criação de mecanismos de controle social, *accountability*, e profissionalização dos servidores públicos. Havia nítido projeto de construção de um Estado republicano.

Até aqui consideramos verificada parte da hipótese sugerida. Resta saber se a consolidação do Estado republicano facilita o desenvolvimento de mecanismos de controle social das instituições. Ora, a criação de mecanismos de controle soa como consequência natural de um Estado desta natureza. Alguém poderia objetar dizendo que nos períodos colonial e imperial abundavam mecanismos de controle. A própria Inquisição não passava de um tipo de controle violento e supostamente eficiente. A objeção faz sentido. Onde há poder, há controle. Mas, o controle a que nos referimos é do tipo social e participativo. Talvez seja por esta natureza que Bresser Pereira vai recorrer a Weber e a Habermas para criticar os paradigmas a serem superados, enaltecendo os que estavam por vir.

-
2. Avulsão, segundo o Código Civil brasileiro: Art. 1.251. Quando, por força natural violenta, uma porção de terra se destacar de um prédio e se juntar a outro, o dono deste adquirirá a propriedade do acréscimo, se indenizar o dono do primeiro ou, sem indenização, se, em um ano, ninguém houver reclamado.
 3. Aluvião, segundo o Código Civil brasileiro: Art. 1.250. Os acréscimos formados, sucessiva e imperceptivelmente, por depósitos e aterros naturais ao longo das margens das correntes, ou pelo desvio das águas destas, pertencem aos donos dos terrenos marginais, sem indenização.



Diga-se de passagem, que o controle social participativo, baseado no diálogo e na ocupação de espaços públicos de cidadania, necessita de um ambiente no qual estejam bem definidos os interesses públicos e privados, e o papel do Estado e da iniciativa privada restem bem delimitadas. Assim sendo, o Estado Democrático de Direito emerge como ambiente adequado para o desenvolvimento de mecanismos de controle social. Com exceção das Constituições de 1824, 1937 e 1969, as demais estabeleciam uma atmosfera democrática para o desenvolvimento destes mecanismos de controle. A Constituição de 1988 avançou mais ainda ao estabelecer tais mecanismos em seu texto: tribunais de contas, agências reguladoras, ouvidorias de justiça etc.

Se o Estado republicano contribuiu para o desenvolvimento do controle, podemos avançar e confirmar a hipótese de que as Ouvidorias integram estes mecanismos de participação social. O próprio Bresser Pereira afirma categoricamente que o ombudsman integra a estratégia de controle social. De Paula sinaliza na mesma direção. Pó e Abrucio (2006), expressamente fazem referência à Ouvidoria quando analisam a função das agências reguladoras. Nos sites consultados ela se apresenta ora como mecanismo de transparência e acesso à informação, ora como instrumento de controle e participação social.

Os mapas estatísticos consultados permitem ver claramente que as Ouvidorias recebem significativo número de manifestações de pessoas físicas e jurídicas, profissionais do direito e leigos. Os indicadores sugerem que elas podem atuar como instrumentos de ativação da cidadania participativa. Estaríamos diante de um ativismo cidadão, muitas vezes confundido como ativismo judicial. Isto porque, quando a cidadão dirige-se ao Estado, apresentando demanda que requer solução prática, nada mais faz do que ativar seu direito de participação na ordem social constituída. O Estado não pode negar a prestação prometida. No caso do Poder Judiciário, impeira o princípio do *non liquet*⁴. Segundo ele, uma vez deduzida a pretensão o juiz tem o dever de pronunciar-se sobre ela. Neste caso, não teríamos um ativismo judicial como forma ilícita de usurpação da competência de outro Poder; estaríamos diante, isto sim, de um tipo específico de ativação da cidadania (ativismo cidadão).

Diante do exposto, a Ouvidoria estaria realmente contribuindo para democratizar a relação entre Estado e Cidadão, ativando a cidadania participativa? Para indicar que estamos diante de uma sentença verdadeira, basta consultar a página eletrônica da Ouvidoria do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região. Nela, encontramos a seguinte expressão:

“Aqui trabalham pessoas que acreditam na democracia, na liberdade de expressão e no exercício da cidadania!”. (<http://www.trt1.jus.br/web/guest/ouvidoria>).

O diálogo social que se estabelece entre instituições e cidadãos é naturalmente assimétrico. De um lado, temos grandes corporações organizadas em forma de complexas redes hierarquizadas e uma infinidade de procedimentos internos de difícil manejo e compreensão. A proposta da Ouvidoria é justamente facilitar o diálogo das partes envolvidas em algum tipo de disfunção comunicativa. Como verificado ao longo das abordagens empíricas, ela atua como

4. Art. 126. O juiz não se exime de sentenciar ou despachar alegando lacuna ou obscuridade da lei. No julgamento da lide caber-lhe-á aplicar as normas legais; não as havendo, recorrerá à analogia, aos costumes e aos princípios gerais de direito. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1973).



facilitador do diálogo, restaurando vínculos e relações estremecidas. Costuma atuar de forma imediata com linguagem clara, desimpedindo o diálogo e fortalecendo a crença na solução pacífica das controvérsias. Mediando conflitos, leva à alta administração das organizações opiniões, críticas, sugestões e denúncias de qualquer pessoa por mais simples que seja sem discriminação de qualquer tipo. Logicamente, estamos falando de uma Ouvidoria realmente comprometida com sua função social, capacitada para agir com autonomia e realizar a crítica interna das instituições sem receio de represálias. Neste contexto, mesmo com todas as dificuldades pontuadas, podemos dizer que elas desempenham importante papel para democratizar o acesso às instituições.

O desempenho da Ouvidoria pode multiplicar os acessos dos cidadãos, ativando cada vez mais a cidadania e a crítica social. Neste sentido, entendemos como crítica social não somente aquela destinada a indicar falhas sistêmicas. Faz parte da crítica social os elogios, as manifestações de agradecimentos e as sugestões ofertadas. Não podemos desconsiderar que as reclamações e as denúncias funcionam como críticas positivas também, pois permitem ao gestor identificar procedimentos e condutas desviantes que comprometem a eficiência dos serviços públicos e a imagem das instituições.

Enfim, o nosso trabalho baseou-se em pesquisa documental e observação empírica junto à Ouvidoria do TRT da 1ª Região. Recorremos também a autores especializados no tema, frequentando o Encontro Nacional de Ouvidores Públicos realizado no TRF da 4ª Região. Além disto, participamos de inúmeros congressos e seminários testando a hipótese apresentada e o recorte teórico utilizado. Concentramos nossa atenção nas Ouvidorias de Justiça porque inseridas diretamente no texto constitucional. Além disto, consideramos a centralidade do Poder Judiciário na crônica diária. Ele tem sido objeto de investigação quanto à sua capacidade de prestar um serviço público acessível, transparente e eficiente. Tais razões justificaram o delineamento do trabalho que se encerrou com a análise parcial do sistema de Ouvidoria de Justiça.

Considerando a existência de outras tantas Ouvidorias públicas e privadas, distribuídas nas mais diversas esferas dos Poderes Judiciário, Executivo e Legislativo, bem como por todas as unidades da Federação (Estados e Municípios), há uma riqueza de detalhes a serem explorados, aguardando a iniciativa de outros pesquisadores que poderão ofertar ao público trabalhos mais profundos do que este que ora entrego aos leitores. Sintam-se, pois, convidados a explorar este universo comunicativo, democrático e participativo.

Referências



CARDOSO, Antonio Semeraro Rito. A ouvidoria como instrumento de mudança. In: LYRA, Rubens Pinto. **Do tribuno da plebe ao ouvidor público**: estudos sobre os defensores da cidadania. Paraíba: Editora Universitária da UFPB, 2011.

CARDOSO, F. H. Reforma do Estado. In: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; SPINK, Peter Kevin. (Org.) **Reforma do Estado e administração pública gerencial**. Tradução Carolina Andrade. 7. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.



CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. Tradução: Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. 2003. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

KUHN, S. T. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução: Beatriz Vianna Boeira & Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

LUHMANN, Niklas. **Introdução à teoria dos sistemas**. Tradução: Ana Cristina Arantes Nasser. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LYRA, Rubens Pinto. A ouvidoria e a questão da autonomia. In: LYRA, Rubens Pinto. **Do tribuno da plebe ao ouvidor público**: estudos sobre os defensores da cidadania. Paraíba: Editora Universitária da UFPB, 2011.

_____. Ministério Público e Ouvidorias: análise comparativa. In: LYRA, Rubens Pinto. **Do tribuno da plebe ao ouvidor público**: estudos sobre os defensores da cidadania. Paraíba: Editora Universitária da UFPB, 2011.

MELLO, Marcelo Pereira de. **Imigração e fluência cultural: dispositivos** cognitivos da comunicação entre culturas legais. Curitiba: Juruá, 2012.

_____. A perspectiva sistêmica na sociologia do direito: Luhmann e Teubner. **Tempo soc.** [online]. v. 18, n. 1, p. 351-373, 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702006000100018>>.

MELLO, Isabele de Matos P. de. **Administração, justiça e poder: os Ouvidores Gerais e suas correições na cidade do Rio de Janeiro (1624-1696)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – UFF, 2009.

MISSE, Daniel Ganem. **A consolidação das agências reguladoras no Brasil**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – UFF, 2008.

NATÓ, Alejandro. La defensoría del pueblo como institución mediadora de conflictos comunicacionales y sociales. In: LYRA, Rubens Pinto. **Do tribuno da plebe ao ouvidor público: estudos sobre os defensores da cidadania**. Paraíba: Editora Universitária da UFPB, 2012.

NEUENSCHWANDER, Juliana Magalhães. Paradoxos da Democracia: A Soberania dos Direitos Humanos. **Revista Latino-Americana de Estudos Constitucionais**, v. 6, p. 485-499, 2005. Acesso em: 27 fev. 2013.

PAULA, Ana Paula Paes de. **Por uma nova gestão pública: limites e potencialidades da experiência contemporânea**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. Gestão do setor público: estratégia e estrutura para um novo estado. In: _____; SPINK, Peter Kevin. (Org.) **Reforma do Estado e administração pública gerencial**. Tradução Carolina Andrade. 7. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. Da administração pública burocrática à gerencial. In: _____; SPINK, Peter Kevin. (Org.) **Reforma do Estado e administração pública gerencial**. Tradução Carolina Andrade. 7. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. **Construindo o Estado republicano**: democracia e reforma da gestão pública. Tradução Maria Cristina Godoy. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

_____. **A crise da América Latina**: Consenso de Washington ou crise fiscal? Aula magna no

XVIII Encontro Nacional de Economia da Associação Nacional de Centros de Pós-Graduação em Economia (Anpec) proferida em Brasília em 4 de dezembro de 1990. Disponível em: <<http://bresserpereira.org.br>>. Acesso em: 17 jan. 2013.

PÓ, Marcos Vinicius; ABRUCIO, Fernando Luiz. Desenho e funcionamento dos mecanismos de controle e accountability das agências reguladoras brasileiras: semelhanças e diferenças. **Rev. Adm. Pública** [online]. v. 40, n. 4, p. 679-698, 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-76122006000400009>>. Acesso em: 27 fev. 2013.

REESE-SHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução Vilmar Schneider. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

STAMFORD, A. **Decisão judicial: dogmatismo e empirismo**. Curitiba: Juruá, 2000.

VELOSO, Fernando A.; VILLELA, André; GIAMBIAGI, Fabio. Determinantes do “milagre econômico” brasileiro (1968-1973): uma análise empírica. **Rev. Bras. Econ.** [online]. v. 62, n. 2, p. 221-246. ISSN 0034-7140. 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-71402008000200006>>. Acesso em: 02 mar. 2013.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. **Metodologia das ciências sociais: parte 2**. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

ZENONE, Luiz Claudio. Princípios de um bom atendimento. In: LAS CASAS, Andre Luzzi . **Excelência em atendimento ao cliente: atendimento e serviço ao cliente como fator estratégico e diferencial competitivo**. São Paulo: M. Books do Brasil, 2012.

Legislação

BRAZIL, Império do. **Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)**.

BRASIL. Estados Unidos do. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**.

BRASIL. Estados Unidos do. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**.

BRASIL. Estados Unidos do. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 10 de novembro de 1937)**.

BRASIL, Estados Unidos do. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil (de 18 de setembro de 1946)**.

BRASIL, República Federativa do. **Constituição da República Federativa Do Brasil de 1967**.

BRASIL, República Federativa do. **Constituição da República Federativa Do Brasil de 1988**.

BRASIL, República Federativa do. **Código Civil**.

BRASIL, República Federativa do. **Código de Processo Civil**.

BRASIL, República Federativa do. **Decreto – Lei 200 de 1967**.

CORREGEDORIA DO CNJ. **Regulamento Geral da Corregedoria Nacional de Justiça**.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Resolução 103 de 2010**.

SOBRE O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA: COM FRASER E CONTRA HABERMAS?

*Dilnéia Rochana Tavares do Couto*¹

Esfera pública em Habermas

Em sua primeira fase a obra de Jürgen Habermas está amplamente influenciada pela metodologia analítico-histórica assumida pela 1ª Geração da Escola de Frankfurt. Neste sentido, *Mudança Estrutural Da Esfera Pública* (1962) é marcada pelo resgate histórico das diferentes transformações político-econômicas ocorridas ao longo da história ocidental, onde se destacam as profundas modificações que foram ocorrendo no que tange ao *status* assumido pela esfera pública.

Tal diagnóstico demarca ao menos uma intenção primordial, esta é: explicar como a noção de publicidade em sentido kantiano foi articulando-se nas sociedades ocidentais. Um conceito que perdura como protagonista ao longo de toda a filosofia política de Habermas e que denota sua preocupação por desenvolver uma sólida proposta de articulação dos meios que permitam processos emancipatórios dos sujeitos em sociedade (HECK, 2008, p 292).

Apesar da multiplicidade de questões que *Mudança Estrutural da Esfera Pública* levantou e segue alavancando é considerada atualmente um dos trabalhos mais completos sobre os giros estruturais que levam as profundas transformações na forma de entender e funcionar da esfera pública.

A diferenciação categorial entre “opinião pública” e “opinião publicada” mostra a preocupação de Habermas por explicar os aspectos divergentes que envolvem as categorias de quantidade e qualidade de discursos que emergem na esfera pública. Tema este que começa a ser desenvolvido em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, mas que receberá especial atenção tanto em *Teoria da Ação Comunicativa* quanto em *Direito e Democracia*.

A raiz da definição de um modelo de esfera pública Habermas a busca na revisão da concepção grega de organização da *polis*, sustentando que nela faz-se possível a publicidade entendida como lugar dos debates públicos em busca da verdade. Uma esfera onde cidadãos deliberam sobre temas de interesse público e nos próprios diálogos forjam suas capacidades de emancipação. (HABERMAS, 1994, p. 43). Uma retomada que ratifica a atenção de Habermas em torno á noção de publicidade, em sentido kantiano, e de seu potencial emancipatório para os sujeitos.

Segundo Habermas, esta ideia de esfera pública somente voltará a ganhar forças com ascensão da classe social burguesa na Europa em finais do século XVII e inícios do XVIII, onde prosperava um novo contexto econômico-político.

1. Doutora em Filosofia pela Universitat Jaume I – Castellón / Espanha (UJI). Atualmente desenvolvendo pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) sob a supervisão do Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra.
E-mail: neiafilosofia@yahoo.com.br



O ambiente é o dos cafés e clubes de debate, antes lugares próprios unicamente da publicidade literária, que se transformam em lugares típicos da “publicidade burguesa”. Por sua vez, as opiniões forjadas naqueles espaços passam a gerar influência nas decisões tomadas pelos poderes estatais. Renasce, então, a esfera pública e nasce a opinião pública (HABERMAS, 1994, p. 66- 68).

Uma esfera pública que não se confunde com a esfera estatal e, portanto, uma publicidade que não se constrói junto dos organismos estatais, senão como lugar onde se evidencia “o uso público da razão, enquanto articulado por indivíduos privados que se envolviam em debates” (THOMPSON, 1996, p. 3). Com o qual, a esfera pública assume “expressamente funções políticas nesse campo tensional entre o Estado e a sociedade. Sua função se objetiva essencialmente como uma tarefa de mediação da sociedade burguesa com o poder estatal.” (LUBENOW, 2012, p. 37). A esfera pública passa a ser um âmbito de controle do poder do Estado, nela atua a sociedade civil como agente de controle, gerador de demandas e meio de pressão que emerge das esferas privadas e atua no âmbito público. Portanto, uma esfera pública independente do Estado, algo que se transforma em um ponto diferencial em relação a momentos históricos anteriores, quando o Estado e o público se confundiam em suas funções.

Por isso, a esfera pública não pode ser identificada como uma instituição, não tem aspectos organizacionais, tampouco está constituída num sistema delimitado, mas caracteriza-se por horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A opinião pública tem sua força em indicar para um argumento legitimador e influenciar. Por sua vez, a sociedade civil alicerça-se nos direitos de expressão, reunião e associação. (DUTRA, 2006, p. 61). Para Habermas a esfera pública é, portanto, o espaço do livre fluxo de discursos, onde a sociedade civil se reúne, gera impulsos de demandas e pretende exercer pressão aos órgãos estatais. A esfera pública é o lugar próprio da formação do estatuto da crítica, a qual se concretiza em argumentos de um público ciente de sua importância como formador de opinião pública no cenário democrático.

Naquela estrutura a mídia impressa passa a ocupar o papel de mediadora entre a cidadania e o Estado. Por uma parte, funcionava como catalisadora pública de demandas oriundas dos debates nos espaços próprios da esfera pública, por outra parte, atuava como espaço de denúncia e resposta das organizações estatais (HABERMAS, 1994, p. 97). Portanto, ao ocupar a tarefa de mediador os meios de comunicação alçam a possibilidade de que a sociedade civil ocupe a função de geradora de influência nas decisões tomadas pelo poder estatal. Neste sentido, a mídia impressa tem um lugar privilegiado na estrutura estatal atuando como articuladora de informação e propulsora de comunicação entre a “opinião pública formal” e a “opinião pública informal”.

Porém, a análise de Habermas segue e caminha para a denúncia, influenciado pelos estudos de Adorno e Horkheimer, de um processo de ruptura com este modelo de funcionamento dos meios de comunicação. Neste sentido, afirma que com o desenvolvimento do capitalismo industrial no século XIX os meios de comunicação passam a atuar como veículos de comunicação de massas, com isso, surgindo o que Habermas definiu como “colonização do raciocínio público”. Um contexto nascente que é marcado pela decadência da opinião pública, decorrente da descaracterização do espaço público, isto é, as esferas de atuação pública e privada perdem seu marco de delimitação reunindo elementos que levam à indivi-

dualização das opiniões, rompendo com o caráter deliberativo da opinião pública. (HABERMAS, 1994, p. 187).

Em suma, seguindo no caminho oferecido por Habermas, opinião pública é aquela que parte de um acordo racional que é alcançado devido “às razões dos pareceres discutidos” entre os agentes. Caso o proceder funcionasse desta forma seria possível dizer que trata-se de um processo de formação de opinião legítimo, ou seja, que se articulou de maneira autêntica. Por sua vez, é “opinião publicada” quando surge como “resultado de fraude, manipulação, persuasão, pressão ou influência” e, por isso, surgiu de forma heterônoma ou espúria. (GARCÍA-MARZÁ, 2003, p.184).

Pese ao esforço reconstrutivo de Habermas, sua tese parece oferecer alguns problemas tanto desde uma perspectiva analítica como desde a perspectiva de “fundamentação”, pois ao estar arraigado ao modelo de esfera pública burguesa não oferece um horizonte possível de refundação ou reformulação da esfera pública que se adapte às demandas atuais (LUBENOW, 2012, p. 48). Ao longo de sua obra Habermas mostra-se intimamente atrelado àquela publicidade de tipo burguês, considerando-a o modelo de esfera pública política com potencial emancipatório. Eis um problema categorial que segue sem uma via reconstrutiva na obra de Habermas e que nesse artigo é abordado desde a perspectiva de uma teoria crítica de corte filosófico- político feminista. Tal estudo centra-se na revisão da crítica de Nancy Fraser ao modelo de esfera pública apresentado por Habermas.

A crítica de Fraser a Habermas

Na perspectiva de Fraser apesar do excessivo otimismo americano por sustentar um verdadeiro triunfo da democracia liberal, segue sendo de grande relevância seguir promovendo uma teoria social crítica que se ocupe de avaliar os limites das democracias tardias que se desenham no cenário atual. Neste sentido, afirma sua vinculação ao projeto teórico normativo habermasiano apontando o conceito de “âmbito público”, segundo Fraser, originalmente formulado em *Mudança estrutural da esfera pública* como ponto de partida para a crítica das democracias atualmente existentes.

Segundo Fraser, o conceito de “âmbito público” desenvolvido por Habermas é um recurso normativo capaz de clarificar o lugar que ocupam seus componentes constitutivos, isto é, define-a e, permite separá-lo de outros âmbitos formadores dos estados democráticos. Trata-se, portanto, de um referencial teórico desde o qual partir quando abordamos o tema “esfera pública”.

No entanto, sua trajetória teórica está assentada na crítica ao modelo habermasiano de esfera pública, centrando seus esforços especialmente em justificar a importância da incorporação de parâmetros substantivos de justiça à categoria de esfera pública. Um projeto ancorado numa perspectiva política feminista desde a qual busca retratar as dificuldades teóricas encontradas na proposta de Habermas.

No primeiro parágrafo do conhecido artigo “*O que é crítico na teoria crítica?*” (1987) Fraser posiciona-se afirmando que não encontrou até então uma definição de teoria crítica que superasse aquela oferecida por Marx. Tal definição sustenta que o papel da teoria crítica seria o de “auto-esclarecimento das lutas e desejos de uma época”, isto é fomentar uma teoria social que fosse capaz de



descortinar os aspectos problemáticos políticos que tomam centro das demandas sociais na arena pública.

Com isso, dois aspectos importantes da perspectiva teórica assumida por Fraser apresentam-se como destacáveis para este estudo, e são: em primeiro lugar, a teoria crítica toma um caráter eminentemente político dado que sua função seria de criar programas de pesquisa e situar sua estrutura conceitual voltada às lutas políticas contestatórias mais significativas de sua época. Em segundo lugar, “a atividade crítica mostra-se essencialmente ligada a uma compreensão agregadora de todas as lutas políticas encampadas num determinado momento histórico.” (SILVA, 2008, p. 209).

Ao situar ditos aspectos observa-se na proposta de Fraser uma verdadeira preocupação por relacionar a Teoria Crítica ao que ela considera ponto de partida para construção de arcabouços teóricos sustentáveis e críticos, tal ponto de partida situa-se na função desenvolvida pela Teoria Social. Isto é, teoria social e teoria crítica seriam correlatas, no sentido de que não seria possível fazer teoria crítica sem os sustentáculos analítico-reconstrutivos da teoria social.

Ao tomar partido de uma Teoria Crítica que entende ganhar corpo quando é capaz de analisar criticamente o *status quo* a partir de elementos pré-teóricos que sejam constitutivos da conseqüente associação conceitual, Fraser torna-se uma interlocutora crítica especialmente dos trabalhos de Habermas, Young e Honneth. Para este trabalho, resume-se o escopo de abordagem ao núcleo da crítica de Fraser ao trabalho de Habermas, o qual tem seu ponto de partida na concepção de esfera pública por ele apresentada em *Mudança Estrutural da Esfera Pública (1962)*.

Segundo Fraser (1993, p. 119), “no final de Transformação estrutural ficamos sem uma concepção do âmbito público suficientemente diferenciada da concepção burguesa capaz de cobrir as necessidades da teoria crítica atual”. Neste sentido, a autora atenta para a importância da superação do formalismo habermasiano com vistas a alcançar uma resolução plausível para os problemas práticos de desigualdade entre os participantes do discurso. Sendo assim, situa na redistribuição dos recursos o elemento nuclear dos processos de construção de políticas capazes de superar a desigualdade entre os participantes no discurso.

A argumentação de Fraser fixa-se no nível de uma teoria social crítica de corte feminista, tornando a categoria do gênero seu ponto de referência e o vínculo argumentativo em que se sustenta a interlocução crítica que se propõe a desenvolver frente ao projeto habermasiano. Por sua vez, as críticas ao conceito de esfera pública se justificariam com base numa suposta idealização do modelo de esfera pública por parte de Habermas.

Partindo então de uma “concepção historiográfica revisionista” Fraser identifica quatro aspectos fundamentais que permitiriam defender que a concepção de esfera pública proposta por Habermas está apoiada em uma visão idealizada “masculinista burguesa” específica do âmbito público. Os quatro aspectos que a autora destaca são:

1. A suposição de que os interlocutores no âmbito público são capazes de colocar “entre parênteses” as diferenças de status e deliberar “como se” fossem socialmente iguais.



2. A idealização de que uma multiplicidade de públicos em competição está necessariamente mais distante e não mais próximo de uma verdadeira democracia e que um âmbito público único seja sempre preferível a umnexo de múltiplos públicos.
3. A demarcação de que os discursos nos âmbitos públicos devem restringir-se a deliberação sobre o bem comum e que a aparição de interesses privados e assuntos privados são sempre indesejáveis.
4. A alegação de que um âmbito público em função exige uma aguda separação entre a sociedade civil e o estado. (FRASER, 1993, p. 34).

Em relação ao primeiro aspecto levantado por Fraser a crítica recai, portanto, sobre a própria formulação do procedimento discursivo promovida por Habermas. Uma formulação que coloca o peso da igualdade normativa em um “como se”, isto é, na suposição normativa de uma igualdade de participação que garantiria os direitos iguais de participação para todos os afetados. Agora bem, Fraser aponta uma espécie de maquiagem formal que vem sendo parte historicamente dos processos deliberativos e que denotam que a igualdade é realmente e exclusivamente formal entre os participantes. Por isso, considera a tarefa de denunciar as formas de exclusão na participação discursiva, seguindo os defensores do modelo de democracia liberal, como núcleo da resolução dos problemas de igualdade substantiva de participação.

Sobre o segundo ponto Fraser afirma que Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública* sustenta uma perspectiva unificadora do âmbito da publicidade que o permite afirmar que os discursos públicos legítimos próprios de sociedades democráticas avançadas são aqueles capazes de confluir todas as vozes para uma esfera institucionalizada única e formalmente organizada em função da deliberação pública de corte universalista. Para Fraser encontram-se duas vias de análise estrutural que lhe permitem concluir que a multiplicidade de públicos seja preferível a um público unificado e estratificado, tal e como considera que foi idealizado por Habermas. Por uma parte, aponta que em “sociedades estratificadas” a existência de “contra-públicos” permite a denúncia de formas de dominação sustentadas pelos públicos institucionalmente legitimados. Por outra parte, no caso das “sociedades igualitárias multiculturais” a pluralidade de públicos oferece a possibilidade de desenvolver uma arena discursiva mais igualitária em função da ampla variedade de demandas que surgem dos públicos que a conformam.

No que se trata do terceiro ponto o argumento de Fraser segue na seguinte direção: “levantar as restrições formais no âmbito público não é suficiente para assegurar sua inclusão na prática.” (FRASER, 1993, p. 52). Ao abordar esta questão a teórica feminista põe em tela de juízo a definição dada por Habermas de “interesse público” e “bem comum”, apontando que esclarecer o conteúdo desses conceitos seja essencial para clarificar a concepção de deliberação que aparece como *ethos* da esfera pública em Habermas. Sob este prisma surge como medida urgente a definição de aspectos tais como “público”, “privado” e “bem comum”. Em suma, os fatores constitutivos dos referidos âmbitos necessitariam ser reconsiderados, pois as problemáticas práticas identificam que o modelo não é capaz de responder às exigências mínimas de inclusão, princípio formalmente inserido, porém faticamente não contemplado.



No quarto e último aspecto levantado por Fraser é destacada a necessidade de buscar-se “uma concepção pós-burguesa que nos permita imaginar um papel maior para os âmbitos públicos que o de simplesmente formadores autônomos de opinião, separados das autoritárias tomadas de decisão.” (FRASER, 1993, p. 56). Tal apreciação remonta a uma crítica bastante recorrente ao modelo de Habermas que parece alocar o espaço público da formação da opinião e da vontade em um lugar pouco significativo e, por assim dizer, de restritas possibilidades efetivas de ação.

Isto é, o resguardo da esfera pública informal a um espaço em que a solidariedade seria seu corpus formador mostra-se essencialmente problemático quando a abordagem é de corte filosófico político feminista. Isto se explicita na abordagem de Fraser quando é capaz de analiticamente identificar que os papéis assumidos tanto pelo mundo da vida como pelo sistema não são tão sistematicamente diversos como parece apontar Habermas. Senão que nas sociedades pluralistas atuais a inter-relação de ambas apresenta-se sob a forma de *inputs* e *outputs* que mostram a profunda vinculação das esferas de reprodução social e reprodução simbólica o que garantiria a manutenção de uma estrutura social “androcêntrica” e “ideológica” a qual teria passado sem a apreciação necessária por Habermas.

Assim sendo, ao situar a crítica de Fraser em relação ao modelo habermasiano de esfera pública é possível observar que haveria um déficit de compreensão em uma concepção de esfera pública que se ocupe unicamente da reconstrução dos procedimentos formais que permitam a igualdade de participação entre todos os interessados no discurso. Posto que, não é capaz de vislumbrar e, portanto, incluir aqueles aspectos substantivos de justiça que seriam o ponto de partida para uma teoria social crítica comprometida com denunciar e superar situações efetivas de exclusão.

Por fim, entende-se que ao findar esse breve repasso pelos principais pontos da crítica realizada por Fraser ao modelo de esfera pública de Habermas ficam algumas questões a serem consideradas que são: 1º) É possível afirmar que Habermas tenha negligenciado as consequências de um modelo uniforme de sociedade civil em seus escritos, especialmente, no que se refere à obra *Direito e Democracia*? 2º) Tem Fraser uma solução plausível, isto é, uma proposta sólida de superação dos problemas que indica existirem na tese de Habermas? Caso a resposta a esta última questão seja negativa, como pode Fraser superar suas próprias debilidades teóricas senão retomando o modelo normativo de esfera pública desenvolvido pelo próprio Habermas?

Referências:

DUTRA, Delamar J. V. Da função da sociedade civil em Hegel e Habermas. **Utopía y Práxis Latinoamericana**: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Filosofía Social, Universidad del Zulia, Venezuela. v. 11, n. 35, p. 55-65, 2006.

FEENSTRA, Ramón Andrés. Sociedad civil: democracia monitorizada y medios de comunicación en John Keane. **Red de Tesis Doctorales (TDX)**. 2010. Disponível em: <<http://www.tdx.cat/TDX-0323110-115407>>. Acesso em: 13 nov. 2012.



- FRASER, Nancy. **Scales of Justice: reimagining political space in a globalizing world.** Columbia University Press, Nova York, 2010.
- FRASER, Nancy. Transnacionalizing the public sphere: on the legitimacy and efficacy in a post-westphalian world. **Theory, Culture & Society.** v. 24, n. 4, p. 7-30, 2010.
- FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da distribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis. v. 15, n. 2, p. 291-308, maio/ago. 2007.
- FRASER, NANCY. Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. **Debate Feminista**, México, p. 23-58, mar. 1983.
- FRASER, NANCY. (1987). Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero. In: BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (Coords.). **Feminismo como crítica da Modernidade.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 38-65.
- FERRY, Jean-Marc; WOLTON, Dominique. **El nuevo espacio público.** Barcelona: Gedisa, 1998.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. El paper de l'opinió pública en la democracia actual. **Societat de Filosofia del País Valencia**, p. 181-194, 2003.
- GOODE, Luke. **Jürgen Habermas: democracy and the public sphere.** Londres: Pluto Press, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. ¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos. Madrid: Trotta, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez.** Madrid: Trotta, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. **Historia y Crítica de la Opinión Pública: la Transformación estructural de la vida pública.** Barcelona: Gustavo Gil, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.** Madrid: Cátedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa.** vol. 1 e 2. Madrid: Taurus, 1987.
- HECK, José N. O espaço público e a vontade geral. In: PINZANI, Alessandro E OUTROS (Orgs.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar: anais do V Colóquio Habermas.** Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: NEFIPO, p. 289-308, 2009.
- KEANE, John. **The Life and Death of Democracy.** Londres: Simon & Schuster, 2009.
- LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas: Para uma reconstrução da autocrítica.** João Pessoa: Manufatura, 2012.
- LUBENOW, Jorge Adriano. As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à Filosofia Política de Jürgen Habermas. **Revista Veritas**, Porto Alegre. v. 55, n. 1, p. 121-134, jan./abr. 2010.
- LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. **Cadernos de ética e filosofia política**, Departamento de Ética e Filosofia Política, Universidade de São Paulo (USP), v. 10 n. 1, p. 103-123, 2007.
- REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Papirus: Campinas, 2008. p. 161-182.
- SILVA, Felipe Gonçalves; YOUNG, Iris; FRASER, Nancy; BENHABIB, Seyla. Uma disputa entre modelos críticos." In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Papirus: Campinas, 2008. p. 199-226.
- THOMPSON, John. La teoría de la esfera pública. **Voces y culturas: revista de comunicación** n. 10, 1996.

OPINIÃO PÚBLICA E INTERNET: UMA DISCUSSÃO ACERCA DO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA NOS AMBIENTES DIGITAIS¹

Juliana Depiné Alves Guimarães²

Durante grande parte de sua obra, Jürgen Habermas analisou os potenciais emancipatórios do agir comunicativo. Um conceito-chave, neste sentido, foi o de esfera pública, fundamental para se pensar as possibilidades de ação democrática. De acordo com o filósofo alemão, “as democracias de massa só podem reivindicar a continuidade dos princípios do estado constitucional liberal se tentarem a sério viver o mandato de uma esfera pública que preencha funções políticas” (HABERMAS, 1999, p. 441). A esfera pública é essencial para se pensar a democracia por ser não somente espaço de negociação, conflito e construção de significados entre diversos atores sociais, mas também porque, nela, a própria relação entre os sujeitos está em contínua transformação, assim como a forma com que enxergam a realidade – que aspectos devem ser mantidos, modificados, contestados (PEREIRA, 2011).

Uma das especificidades da Internet em relação aos meios de comunicação de massa está naquilo que Peruzzo chama de “quebra da barreira de uma comunicação de um pólo emissor a muitos emissores” (PERUZZO, 2005, p. 268). Conforme Lemos (2005) destacou, na cultura de massa, os meios de comunicação difundem os produtos culturais a partir de um polo emissor a uma massa de consumidores (receptores). Na Internet, ocorre uma liberação deste polo de emissão, provocando a “emergência de vozes e discursos, anteriormente reprimidos pela edição da informação pelos mass media” (LEMOS, 2005, p. 02). Esta multiplicidade de vozes poderia favorecer, em última instância, a identificação de determinados discursos nem sempre presentes nos produtos dos meios de comunicação de massa.

No entanto, consideramos que afirmar de antemão que a Internet corresponde aos critérios de uma “esfera pública”, na qual circula uma “opinião pública”, é tarefa bastante complicada, uma vez que, para isso, precisamos não somente explicitar que conceitos de esfera e opinião pública estamos utilizando, como também abordar alguns dos ajustes teóricos que estes sofreram ao longo do tempo e interessam ao presente trabalho.

É neste sentido que, a seguir, propomos uma revisão de literatura que trate da definição original de esfera pública como proposto por Habermas (1984) e das leituras críticas acerca do conceito que contribuíram para atualizá-lo. Da mesma forma, também vamos investigar, brevemente, as relações dos meios de comunicação de massa e da comunicação mediada por computadores com as transformações da esfera pública.

Para Jürgen Habermas (1984), a esfera pública, em uma acepção específica, existe somente na burguesia da Inglaterra do século XVIII, com reverberações na França e na

1. Neste sentido, ver Braga, 2009.



Alemanha. Sua ideologia, no entanto, repercute além das barreiras espaço-temporais, a ponto de termos como “opinião pública” terem se tornado tão populares, mesmo que o próprio conceito tenha se distorcido e reconfigurado. O filósofo alemão defende que esta esfera refere-se a proprietários privados, sempre do sexo masculino e com adequado grau de instrução, que se reúnem em público para, por meio de uma deliberação crítico-racional, discutir questões categoricamente privadas que são, contudo, de interesse geral (generalidade, aqui, entendida como a da classe burguesa).

Habermas defende que, à medida que o capitalismo avança para seu estágio mercantilista, dotado de uma administração e Exército permanentes, surge a necessidade de os burgueses, já emancipados economicamente em relação ao Estado, emanciparem-se também politicamente – para isso, criam um espaço próprio para debate de temas como o intercâmbio de mercadorias e a regulação do trabalho social. Sobre estas questões, a classe burguesa pretende, por meio da esfera pública, intermediar interesses com o Estado e resguardar sua autonomia. Surge, assim, a divisão entre as instâncias do Estado e da Sociedade, ou seja, entre o poder público e a esfera privada.

É neste momento, também, que a imprensa moderna ganha força, “as próprias notícias tornam-se mercadorias” (HABERMAS, 1984, p. 35) e o Estado começa a se interessar pela imprensa, vendo nela uma ferramenta útil para a administração. Para Habermas, só quando as autoridades utilizam a imprensa a fim de tornar conhecidos os decretos e portarias é que o alvo do *poder público* torna-se autenticamente um *público*. Este público, que fique claro, não é a massa generalizada; muito pelo contrário, é um grupo restrito formado por leitores. No entanto, este público a quem se dirige a imprensa é também crítico; às questões que são submetidas ao julgamento de um público pensante, Habermas dá o nome de “publicidade”. Sua face crítica já ganha, na segunda metade do século XVII, o nome de “opinião pública”.

O termo “opinião pública” tornou-se popular e caiu no senso comum: é frequente observar no discurso jornalístico frases como “influenciar a opinião pública”, “chamar a atenção da opinião pública”, “desgaste da opinião pública”, entre outros. Cientes de que a expressão não deve ser utilizada de forma automática, destacamos o posicionamento crítico de Bourdieu (1983) em relação a ideia de “opinião pública”.

Ao analisar o funcionamento das pesquisas de opinião, o autor questiona alguns postulados. Em primeiro lugar, discorda da ideia de que todas as pessoas podem produzir uma opinião; além disso, afirma que é enganosa a crença de que existe um consenso da opinião pública sobre os problemas – esta ilusão de um acordo seria provocada pelo fato de se colocar a mesma questão a todos/as durante a realização das pesquisas. Na perspectiva de Bourdieu, o conceito de opinião pública é erroneamente visto como a “soma puramente aditiva de opiniões individuais” (BOURDIEU, 1983, p. 174), provocando a falsa impressão de que existe uma espécie de “opinião média” ou “média das opiniões”. No entanto, destaca ele, quando lemos nos jornais que determinada porcentagem é a favor de algum projeto, esta soma de pessoas nada mais é que um estado da opinião em um dado momento, um sistema de forças e tensões. Além disso, a opinião não é um posicionamento isolado, uma vez que o indivíduo é influenciado pelos pontos de vista de grupos ao qual pertence, como a classe social, por exemplo.

É neste sentido que acreditamos ser fundamental expor os critérios e requisitos de opinião pública da forma com que nos propomos a aplicar o termo.



Para Habermas, nem toda opinião pode ser chamada de pública, na medida em que alguns princípios norteiam esta publicidade; o mais importante deles é a racionalidade. Em Kant, Habermas encontra a versão amadurecida desta orientação, em sua oposição ao princípio absolutista *auctoritas non veritas facit legem* (“A autoridade, não a razão, faz a lei”). Desta forma, de acordo com os ideais *kantianos*, não deveria haver coerção, nem dominação pessoal exercida pela força; apenas a razão deveria ter poder e se sobrepor aos demais critérios. Por meio da “publicidade”, a política poderia, enfim, se reconciliar com a moral.

Além da racionalidade, surge também a ideologia de um *status* de igualdade entre os participantes. Na deliberação, deve haver uma paridade, que garanta igual acesso a todos, independente de atributos herdados da tradição, em que a “autoridade do argumento pode afirmar-se contra a hierarquia social” (HABERMAS, 1984, p. 51). Neste caso, todos têm como atributo unificador sua própria humanidade, e nestes duelos deliberativos a arma – possibilidade de usar argumentos – é a mesma para todos os participantes, independente do cargo público que ocupem ou do poder econômico que detenham. Outra característica da opinião pública, para Habermas, é o não-fechamento do público. Por mais estritos e exclusivos que sejam os clubes de debates, a regra geral afirma que qualquer indivíduo que seja proprietário privado e tenha formação acadêmica pode participar, com livre acesso às discussões e à concorrência de argumentos na deliberação. Vale lembrar, no entanto, que neste conflito de posições existe sempre um objetivo maior: não a vitória individual, mas a obtenção de um consenso após a discussão crítico-racional das questões.

Para Habermas, este *ethos*³ alterou-se substancialmente à medida que os países por ele estudados avançaram para a social-democracia, embora os termos esfera e opinião pública continuassem a ser empregados de forma corrente. Para investigarmos em que sentido a Internet representa uma confluência com determinados aspectos da esfera pública em sua acepção *habermasiana* clássica (pelo menos em seu núcleo teórico), precisamos entender os motivos estruturais que levaram à sua dissolução. Por questões metodológicas, vamos nos ater ao papel desempenhado pelos meios de comunicação de massa nesta transformação para traçarmos um paralelo com algumas características potenciais da comunicação mediada por computadores.

A partir do século XIX, segundo Habermas, a era liberal do capitalismo caminha para seu ocaso, com o surgimento de oligopólios claramente contrários ao livre mercado; a participação política se amplia com o surgimento do sufrágio universal e com a incorporação de camadas mais pobres da população na esfera pública. Para garantir os direitos deste novo público, agora massivo, surge o intervencionismo estatal, que endoa a separação entre o poder público e a esfera privada, princípio tão arraigado no espírito burguês. O Estado do Bem Estar Social (*Welfare State*) passa a intervir cada vez mais em questões que, anteriormente, eram de atribuição meramente privada. Habermas enumera muitos exemplos; dentre eles, podemos citar a própria família. Se anteriormente ela era responsável por decisões relativas à velhice, mortes e doenças, agora estas questões são organizadas e decididas por políticas sociais do Estado. No âmbito da cultura, Habermas atenta para a perda de coesão da família, que se torna mais consumidora do que participante de discussões públicas literárias. Em vez de lotar os salões e cafés, agora o convívio social e a formação de um público se resumem majoritariamente a ir ao cinema,



ouvir rádio ou ver televisão. As leis do mercado passam a dominar a esfera privada, de forma que “o raciocínio tende a se converter em consumo e o contexto da comunicação pública se dissolve nos atos estereotipados da comunicação isolada” (HABERMAS, 1984, p.191). É certo que se forma “um público”, que simultaneamente recebe o conteúdo de uma mídia massiva, mas não há espaço aqui para a formação de uma opinião nos moldes do século XVIII. Os programas de televisão, por exemplo, atuam na lógica do “don’t talk back”, “cortam de um modo peculiar as reações do receptor. Eles cativam o público enquanto ouvinte e espectador, mas ao mesmo tempo tiram-lhe a distância da ‘emancipação’, ou seja, a chance de poder dizer e contradizer” (HABERMAS, 1984, p. 202). A opinião, assim, deixa de ser pública, ganhando aqui o nome provocativo de “não-pública”; passa a ser manipulada pela propaganda e por interesses privados, como os dos profissionais desta nova ocupação, “Relações Públicas”. Agora, quando o público atinge determinado consenso, este não se dá com base em uma deliberação crítico-racional na qual o “interesse geral” é buscado; “a crítica competente quanto a questões publicamente discutidas cede lugar a um mudo conformismo, com pessoas ou personificações publicamente presentificadas” (HABERMAS, 1984, p. 229).

Ao longo de décadas, o conceito habermasiano de esfera pública sofreu algumas críticas e propostas de revisão; nossa exposição não pretende ser exaustiva, mas sim selecionar as que possam ser mais úteis ao nosso embasamento teórico. A algumas das críticas o próprio Habermas respondeu, em seu artigo *Further reflections on the public sphere*.

Em primeiro lugar, o autor acredita ter, de certa maneira, subestimado a capacidade dos indivíduos de adotarem posições mais ativas diante dos meios de massa; ele lembra, no entanto, que não somente foi fortemente influenciado pela teoria de cultura de massa de Theodor W. Adorno, da Escola de Frankfurt, como, na época em que escreveu *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1984), muitas das teorias que influenciaram sobremaneira o campo da Comunicação, como os Estudos Culturais, não haviam sido desenvolvidas. Importante ressaltar, no entanto, que o filósofo alemão ainda alerta para a necessidade de se estabelecer a diferença entre uma mídia mais horizontal e inclusiva e uma cujo único interesse é o de “manipular e influenciar as decisões dos consumidores, eleitores e clientes sob a influência da mídia de massa para mobilizar poder de compra, lealdade ou comportamento conformista” (HABERMAS, 1999, p. 437).

Além disso, Habermas admite não ter dedicado espaço suficiente em sua investigação a outras arenas públicas, formadas por grupos e classes sociais diversas. Seria o caso da esfera pública plebeia, em relação à qual o autor chegou à conclusão de possuir uma dinâmica interna, ou seja, não ser somente uma versão da burguesa:

Esta cultura de pessoas comuns não era, aparentemente, e de nenhuma forma, somente um pano de fundo, ou seja, um eco passivo da cultura dominante; era também a revolta violenta periodicamente recorrente de um contraprojeto a um mundo hierárquico de dominação, com suas celebrações oficiais e disciplinas cotidianas (HABERMAS, 1999, p. 427).

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, o filósofo alemão havia considerado a multiplicidade de esferas públicas um risco, uma vez que poderia provocar fragmen-



tação e prejudicar a busca de um consenso racional para as questões de interesse comum, abordadas na deliberação. Nancy Fraser (1997), entre outras sugestões de revisão crítica, destaca que Habermas falhou ao examinar outras esferas, e com isso acabou idealizando a burguesa. A autora cita como exemplos as formas que mulheres do século XIX encontraram para ter acesso à vida política, ainda que excluídas da deliberação oficial, além da organização de paradas e protestos de rua.

No coração da revisão crítica de Fraser, portanto, está uma noção de publicidade, influenciada por classe e gênero, que reivindica o status de esfera pública para a esfera burguesa. No entanto, não somente a partir do final do século XIX e século XX, como Habermas sugere, mas muito antes, já existia uma multiplicidade de esferas,

[...] em que emergiram uma série de contrapúblicos em competição, incluindo públicos nacionalistas, públicos populares de camponeses, públicos de mulheres da elite, públicos negros, e públicos da classe trabalhadora (FRASER, 1997, p. 75).

Além disso, prossegue a autora, a historiografia

[...] registra que membros de grupos sociais subordinados – mulheres, trabalhadores, pessoas de cor, e gays e lésbicas – têm repetitivamente encontrado vantagens em constituir públicos alternativos. Proponho chamá-los de “contrapúblicos subalternos” com a finalidade de assinalar que são arenas discursivas paralelas onde membros de grupos sociais inventam e circulam contradiscursos, em que, por sua vez, permitem que formulem interpretações diversas de suas identidades, interesses e necessidades (FRASER, 1997, p. 81).

Fraser argumenta que a existência de uma única esfera pública não é salutar para o fortalecimento democrático, especialmente em países altamente estratificados. Nestes locais, as esferas em que há acesso a informações e poder de influência em relação às decisões governamentais e oficiais são, muitas vezes, pouco acessíveis para os contrapúblicos subalternos, de acordo com Fraser. A autora propõe, então, um paradigma de esfera pública diferente da burguesa teorizada por Habermas (1984), de acordo com a qual existiria não somente uma esfera pública, mas várias; nestes espaços, os grupos minoritários poderiam encontrar eco para suas vozes, criar novos significados e buscar legitimação de identidades.

Portanto, estas novas esferas discursivas transcendem a formação da opinião e da deliberação; nelas, encontra espaço o próprio fortalecimento de identidades sociais. Participar das arenas discursivas, afinal, significa ser capaz de falar com uma voz própria, “por meio disto construindo e expressando simultaneamente a cultura individual de uma pessoa através do idioma e estilo” (FRASER, 1997, p. 83). Isto nos conduz a considerações relevantes: em primeiro lugar, os contrapúblicos subalternos não são necessariamente bons, ou virtuosos; muitos podem ser extremamente anti-democráticos. Segundo, não é pelo fato de serem alternativos à esfera pública oficial e darem mais espaço a



minorias que são hospitaleiros a qualquer manifestação cultural; uma vez que consistem em

[...] instituições culturais específicas – por exemplo, os fóruns de trocas textuais, incluindo vários jornais e a Internet; e geografias sociais do espaço urbano, incluindo cafés, parques públicos, e shoppings (FRASER, 1997, p. 83).

Além de Fraser, o próprio Habermas, ao longo de sua obra, fez sucessivas revisões de seu conceito de esfera pública. Em seu horizonte teórico, porém, o autor sempre levou em consideração a importância da interface entre poder público e sociedade civil, de forma a fortalecer a democracia.

Em 1987, ele desenvolve o conceito de mundo da vida (no original, *lifeworld*), inserindo-a em uma teoria da ação comunicativa que leva em consideração o potencial de racionalidade intrínseco nas práticas do cotidiano para o incremento democrático da sociedade. Nesta teoria, portanto, a esfera pública não se limita mais a uma época e classe específicas, como era o caso do modelo clássico de esfera burguesa.

A prática da discursividade continua sendo elemento-chave para uma esfera pública atuante. Para edificar seu conceito de ação democrática, Habermas reconstrói a ideia de sociedade decompondo-a em dois níveis, que ele denomina “sistema” (*system*) e “mundo da vida” (*lifeworld*). No sistema, que se refere ao Estado e à Economia, uma ação democrática revela-se pouco provável, uma vez que estes setores “não podem ser simplesmente alterados para um modo político de integração sem danificar suas peculiares lógicas sistêmicas” (HABERMAS, 1987, p. 444). Assim, devemos buscar as fontes de uma guinada democrática não em uma lógica econômica na qual o capitalismo tem uma vida própria, ou em uma de dominação estatal na qual a burocracia tem uma vida própria, mas sim em um processo em que a força sócio-integradora da ação comunicativa entre os indivíduos prevaleça em relação aos domínios do dinheiro e do poder administrativo.

Chegamos, aí, a alguns traços do conceito de mundo da vida, uma esfera na qual os sujeitos compartilham conhecimentos herdados da tradição e definições, sentimentos e percepções comuns, incrustados em seu cotidiano. Este espaço é repleto de ação comunicativa, intercâmbios nas quais os atores se orientam ao mútuo entendimento, ao consenso. Para Habermas, sempre que uma circunstância nova aparece, ela inevitavelmente cai no mundo da vida. É impossível que no cotidiano uma situação seja totalmente estranha, já que os indivíduos armazenam e compartilham um repertório de conhecimentos familiares.

A reprodução do mundo da vida, conforme apontam Cohen e Arato, “envolve processos comunicativos de transmissão cultural, integração social e socialização” (COHEN e ARATO, 1999, p. 132). Por isso, são necessárias instituições para este fim; a sociedade civil, neste contexto, seria referente a esta dimensão institucional do mundo da vida, portanto. Tal como os autores, pode-se acreditar no potencial deste conceito de sociedade civil porque ele se refere a uma forma de relação que é mais aberta à discursividade, mais capaz de “institucionalizar pluralidade, crítica e aprendizado também na dimensão normativa” (COHEN e ARATO, 1999, p. 132).



Considerando as possibilidades teóricas que se abrem com a inclusão do conceito de contrapúblicos subalternos (FRASER, 1997) e de mundo da vida (HABERMAS, 1987) para o fortalecimento democrático, podemos afirmar que a Internet, em relação a alguns de seus aspectos e modos de utilização, apresenta possibilidades de se configurar como esfera pública. Em relação ao mundo da vida, a Internet apresenta-se como um ambiente carregado de “definições comuns” em práticas comunicativas do cotidiano. Comentando a obra de Habermas, Rousiley Maia relembra que, para o teórico,

[...] a comunicação informal, que se desdobra livremente entre indivíduos e comunidades, fora das arenas políticas formais, deve ser vista como recurso importante para uma interpretação produtiva de preocupações políticas e formulações de demandas a serem enviadas aos corpos administrativos e deliberativos do sistema político (MAIA, 2001, p. 4).

É necessário, contudo, atentarmos ao fato de que a comunicação mediada por computador não é homogênea; pode ter como propósito a simples manutenção de relações íntimas, por meio de correspondência eletrônica e publicação de blogs, até transformações políticas maiores, propagadas por petições on-line e criação de redes cidadãos de engajamento.

Também no que diz respeito à deliberação, que como vimos é atividade central para a tomada de ações democráticas por meio da esfera pública, existe uma pluralidade de categorias e modos de utilização na Internet. Por um lado, em relação à questão da universalidade do acesso, de fato os sujeitos conectados podem trocar informações e conhecimentos transcendendo barreiras geográficas – não existe o pré-requisito de que os/as participantes do debate se encontrem na mesma localidade. No entanto, assim como a esfera pública de Habermas foi questionada em relação à universalidade, uma vez que dela só participavam proprietários privados do sexo masculino, também a Internet está longe de ser universal – em 2010, somente 30% da população mundial tinha acesso à rede.⁴ No Brasil, no mesmo ano, o total de pessoas com acesso à Internet em qualquer ambiente (domicílios, trabalho, escolas, *lan houses* ou outros locais) foi de 73,9 milhões; já os indivíduos que têm Internet em casa ou no trabalho somaram 56 milhões em fevereiro de 2011.⁵

Em relação à paridade na deliberação, a rede também revela-se complexa. A possibilidade de anonimato diminui, *a priori*, certos constrangimentos que podem interferir no princípio do melhor argumento, diminuem as chances de rebaixamento de *status* devido à classe social, etnia ou gênero dos/as participantes. O mesmo anonimato, contudo, também pode favorecer a publicação de mensagens de ódio, desvirtuando a busca de um bem comum e a obtenção de consenso. Esta é também a opinião de Braga (2008), que destaca que o anonimato, quando usado de forma abusiva e com objetivo de desqualificar o ambiente, origina situações de conflito nas interações on-line.

Também interferem na igualdade de participação os níveis de instrução e domínio de ferramentas tecnológicas; mesmo quando os debates são abertos a todos/as, as condições de argumentação não são iguais, especialmente em uma sociedade tão estratificada em termos sócio-educacionais, como o Brasil.



Por último, o requisito da racionalidade tanto pode florescer como sufocar nas conversações mediadas por computador. Em relação aos elementos intrínsecos favoráveis à tomada de ação democrática no ambiente da Internet, Maia destaca a redução e coerções para a troca de informações, além disso,

[...] os usuários da rede têm a possibilidade de produzir e compartilhar a informação sem que esta esteja sujeita a controle, revisão ou sanção do Estado. Além da autoexpressão, os usuários têm amplas possibilidades para a livre associação: podem unir-se às comunidades virtuais que compartilham interesses comuns em escala global, sendo que o pertencimento e a permanência são voluntários. A comunicação pode ser multi-dirigida, não há necessidade de parceiros fixos ou autorizados. Através da internet, pode haver uma troca irrestrita de idéias no pano de fundo da cultura da sociedade civil, sendo que todos os problemas pessoais, sociais e institucionais encontram-se abertos para o debate (MAIA, 2001, p. 8).

A autora também destaca as limitações no estabelecimento da racionalidade, nos lembrando que, para haver debate, não bastam as liberdades de acesso e expressão: são necessárias atitudes visando ao respeito mútuo, coordenação e cooperação com vista a um entendimento sobre as questões de interesse comum. Segundo ela, pesquisas empíricas sobre a deliberação produzida na Internet⁶, ao contrário, revelam que “não é incomum que o público fique inundado por palavras sem edição, filtros ou outros dispositivos que facilitam a apreensão” (MAIA, 2001, p. 9). A autora compara estas situações a verdadeiras “Torres de Babel”, em que todos falam e ninguém ouve, em que não há uma real atividade argumentativa com objetivo de resolver, discursivamente, impasses ou opiniões divergentes.

Neste sentido, seria equivocado imaginar que somente a eliminação de coerções à participação é suficiente para renovar o interesse político da população. Argumentar que a tecnologia é capaz de alterar radicalmente a cultura política de uma população configuraria um determinismo ingênuo.

Por estes motivos, é importante termos cautela em considerar a Internet como uma realização plena do conceito de esfera pública. Suas potencialidades e limitações sempre irão variar de acordo com as circunstâncias estudadas, o que torna impossível apreender suas características como um todo.

Deslocando nossa discussão do conceito específico de deliberação para a participação democrática em termos mais amplos, Wilson Gomes (2005) destaca que a Internet despertou em muitos teóricos as esperanças de uma democratização radical na sociedade, especialmente com o surgimento do formato Web, nos anos 90.

Muitos dos discursos entusiasmados surgiram no seio de um descrédito em relação à comunicação de massa, considerada muitas vezes como não somente inadequada, mas prejudicial à participação democrática. Gomes cita Barnett (1997, p. 05) para enumerar e sintetizar alguns dos elementos dos meios de massa desfavoráveis à participação política. Em primeiro lugar, os meios de comunicação de massa não somente distorcem os conteúdos políticos como se baseiam, muitas das vezes, em informação proveniente dos próprios políticos; além disso, as reportagens ganham,



em grande parte das vezes, tom sensacionalista, desestimulando o debate racional em detrimento de um enfoque personalista; por último, os/as jornalistas, de forma frequente, ridicularizam ou desdenham dos políticos, aumentando a descrença em relação a representantes do poder público de forma geral e gerando apatia.

Gomes (2005) segue sua apresentação afirmando que haveria razões tanto estruturais como circunstanciais que deporiam contra o potencial democrático das mídias de massa. Enquanto as estruturais estão intimamente ligadas à própria essência dos meios, entre eles a produção de informação em caráter unilateral, de um polo emissor a um receptor cujas possibilidades de tomadas de ação são extremamente limitadas, as circunstanciais referem-se

[...] ao estado atual de funcionamento das indústrias da informação e da cultura de massa, os princípios que atualmente orientam os campos sociais que se formaram no seu interior e à forma contemporânea da sua relação com os mercados consumidores de notícias e entretenimento (GOMES, 2005, p. 62).

Devido a estes fatores, instituições outrora consideradas como mediadoras do interesse público, como o jornalismo, perdem credibilidade e passam a ser vistas como defensoras de interesses puramente mercadológicos.

Gomes destaca que, entre o final da década de 80 e a segunda metade da década de 90, com a ascensão da Internet, muitos/as teóricos/as consideraram o novo meio a salvação da democracia; de acordo com eles/as,

[...] praticamente sem exceção, quase todas as formas de ação política por parte da esfera civil podiam agora ser realizadas mediante a internet, do contato e pressão sobre os representantes eleitos até a formação da opinião pública, do engajamento e participação em discussões sobre os negócios públicos até a afiliação a partidos ou movimentos da sociedade civil, da manifestação à mobilização, da interação com candidatos até a doação para fundos partidários ou de organizações civis, da intervenção em fóruns eletrônicos sobre matéria da deliberação da sociedade política até a intervenção em plebiscitos on-line (GOMES, 2005, p. 64).

Na comparação com as mídias de massa, é destacado o maior controle do produtor sobre seu conteúdo, que agora pode dispensar os procedimentos de edição jornalística. Além disso, o baixo custo para a transmissão da informação daria a uma maior quantidade de pessoas a possibilidade de se tornarem emissoras em potencial, além de poderem escolher entre as mais variadas plataformas de comunicação, como texto, imagem, som e vídeo. Outro tema caro aos defensores/as do novo meio é a interatividade, que torna possível “um diálogo de mão dupla entre quem envia e quem recebe” (GOMES, 2005, p. 65). Como veremos adiante, esta equidade apresenta limitações, uma vez que a Internet também é capaz de abrigar o modelo unilateral de transmissão de informações.

Outras características, apontadas por Barnett e revisadas por Gomes (2005), inserem-se no otimismo de parte da produção intelectual da década de 90, que res-



saltava as supostas vantagens da Internet para a participação política. Em primeiro lugar, a superação de limites de tempo e espaço: com a Internet, a troca de informações não está mais condicionada à existência de contemporaneidade ou a um espaço determinado. Em segundo lugar, a rede mundial de computadores permite um enorme armazenamento de informações: a cada dia, o site de pesquisas *Google* processa 24 *petabytes* de informação (cada *petabyte* equivale a aproximadamente 20 milhões de armários de quatro gavetas cheios de folhas A4). Se, para a formação da opinião pública dos/as cidadãos/ãs, o fornecimento de informações políticas é essencial, assim como para que eles/elas possam pressionar o poder público e se engajar em ações de transformação social, então ficam claras as vantagens desta enorme capacidade de estoque; de acordo com Barnett, “não há necessidade de qualquer desculpa para um debate conduzido em ignorância” (Barnett *apud* Gomes, 2005, p. 67).

Além disso, Gomes (2005) destaca que, nas democracias modernas, a sensibilidade cívica dos sujeitos mudou. Não é mais necessário um sacrifício heróico para exercer a ação política; muito pelo contrário, é possível exercer pressões e organizar mobilizações sem sair de casa.⁷ Manuel Castells (2005) também chama a atenção para o desenvolvimento de redes de cidadania, organizadas por comunidades cujas bases são *hackers*, ONGs, poder local e associações da sociedade civil. Nesta perspectiva, a Internet deixa de estar necessariamente associada ao isolamento e individualismo para favorecer a articulação entre movimentos sociais que, por seu turno, podem se alimentar dos fluxos comunicacionais presentes na rede para engatilhar e aprimorar suas práticas.

Nesta perspectiva otimista, a facilidade e extensão de acesso também configuram uma característica favorável à Internet. Uma vez que o sigilo e bloqueio de informações ao público parecem ser os pré-requisitos de qualquer regime tirânico, então o caráter de abertura e transparência, possibilitado pela Internet, pode representar uma vantagem democrática. Em duas frentes: no acesso à “*res publica*, ao Estado naquilo que nele deve estar sob o controle cognitivo direto do público: atos, procedimentos, registros, circunstâncias, processos legislativos e administrativos” (GOMES, 2005, p. 67) e em relação à oferta de informação política de forma mais genérica, para a formação de uma consciência cidadã nos indivíduos.

Outros dois aspectos que Gomes (2005) aponta em sua revisão sobre os argumentos a favor da Internet são a ausência relativa de filtros e controles e a interatividade. Em relação ao primeiro, o autor destaca que este foi ponto mais focado pelas teorias entusiasmadas; existiria uma impressão de que, pelo fato de a Internet ser descentralizada e desterritorializada, não haveria nenhum filtro, nenhuma censura, nenhuma vulnerabilidade ao controle de grandes corporações ou governos. Neste sentido, a rede contribuiria para a democratização na circulação de informações.

Já em relação à interatividade, o autor lembra que o argumento é bastante conhecido: a Internet, tanto em sua estrutura quanto em relação às ferramentas de que dispõe, proporciona um grau de interação que supera significativamente o dos meios de comunicação anteriores. A rede permitiria os chamados “fluxos de mão dupla” entre cidadãos e/ou cidadãs e poder público. Como Habermas (1984) já havia afirmado, uma comunicação que trate o sujeito como mero “consumidor de informação” não gera opinião pública, reflexão salutar para a democracia, mas sim manipulação. Já na rede, “estrutura multilateral, dotada de fluxos multidirecionais de informação e comunica-

ção” (GOMES, 2005, p. 68), de acordo com os discursos mais românticos, a soberania popular estaria mais próxima, porque a sociedade civil poderia “responder” ao Estado, que por sua vez poderia utilizar estes retornos na elaboração de políticas públicas.

Por fim, entre os que defendem o potencial democrático da Internet, destaca-se o argumento de que a rede fornece melhores oportunidades para vozes minoritárias ou excluídas (sexuais, étnicas, religiosas), que não dispõem da atenção desejada nos canais e fluxos de comunicação hegemônicos. Fazem parte destes grupos não somente organizações da sociedade civil organizada, mas também novos modelos de militância, como protestos, *smart mobs* e carta-correntes (ALBUQUERQUE e SÁ *apud* GOMES, 2005, p. 69). Gomes nos lembra que, embora muitas das ações ativistas que aconteçam na Internet sejam confortáveis e convenientes, nem por isso deixam de ter consequências e sentidos específicos. Além disso, quando dotados de estratégias, podem adquirir visibilidade e chamar a atenção dos meios de massa, que podem então repercutir seus conteúdos para audiências mais amplas. Vale lembrar que, como Braga (2008) afirma, as atividades on-line são “transformações, complementos ou suplementos de atividades não-online e raramente são substituições ou inteiramente sem precedentes” (BRAGA, 2008, p. 1). Esta também é a opinião de Pereira (2011) quando afirma que não devemos pensar em uma ruptura entre meios de comunicação de massa e Internet, uma vez que o processo de convergência tecnológica já é uma realidade. Diferentes canais passam a se integrar: espectadores de um telejornal podem enviar contribuições ao vivo por meio de redes sociais; assinantes de jornais podem acessar a versão impressa em websites; ouvintes de rádio podem acessar seus canais preferidos no computador.

Até agora, enumeramos e expusemos as supostas vantagens da comunicação mediada por computador em relação às mídias de massa, no que tange à democratização da informação. Entretanto, algumas teorias apresentam suas limitações.

Em primeiro lugar, ao mesmo tempo em que existem enorme quantidade e diversidade de informação política disponível na Internet, oriunda tanto de indústrias da informação como de organizações da sociedade civil, além do campo político, cabe nos perguntar como pode o/a cidadão/ã comum distinguir, neste emaranhado de diferentes dados e fontes, quais informações são confiáveis e úteis e quais são distorcidas ou equivocadas⁸. No caso dos governos, por exemplo, a maioria da comunicação dirigida ao público ainda tem como objetivo primordial a formação de sua opinião, ou no máximo a oferta de informações básicas. Já em relação às indústrias, Gomes nos lembra que a informação de qualidade continua sendo aquela produzida pelos conglomerados da Comunicação, só que no formato digital. Muitos dos dados disponíveis na Internet, assim como suas fontes, carecem de credibilidade.

Além disso, se, por um lado, a Internet apresenta potencial de proporcionar equidade entre quem nela navega, por outro, deve-se atentar a fatores como a exclusão digital. Na sociedade brasileira, extremamente desigual do ponto de vista econômico, educacional e em relação ao domínio de ferramentas tecnológicas, “as contrastantes desigualdades de oportunidades digitais parecem incorporar-se tranquilamente ao nosso repertório de desigualdades” (GOMES, 2005, p. 71).

O autor também defende que se deve levar em conta a cultura política reinante em determinada sociedade para se avaliar a potencialidade democrática de qualquer meio de comunicação ou nova tecnologia. Conforme também afirma Rousiley Maia,



há pouca evidência de que o acesso mais amplo às tecnologias irá, por si só e sem mais, expandir o interesse pelas questões políticas simplesmente porque uma parcela maior do público tem chances de participar. Ao invés disso, estudos recentes têm mostrado que os principais obstáculos para a realização da política deliberativa, a qual pressupõe uma resolução discursiva de problemas afetando o interesse comum, advêm geralmente de uma forma de apatia política, e não de empecilhos à liberdade de expressão ou de comunicação (MAIA, 2001, p. 06).

Outra questão a ser considerada é que, embora a Internet de fato ofereça um leque maior de informações, diminuindo a dependência da comunicação massiva, não há nenhum indício, até o momento, de que os meios “tradicionais” estejam em declínio; muito pelo contrário, parecem ter se adaptado perfeitamente à Internet. Os veículos impressos, radiofônicos e televisivos mais populares, por exemplo, possuem suas versões on-line. Embora estas possuam uma linguagem muitas vezes particular, não sendo simples cópias de suas versões offline, na maior parte das vezes a dinâmica comunicacional “um-todos” parece se perpetuar, não havendo uma real retroalimentação do público para a indústria de informação. Além disso, Gomes destaca que é chegado o momento de se questionar o caráter supostamente anti-democrático da comunicação de massa, uma vez que ainda há espaço “para a deliberação pública através dos meios de comunicação e estes são ainda os provedores principais dos estoques disponíveis de informação política atualizada, objetiva e crítica” (GOMES, 2005, p. 73).

Da mesma forma, em relação à suposta abertura do sistema político, que seria favorecida pela Internet, vale lembrar que, como vimos, um meio de comunicação, sozinho, não altera a cultura política de uma sociedade. Os partidos, por exemplo, se adaptaram à Internet, utilizando-a para perpetuar as atividades que sempre fizeram – propaganda política e condução da opinião pública.

Por fim, o último aspecto que Gomes destaca pra relativizar a democratização favorecida pela Internet é a questão da liberdade na troca e acesso à informação. Segundo ele, o fato de a rede possuir menos filtros e controle que os meios de comunicação de massa foi saudado por muitos como um aliado da democracia. Gomes nos lembra, no entanto, que a falta de controle pode resultar não só na propagação dos chamados *bate speeches* (discursos de ódio), mas também de informações falsas, ofensivas, discriminatórias, caluniosas:

[...] se na internet de fato floresce um espaço da liberdade de expressão e de experiência democrática, ela igualmente se transformou no paraíso dos conservadores, da ultradireita, dos racistas e dos xenófobos, um refúgio que, aliás, lhes tem sido mais seguro e próspero que o mundo offline (GOMES, 2005, p. 74).

Neste sentido, o mesmo anonimato que pode favorecer a paridade nas deliberações também pode servir de escudo para variadas manifestações anti-democráticas. Além disso, se, por um lado, parece haver um aumento constante na obtenção de dados dos que trafegam na rede, seja por governos, seja por empresas, por outro, a criptografização destes mesmos dados, muitas vezes considerado benéfico



para a democracia, por dificultar o controle de informações, também pode favorecer o estabelecimento de redes de comunicação entre criminosos.

Como vimos, nem todos os fluxos comunicativos na Internet configuram aquilo que Habermas chamaria de uma discussão crítico-racional em busca de um consenso ou favorecem tomadas de ação democrática. No entanto, devido a seu caráter desterritorializado, as possibilidades de controle sobre o conteúdo são bastante limitadas; por isso mesmo, as ferramentas podem ser utilizadas tanto de formas benéficas à democracia, abrindo canais de expressão para grupos minoritários, como de formas extremamente prejudiciais, ao favorecer a proliferação de discursos racistas ou o intercâmbio de informações entre criminosos, por exemplo.

A relativa ausência de filtros da comunicação mediada por computador, comparada com a comunicação de massa, nos faz pensar nos fluxos comunicativos presentes na Internet como ligados a um “público” efetivamente, e não a uma “massa”:

Num *público* (...) virtualmente tantas pessoas expressam opiniões quantas as recebem. As comunicações são organizadas de tal modo que há uma chance imediata e efetiva de responder a qualquer opinião expressa em público. Opiniões formadas através de tal discussão rapidamente encontram uma saída na ação efetiva, mesmo contra – caso necessário – o sistema dominante de autoridade. Numa *massa*, muito menos gente expressa opiniões do que as recebe, pois a comunidade do público torna-se uma coleção abstrata de indivíduos que recebem impressões dos meios de comunicação de massa. As comunicações que prevalecem são organizadas de tal modo que é difícil ou impossível para o indivíduo responder de modo imediato ou com qualquer eficácia. A efetivação da opinião em ação é controlada por autoridades que organizam e controlam os canais de tal ação (MILLS *apud* HABERMAS, 1984, p. 289).

Ao reduzir barreiras para o diálogo, em suas ferramentas de interação, a Internet cria um ambiente que facilita uma maior igualdade de participação; “um determinado repertório de opinião publicado num site de um megaportal e outro disponível numa página de um obscuro provedor de um lugar qualquer na ‘periferia’ do mundo têm praticamente as mesmas chances de “audiência” (GOMES, 2000, p. 5). Além disso, prossegue Gomes, qualquer pessoa pode se tornar emissor/a, os/as próprios/as receptores/as podem se tornar emissores/as, provendo informação pela rede.

Concordamos com Gomes (2000) que, neste sentido, a Internet tende a favorecer a pluralidade de vozes e o incremento no número de fontes alternativas de informação, o que significaria não apenas uma “saudável quebra do monopólio do sistema informativo dos *media* tradicionais, mas um igualmente vantajoso pluralismo da opinião circulante” (GOMES, 2000, p. 6).

Portanto, ao estudarmos as formas contemporâneas de participação democrática na esfera pública, a comunicação mediada por computador revela-se bastante enriquecedora, mesmo se levarmos em consideração suas limitações. Afinal, devido à proliferação de vozes que favorece, a Internet oferece ressonância para diversas questões de interesse da sociedade, funcionando como um *locus* privilegiado para a investigação.



Referências

- BOFF, Leonardo. 2005. O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. **Revista Inclusão Social**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 28-35, out./mar. 2005.
- BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In: _____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BRAGA, Adriana. Complementaridade das mídias: usos sociais da Internet e seus precedentes. In: Encontro da Compós, 17., 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: UNIP, 2008.
- COHEN, Jean; ARATO, Andrew. Politics and the reconstruction of the concept of civil society. In: HONNETH, Axel; MCCARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (ed.). **Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment**. Massachusetts: MIT Press, 1999.
- FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere. In: **Justice Interrupts: Critical reflections on the "post socialist" condition**. New York: Routledge, 1997.
- GOMES, Wilson. Internet e participação política em sociedades democráticas. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, n. 27, ago./2005. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3323/2581>>. Acesso em: 03 dez. 2011.
- HABERMAS, Jürgen. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Massachusetts: The MIT Press, 1999.
- _____. **The theory of communication action**. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Massachusetts: Beacon Press books, 1987.
- _____. **Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HILL, K. e HUGHES, J. Websites, Interest Groups and Politics. In: HILL, K.; HUGHES, J. **Cyberpolitics: citizen activism in the age of the internet**. New York, p. 133-178, 1998.
- LE MOS, André. Ciber-cultura-remix. In: Seminário Sentidos e Processos: mostra Cinético Digital, 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Itaú Cultural, ago. 2005.
- MAIA, Rousiley C. Democracia e internet como esfera pública virtual: aproximando as condições do discurso e da deliberação. In: Encontro Anual da Compós, 10., 2001, Brasília, **Anais eletrônicos...** p. 46-60. Disponível em: <http://svn2.assembla.com/svn/projeto_pri/artigos/Rousiley2001.pdf> Acesso em: 29 maio 2011.
- PEREIRA, Marcus Abílio. Internet e mobilização política: os movimentos sociais na era digital. In: Encontro da Compolítica, 4., 2011, Rio de Janeiro. [**Anais eletrônicos...**] Rio de Janeiro: UERJ, 2011. Disponível em: <<http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2011/03/Marcus-Abilio.pdf>> Acesso em: 12 abr. 2011.
- PERUZZO, Cecília M. Krohling. Internet e democracia comunicacional: entre os entraves, utopias e o direito à comunicação. In: MELO, J. Marques de; SATHLER, I. **Direitos à Comunicação na Sociedade da Informação**. São Bernardo do Campo, SP: Umesp, 2005.
- WILHEM, Anthony. Virtual sounding Boards: how deliberative is online political discussion. In: HAGUE, B; LOADER, B. **Digital democracy: discourse and decision making in the information age**. London: Routledge, 1999. p. 154-178.

ESFERAS PÚBLICAS, DEMOCRACIA E TECNOLOGIA: NOVAS PERSPECTIVAS NA CONTEMPORANEIDADE E A CONTRIBUIÇÃO HABERMASIANA

Miriam Azevedo Hernandez Perez¹

1. Introdução

O presente artigo refere-se à análise da contribuição habermasiana no debate do desenvolvimento das esferas públicas digitais.

Inicialmente, procuramos traçar algumas das ponderações de Jürgen Habermas para a formação e consolidação de uma democracia legítima, inclusiva e deliberativa, destacando o papel do Direito como *medium* necessário no processo dialógico social.

A seguir, inicia-se uma breve análise sobre alguns pontos centrais do debate envolvendo a contribuição da tecnologia no desenvolvimento da democracia, na contemporaneidade, sem olvidar quanto ao seu caráter instrumental para as pessoas que, apenas quando inseridas no jogo comunicativo, tem a oportunidade, como atores sociais, de contribuir para o processo de argumentação autocorretivo (HABERMAS, 2012, p. 68).

Finalmente, o artigo procura verificar quanto à contribuição habermasiana, para a formação da denominada esfera pública digital, sua caracterização e desenvolvimento, no sentido da implementação da democracia.

2. A democracia na contemporaneidade, o requisito da legitimidade e a contribuição de Jürgen Habermas

Uma das questões fundamentais concernentes ao tema da democracia, na contemporaneidade, envolve o tema da participação política do cidadão, tendo por fundamento a ideia de soberania popular. No entanto, a experiência democrática, notadamente no que se refere aos modelos de democracia representativa evidencia o afastamento da esfera de decisão política da sociedade ou mesmo da esfera civil (GOMES, 2005, p. 216).

A análise sobre os fundamentos pelos quais se verifica uma excessiva autonomização da esfera da decisão política e da atrofia das funções da esfera civil, no que tange a assuntos do Estado, assim como quanto à elaboração de alternativas para o crescimento dos níveis de participação civil nos negócios públicos, consolida-se como um tema relevante na teoria da democracia, falando-se em democracia participativa, democracia forte e democracia deliberativa (GOMES, 2005, p. 216).

Apona Rosenfeld (2001, p. 9) que o consentimento é um dos elementos essenciais para a caracterização da legitimidade das teorias que não se circunscrevem ao paradigma do contrato social, mas também para aquelas baseadas no discurso do consenso, como justificação do direito, como é o caso de Jürgen Habermas.



O sentido da validade do direito, para o filósofo alemão, somente pode ser explicado mediante a “referência simultânea à sua validade social ou fática (*Geltung*) e a sua validade ou legitimidade (*Gültigkeit*)” - a primeira pode ser verificada pelo grau em que consegue se impor, enquanto que a segunda, pela resgatabilidade discursiva de sua pretensão de validade normativa (HABERMAS, 2003, p.50).

A raiz da problematização é enfrentada por Habermas, ao evidenciar que “a análise do conceito de legitimidade é um problema crucial para o cientista social”, uma vez que o poder físico por si só é insuficiente para a integração do Estado, de modo que o poder se faz presente em vários setores: na orientação da política ou da força militar, no controle das fontes de informação e dos meios de comunicação (FRIED, 1976, p. 233).

Será através de uma prática de autodeterminação, pela qual os cidadãos exercem em comum suas liberdades comunicativas, que “o direito extrai sua força integradora, em última instância, de fontes da solidariedade social” (HABERMAS, 2003, p. 63).

Segue na mesma linha Kaarlo Tuori (Doxa 5, 1988, p. 49):

Así, em la teoría jurídica el *principio de la ética discursiva* se aplica como criterio de legimidad de las normas y juicios jurídicos. La distinción entre *aceptación social de facto* (*Geltung*) y *validez* (*Gültigkeit*) de las normas (Habermas, 1983, 69 ss.) se transfiere también a la teoría jurídica: la aceptación social de facto (legitimidad empírica) de las normas jurídicas no nos permite sacar conclusiones definitivas acerca de su validez, esto es, acerca de su legitimidad normativa.

As concepções de democracia deliberativa e democracia legítima emergem da teoria do discurso e podem ser defendidas por duas perspectivas: (1) acordos realizados em tais condições legitimam instituições e princípios políticos; (2) sob o ponto de vista do processo, a democracia deliberativa é legítima, pois resolve o problema da justiça ao nível do indivíduo, transcendendo o cidadão sem que viole sua autonomia (CHAMBER, 1996, p. 189).

A racionalidade para o exercício da cidadania, por sua vez, sob a ótica habermasiana, envolve procedimentos para o desenvolvimento das condições que viabilizam o estabelecimento de uma democracia deliberativa, “onde a lei seja o resultado de uma discussão e decisões gerais”, uma vez que Habermas acredita na possibilidade do desenvolvimento de uma vontade política racional, através da argumentação e negociação públicas, nas quais o interesse geral seja alcançado de modo imparcial. É nesse contexto que o direito surge como *medium* no qual o conjunto de vontades dos cidadãos conecta-se a processo legislativo democrático, que exclui os interesses não comuns, mantendo apenas as leis que garantam a todos as mesmas liberdades subjetivas (ARAGÃO, 2002, p. 192).

A compreensão de Habermas quanto ao papel do Estado e dos cidadãos é norteada por sua visão de que o Estado intervencionista deve ser socialmente controlado, de modo que o Estado social continue, mas em um elevado nível de reflexão (ARAGÃO, 2002, p. 192).



A viabilização da participação política e a consolidação do papel de agentes de forma indiscriminada entre todos os cidadãos, permitindo o desenvolvimento de um ordenamento jurídico de um Estado Democrático e legítimo se dá mediante processos que pressupõem um processo dialético no qual o agir comunicativo tem papel preponderante. Inexistindo a possibilidade de uma discussão dialética sobre os temas fáticos, não há um discurso funcionando de forma plena, o que inviabiliza o filtro das contribuições dos diversos atores, a construção lógica e aceitação racional: “o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito” (HABERMAS, 2003, p. 191).

Os questionamentos políticos suscitados permitem que a regulamentação de modos de comportamento seja direcionada para finalidades coletivas, em decorrência da influência do direito, o que permite a ampliação dos argumentos nodais para a “formação política da vontade” (HABERMAS, 2003, p. 192).

Outro aspecto em relação ao consenso é que, após o término da Segunda Grande Guerra, e, por conta da construção de uma base institucional para o discurso e a ação no seio da comunidade de nações, valores se tornaram importantes nas constituições estatais e a habilidade dos Estados no sentido de se afastarem das influências de outros foi significativamente reduzida. Após o final daquele conflito, tiveram início os consensos de que os valores importam na consolidação das constituições, que tais valores são superiores em autoridade, quando comparados com qualquer peculiaridade de sentimento nacional, e que eles poderiam ser reforçados (BACKER, 2009, p. 105).

A legitimidade das instituições políticas essenciais tem por fundamento, portanto, algum tipo de consentimento de todos os que estão sujeitos àquelas. Na verdade, já se consolidou uma tradição longa que compreende a legitimidade institucional e a justiça política em termos de consentimento, estabelecida pela teoria do contrato social (ROSENFELD, 2001, p. 8).

Há uma distinção recorrente em diversos estudos sobre a teoria da legitimidade, qual seja: o binômio legitimidade-legitimação, de modo que a “legitimidade propriamente dita está longamente associada com os fundamentos de validade das ordens de domínio”, de modo que se trata de uma questão ética, atinente à justificação normativa do ordenamento jurídico-político (DINIZ, 2009, p. 517):

os destinatários da autoridade dos titulares do poder político formulariam um juízo axiológico, positivo ou negativo sobre aquela, segundo as concepções predominantes do bom e do justo; na medida em que essas concepções coincidam ou não em algum grau com as ações e medidas daqueles. Não por acaso a idéia de um consenso livremente manifestado em torno de valores fundamentais difundidos é particularmente cara para a noção de legitimidade.

No que se refere à legitimação, Diniz (2009, p. 517) esclarece que essa designa “os meios e processos de que se vale o poder existente (ou visado) para despertar e cultivar a aceitação, o consenso e o reconhecimento em sua base territorial”.

Desse modo, a aceitação deriva da crença de que o sistema vigente é o mais adequado, estando à prova de forma contínua, constituindo-se em um “procedi-



mento de avaliação empírica da aceitação e reconhecimento reais da autoridade (consenso fático ou aceitação sociológica)” (DINIZ, 2009, p. 517).

A legitimidade, por outro lado, está relacionada à questão da soberania interna do Estado e, como assinala Fried (1976, p. 232-233), a ideologia é um fator essencial. O autor observa que a manutenção da soberania interna do Estado é uma das questões mais fascinantes sobre a organização política, mas esta está ligada à legitimidade que exige mais do que o “poder bruto”:

nenhum Estado conhecido até hoje prescindiu de uma ideologia que consagrasse o seu poder e sancionasse o seu uso. Muitos Estados, no entanto, passaram por situações em que, para usar a expressão chinesa, um grupo dominante perdeu o mandato do céu. Onde isso aconteceu em um sistema social, ou até mesmo como resultado de uma deposição violenta em seguida a uma invasão, os princípios básicos da ordem anterior à estratificação foram raramente alterados de forma séria. Ao invés disso, uma nova parcela da população assume os cargos e *status* vagos, e a velha ordem é retomada com pequenas alterações.

A idealização da democracia liberal, para outros, no entanto, torna desnecessário o recurso a análises marxistas para minimizar essa idealização. Bastaria verificar as observações, *e.g.*, feitas por Bobbio - que acentua a presença da legitimidade negativa ou da legalidade pelo exercício de fato do poder como perda da legitimidade positiva nas democracias contemporâneas -, ou Hanna Arendt - que assinala a crise da república, que denuncia a possibilidade de farsa na reconstrução democrática (CHAUÍ, 1989, p. 215).

O Estado de Direito demanda a organização do poder público constituído conforme os preceitos do direito, mas este só será legítimo quando o direito for legitimamente instituído, de modo que, na Administração Pública, o poder concentrado deverá regenerar-se a cada passo a partir do poder comunicativo (HABERMAS, 2003, p. 212).

Não se cuida ainda, por outro lado, do reconhecimento dos direitos das pessoas de forma recíproca, mas segundo leis legítimas que garantam não apenas liberdades iguais, que viabilizem a sua eficácia, isto é, sua materialidade. Nesse aspecto, as leis morais suplementam as normas jurídicas, mas o legislador deverá igualmente fazê-lo. Desse modo, no “sistema jurídico, o processo da legislação constitui, pois, o lugar propriamente dito da integração social” (HABERMAS, 2003, p. 52).

Não por acaso, o conceito de direito moderno absorve o pensamento democrático, desenvolvido por Kant e Rousseau, pelo qual a legitimidade de uma ordem jurídica “construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da ‘vontade unida e coincidente de todos’ os cidadãos livres e iguais” (HABERMAS, 2003, p. 52).

Observa Habermas (2003, p. 58):



A integração social, que se realiza através de normas, valores e entendimento, só passa a ser inteiramente tarefa dos que agem comunicativamente na medida em que normas e valores forem diluídos comunicativamente e expostos ao jogo livre de argumentos mobilizadores, e na medida em que levarmos em conta a diferença *categorial* entre aceitabilidade e simples aceitação.

O século XXI, que envolve o “choque de civilizações”, as questões da pós-modernidade, como a bioética, a defesa da intimidade na internet, dentre outras questões, requer a efetivação dos direitos sociais. Nesse contexto, a Democracia vem sendo indicada como um direito de quarta geração, como o faz Paulo Bonavides, de modo que o indivíduo possa participar da esfera pública de forma concreta (AUAD, 2011, p. 51). O constitucionalismo, nesse contexto, sistematiza o modo pelo qual há a separação entre sistemas legítimos e ilegítimos de organizações governamentais norteadas por princípios (BACKER, 2009, p. 175).

Esclarece José Montagnoli ([2013], p. 3-4) que, no presente século, elevado número de juristas desenvolvem construções teóricas de legitimação de um “suposto Direito democrático mas que, em verdade, continuam mansamente atados à retórica da coerção, dado ao conforto que proporciona em termos cientificismo positivista”. Desse modo, a legitimidade do Direito estaria embasada na atuação do aparelho do Estado. No entanto, como aponta Montagnoli ([2013], p. 3-4):

a principal razão de ser do Direito e da urgência de sua efetiva legitimidade foi esquecida, a saber: o povo. Percebe-se, então, como lembra Friedrich Müller (2003), que o povo tem se reduzido a uma figura icônica, instrumentalizado no vácuo discursivo das autoproclamadas democracias da pós-modernidade.

O tema da legitimidade é objeto das narrativas contemporâneas da teoria do direito, a partir da crise dos modelos estatais de bem-estar social. A legitimidade efetivaria uma “espécie de “refundação” das ordens jurídicas verdadeiramente democráticas. Nesse sentido, percebe-se que a legitimidade, enquanto meio de justificação do Direito, é uma expressão que está em busca do seu próprio significado” (MONTAGNOLI, [2013], p. 5).

Atualmente, verifica-se que alguns autores se conformam com a idéia de coerção como instrumento de legitimação do direito, enquanto outros, a despeito de reconhecerem o “contra-senso da defesa da coerção como meio de legitimação, não ofertam construções teóricas que permitam superar a necessidade de uma violência institucionalizada pela sanção (MONTAGNOLI, [2013], p. 6).

O caminho para a legitimidade do direito afastado da concepção vinculada à coerção efetiva-se pela teoria do discurso, pela qual é legítimo o direito aceito de forma racional por todos os membros, em uma formação discursiva e dialógica da opinião e da vontade, embasada em uma discursividade processualizada (MONTAGNOLI, [2013], p. 7).



No mesmo sentido, Leite ([2013], p. 2) defende que há que se seguir o caminho progressivo de emancipação mediante o exercício da razão, no qual está inserida a “idéia de sujeito e uma credulidade no potencial deste sujeito e do próprio discurso”.

À pergunta sobre como é possível o surgimento de uma ordem social a partir de processos de formação de consensos, que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade, Habermas (2003, p. 40) observa que o risco de dissenso sempre estará presente, mas a razão leva a concluir pela necessidade de um acordo, no qual há a possibilidade de se dizer “não”, ocorrendo uma vantajosa “estabilização não-violenta de expectativas de comportamento”. Assim se dá pela presença do agir comunicativo no pano de fundo do debate, do consensualismo, que agrega resistência contra as pressões decorrentes do embate entre facticidade e validade, uma vez que a idealização não encontra mais oxigênio para sobreviver: a dimensão real prevalece no acordo encetado.

A complexidade da sociedade possui elementos próprios, como a pluralização de formas de vida e a individualização de histórias de vida, que refratam as sobreposições de convicções que se encontram na base do mundo da vida, por exemplo. Nesse sentido, essas últimas são diluídas, adquirindo um grau de validade diferenciado, dentro de uma “tradição diluída comunicativamente” (HABERMAS, 2003, p. 44). No entender de Habermas (2003, p. 45), cuida-se de um problema típico das sociedades modernas, isto é, a estabilização, na perspectiva dos próprios atores, da validade de uma ordem social, onde as ações comunicativas são autônomas e distintas de interações estratégicas.

Ocorre que a ordem normativa sempre pressupõe um agir orientado por interesses, enquanto nas sociedades complexas atuais temos uma segmentação cada vez maior do pano de fundo, dos elementos de unidade entre estas e dentro das mesmas. Desse modo, para Habermas (2003, p. 45), não há possibilidade de estabilização dos complexos de interação através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, de modo que a integração poderá ser realizada através do agir comunicativo.

Habermas (2003, p. 46) entende que as interações estratégicas no mundo da vida podem ocorrer. No entanto, não possuem as características vistas por Hobbes ou pela teoria dos jogos, uma vez que não são instrumentos para a produção de uma ordem instrumental. Na sua concepção:

Interações estratégicas têm o seu lugar num mundo da vida enquanto pré-constituído em outro lugar. Mesmo assim, o que age estrategicamente mantém o mundo da vida como um pano de fundo; porém, neutraliza-o em sua função de coordenação da ação. Ele não fornece mais um adiantamento de consenso, porque o que age estrategicamente vê os dados institucionais e os outros participantes da interação apenas como fatos sociais. No enfoque objetivador, um observador não consegue entender-se com eles como se fossem segundas pessoas.

Habermas (2003, p. 46) indica, logo depois, que “parece haver uma saída através da regulamentação normativa de interações estratégicas, sobre as quais os próprios atores se entendem”. Assim, havendo uma orientação pelo sucesso deve

haver delimitações factuais que permitam a modificação dos dados do agente, de modo que este se vê obrigado a adaptar seu comportamento, seguindo a pauta de normas que permitam uma força social integradora, posto que disponham sobre deveres dos seus destinatários.

3. Mitos e possibilidades do uso da tecnologia na democracia

A presença crescente das dinâmicas e das relações de cunho dialógico representa um caminho para “lutar contra antigas e novas desigualdades e as Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) podem constituir-se como um valioso aliado nesta tarefa” (FLECHA, 2009, p. 8).

Flecha (2009, p. 9) responde à observação de que “a Internet não se come”, com a observação de que a ausência de uma economia fundada nas valências suscitadas pela Internet também não se poderá comer. Assim o é, pois, se na sociedade industrial os recursos materiais constituíam a base dos processos de produção, a ponto de viabilizar a inclusão e a promoção social das pessoas, na sociedade da informação o mesmo não ocorre, uma vez que avultam em importância os recursos intelectuais.

A crença de que a tecnologia viabilizará uma sociedade mais igualitária, no entanto, desconsidera as desigualdades educativas das quais partem as pessoas, o que revela o contexto de desigualdade presente na sociedade da informação (FLECHA, 2009, p. 9).

Verifica-se, assim, a fragmentação social, mediante a caracterização da “brecha digital”, decorrente da rápida introdução dos recursos de informação na sociedade, sem a percepção de que a esmagadora maioria não detinha sequer acesso a esses recursos, o que resulta em setores ou países com mais recursos, capazes de acompanhar a evolução da sociedade da informação e os excluídos, com flagrante dificuldade de “aceder às TIC, mas, sobretudo, manietados por flagrantes desigualdades educativas que lhes tornavam extremamente difícil a aquisição das capacidades de compreensão e de uso” dos mais recentes recursos da informação (FLECHA, 2009, p. 10-11). O acesso à denominada “aldeia global da informação” exige uma capacitação não apenas cultural, mas poder econômico e discursivo, o que evidencia a falácia da erradicação das fronteiras na aldeia global (GOUNARI, 2009, p. 25).

O espaço virtual torna-se de forma ascendente o *habitat* natural dos seres humanos, em um mundo globalizado, constituído por redes, rentabilidade e extraterritorialidade. Nesse contexto, há que se desenvolver uma compreensão mais profunda da mudança na comunicação e nas relações humanas, especialmente por conta da existência de comunidades interpretativas que produzem significados assim como interpretam objetos que não podem ser especificados previamente, que não podem ser classificados como consumidores passivos, mas participantes ativos no processo de criação dos novos significados (GOUNARI, 2009, p. 20).

Por outro lado, as fronteiras erigidas pelas estruturas de acesso constituem e moldam a forma pela qual o conhecimento é construído, assim como interpretamos e reinterpretamos “as representações formas transcendentais de uso da linguagem e como produzimos novos discursos e práticas discursivas nas encruzilhadas



de uma nova era da informação” (GOUNARI, 2009, p. 22). É dessa forma que, em um espaço virtual densamente politizado e ideológico, os indivíduos modificam os significados, as formas de conhecimento e as variadas identidades são socializadas em novas comunidades de natureza discursiva e materiais, que forjam histórias determinadas, ideologias e conhecimentos (GOUNARI, 2009, p. 22).

A linguagem, dessa forma, alcança uma nova viragem, ao romper com o confinamento tradicional da ação comunicativa, uma vez que se revela como “meio de fazer sentido do mundo que nos pertence, e enquanto cerne da identidade humana”, revelando registros e modos de expressão inéditos no mundo virtual, todos decorrentes de experiências vividas, de locais e da negociação das identidades setorizadas (GOUNARI, 2009, p. 22-23).

Verifica-se, em função da multiplicidade de problemas decorrentes da exclusão e diante da pressão exercida pelos países excluídos e pelos movimentos sociais igualitários, que há a necessidade de construir um modelo de sociedade mais inclusivo (FLECHA, 2009, p. 11). A solução é a conectividade, o acesso, pois, a despeito das questões envolvendo o “fosso digital”, as demandas atinentes à acessibilidade resultam em problemas para o ingresso das pessoas na aldeia global, erigindo uma sociedade em flagrante escassez material, para aqueles que não efetivam sua inserção, a ponto de já se falar em proletariado da informação global e nos “net-cidadãos” – esta última designação conferida aos alfabetizados, em detrimento da “subclasse não ligada” (GOUNARI, 2009, p. 21).

Dessa forma, tal realidade diminui a resistência de setores privilegiados quanto à democratização do acesso às TIC, de tal modo que os governos e organismos internacionais iniciam um movimento no sentido de assumir algumas das reivindicações dos movimentos sociais que lutam para a superação da exclusão, especialmente mediante o desenvolvimento de uma agenda de acesso (FLECHA, 2009, p. 11).

Há que se ressaltar, por outro lado, que os antigos espaços de poder, comumente caracterizados pela imposição, são hodiernamente substituídos pela negociação, no que hoje se denomina como revolução dialógica da sociedade. Assim se dá, pois as sociedades contemporâneas caracterizam-se pelo diálogo como elemento integrante em todas as esferas sociais, no cotidiano de todas as esferas políticas, especialmente para o enfrentamento da multiplicidade de dúvidas que despem a sociedade da incerteza. Assim se verificou no século XX, quando a maioria dos regimes autoritários desapareceu, em benefício de democracias representativas, mais próximas das demandas da cidadania. Exemplo nesse sentido é a experiência participativa de Porto Alegre, onde os cidadãos podem participar da decisão quanto à destinação dos recursos públicos, isto é, na gestão orçamentária, em pleno exercício de democracia deliberativa (FLECHA, 2009, p. 12-13).

É crucial, portanto, constatar que “a natureza das TIC não é perversa, nem transformadora, nem negativa, nem positiva, mas essencialmente dependente do uso que fazemos delas”, de modo que a reflexão crítica quanto ao seu uso se faz essencial, especialmente quanto aos caminhos educativos que viabilizam a sua descolonização, para que, mediante o acesso, seja efetuada capacitação de análise crítica por todos para participar da rede e tomar decisões conforme suas intenções (FLECHA, 2009, p. 13-14).



Os discursos que se produzem desenvolvem conexões entre preocupações de natureza privada e pública, mas a capacitação para uma abordagem crítica, que envolva uma perspectiva de atuação e intervenção, que deve ir além do discurso e do textual (GOUNARI, 2009, p. 24), de tal modo que:

Uma das tarefas importantes será, então, localizar essas esferas de acção, virtuais e reais, onde podemos tentar intervenções educativas, subversões, e, em última análise, mudanças.

A abordagem crítica, por sua vez, a envolver o estudo do indivíduo que, isolado em sua casa, teoricamente estaria mais interconectado que nunca, como um mônade; mas, por outro lado, resta inquirir quem é essa pessoa. Trata-se de um questionamento que envolverá as possibilidades e limitações da ciberdemocracia, especialmente considerando-se o contexto na qual se encontra inserida, permeado pelo consumismo, o *technohype* (GOUNARI, 2009, P. 35-36).

Desse modo, há que aproveitar o momento histórico no sentido de efetivar uma ação sócio-política, para a recuperação dos espaços públicos, assim como para o enfrentamento da “anti-política do medo pela radicalização dos processos democráticos”, de tal modo que o poder pertença efetivamente ao coletivo, às pessoas, rejeitando-se a manufatura do consenso, mediante “estruturas pedagógicas que produzam indivíduos com convicção, com uma posição ética, com coragem para falar e enfrentar o poder e com vontade transformadora” (FLECHA, 2009, p. 16-17).

O debate sobre a superação do fosso que separa aqueles que têm acesso daqueles que não têm, envolve a questão do desenvolvimento da opinião pública e o desenvolvimento de suas agendas: a primeira, relacionada à questão do acesso às tecnologias disponíveis, como instrumentos, o que engloba a questão material; a segunda, por sua vez, se refere ao código de acesso, isto é, “o capital cultural e os discursos necessários para negociar tanto o significado como o conteúdo da agenda do acesso” (GOUNARI, 2009, p. 28).

4. Esferas públicas digitais

A esfera pública burguesa pode ser compreendida preliminarmente como uma esfera na qual as pessoas privadas possam, coletivamente, demandar pela esfera pública regulada pela autoridade, mas em face da própria autoridade, para que possam discutir com esta as “leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social” (HABERMAS, 2003, p. 42).

No que se refere ao desenvolvimento da esfera pública, esta surgiu nos estágios iniciais do capitalismo no século dezessete, representando inicialmente os espaços ideológicos e materiais desenvolvidos pela classe burguesa a fim de interpretar, racionalizar, e mediar, através de um discurso racional, questões culturais do cotidiano, assim como atinentes à política e ao Estado. Se for considerada no seu aspecto ideal, evidencia a necessidade de condições ideológicas e culturais necessárias para a cidadania ativa, que requer cidadãos iluminados e hábeis para a



racionalização do poder através do *medium* da discussão pública, livre de qualquer espécie de dominação. No seu sentido crítico, questiona a existência de um fosso entre a promessa e a realidade da existência de esferas públicas liberais (GIROUX, 2001, p. 235-236). Giroux (2001, p. 236) observa que:

In one sense, the concept of the public sphere reveals the degree to which culture has become a commodity to be consumed and produced as part of the logic of reification rather than in the interest of enlightenment and self-determination.

Na vida real, observa-se o desaparecimento das esferas públicas; mas o surgimento do ciberespaço como esfera alternativa pode ter interpretado sob as luzes do desaparecimento do público, assim como da despolitização do discurso público e da linguagem utilizada para referir-se a assuntos da polis, que evolui para uma abordagem pragmática, a envolver apenas o que for concreto – uma linguagem, portanto, dissociada de sua historicidade e transcendência. Daí a necessidade de redesenhar a linguagem, que deve ser descomodificada, histórica e política, a fim de transcender a crise política, o esfacelamento do envolvimento social e cívico, e a alienação da sociedade quanto ao sistema político (GOUNARI, 2009, p. 37-38).

O espaço “público” do mundo virtual, na verdade, é tecido por compromissos privados, que atendem às necessidades de um mercado virtual, que se desenvolve sem monitoração por organizações. Não há, assim, uma “nova esfera pública”, onde a democracia participativa possa se realizar, notadamente em uma WEB comercializada, na qual a democracia não precisa de um espaço público real para se efetivar (GOUNARI, 2009, p. 37).

Os fluxos de comunicação que atravessam as esferas públicas devem permitir que os indivíduos delas integrantes estejam aptos para o reconhecimento das questões a serem enfrentadas, avaliar as possibilidades e argumentar, na busca de consensos ou não. A materialização de uma democracia de alta intensidade não encontra terreno se não for ao menos inclusiva, sem a análise dos fluxos que substanciam os debates próprios das esferas públicas (PEREIRA, 2011, p. 4).

Argumenta-se que a velocidade e o baixo custo do acesso à informação fornecida na internet poderá promover o exercício da cidadania, da mesma forma que se destaca que esta ensinaria a união de indivíduos, superando as barreiras geográficas e outros limites. Observa-se ainda que discussões virtuais poderiam tanto dissipar ou mesmo incrementar as desigualdades econômicas, enquanto se verifica a existência de visões utópicas quanto à promessa da internet como uma esfera pública (PAPACHARISSI, 2002, p. 12).

O desafio de selecionar a produção veiculada na Web e realizar uma leitura crítica pode ser viabilizado mediante o aumento dos discursos que se opõe a todas as formas de opressão, pois, a despeito dos oprimidos muitas vezes não se reconhecerem nessa condição, a difusão dos discursos de libertação poderá viabilizar a reformatação do pensamento, na medida em que a opressão se torna um objeto a ser conhecido, apreendido e transcendido. Nesse sentido, as tecnologias podem viabilizar o desenvolvimento de espaços nos



quais tais discursos alternativos possam se disseminar, tendo como um dos seus desafios contribuir para o renascimento da participação ativa na política, para o esvaziamento da cultura da apatia e do desempenho. Desse modo, aqueles que estiverem na condição de subordinados terão a oportunidade real de transcender sua posição coisificada a fim de tornarem-se sujeitos de sua história (GOUNARI, 2009, p. 46-49).

As teorias que têm por objeto as redes sociais, por sua vez, requerem uma revisão quanto aos aspectos teórico-conceituais, para verificar as novas práticas de organização em redes e as diferentes formas de participação e informação, dentre as quais as modificações nas demandas e condições culturais e socioeconômicas da população, assim como sua relação com as mudanças na formatação da organização e participação (MARTELETO, 2011, p. 181-182).

Na era digital, há uma possibilidade reduzida de demanda por uma esfera pública desgastada ou usurpada por interesses privados, que não pode ser contextualizada em tempo e espaço, por conta da realidade em constante mudança. Na esfera pública digital, os avanços da tecnologia da comunicação permitem a criação de uma plataforma de baixo custo que permite a reunião e a difusão de opiniões por vários observadores de variada formação, o que viabiliza uma discussão crítica para o bem estar geral, dentre outras possibilidades (ANDERSON, [2013], p. 90-91).

Uma solução apontada no sentido de viabilizar o fortalecimento de democracias deliberativas seria a regulamentação do meio, “seguindo a normatividade que é característica constitutiva da esfera pública conceitual de maneira que esta regulamentação não corra o risco de se restringir exclusivamente a interesses comerciais de negociação” (SAMPAIO; BARROS, 2011, p. 161).

A pesquisa quanto à possibilidade da mídia digital em sentido amplo, e a internet, em sentido particular, virem a implementar a democracia deliberativa, tem por foco, principalmente, as análises quanto à extensão e a qualidade da deliberação racional na comunicação nos espaços digitais online, assim como na identificação dos elementos que possam funcionar como facilitadores ou prejudiciais para a deliberação, para que possa ser estendida a todos (DAHLBERG, 2011, p. 860).

As pesquisas sugerem que a “deliberação ideal” pode ser aproximada dos espaços de interação virtual, que objetivam desenvolver um debate racional mediante normas de participação, sistemas de moderação e interação. No entanto, as pesquisas foram amplamente baseadas em casos específicos de deliberação virtual, de modo que se mantém como questão em que medida pode se dar a deliberação racional em um debate online, notadamente em sistemas de “comunicação digitais crescentemente colonizados pelo Estado e interesses corporativos, que teóricos deliberativos vêem como uma ameaça significativa para a comunicação democrática a requerer regulação” (DAHLBERG, 2011, p. 860).

Em que pese a observação de que existiria uma lacuna investigativa em Habermas, quanto à ausência de discussão sobre o papel dos meios de comunicação, ao caráter normativo da mídia, há quem entenda que se trata de uma investigação secundária na obra, não tendo sido abandonada, mas referida como um aspecto secundário e não sistemático (LUBENOW, 2012, p. 217-218).



Ainda assim, estudos realizados utilizando *sites* e sistemas – muitos deles aplicando os referenciais teóricos de Habermas -, tendo por objetivo estabelecer um ambiente de democracia deliberativa, para o desenvolvimento de diálogos e deliberações virtuais, indicam as suas funcionalidades e confiabilidades, sendo possível aferir resultados da análise dos dados estruturais, que indicariam sua coerência e plausibilidade, de modo a permitir a conclusão da possibilidade da sua utilização aprimorada na discussão democrática entre os cidadãos, em um dos “possíveis caminhos para uma democracia deliberativa” (SAMPAIO, 2012, p. 136).

Verifica-se que há uma série de possibilidades que atualmente são implementadas em uma prática democrática digital e retórica, com a indicação de que há potencial para ir além das formas individualistas e de cunho liberal que prevalecem na prática política. Não bastasse, constatou-se, em relação à democracia digital, que é necessário foco na finalidade democrática, ao invés de haver uma preocupação com os aspectos procedimentais. Um terceiro aspecto é que os dados coletados em tais experiências permitem um avanço maior em pesquisas, a fim de verificar não apenas abordagens diferentes da democracia, mas também para aprofundar as observações sobre práticas de retórica, assim como avaliações sociológicas das posições. Um último apontamento pode ser feito no que respeita à extensão do foco crítico, para que possa ser realizada uma avaliação da justificação normativa do valor democrático de cada posicionamento (DAHLBERG, 2011, 867).

O uso que a sociedade faz dos instrumentos tecnológicos acessíveis, por outro lado, dependerá das suas necessidades e do modo pelo qual os grupos se organizam, a fim de garantir a sua satisfação. Nesse contexto, as facilidades comunicacionais existentes viabilizarão o processo pelo qual as pessoas se tornam falantes e atores nas conversações; o que, por sua vez, afeta o uso público da razão, na medida em que influi no processo argumentativo e na construção dos acordos e, “finalmente, afeta o modo como a esfera pública se informa e forma seus entendimentos” (GONÇALVES; LIMA, 2012, p. 138-139).

5. Conclusão

As novas tecnologias, face a sua natureza instrumental, não podem de per si funcionarem como viabilizadoras da democracia, mas são as pessoas que, livremente, em um agir comunicativo descentralizado quanto às expectativas de interpretação, norteados para o alcance do consenso, ainda que não obrigatório, é que podem viabilizar tal desiderato.

As esferas públicas digitais, inobstante aparentemente serem referidas de forma tangencial na obra habermasiana, não deixam de ser contempladas, de tal modo que se admite a necessidade da regulação das mídias, a fim de garantir a sua destinação aos interesses da coletividade.

Os estudos efetuados, a partir da utilização dos parâmetros estabelecidos por Jurgen Habermas, para o desenvolvimento de uma democracia deliberativa indicam a possibilidade da utilização da internet, através de sites e programas, a fim de efetivar uma participação maior das pessoas nas deliberações públicas e privadas efetuadas, resultando em melhorias sociais.



É nesse contexto que devem ser desenvolvidos os estudos relacionados à utilização da tecnologia, sem minimizar a complexidade que envolve o tema, em uma sociedade repleta de desigualdades, omissões e carências, sem a pretensão de respostas únicas, mas abertas e inclusivas, a fim de se desenvolver uma sociedade democrática e fraterna.

Referências

ANDERSON, Jamie R. **Reflections on the Virtual Public Sphere**: Analysis and reflections on Habermas's Structural Transformation in light of the new media/communication environment. Disponível em: <http://www.wilmina.ac.jp/ojc/edu/kiyo_2009/kiyo_06_PDF/2009_06.pdf>. Acesso em: 28 maio 2013.

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

AUAD, Denise. A perspectiva dinâmica do constitucionalismo. **Revista de Direito Constitucional Internacional**, São Paulo, vol. 77, out.-dez/2011, p. 41-60.

BACKER, Larry C. From Constitution to Constitutionalism: A Global Framework for Legitimate Public Power Systems. **Penn State Law Review**, vol. 113, n.3, jan., 2008. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1272264>. Acesso em: 17 nov. 2012.

CHAMBER, Simone. **Reasonable democracy: Jurgen Habermas and the Politics of Discourse**. Estados Unidos: Cornell University Press, 1996. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=a3fU-yr6PZMC&printsec=frontcover&dq=habermas+democracy&source=bl&ots=Y4AWz2Y_wf&sig=zKOr8nCz_7W7y4pxRPUhW7o0oF0&hl=pt-BR&sa=X&ei=FhpMULY-J4_89gTf_oDwDw&ved=0CDYQ6AEwAQ#v=onepage&q=%20democracy&f=false>. Acesso em: 09 set. 2012).

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**, 10. ed. São Paulo, Cortez, 2003.

DAHLBERG, Lincoln. Re-constructing digital democracy: an outline of four 'positions'. **New Media Society**. Estados Unidos: SAGE, 2011. Disponível em: <<http://nms.sagepub.com/content/13/6/855>>. Acesso em: 28/05/2013.

DINIZ, Antonio. C.. **Dicionário de Filosofia do Direito**. Vicente de Paulo Barreto (coord.) Rio Grande do Sul : Rio de Janeiro : Unisinos-Renovar. 2009.

FLECHA, Ramon. Introdução. In GOUNARI, P. **A democracia na nova era tecnológica**. Ramada: Pedago, 2009.

FRIED, Morton. H.. **A evolução da sociedade política**: um ensaio sobre a Antropologia política. Rio de Janeiro. Zahar, 1976.

GIROUX, Henry A. **Theory and resistance in education: towards a pedagogy for the opposition**. Estados Unidos da América: Greenwood Publishing Group, 2001. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=Kal3FT7SkbEC&printsec=frontcover&dq=giroux+1983&hl=pt-BR&sa=X&ei=ZLmFUY7sBMbD4AOnooCwBg&ved=0CDMQ6AEwAA#v=onepage&q=sphere&f=false>>. Acesso em: 04 maio 2013.

GOMES, Wilson. A democracia digital e o problema da participação civil na decisão política. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos**, VII (3), set-dez. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2005. P. 214-222.



GONÇALVES, Márcio; LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de. A reinvenção da esfera pública: os discursos em rede, reconhecimento e política deliberativa. In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de. **Mudança estrutural na esfera pública 50 anos depois: Anais do VIII Colóquio Habermas**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

GOUNARI, Panayota. **A Democracia na Nova Era Tecnológica**. Ramada: Edições Pedagogo, 2009.

HABERMAS, Jurgen. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. **Direito e democracia: Entre facticidade e validade**. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1.

_____. **Mudança estrutural na esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LEITE, Marcos R. S. **Formação e (pós) modernidade: aproximações a Adorno e Lyotard**. Disponível em: <<http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/032e4.pdf>>. Acesso em: 08 dez. 2012.

LUBENOW, Jorge Adriano. A esfera pública 50 anos depois: esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas: em homenagem aos 50 anos de mudança estrutural da esfera pública. In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de. **Mudança estrutural na esfera pública 50 anos depois: Anais do VIII Colóquio Habermas**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

MARTELETO, Regina M. Redes Sociais: formas de participação e de informação. In: GÓMEZ, M. N. G. de; LIMA, C. R. M. de (Orgs.). **Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política**. Brasília, DF: IBICT, 2011.

MONTAGNOLI, José. A. S. **Legitimidade do direito versus coerção**. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/Anais/Jose_Montagnoli.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2012.

PAPACHARISSI, Zizi. **The virtual sphere: the internet as a public sphere**. vol 4 (1). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications, 2002. p. 9-27. Disponível em: <http://tiger.uic.edu/~zizi/Site/Research_files/VirtualSphere.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2013.

PEREIRA, Marcus Abílio. Internet e mobilização política: os movimentos sociais na era digital. In: ENCONTRO DA COMPOLÍTICA, 4., 2011. **Anais...** Rio de Janeiro: UERJ, 2011. p. 1-26. Disponível em: <<http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2011/03/Marcus-Abilio.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2013.

ROSENFELD, Michael. **A identidade do sujeito constitucional e o Estado Democrático de Direito**. Disponível em: <http://www.direito.ufop.br/dep/~bruno/A_IDENTIDADE_DO_SUJEITO_CONSTITUCIONAL_%20MICHEL_ROSENFELD.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2012.

SAMPAIO, Rafael Cardoso. Quão deliberativas são discussões na rede? Um modelo de apreensão da deliberação *online*. **Revista de Sociologia Política**, v. 20, n. 42, jun. 2012. Curitiba: RSP, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v20n42/10.pdf>>. Acesso em: 28 maio 2013.

_____; BARROS, Chalini Torquato Gonçalves de. Internet como esfera pública? Análise de usos e repercussões reais das discussões virtuais. **Estudos em Comunicação**, n. 9. Bahia: UFBA, 2011.

TUORI, Kaarlo. **Ética discursiva y legitimidad del Derecho**. Doxa 5, Universidad de Alicante, Espanha, 1988.

METAFÍSICA PÓS-CONVENCIONAL E O IMPERIALISMO DA VIDA COTIDIANA

Jovino Pizzi¹

A teoria do agir comunicativo de Habermas resgata um déficit filosófico indiscutível. A mudança de paradigma evidenciou não apenas as limitações da filosofia da consciência, mas realçou – e de forma irrefutável – o “conceito fenomenológico de mundo da vida” (Habermas, 2012 I, p. 4). Essa questão é tema recorrente, com o que, por um lado, é possível insistir nas formas de *colonização* das esferas da vida cotidiana – isto é, os *bloqueios* impostos pelo sistema – e, por outro, reaver e compreender o sentido do agir comunicativo e seus diferentes plexos “de racionalidade e respectivos aspectos de validade” (Habermas, 2012 I, p. 4). Nesse sentido, creio que é preciso estudar o significado não de uma metafísica dos costumes, como previa Kant, mas de uma metafísica pós-convencional.

Em certo sentido, não dá para negar que os “imperativos do mundo da vida” (Habermas, 2012 I, p. 5) apresentam um alcance limitado, isto é, se ressentem de uma perspectiva universalista. Todavia, esses imperativos resguardam um sentido que não pode ser simplesmente rechaçado, pois suas pretensões de validade perfazem um núcleo de sustentação capaz de justificar as decisões dos sujeitos coautores. Em outras palavras, a teoria do agir comunicativo representa, para a filosofia e para as ciências em geral, a certificação de que as questões da vida cotidiana têm um significado imprescindível, às vezes, com sérias antipatias à lógica do direito ou às formulações sistêmicas do poder e do dinheiro.

Com o fim de ressaltar o significado das questões relacionadas à vida cotidiana (*every day life*), o primeiro item deste texto mostra as duas leituras que a filosofia expõe diante do tema. Em segundo lugar...

1. O tema da vida cotidiana e a modernidade frente aos ataques de liquefação controversia interpretativa

A filosofia contemporânea sofreu e se articula em vistas às distintas transformações. Em certa medida, o movimento indica uma reação frente a determinados pressupostos da modernidade. Por isso, a maneira como esse termo vem sendo utilizado se relaciona a uma polissemia que, às vezes, é enganadora. Nesse sentido, a substantivação modernidade agrega diferentes significados, pois são muitos pensadores, concepções e interesses que estão em jogo. Às vezes, as divergências são profundas a ponto de questionar se há, ou não, algo em comum entre os autores e pontos de vista. Quais são os argumentos da modernidade? Existe apenas uma modernidade? Trata-se, pois, de uma homogeneidade linear ou, então, de uma simples etapa no desenvolvimento do pensamento ocidental? Enfim, existe uma polissemia em torno ao próprio termo?

1. Professor da Universidade Federal de Pelotas

No melhor dos casos, pode-se advogar por diferentes acepções de modernidades. Ao se falar de modernidade, é preciso considerar, de antemão, dois aspectos fundamentais. Em um sentido, a própria noção de modernidade enquanto um fenômeno uniforme, homogêneo e com sucessivas etapas até conseguir um estágio de maioria inquestionável; e, por outro, a ideia de que seus pressupostos esmorecem e, portanto, se liquefazem a ponto de perderem sua consistência, energia e sua lucidez. Vejamos cada um desses pontos com mais detalhe.

Na maioria dos casos, as referências filosóficas e das ciências em geral a respeito da modernidade evidenciam uma interpretação homogênea, homogeneizadora e, ainda, vinculada a um processo linear. Ela presume a sucessão de etapas em vistas a um amadurecimento necessário e, portanto, esperançoso. O adjetivo e o substantivo moderno refletem tendências, metodologias e estilos de vida mais avançados em relação à Antiguidade e ao período medieval e, por isso, essa etapa cumpriu os estágios de amadurecimento típico do esclarecimento. Daí, a substituição de hábitos, padrões e procedimentos considerados infantis por outros, sinônimos de avanço e perfeição em todos os aspectos: político, modos de produção e consumo, eficiência, tecnologia, comunicação etc. Enquanto sinonímia de novo, o lexema apresenta como antonímia a noção de avelhantado, infantilismo e retrógrado.

O verbo modernizar consolida sua conotação no século XIX, cuja acepção evidencia três feições: a) tornar-se moderno, no sentido de acompanhar a evolução e as tendências do mundo; b) efetuar mudanças e/ou substituir sistemas, métodos, equipamentos etc. antigos por outros modernos; c) dar ou adquirir um aspecto concernente ao mundo atual. O sentido literal evidencia o sentido literal, conquanto a substantivação lexicográfica ressalta a categoria modernidade, cujo significado é muito mais complexo e abrangedor. Por isso, além do sentido literal, o adjetivo moderno só aparece no latim tardio (*modernus*, a, um) e se traduz por moderado, recente, novo, contemporâneo.

Por todas as vias, o exame da locução modernidade se depara com a interpretação clássica da secularização, sinônimo de laicização e concernente ao não espiritual. O substantivo não tem nada a ver com o escatológico ou apocalíptico. A noção do “plenamente capaz e responsável” de sujeito implica na necessidade de eliminar todas as interferências externas. Na verdade, trata-se da capacidade de o sujeito governar-se a si mesmo desde suas próprias capacidades, de modo que ele se apresenta com o devido discernimento e orientação para fundamentar o agir.

Nesse sentido, a noção laical – secular, portanto – de sujeito esclarecido e com aptidão para conduzir seu destino evidencia duas consequências um tanto problemáticas. A primeira delas refere-se à necessidade de revisar os fundamentos externos, isto é, alheios ao próprio sujeito. A tradição ocidental utilizemprega duas expressões para dar a conhecersalientar a os classificação diferentes esferas dos saberes: a *episteme* e a *doxa*. Essa divisão pode ser examinada em vistas a uma idealidade metafísica, isto é, enquanto plenitude frente a um mundo de circunstancialidades contingenciais. Essa dupla noção pode também ser percebida como dois patamares que separam o nível da fundamentação de tipo transcendente e as cotidianidades do mundo habitual e do horizonte terrenal e mundano.

Atualmente com frequência, verifica-se que persiste o ponto de vista extremamente deficitário, nocivo ou malvisto em relação às diferentes dimensões da vida



cotidiana e, inclusive, na própria relação entre filosofia e as circunstancialidades do mundo da vida. Essa dicotomia se acentua no pensamento moderno. Então, a ciência, acreditando-se já amadurecida, procura consolidar “um corpo de conhecimentos bastante sólido e dispondo de seus próprios padrões de racionalidade [...]” a ponto de acusar “a metafísica de inconsistência, de esterilidade, de pseudoconhecimento, cujo método ou modo de instalar a racionalidade não satisfaz as novas normas do saber” (Domingues, 1991, p. 173).

Essa ambivalência reforça as suspeitas e consagra a desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e ao saber relativo ao mundo da vida e das suas contingencialidades. Em outras palavras, qualquer revisão bibliográfica, por mais simples que seja, salienta que as evidências da vida cotidiana e as interações dos sujeitos com o oikos-cosmos apresentam conotações caracterizadas pela ambivalência, o menosprezo e com fortes indícios enigmáticos; em uma palavra: indecifráveis. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível recomenda o descrédito e o menosprezo ao horizonte ligado ao efêmero. A realidade vinculada à doxa não passa de um horizonte inapropriado, isto é, um pseudo-horizonte e, portanto, nada confiável e esvaziado de qualquer sentido. Por isso, ater-se à realidade mundana, segundo o filósofo grego, testifica uma vida inautêntica e, em vista disso, tais pretensões podem ser simplesmente desqualificadas.

Para Fernet-Betancourt, esse descrédito pode ser compreendido através do mito da caverna e, mais recentemente, em Heidegger, “com sua análise da cotidianidade como lugar de vida inautêntica” (2010, p. 39). Dessa maneira, não há como superar o caráter inapropriado do mundo da vida, pois se trata do “lugar de alienação, falta de verdade, de sentido e de autenticidade” e, portanto, como lugar impróprio para alcançar a “verdadeira” vida (Fernet-Betancourt, 2010, p. 41). Essa concepção alimenta uma “forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deve buscar fugir se aspira a viver em conformidade com os impulsos superiores da alma” (Schmitt, 2006, I, p. 254). Assim, as circunstancialidades do mundo da vida são empecilhos relacionados ao processo de racionalização sistêmica e, pois isso, elas impedem a possível emancipação dos sujeitos.

Nesse sentido, as figuras ou representações como as do exílio ou do sofrimento, por exemplo, acenam para o aspecto de fragilidade e fugacidade, em sentido oposto ao da plenitude, para o “qual nos orientamos moral ou espiritualmente” (Taylor, 2010, p. 18). Nessa contraposição, há uma espécie de dilema entre o agir voltado ao modo “habitual” da vida e a projeção de um ideal transcendente e de “vida plena”. A vida plena – e, portanto, ligada a noção de eternidade – se traduz em uma linguagem ideal e reflete uma forma de vida imbricada à plenitude, à perfeição e à harmonia. A perspectiva da plenitude é o oposto da realidade circunstancial e, em decorrência, modeladora e protótipo da vida terrenal. Esse aspecto eidético exprime, pois, uma “intemporalidade” (Merleau-Ponty, 1984, p. 30). O aspecto central dessa perspectiva está na necessidade de “renunciar esse lugar” comum, esse horizonte de sentido – embora seu caráter relativamente enigmático – das situações cotidianas. Enfim, a realidade cotidiana se relaciona ao perecível e, por isso, não serve como base para qualquer tentativa de fundamentação racional.

O segundo aspecto mencionado é decorrência dessa compreensão de mundo. Trata-se da propensão de buscar os fundamentos das validades em bases alheias ao mundo da vida, isto é, fora dos contextos e horizontes mundano-vivências. O protótipo está, pois, ausente da vida e do mundo cotidianos, de forma a negar qualquer possibilidade de realização ou de salvação. O “lugar da plenitude” é compreendido “como fora ou além da vida humana” (Taylor, 2010, p. 29). Em Platão, por exemplo, o sentido das vivências vincula-se à preocupação em aprofundar um entendimento e fundamentação que “só podem ser compreendidas por meio das ideias” (Taylor, 2010, p. 29). No caso, o verdadeiro e a plenitude só podem ser representados desde o horizonte transcendente, pois a justificação pertence a outro nível, separado da realidade mundana e terráquea.

No caso, o ideal de vida se vincula ao forâneo, ou seja, a dupla representação. Nesse plano, vigora um tipo eidolon (εἰδωλον, ghost), isto é, uma disposição ideal que se sobrepõe ao sensível e ao cotidiano. Esse caráter forâneo reflete um projeto hegemônico e unilateral, anulando, portanto, a reflexividade crítica, pois a unidade do cosmos e o caráter transcendente impõe sua harmonia. Nesse sentido, o imperativo da submissão conduz à uniformização de um estilo de vida conforme o modelo desenhado desde fora. No caso, as histórias particulares e circunstanciais, o passado e o presente do peculiar e do singular sofrem a condenação de um horizonte vinculado ao “desprezo e à difamação” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 40).

Em relação a isso, é possível compreender a trajetória da tradição ocidental, e cristã e laica, que soube criar uma imagem extremamente poderosa, vigente até os dias de hoje, tanto em relação à fundamentação quanto na própria noção de mundanidade. A projeção de vida plena é um dogma irrenunciável. Em configurações diferentes, esse ideal também se projeta na ciência como tal. De um lado, a projeção de um mundo feliz para além desta vida e, de outro, a idealização de vida enquanto possibilidade de o ser humano poder criar vida. No fundo, são duas tradições que se juntaram para formar uma ideologia que, com a influência de Platão e do neoplatonismo, foi decisiva para a consolidação deste modelo antropocentrado de compreensão de mundo. É possível perceber que Descartes contribuiu nessa dicotomização, uma vez que a *res extensa* e *res cogitans* mantêm a dicotomia entre a idealização e a realidade circunstancial. Nessa linha, a morada terrenal não passa de um lugar de cativeiro, de encarceramento e de precariedade; um período de expiação, de sacrifício e de resignação em vistas a outro espaço. Na percepção de Platão, os humanos terráqueos são prisioneiros e permanecem na insensatez de uma vida que lhes impossibilita, inclusive, distinguir os objetos reais (Platão, 1972, p. 778).

2. O agir comunicativo e sua noção de cotidianidade: o antropocentrismo moderno

Por mais que se possa discutir, o mundo da vida (*Lebenswelt*) é uma categoria chave na filosofia de Habermas. Esse reconhecimento não significa que a filosofia abandonou ou se afastou da questão da fundamentação. Eu entendo que exatamente essa noção que auferiu um protagonismo à própria filosofia.



Prova disso é sua popularização crescente, inclusive no Brasil. das múltiplas modernidades dá outro caráter ao tema da laicização e a tese de uma filosofia mundana e profana. Essa Há, pois, uma espécie de ateísmo, rompendo com um modelo apriorístico – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, procurar compreender as circunstancialidades independentemente de apriorismos ou pré-determinações alheias à mundanidade ou, então, livres dos academicismos e lógicas puramente abstratas e sem conexão com a vida prática.

É oportuno salientar o fenômeno da secularização como uma forma de ateísmo que não rechaça o âmbito religioso, nem as religiões em si. No entanto, as consequências do antropocentrismo sobre o pensamento moderno foi crucial. Por certo, a sobrevalorização do humano não é tema exclusivo da modernidade. Por isso, não há como negligenciar o completo abandono do aspecto ecológico. Essa discussão está relacionada com a concepção iluminista de sujeito; antropocentrada, portanto. Por um lado, essa moral iluminista e laica é pertinaz na sensibilização dos sujeitos diante das injustiças, mas, por outro, não impulsiona o agir solidário, e sequer se preocupa com a ecologia. Em outras palavras, ela é exitosa em comover os sujeitos diante da “injustiça social”, a marginalização de grupos, a perda da consciência de classe social de muitas categorias e, inclusive, avivar a sensibilidade em relação à extrema pobreza. No entanto, essa propensão ou sensibilidade se ressentem de um déficit motivador e, em grande parte, não consegue fazer com que os sujeitos assumam a responsabilidade pelas ações coletivas e na luta contra as injustiças.

Nesse sentido, vale insistir no fato de que a compreensão moderna do mundo suplantou cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas (Habermas, 1988, p. 101). Com a “dissolução” das justificativas mítica-narrativas, o sujeito assumiu a total responsabilidade pela “validade das pretensões suscetíveis de crítica” (1988, p. 107). O nível pós-convencional dos estágios morais pressupõe como válidas normas que todos possam querer (Habermas, 1999). No âmbito das condições concretas, a racionalidade comunicativa conduz a inserção do sujeito no mundo (nos diferentes contextos do mundo da vida), de modo a unir e articular fala e ação. Esse é o horizonte no qual Habermas admite um espaço para o bom na teoria do justo, não enquanto submetida à lógica do direito positivo, mas concernente às “liberdades de sujeitos inalienáveis que se auto determinam” (1999, p. 70). As antinomias da racionalidade ilustrada e da moral laica revelam uma progressiva perda de solidariedade entre as pessoas e grupos, principalmente diante de situações de injustiça. Como já foi tema em outros momentos, em Habermas, a solidariedade é considerada como um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, e conseguir reduzir as questões normativas a questões de justiça (1989, p. 432). No entanto, ao definir a justiça como a outra face da solidariedade, Habermas parece dirimir a justiça dos âmbitos da vida prática, isto é, ao horizonte do mundo da vida cotidiano. A garantia das liberdades individuais e a busca por justiça retrai o sujeito e limita o agir ao âmbito antropocêntrico, desconsiderando o ecossistema como tal. Além das “debilidades motivacionais”, essa perspectiva antropocentrada acaba gerando uma desconfiança na própria ética, consequência dessa antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a autonomia do sujeito diante das prerrogativas e dos deveres individuais, por outro, evidencia-se um déficit diante das exigências

normativas frente ao meio ambiente e, inclusive, em relação à economia. O fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de sua própria presunção.

3. O abraileiramento da modernidade Ocidental

Como afirma Demenchonok, modernidade e o próprio a própria caracterização do Ocidente parece exibir mais de um protótipo, ou seja, o projeto da modernidade apresenta diferentes nuances. Por isso, as críticas à modernidade são, muitas vezes, ineficientes, porque não especificam qual das modernidades está em questão. Além do mais, a substantivação necessita também de uma contextualização, sem o que se corre o risco de esvaziar a própria análise crítica. Nesse sentido, gostaria de propor um quadro típico do contexto brasileiro com vistas a introduzir uma caracterização peculiar do estilo cultural que, às vezes, identifica o jeito brasileiro. Nesse sentido, quero apropriar-me do vocábulo de Ulrich Beck que, em seu livro *Un nuevo mundo feliz* (publicado na Alemanha em 1999, sem tradução ao português), utiliza a expressão “o abraileiramento do Ocidente”. Beck trata do panorama relacionado à passagem da sociedade do trabalho para a sociedade do saber em escala mundial (2000, p. 9). As políticas liberalizantes do mercado afetam não apenas o âmbito econômico, mas o político, social e cultural. Não se trata, pois, de um problema regional, mas de um assunto que interfere na própria noção de Ocidente. Para o sociólogo alemão, a “consequência involuntária da utopia neoliberal do livre mercado é o abraileiramento do Ocidente” (Beck, 2000, p. 9).

A análise de Ulrich Beck relaciona a primeira modernidade com a ambição do “pleno emprego”, um dos bastiões defendido com unhas e dentes pela sociedade do trabalho. A esse ideal se juntava o Estado nacional e assistencial, o pacto social e o amordaçamento na exploração sem limites da natureza. No entanto, a “segunda modernidade” já não se caracteriza através da relação direta entre trabalho e emprego, mas pela crise ecológica, a involução do trabalho remunerado, a individualização, a globalização e a revolução sexual (Beck, 2000, p. 25). Para o autor, o próprio capitalismo foi oportunizando outras atividades, consideradas ocupações relacionadas a atividades produtivas e tarefas criativas. A diversidade de afazeres vai do rol familiar ao campo da prestação de serviços em organizações sem fins lucrativos e/ou com o ecologicamente limpo (Beck, 2000, p. 18). Na verdade, o ethos do trabalho (p. 23) perfaz o leque de atividades que rompe com a estabilidade da primeira modernidade para dar espaço ao provisional, temporário, ao migratório e sem lugar determinado. Essa mudança dá origem à perda de confiança e de autonomia da maioria das instituições. Enfim, a passagem da primeira para a segunda modernidade desmantelou pressupostos básicos e os fundamentos da modernidade tradicional e, inclusive, fez desaparecer as pretensões de presumido monopólio dos países europeus ocidentais (Beck, 2000, p. 31).

Sem adentrar muito mais na discussão, eu gostaria de fazer uso da expressão para mostrar uma tendência muito forte nos dias atuais e destacar, de modo espe-



cial, a forma como ela se apresenta no Brasil. Trata-se, pois, de realçar uma tradição político-cultura e econômica que perfaz o ethos de nossa gente e encontra-se, por assim dizer, instalada no ideário de um estilo de vida profícuo e sonoramente individualista. No sentido negativo, o vocábulo mais adequado seria *brasileirice* ou *brasileirismo*. Para explicar o significado dessa tendência, vou deixar de lado Ulrich Beck e utilizar a denominação para redesenhar o quadro filosófico brasileiro atual.

Como já é conhecido, a ética habermasiana situa-se no contexto pós-metafísico e, por isso, se insere no horizonte de uma sociedade com sinais profundos de secularização. A razão secular consegue se apropriar, através dos recursos do pensamento pós-metafísico, dos conteúdos semânticos das tradições, sem renunciar jamais a autonomia que lhe é inerente. Esse é o sentido de uma metafísica pós-convencional, ou seja, de uma fundamentação capaz de garantir às circunstancialidades da vida cotidiana enquanto horizonte de interação e lugar privilegiado para o agir.

A noção de agir comunicativo tem, entre outras, um vínculo com a fenomenologia de Husserl (Pizzi, 2010, p. 130-134). Nesse sentido, vale a pena insistir que a compreensão das manifestações simbólicas e as vivências pressupõe um mundo com um plexo de sentido comum compartilhado entre os sujeitos coautores. Neste sentido, a contribuição do *Lebenswelt* à teoria do agir comunicativo assegura que as normas admitidas consensualmente e a autonomia dos sujeitos podem ser aplicados em uma comunidade de sujeitos emancipados. A perspectiva do sujeito participante oferece a possibilidade de uma representação linguística do mundo, sem a qual não poderíamos falar de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Por isso, o fato de permanecer a tergo não significa que as vivências sejam secundárias ou se diluam em um universalismo abstrato, formal e idealizado.

Além disso, o mundo da vida é horizonte, com o qual o sujeito coautor se articula e articula seus interesses. Na verdade, trata-se de desmistificar a ideia da imagem enquanto mera representação dos fenômenos. A mera representação reforça as suspeitas e consagra a desconfiança frente à simples representação dos fenômenos. Na verdade, a representação está vinculada a uma idealização que, às vezes, desqualifica as evidências da vida cotidiana. Essa ambivalência apresenta conotações que, no processo compreensivo do fenômeno, provoca o menosprezo e acaba gerando indícios enigmáticos a respeito da contextualidade vivencial das representações. Por um lado, há a referência idealizada do próprio fenômeno e, por outro, uma desconfiança desmedida. Nesse caso, a experiência vivencial cotidiana não passa de representações indecifráveis. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível indica o descrédito e o menosprezo ao mundano, isto é, ao horizonte ligado às circunstancialidades vivenciais. A realidade vinculada à doxa, para utilizar a expressão mais pertinente, não passa de um horizonte inapropriado, isto é, um pseudo-horizonte e, portanto, completamente deslocado e esvaziado de qualquer sentido. Por isso, os que se detêm à realidade mundana vivem, segundo o filósofo grego, uma vida inautêntica e, em razão disso, suas pretensões podem ser simplesmente desqualificadas.

De acordo com Fernet-Betancourt, esse descrédito vai de “Platão, com o mito da caverna, até Heidegger com sua análise da cotidianidade como lugar de vida

inautêntica” (2010, p. 39). Em vista disso, não há como superar o caráter alienador do mundo da vida, pois se trata do “lugar de alienação, falta de verdade, de sentido e de autenticidade” e, portanto, como lugar impróprio para alcançar a “verdadeira” vida (Fornet-Betancourt, 2010, p. 41).

Essa concepção alimenta uma “forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deve buscar fugir se aspira a viver em conformidade com os impulsos superiores da alma” (Schmitt, 2006, I, p. 254). Assim, as circunstancialidades do mundo da vida não passam de empecilhos relacionados ao processo de racionalização sistêmica e, pois isso, elas bloqueiam a possível efetivação da justiça entre os sujeitos, permanecendo, portanto, em uma mera representação formal – quando não quantitativa e midiática.

Desta forma, é possível superar a dicotomização das representações da vida cotidiana e de suas relações. Por exemplo, a judicialização dos procedimentos, isto é, a hipertrofia do Judiciário e sua invasão das atribuições dos demais Poderes indica que, atualmente, a noção de justiça e injustiça não passa de conceituações, recusando o aspecto deliberativo que envolve o “quem” são os sujeitos (da justiça e da injustiça) e “como” ela pode conseguir uma efetividade prática enquanto compromisso social. Na verdade, o que temos hoje são procedimentos entre casos particulares, sem que isso resolva os problemas de fundo.

O abraileiramento apresenta uma conotação bastante positiva no sentido de manifestar o modo de ser e o caráter de nossas gentes. Com frequência, esse ethos se vincula a uma tipologia oriunda do “jeitinho”, uma malfadada expressão cuja origem está ligada a práticas empenhadas em “levar vantagem em tudo”. Não há como negar a influência desse tipo de ideário, concebido a partir do estilo de vida eminentemente elitista. No decorrer do tempo, ele vai se alastrando e se consolidando nas diferentes esferas da vida pública e privada, solidificando a maneira ardisosa, esperta e astuciosa de conseguir algo através de procedimentos astuciosos e nada recomendáveis. Embora a habilidade em conseguir vantagens, a versão pode também ser vinculada ao conhecido conto do vigário, outro arremedo caricatural que manifesta o brasileirismo ou a brasileirice inerente a nosso ethos cotidiano. O item a continuação trata de aclarar isso.

4. O Conto do Vigário: antinomias de um ethos abraileirado

No Brasil, o ser moderno parece ser algo elegante, original, contemporâneo e, por isso, uma característica nitidamente atual. A minha indagação é a seguinte: O que temos de moderno? Qual seria a adjetivação de moderno na nossa tradição cultural?

Então, se a modernidade europeia se reflete na Revolução Francesa, o desenho da cultura consolida um ethos com variantes díspares. Na verdade, são diferentes fontes originárias que vão conformando o estilo brasileiro. Nesse sentido, fora da afluência de ideais europeus, o resquíio da modernidade brasileira encontra, no Conto do Vigário, um significado léxico congruente com a versão abraileirada da modernidade brasileira. Ele pode ser considerado com um jeito brasileiro de prometer e não conceder a vantagem ou o benefício implícito à promessa manifesta.



Evidentemente, o ethos brasileiro se apresenta repleto de caricaturas, ao tempo que é forte a incorporação de figuras exógenas e, portanto, alheias às nossas raízes histórico-culturais. Embora as diferentes versões da origem do termo conto do vigário, há em todas elas, um denominador comum evidenciando esperteza e a forma fraudulenta ligada à resolução de problemas. O nascimento dessa epopeia remonta ao século XVIII, traduzida como uma forma de encaminhar a resolução de um problema peculiar. A partir de então, a expressão reflete o agir utilizando a forma inteligentemente maliciosa, quase sempre com sutilezas em vistas a conseguir algum benefício particular. No Brasil, o Conto do Vigário está relacionado com esperteza, atividade específica do malandro, no sentido de resolver situações ou disputas litigiosas. Em suma, uma narrativa breve e concisa, voltada a solucionar um conflito, cujos personagens têm em vista as vantagens individuais.

Esta seria uma das características da tradição moderna brasileira? Porque esse conto se transformou no uso de artimanhas que parecem ser inerentes ao ethos da vida cotidiana. Essa forma de jeitinho pode ser considerada, então, uma das caras da modernidade brasileira que ainda não desapareceu do imaginário e da cotidianidade de nossos mundos da vida. Na verdade, o Conto do Vigário se traduz atualmente nas diferentes maneiras de conduzir a política e de justificar padrões de comportamento. Em outras palavras, existe um abasileiramento que perfaz o estilo de vida de nossa gente, a ponto de reforçar a malandragem (no seu sentido mais negativo) como procedimento propalado como “normal”. Ele persevera como a antípoda das exigências normativas.

Essa forma abasileirada de conseguir vantagens se verifica nas mazelas políticas, recheadas de promessas não cumpridas. No conjunto da obra, participam instituições dos diferentes credos e partidos, revestidas de boas intenções, mas que, no fundo, buscam apenas o lucro e os benefícios próprios. Ela está presente nos diversos setores da sociedade, seja na política, na religião e vida cotidiana. Em outras palavras, a modernidade brasileira assume um viés *sui generis*, pois não consegue sequer converter as ofertas em benefícios para a coletividade.

Na prática, o abasileiramento da cultura ocidental significa, segundo Beck, a passagem do mundo do trabalho para a sociedade do saber, é possível perceber também uma espécie de massificação cultural, cujo ethos tem relação não somente com o âmbito econômico, pois é concernente também ao político, ao social e ao cultural. No fundo, esse espírito aceita a liberalização do consumo – e da produção como tal – conquanto que, na outra ponta, se impõe um controle aos que excedem determinados limites. Neste caso, as restrições obedecem ao setor “serviços”, numa espécie de visibilidade invisível que controla e exige o cumprimento de normas relacionadas a estes setores. Quando ocorre a transgressão, há uma espécie de reeducação, cujas medidas se relacionam a pagamentos de taxas e nas distintas formas de reabilitação dos direitos suspensos.

Nesse processo de liberalização e, ao mesmo tempo, de aumento do controle, não há reação diante da exploração da mão de obra (alienação do trabalho), mas essas mesmas pessoas – que aceitam conviver com a injustiça – exigem acesso aos produtos a qualquer hora, em qualquer momento. Essa dicotomia é naturalizada sem qualquer ressentimento ou escrúpulo. O controle é reiterado sistematicamente.

Exemplo disso se relaciona ao sistema viário de nossas cidades e estradas. Ao invés de garantir a acessibilidade e a segurança, o jeito é criar mais leis e multiplicar os controladores (pedágios, câmeras e pardais, etc.). Não há uma política sistemática de facilitação das pessoas e de adequação das vias, mas, simplesmente, a imposição de medidas restritivas, punitivas e controladoras dos sujeitos para, de maneira ostensiva, multiplicar a vigilância em vistas a castigar quem ousar infringir a lei. Essa falsa “maneira hábil e madura” não visa o benefício coletivo, pois se traduz em uma forma astuciosa de garantir dividendos a grupos privados que exploram esse tipo de serviços e de muitos outros.

Em razão disso, a inquietude se relaciona a uma espécie de ataraxia, no sentido de propalar um ethos ligado a um ordenamento livre de perturbações ou de inquietações. Na verdade, o Conto do Vigário, transfigurado em jeitinho, nada mais é do que o oposto do espírito da modernidade “adulta” e consciente do processo emancipatório do sujeito através de sua própria iniciativa. Esse ethos da brasileirice pode ser substantivado por infantilismo, ou seja, a persistência sistemática em cultivar características comportamentais próprias de um sujeito dependente e, portanto, incapaz de agir responsavelmente e, inclusive, impotente diante dos compromissos coletivos e solidários.

Nesse sentido, creio na possibilidade de reescrever o ideal kantiano da ilustração e, ainda, a reelaboração de Foucault a respeito do mesmo tema. A modernidade brasileira está longe de seu refazimento enquanto projeção de si mesma, isto é, a faculdade do sujeito capaz de governar-se a si mesmo. Existe, isto sim, a projeção personificada de indivíduos tratados como exemplares, ou seja, há uma divinização daqueles que são tratados como os redentores. Tais sujeitos são beatificados e transformados em espécie de heróis, cuja meritocracia é propalada através da mídia ou de rituais e símbolos desse tipo de brasileirice. No fundo, isso significa apenas a massificação de um ethos deficitário, pois cria dependência e sujeição, sem jamais pensar em mudanças.

Enfim, as antinomias da modernidade brasileira, além do antropocentrismo personalista e devocionístico, reafirmam o caráter infantilizado e sem qualquer indicativo que contribua no projeto emancipatório. Trata-se, pois, de alimentar a dependência e persuadir na tentativa de massificar a dependência. Esse foi o grande mote de nosso filosofar. Afinal de contas, o conto do vigário reflete o jeitinho brasileiro, um ideal coletivo que preza o forâneo e, em boa medida, despreza tudo o que diz respeito às tradições e valores autóctones.

5. O imperativo da cotidianidade modernidade ligada ao sujeito nominativo

Na tentativa de avançar, é preciso mais um giro filosófico. O tema não é recorrente. Na verdade, a filosofia nunca abandonou seu aspecto antropocentrado, com o que não há como fugir do sentido das expressões gramaticais. Por isso, a pergunta a respeito do significado de qualquer locução demanda sempre um esforço por responder “o que é”. As alegações envolvem não apenas a análise gramatical e



semântica dos lexemas, pois a compreensão do sentido implica também na discussão a respeito de seu aspecto pragmático. Em outras palavras, qualquer fenômeno não pode limitar-se às definições, pois há, em qualquer ato de falta ou expressão gramatical, requer uma referência prática ao agir. Por isso, além de ater-se à pergunta o que é, a ideia remete a a quem são os verdadeiros concernidos e como eles compreendem as designações nominativas no seu sentido prático. Nesse sentido, o fenômeno não é um fato, um acontecimento que possa ser considerado bom ou mau, mas pressupõe uma relação entre partes diferentes e diferenciadas, ou seja, desde uma relação dialógica entre sujeitos coautores. Tanto o eu-sujeito coautor como o outro-sujeito também coautor são partícipes da interação.

Então, o sentido das expressões gramaticais e dos atos de fala deve partir do como e não simplesmente ater-se ao que. Nesse sentido, é preciso não só averiguar o teor gramatical e semântico das expressões, mas ver sobremaneira quem são os coautores e como seu sentido está carregado de exigências normativas. Desta forma, os ideais da Ilustração ganham outra dimensão. Esse delineamento nos leva a insistir que as exigências de justiça deixam de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade), mas ao aspecto pragmático. Essa pragmática pressupõe uma “neutralidade do procedimento” (Habermas, 1998, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado através das normas jurídicas, mas que todos são conclamados a seguir (ou obedecer). A ideia do sujeito coautor significa que todos podem contribuir. O fato de saber quem são os sujeitos, e os próprios concernidos pela justiça, remete inclusive às futuras gerações.

Então, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, deve salientar o como se pode fundamentar o ponto de vista moral e como, de fato, os sujeitos coautores podem delinear uma sociedade secular. No caso, a filosofia não deve apenas averiguar o que significa laico ou secular, mas estudar também quem e como são configuradas as políticas de reconhecimento dos sujeitos coautores frente à natureza e aos não humanos. Assim, será possível uma educação comprometida com a justiça e a solidariedade, não somente em uma intersubjetividade antropológica, mas em uma relação entre todos os seres.

Referências

BECK, Ulrich. **Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2000.

DEMENCHONOK, Edward. Introduction. In: DEMENCHONOK, Edward (Ed.). **Between global violence and the ethics of peace: philosophical perspectives**. Malden and Oxford: John Wiley & Sons, 2009.

DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas**. Loyola: São Paulo, 1991.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). **Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd.** Verlagsgruppe Mainz: Aachen, 2010, p. 193-201.

Grüner, Eduardo. **La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución.** Buenos Aires: Adhasa, 2010.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa.** Madrid: Taurus, 1988.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,** Madrid: Taurus, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito.** 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111 (Coleção Os Pensadores).

MERLEAU-PONTY, M. **Sobre a fenomenologia da linguagem.** 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140. (Coleção Os Pensadores)

PLATÓN. **Obras completas.** Aguilar: Madrid, 1972.

SCHIMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC, 2006.

TAYLOR, Ch. **Uma era secular.** São Leopoldo: Unisinos, 2010

HABERMAS E OS SENTIMENTOS MORAIS

André Berten

Introdução

“Hoje como outrora, no que tange à filosofia prática, a discussão se nutre de três fontes – a ética aristotélica, o utilitarismo e a teoria moral kantiana.” (Habermas, 1991, p. 100)

Habermas não nota, nessa apresentação, pelo menos duas outras orientações que, mesmo se não parecem ter o mesmo impacto, não deixam de constituir formas alternativas de pensar os problemas práticos: as éticas dos sentimentos, ou teorias dos sentimentos morais, como aquelas da Escola Escocesa – Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Smith (veja Raphael 1991 e 1993) – e a nebulosa das éticas “pós-modernas” – como as de Rorty e de Derrida¹. A classificação de Habermas só retem as morais apoiadas sobre uma concepção ou outro da razão.

Rawls e Habermas, e seus numerosos seguidores, são manifestamente de orientação **kantiana** — e podemos qualificar essa orientação de ‘racionalista’, no sentido em que o fundamento das normas deve ser procurado no uso da argumentação racional ou na deliberação racional. Os cidadãos do *Liberalismo político*, dotados de dois poderes morais, são cidadãos ‘racionais e razoáveis’ (Rawls, 1993, p. 92-135). A deliberação argumentada produtora de normas morais, na *Teoria do agir comunicativo* (Habermas, 2012) é uma deliberação racional. Essas posições são tipicamente modernas, a racionalidade é uma racionalidade subjetiva – da fala e do agir² – e as construções políticas ficam ligadas a uma teoria ou outra do contrato social ou do consenso argumentado. E se, nessas filosofias, se coloca a questão dos sentimentos, estes devem ser enquadrados, limitados ou eliminados por um tratamento racional, ou submetido à razão para ser considerados como moralmente aceitáveis..

Nesse artigo, eu gostaria de interrogar o papel dos sentimentos na ética tipicamente kantiana de Habermas. Vamos admitir que a moral de inspiração kantiana desse filósofo, como ele próprio o defende, é “deontológica, cognitiva, formalista e universalista” (Habermas, 1991, p. 11) e que essas características determinam a possibilidade de justificar argumentativamente as normas do que é justo. Lembremo-nos que a discussão surge quando há um conflito e que a pragmática comuni-

-
1. Sem falar de outras teorias meta-éticas, como, por exemplo, as várias formas de emotivismo, expressivismo ou naturalismo. Citei Richard Rorty e Jacques Derrida porque Habermas teve discussões aprofundadas com o que se pode chamar de pensamento pós-moderno. A respeito do debate com Rorty, veja, por exemplo, a útil apresentação de de Souza (2005). Pelo contrário, as referências a David Hume e às teorias do sentimentos morais são raras na obra de Habermas.
 2. Mesmo se, na *Teoria do agir comunicativo* de Habermas, não encontramos uma filosofia do “sujeito” ou da consciência, no entanto, o que pode ser chamado de racional é o agir ou a fala, isto é atividade de um sujeito.

cativa é o meio não violento de resolver esses conflitos. Na medida em que as pessoas desistem de impor sua perspectiva ou sua opinião pela força, a argumentação aparece de fato a solução aceitável e razoável.

A pesar de claramente kantiana, há de notar que Habermas não adota, em todo seu rigor, a ideia de um imperativo categórico: fundamentar a moral é tentar mostrar como, numa discussão argumentada, é possível alcançar um consenso se o debate inclui todos os interessados, diz respeito aos interesses de todos e integra todas as consequências possíveis da adoção das normas. Mas o imperativo é condicional: há uma cláusula hipotética: “se quiser desistir da violência...” Aceitar essa renúncia não é evidente para quem possui a força ou o poder. É difícil deduzir uma obrigação moral absoluta, mesmo “racionalmente”, desde que o raciocínio de um Hobbes, por exemplo, é um raciocínio racional e funda uma atitude que pode considerar as posições como aquelas de Kant ou Habermas como irracionais de seu ponto de vista³.

A questão das “motivações” é então urgente: devemos ser motivados para entrar na discussão racional. Podemos, por exemplo, aceitar as conclusões deduzidas do procedimento da posição original de Rawls e continuar colocando a questão de saber por que as pessoas seriam motivadas para entrar nesse tipo de procedimento. A motivação de entrar na argumentação é “racional”, no sentido de uma racionalidade pragmática ou instrumental, isto é quando não se dispõe da força para impor a suas concepções. Nos outros casos, a motivação deve ser “razoável” (retomando aqui a distinção de Rawls), isto é deve comportar um senso da justiça. Mas o senso de justiça é também um desejo de justiça, isto é, finalmente, um “sentimento”. A mesma questão se coloca a respeito do modelo da comunidade de comunicação: por que deveria eu querer resolver as questões morais através da discussão, aceitando a força do melhor argumento, em vez de tentar impor meu próprio interesse? Devemos portanto considerar que na base da moral deontológica, formal, cognitivista e universalista, é preciso de uma motivação razoável. Mas se, segundo a máxima célebre de Hume, “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” (Hume, 2000, p. 449), será que o razoável, para nos motivar, precisaria de um componente ou complemento sentimental? E será que bastará esse complemento?

Um dos grandes problemas de todas as filosofias morais racionalistas é essa questão da *motivação* moral, isto é a relação entre o cognitivo, o que podemos considerar como ‘justo’ do ponto de vista racional, e a ação prática, o que nos incentiva a agir conforme esse conhecimento.

Para superar essa dificuldade, podemos entender por que os filósofos escoceses que defenderam uma teoria dos sentimentos morais insistiram, de uma maneira ou

3. Max Weber pensava que a ética kantiana ou a teoria dos direitos humanos podiam ser consideradas iracionais e escrevia : “Nunca uma coisa é ‘irracional’ em si, mas sempre de um determinado *ponto de vista* ‘racional’. Para quem é irreligioso, toda conduta de vida religiosa é ‘irracional’ ; assim como para o hedonista é irracional toda conduta de vida ascética, por mais que, levando em conta o valor último de *cada qual*, se trata de uma ‘racionalização’. Se o presente ensaio tiver que contribuir para algo, que seja para pôr a descoberto, em sua polivalência o conceito apenas aparentemente unívoco de ‘racional’. “ (Weber, 2004, p. 175, nota 31)

de outra, sobre a universalidade dos sentimentos morais, seja a simpatia, a benevolência, a compaixão, ou outros. As morais do sentimento respondem à questão da motivação na medida exatamente onde há uma ligação interna forte entre motivação e sentimento em geral, e uma convergência empírica entre o teor de certos sentimentos e as concepções tradicionalmente consideradas como morais. As teorias desses “sentimentalistas” não negam o papel da razão na determinação da ação, mas subordinam a razão aos sentimentos que são então os determinantes primeiros da ação e das regras da ação, e portanto da ação moral. Se possuímos sentimentos morais, podemos entender melhor por que somos incentivados a agir moralmente.

Se, à diferença dessas últimas teorias, a universalidade dos sentimentos é problemática, uma maneira alternativa de responder à questão da motivação se encontra nas teses neo-aristotélicas ou comunitaristas. O apego à comunidade pode fornecer as motivações morais: as normas de comportamento social desejadas⁴. Porém, se tradicionalmente as motivações emergem do mundo da vida, o pluralismo típico das sociedades modernas e a diversificação das comunidades de pertença fragilizam esse recurso. O que provoca muitas vezes as reações defensivas do tipo tradicionalista ou, às vezes, integristas ou fundamentalistas.

2. De Kant a Habermas

Na linha da tradição kantiana, é a razão que fica encarregada de não somente fundamentar as normas morais, mas ainda de fornecer as motivações para agir conforme os seus imperativos. O apriorismo de Kant implica na recusa rigorista de qualquer motivação empírica na constituição da moralidade. A oposição do transcendental e do empírico corta toda possibilidade de encontrar uma motivação do lado dos sentimentos, dos desejos ou dos interesses. Não obstante, Kant não é sem perceber as dificuldades dessa posição. No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele escreve:

“Portanto, as leis morais juntamente com seus princípios não só se distinguem essencialmente, em todo o conhecimento prático, de tudo o mais onde haja um elemento empírico qualquer, mas toda a Filosofia moral repousa inteiramente sobre a sua parte pura e, aplicada ao homem, não toma emprestado o mínimo que seja ao conhecimento do mesmo (Antropologia), mas, sim, dá a ele, enquanto ser racional, leis *a priori*...” (Kant, 2009, p. 73)

Peguei essa citação porque nela, apesar da sua radicalidade, Kant se dá conta da dificuldade que ela implica, pois ele continua assim: as leis *a priori*

“por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação, em parte para assegurar-lhes acolhida na vontade do homem e reforço

4. A questão da motivação moral no caso das filosofias morais e políticas de tipo comunitaristas implica discussões sobre os temas do patriotismo, do nacionalismo, das determinações da tradição, etc.

para execução, visto que este, na medida em que é afetado ele próprio por tantas inclinações, é certamente capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz *in concreto* no modo de vida que é o seu.” (Kant, 2009, p. 73)

Em outras palavras, a pureza apriorística da lei moral coloca um duplo problema: o da aplicação e o da motivação. Exatamente essa mesma problemática é reformulada por Habermas: como reintroduzir na prática as respostas desmotivadas às questões descontextualizadas resultantes do formalismo e universalismo da moral dos princípios? Habermas reconhece que toda moral cognitivista

“confrontará o agente com as questões da *aplicação específica à situação* e do *ancoramento motivacional* dos discernimentos morais. E os dois problemas só podem ser resolvidos se uma coisa vem se *ajuntar* ao juízo moral : o esforço hermenêutico e a interiorização da autoridade.” (Habermas, 2003b, p. 214)⁵

Há portanto *três níveis* de análise dos discursos morais: o nível da fundação, o da aplicação e o da motivação.

2.1. Fundação

É ao nível da *fundação* que a ruptura implicada pelo formalismo kantiano é a mais radical e provavelmente a menos problemática.

“As discussões prático-morais exigem a ruptura com todas as evidências da vida ética concreta usual, assim como a distanciação em relação aos contextos de vida nos quais a identidade própria fica indissolúvelmente embutida.” (Habermas, 1991, p. 113)

Ou ainda:

“Se definimos as questões práticas como questões do ‘bem viver’, que se referem em cada caso ao todo de uma forma de vida individual, o formalismo ético é de fato decisivo: o princípio de universalização funciona como uma faca que faz um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos.” (Habermas, 2003b, p. 126)

Se a fundação da moral – e aqui Habermas fica bem kantiano – implica num corte radical com todos os motivos empíricos, não é o caso da aplicação nem da motivação.

5. Veremos que nenhum desses dois complementos se revelará suficiente e Habermas apelará de um lado a hipóteses evolucionárias, e, para as sociedades modernas hipercomplexas, ao direito.

2.2. Aplicação

Ao nível da *aplicação*, Habermas apela à hermenêutica – “um poder de julgar aguçado pela experiência” dizia Kant⁶. Porém, o que está em jogo na aplicação das normas, nesse poder de julgar, e que fica no nível dito teórico, não pode ser uma simples dedução racional.

“Para fazer isso, a imparcialidade do juízo não pode mais uma vez ser garantida por um princípio de universalização; no que diz respeito às questões de uma aplicação ao contexto, a razão prática deve antes ser implementada segundo um princípio de adequação. Pois, precisa aqui mostrar qual norma, já pressuposta válida, é a mais adequada a um caso dado, à luz de todas as características de situação pertinentes, consideradas da maneira a mais completa possível.” (Habermas, 1991, p. 114)

A “adequação” opera a partir da experiência. O trabalho de aplicação retém necessariamente elementos empíricos, e a “sensibilidade” à situação concreta talvez não pode prescindir dos “sentimentos” implicados na percepção dos dados da experiência⁷. No entanto, focalizar-se sobre o papel dos sentimentos na interpretação da situação concreta, não significa que isso resolveria as incertezas e a indeterminação da interpretação. Pelo menos, nas sociedades modernas hipercomplexas, talvez a melhor hermenêutica, usando todos os recursos da inteligência e dos sentimentos, se revelará insuficiente para determinar univocamente a aplicação correta das normas. É por isso, sem dúvida, que, como veremos, em *Direito e democracia*, Habermas apela ao direito para superar a complexidade das questões normativas nas sociedades modernas⁸.

É um motivo suplementário para reconhecer que, se os sentimentos podem intervir no trabalho de interpretação, é somente de maneira marginal e secundária. Pois, qualquer que seja a importância dos sentimentos na resolução da questão normativa, o resultado da interpretação fica teórico e, em todo caso, não constitui uma motivação para o agir.

“As discussões de aplicação, como as discussões de fundação, ficam no domínio puramente cognitivo, e não oferecem, por essa razão, nenhuma compensação ao desacoplamento entre juízo moral e motivos do agir. Os mandamentos morais são válidos independentemente do fato de saber se o destinatário tem igualmente a força de cumprir o que é considerado como justo.” (Habermas, 1991, p. 114)

-
6. Aliás, na formulação de Kant, o poder de julgar aguçado pela experiência é necessário não somente para a aplicação das normas, mas também para nos motivar. Isso significa que o comportamento moral depende também da experiência da vida, e, sem dúvida, da educação.
 7. Os estudos de psicologia cognitiva mostram como as emoções são um componente imprescindível da correta interpretação (teórica) das relações sociais (cf. por exemplo Damásio, 1995)
 8. Agradeço André Coelho que chamou minha atenção sobre esse complemento.

Numa perspectiva estritamente kantiana, a autonomia da vontade se manifesta quando ela se dá uma lei a si-mesma. Mas essa compreensão racional não influencia diretamente o agir moral autônomo: a força obrigatória do dever resta uma representação. Ou, em termos habermasianos, a pretensão de validade ligada aos enunciados morais fica uma pretensão teórica. As respostas por sim ou não a uma pretensão erguida por um falante deveriam ser determinadas pela força dos argumentos. Mas sobra uma diferença entre concordar sobre a correção de uma proposição e agir em conformidade com ela.

2.3. Motivação

Se fica marginal a incidência dos sentimentos no trabalho de aplicação das normas, será que isso é verdade também na questão da *motivação*? Ou será que, no caso dos motivos que determinam o agir, os sentimentos ocupam um lugar central? Vamos ver como Habermas introduz – aliás marginalmente – uma determinação sentimental da vontade, determinação fraca e negativa:

“A pretensão de validade que ligamos às proposições normativas tem, sem dúvida, uma força obrigatória. O dever é, para falar ao modo de Kant, a afeição da vontade pela pretensão de validade dos mandamentos morais. E que as razões que apoiam uma tal pretensão de validade não sejam absolutamente sem efeito se manifesta pela má consciência que nos atormenta quando agimos contra um saber melhor. Os sentimentos de culpabilidade são um indicador concreto das transgressões de deveres. Mas neles se expressa apenas o fato que sabemos que temos boas razões de agir de uma outra maneira. Os sentimentos de culpabilidade indicam uma cisão da vontade.” (Habermas, 1991, p. 114-115)⁹

A observação sobre o sentimento de culpabilidade sugere que esse sentimento moral se manifesta em relação ao saber das boas razões, isto é, para um indivíduo já submetido a normas sociais existentes (num estágio convencional do desenvolvimento moral) ou para um indivíduo *depois* de ter discutido e pensado o que é justo moralmente (num estágio pós-convencional). Nesses casos, o aspecto sentimental é fraco, porque fica intimamente ligado a, ou é o resultado de, uma reflexão sobre as razões de agir, e as razões só podem ser razões formuladas numa ordem social convencional, ou ser resultado de uma deliberação argumentada. O sentimento de culpabilidade só existe em resposta a uma racionalidade convencional ou pós-convencional. É negativo, porque surge no caso de um agir ressentido como imoral.

Em *Consciência moral e agir comunicativo*, nas “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do Discurso”, Habermas parte também de um senti-

9. Cf. também : “(...) no mundo tal como o conhecemos, a vontade autônoma adquire eficácia apenas na medida em que a força motivacional das boas razões pode impor-se contra a força de outros motivos.” (Habermas, 1991, p. 110)

mento negativo, o ressentimento. A partir da fenomenologia linguística da consciência ética de P.F. Strawson, que baseia sua análise sobre uma reação emotiva, ele sugere que isso pode demonstrar a realidade das experiências morais. O sentimento persistente do ressentimento “revela a dimensão moral de uma injúria sofrida: é a expressão de uma condenação moral.” (Habermas, 2003b, p. 64)

Não é problemático, do ponto de vista da ética do discurso, admitir que a *gênese* motivacional da consciência moral esteja nos sentimentos, já que estes passam o mundo da vida e lhe dão sua coloração normativa. Mas é outra coisa admitir, primeiro, que esses sentimentos já podem ser qualificados de morais e, segundo, que, depois da racionalização moral resultando da inscrição das intuições do mundo da vida na forma das normas estabelecidas ou da passagem pelo filtro da argumentação, ainda precise de sentimentos para mover a vontade. Ora, é isso que se manifesta no sentimento de culpabilidade: como indício de um sentimento moral, ele aparece e só pode aparecer num mundo já informado por injunções morais, isto é num mundo de linguagem. Claro, isso não significa que não existem sentimentos independentemente de uma inscrição na linguagem, mas que a especificidade de um sentimento que chamamos de “moral” não é qualquer sentimento “natural” – como podem ser o amor, o ódio ou a benevolência. Portanto, se a *gênese* motivacional da consciência moral está nos sentimentos, não se pode dizer que está em “sentimentos morais”. Ou, formulado de uma outra maneira, não existe um sentimento moral “natural”, “universal”.

Contudo, isso não significa que os sentimentos não desempenham um papel importante no agir moral, sentimentos que podemos qualificar de morais porque provocados por uma ordem moral existente. É essa ordem que suscita uma expectativa normativa, expectativa que se inscreve no quadro geral da pragmática linguística. O que interessa Habermas aqui é o fato que, embora a indignação e o ressentimento sejam dirigidos contra uma outra pessoa determinada – dizendo portanto a relações sociais –, seu caráter moral aparece porque há uma pretensão à universalidade. O que provoca o ressentimento é a

“infração de uma *expectativa normativa* subjacente, que tem validade não apenas para o Ego e o Alter, mas *para todos os membros* de um grupo social, e até mesmo no caso de normas morais estritas, para todos os atores imputáveis em geral.” (Habermas, 2003b, p. 67-68)

Há uma sorte de *Aufhebung* do sentimento dentro da lógica argumentativa: o sentimento se apresenta como uma “pretensão à validade”. Isso implicaria que a “razão” ou as razões podem motivar no caso de conflitos morais? Que as crenças podem motivar sem o apoio de um sentimento? Habermas fala da “força motivacional das boas razões”. Mas nada diz que é o conteúdo racional enquanto tal que motiva. No meu ver, devemos interpretar isso no quadro da pragmática da linguagem: a força das boas razões é a força que um falante liga a sua enunciação e a força ressentida pelo ouvinte. A pragmática é inerentemente normativa, embora a força normativa presente nas pretensões à validade não seja necessariamente moral. Ou, mais precisamente, é somente depois de uma discussão argumentada sobre as

pretensões erguidas que pode se distinguir entre uma pretensão à verdade e uma pretensão a correção. E é só depois ter verificado que a pretensão diz respeito às relações com outras pessoas que podemos qualificá-la como moral.

Contudo, às vezes Habermas parece indicar que os sentimentos morais existem já no mundo da vida:

“A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral só tem perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos morais, e isso já no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no horizonte do mundo da vida, no qual Strawson também teve que procurar os fenômenos morais para mobilizar contra o céptico as evidências da linguagem quotidiana. Se não fosse verdade que já aqui, nos contextos do agir comunicativo, logo antes de toda reflexão, surgem pretensões de validade no plural, não deveremos esperar uma diferenciação entre verdade e correção normativa no plano da argumentação.” (Habermas, 2003b, p. 78-79)

A discussão com Strawson coloca a questão de saber se o sentimento de culpabilidade é um sentimento moral “universal”, isto é um sentimento que existe já em qualquer mundo da vida, ligado a uma pretensão de validade especial. Numa “teoria dos sentimentos morais”, como aquela de Hume ou Smith, há a pressuposição que os sentimentos morais podem pretender à universalidade, ou mais precisamente, que certos sentimentos morais são de fato universais. As teses da *Teoria do agir comunicativo* localizaria essa pretensão especial na esfera da “sociedade”, isto é, em relação a normas convencionais¹⁰. Em outras palavras, se existe um sentimento moral *distinto* já na experiência comum, e antes de toda discussão, não pode ser considerado como um sentimento natural, ou universal, no sentido em que seria uma reação a respeito de atitudes ou comportamentos independentemente de normas sociais determinadas. Na teoria do desenvolvimento moral de tipo kohlbergiana, cujas conclusões para os dois primeiros estádios são aceitas por Habermas, uma afirmação da universalidade do sentimento moral implicaria que, já, no estádio pre-convencional, pudessemos qualificar certos comportamentos como morais. Mas, no meu modo de ver, ao nível pre-convencional, as condutas descritas se assemelham mais a um agir a-moral – por exemplo, o agir egoísta dos sujeitos do estado de natureza hobbesiano, embora um agir faltando ainda de racionalidade – que a condutas consideradas geralmente como “morais”. Os primeiros dilemas morais se podem surgir em relação a normas sociais estabelecidas.

Além disso, se procuramos uma pretensão distinta já no mundo da vida, não pode ser uma distinção clara desde que é somente ao nível de uma argumentação explícita que as pretensões se diferenciam. Os indivíduos nos mundos da vida tradicionais percebem pragmaticamente – isto é quando é necessário para lidar com o mundo – as diferenças entre cultura, sociedade e personalidade. Mas ainda há uma mistura entre

10. A crítica da fenomenologia pura implica que não se pode conceber uma culpabilidade interna à consciência que nasceria quando de uma transgressão de um “senso do dever”, no sentido kantiano.



os pontos de vista objetivo, normativo, e subjetivo e essa diferenciação fica imprecisa. Os modelos de comportamento moral podem ser determinados por crenças, o fundamento das normas morais pode ser pensado como sendo uma característica da natureza, de tal maneira que as condições de universalização das pretensões não existem.

Ao nível da argumentação, Habermas defende a ideia de um corte radical entre ética e moral. Contudo, ao nível de uma genealogia, talvez devemos defender a ideia que os sentimentos enxertos no mundo da vida são as motivações primeiras da nossa vida moral. Agora, se são motivações, não são critérios. Isso significa que os sentimentos de aprovação e desaprovação não são fundamentos aceitáveis de nossas decisões morais.

“Os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente pretender a uma validade normativa no sentido estrito – eles *candidatam-se*, em todo o caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal.” (Habermas, 2003b, p. 126)

Porém, o que devemos encarar é a questão de saber se, mesmo num mundo racionalizado, isto é, um mundo onde as pretensões morais passaram pelo filtro da argumentação, os sentimentos ainda têm algo a dizer. E, de fato, a questão dos sentimentos perpassa as reflexões de Habermas, como se fosse impossível racionalizar completamente o mundo da vida. É verdade que, tanto na *Teoria do agir comunicativo* como no *Discurso filosófico da modernidade*, a racionalização completa do mundo da vida fica uma projeção fictiva, uma utopia positiva por assim dizer. Nesse “device of representation”, as motivações do agir moral deveriam decorrer plenamente de decisões argumentadas e bem ponderadas. Isso seria o resultado puro de uma lógica do desenvolvimento. Mas talvez esse mundo não seja desejável sem um complemento sentimental.

3. Vulnerabilidade

Para responder à questão de saber se os sentimentos morais desempenham um papel não somente na gênese da moral, mas um papel contínuo, inclusive num mundo moralmente racionalizado, talvez devemos apelar a um outro tipo de argumento, um argumento que torna essa ideia de racionalização do mundo da vida não somente utópica, mas em contradição com o que poderia ser a *função* da moral nas sociedades humanas. Na dinâmica da história – e a interpretação cautelosa da evolução da espécie humana – Habermas introduz um elemento funcional para dar conta da indispensabilidade da moral para a espécie humana: a necessidade da moral no caso da espécie humana provém segundo Habermas da *vulnerabilidade* que decorre das formas de vida ligadas à socialização particular dos indivíduos humanos.

“Eu gostaria de chamar ‘morais’ todas aquelas intuições que nos informam sobre a questão de saber como devemos melhor comportarmos afim de contrariar a *extrema vulnerabilidade* das pessoas, protegendo-as e poupando-as. De um ponto de vista antropológico, a moral se deixa com

efeito compreender como uma disposição protetora que compensa uma vulnerabilidade estruturalmente inscrita nas formas de vida socioculturais. Nesse sentido, são vulneráveis e requerem uma proteção moral os seres vivos que são individuados só pela via da socialização.” (Habermas, 1991, p. 14)

Importante notar que, para Habermas, a individuação não é produzida por um dispositivo genético, não decorre de uma constituição biológica, mas provém da integração numa comunidade linguística¹¹. Nesse processo, a identidade individual e da comunidade se constituem co-originiariamente. As morais são elaboradas à medida da vulnerabilidade de seres vivos individuados pela socialização

“A pessoa forma um centro interior apenas na medida em que se aliena ao mesmo tempo a relações interpessoais erguidas comunicativamente. Assim se explica uma ameaça perigosa quase constitucional e uma fraqueza crônica da identidade que preexiste mesmo à vulnerabilidade manifesta da integridade do corpo e da vida.” (Habermas, 1991, p. 15)¹²

Aqui se manifesta o “quase-naturalismo” de Habermas (Berten, 2009; 2010; 2013). Na evolução, a cultura se edifica para compensar um efeito da própria evolução. Portanto, se há um sentimento moral natural, isso só pode ser entendido numa natureza já socializada. Os sentimentos são o resultado de uma situação cultural dada, ela mesma produto da evolução. Podemos portanto oferecer uma explicação funcional das motivações morais que nos levam a respeitar a dignidade de cada um como indivíduo e como membro de uma comunidade. Desse ponto de vista funcional, as morais

“afirmam a inviolabilidade dos indivíduos ao exigir o igual respeito da dignidade de cada um; mas elas protegem no mesmo tempo as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco pelas quais os indivíduos se mantêm como membros de uma comunidade. A esses dois princípios complementários correspondem os princípios de justiça e de solidariedade.. Enquanto o primeiro exige o igual respeito e a igualdade dos direitos para cada indivíduo, o segundo exige a empatia e assistência para o bem-estar do próximo.” (Habermas, 1991, p. 16)

“...A ética da discussão explica porque os dois princípios [do justo e do bem] se relacionam a uma e mesma fonte da moral – precisamente

11. E Habermas remete a uma ideia que tenha desenvolvida em 1974 já : “Não é nas fraquezas biológicas do homem, nem nas carências da constituição orgânica do recém-nascido, nem nos perigos de um período de educação excepcionalmente longo, mas no próprio sistema cultural edificado a título de compensação que reside a profunda vulnerabilidade do homem que torna necessária o contrapeso de uma regulação ética do comportamento. O problema fundamental da moral é a garantia tornada efetiva no comportamento, da proteção e do respeito recíprocos; isto é o núcleo verdadeiro das éticas da piedade.” (Habermas, 1974, p. 273)

12. Essa ameaça e essa fraqueza são exarcebadas num mundo moderno racionalizado.



à vulnerabilidade, precisando compensação, de seres vivos que apenas podem individuar-se pela socialização. De tal sorte que a moral não pode proteger um sem o outro: os direitos do indivíduo sem o bem da comunidade a qual pertence.” (Habermas, 1991, p. 16)

Isso poderia resolver o enigma da motivação moral, pelo menos, num contexto kantiano, onde se afirma a prioridade do justo sobre o bem: a motivação para a promoção da justiça aparece então como um elemento constitutivo da situação particular da espécie humana. Proteger e poupar as pessoas provém de um sentimento ou de uma sensibilidade à vulnerabilidade do outro. Como Hume ou Smith, Habermas apela a um sentimento (universal?) de empatia. A grande diferença entre as morais dos sentimentos e a moral deontológica de Kant ou Habermas é a seguinte: na moral dos sentimentos, o sentimento moral não somente é uma motivação, mas é também uma justificação: o que funda a moralidade de um ato ou de um comportamento é a aprovação ou desaprovação que nos sentimos em frente de tal ou tal ato ou comportamento. Do ponto de vista kantiano ou habermasiano, há uma distinção estrita entre as motivações e as justificações. A motivação pode ficar sentimental, mas não a justificação.

De uma certa maneira, essa perspectiva a evolucionária e funcional permite de entender porque pode existir uma motivação sentimental levando os indivíduos a respeitar ou desejar a justiça, e não somente o bem. Hume considerava que a justiça era uma virtude artificial e que o sentimento de justiça nascia a partir de uma reflexão sobre as consequências da prática da justiça. Numa perspectiva estritamente kantiana, a motivação moral fica um enigma. Na medida em que Habermas coloca a questão a partir da ética do discurso, ele encontra a mesma dificuldade. Mas a ideia de evolucionismo – como meta-teoria – permite às vezes superar os dilemas da teoria do agir comunicativo.

4. Dialética

Tanto a perspectiva funcional como a ética do discurso podem aparecer como idealistas. Uma e outra correspondem a tentativa de Habermas justificar uma certa filosofia da história progressista. Porém, dois aspectos complementares moderam esse idealismo: a dialética entre lógica do desenvolvimento e dinâmica do desenvolvimento; e o apoio do direito à fraqueza da vontade.

Num texto recente, *Sobre a constituição da Europa. Um ensaio* (2012a), a título de introdução, Habermas apresenta uma genealogia do conceito de ‘dignidade humana’ (que, em 1991, já aparecia como constitutivo do conceito de justiça). Em primeiro lugar, ele constata a existência empírica de sentimentos de indignação:

“as experiências de dignidade humana violada promovem uma dinâmica conflituosa de indignação que dá um impulso renovado à esperança de uma institucionalização global dos direitos humanos, ainda tão improvável.” (Habermas, 2012a, p. 5)

Alessandro Pinzani nota que a problemática desenvolvida a respeito do conceito de dignidade e suas relações com os direitos humanos revela uma mudança significativa a respeito das posições de Habermas sobre o direito. Em *Direito e democracia* – em 1992 – os direitos humanos não são tematizados explicitamente:

“Habermas prefere falar dos direitos fundamentais que os membros de uma comunidade jurídica e política se garantem reciprocamente. (...) No presente escrito sua preocupação principal é precisamente com o aspecto moral de tais direitos.” (Pinzani, 2012, p. XIII)

É como se Habermas procurasse no mundo da vida mesmo uma fonte não somente de nossas convicções morais, mas também da elaboração do direito. No entanto, o desenvolvimento da temática nesse escrito é mais complexo. A fonte da moral reside primeiro nas experiências do mundo da vida, e principalmente, nas experiências negativas, porque são essas experiências que podem mover uma dinâmica. Reencontramos aqui um eco das considerações anteriores sobre a interpretação do ressentimento e da culpabilidade. A experiência descrita de indignação significa uma contestação ou crítica das convenções e uma pretensão a um vago ideal emancipatório.

Agora devemos encarar a dialética entre a dinâmica– fonte primeira das transformações históricas, negativas ou positivas – e a lógica do desenvolvimento, ligada ao uso comunicativo da linguagem, e identificada ao “progresso da razão”¹³.

Analisando as relações entre os sentimentos e a moral, podemos dizer que os sentimentos, como por exemplo a indignação, constituem um elemento importante na dinâmica da história, mas que, desde que expressa na linguagem, a moral limita os sentimentos que podem pretender a moralidade – pela regra de universalização. Do ponto de vista da dialética, ou da filosofia da história, os sentimentos morais – as intuições morais? – impulsionam um movimento que toma forma no discurso e depois nas instituições; mas o discurso informa também o mundo da vida e dá forma a intuições, senão confusas, principalmente negativas.

“Do ponto de vista da história conceitual, investigamos conjuntamente três elementos: um conceito de *dignidade* humana altamente moralizado, a recordação de uma compreensão tradicional de dignidade social e, com o surgimento do direito moderno, a posição autoconsciente das pessoas de direito que erguem pretensões em relação a outras pessoas de direito.” (Habermas, 2012a, p. 28)

A história conceitual é ligada a uma lógica do desenvolvimento: “um conceito de *dignidade* humana altamente moralizado” é um conceito que já passou pelo filtro de

13. Não quero aqui analisar a questão complexa do papel ambivalente desempenhado pela “racionalidade” na lógica do desenvolvimento, pois desde que a racionalidade pode ser tanto estratégica e instrumental quanto comunicativa, é impossível atribuir univocamente à racionalidade os resultados da racionalização do mundo da vida e a força pública da lógica comunicativa.

uma discussão – uma discussão necessária para que o conceito pudesse ser utilizado ulteriormente como conceito jurídico, por exemplo. Mas na dinâmica do desenvolvimento já existia um conceito disponível, com um uso determinado, a “compreensão tradicional de dignidade social”. Essa compreensão implicava um conteúdo semântico: o reconhecimento do valor de uma pessoa em função de algumas características dadas, características possuindo um valor moral no sentido convencional – no sentido do estágio convencional nas categorias de Kohlberg. Os elementos empíricos das experiências do mundo da vida geralmente não são desprovidas de lógica. Só que há sempre uma diversidade ou uma heterogeneidade na experiência humana e social que faz que nenhuma lógica pode cobrir perfeitamente uma situação. Assim, “o surgimento do direito moderno” é um fenômeno histórico, e enquanto tal, relativamente contingente. Porém, o direito é um discurso, e enquanto tal, tem uma força lógica, a força lógica de uma pragmática linguística. Ora a pragmática linguística ou comunicativa é o lugar onde há pretensões – como em qualquer intercâmbio comunicativo –, pretensões normativas ou pretensões de validade. A ideia social de dignidade com a sua particularidade histórica, quando submetida à lógica do discurso e, ulteriormente, do direito, se torna um conceito delimitado, moral, porque pode pretender à universalidade. É assim que se deve entender sua tradução no que é chamado de ‘direitos humanos’:

“Teríamos agora de passar da história conceitual à história social e política para tornar pelo menos plausível a dinâmica do encadeamento entre os conteúdos da moral racional e a forma do direito positivo, por meio de uma universalização de uma ‘dignidade’ que, originalmente vinculada ao ‘status’, se transforma em uma ‘dignidade humana.’” (Habermas, 2012a, p. 28)

Para que a ‘dignidade-status’, se transforme em uma ‘dignidade humana’, precisa que a força do discurso e do direito informem o conceito empírico dado. A dinâmica vem da experiência da injustiça, das experiências negativas; a lógica vem da força dos argumentos em favor da igualdade e do universalismo... Mas a dinâmica das experiências negativas não é necessariamente “moral”: ela vem também do jogo dos interesses, individuais e coletivos, das lutas pelo poder, etc. É por isso que eu acho difícil determinar nesse magma empírico o que seria uma reivindicação “moral”. Os motivos das frustrações e humilhações podem ser motivos de vaidade, de inveja, etc. É somente quando esses motivos encontram uma expressão pública que pode-se fazer a seleção entre o que é universalizável e o que fica definitivamente particular, entre o que pode ser reconhecido como justificado – quando tem boas razões para ser humilhado – e o que não pode ser justificado. Portanto, é somente *retrospectivamente* que se pode dizer que uma reivindicação era uma reivindicação moral. Por exemplo:

“As experiências históricas de humilhação e degradação, interpretadas já à luz de uma compreensão cristã e igualitária da dignidade humana, constituíram um motivo para revolta. Mas agora a indignação política podia articular-se na linguagem do direito positivo como exigência autoconsciente por direitos universais.” (Habermas, 2012a, p. 29)

“As experiências históricas de humilhação e degradação” podem provocar uma revolta moral porque já estão inseridas num contexto moral a pretensão universal. E é somente então que a força bruta da revolta pode entrar na dinâmica positiva de uma reivindicação moral, e depois de uma reivindicação jurídica.

5. Direito

A representação do direito nesse processo é paralela a uma das teses da Teoria do agir comunicativo: o direito pode ser entendido como o prolongamento das pretensões morais, como a institucionalização da resolução dos conflitos normativos. Porém, Habermas propôs também uma outra leitura do direito, ligada a oposição entre mundo da vida e sistema. Essa outra leitura nos interessa especialmente, porque é destinada também a oferecer um complemento a respeito da questão da motivação moral. Como se nem a dinâmica da história, nem a interpretação evolucionista fossem suficientes para garantir a “ortonomia”¹⁴ da vontade e a estabilidade de um sentimento de justiça, Habermas introduz uma última consideração – talvez ainda kantiana: a coerção jurídica e externa exercida pelo direito sobre a vontade desviante. A função do direito nas sociedades modernas hipercomplexas é simultaneamente cognitiva e prática.

“Problemas de fundamentação e de aplicação de questões complexas sobrecarregam frequentemente a capacidade analítica do indivíduo. E tal indeterminação cognitiva é absorvida pela facticidade da normatização do direito.” (Habermas, 2003, p. 151)

O sistema jurídico determina critérios de julgamento do que é justo e do que é injusto. Isso implica em “alívio para o indivíduo, que não precisa carregar o peso cognitivo da formação do juízo moral próprio.” (ib.) Mas, além das questões de fundamentação e de aplicação, o direito vem apoiar a vontade moral falhada.

“A moral da razão não sobrecarrega o indivíduo apenas com o problema da decisão de conflitos de ação, mas também com expectativas em relação à sua força de vontade. (...) À indeterminação cognitiva do juízo orientado por princípios deve-se acrescentar a *incerteza motivacional* sobre o agir orientado por princípios conhecidos. Esta é absorvida pela facticidade da imposição do direito. Na medida em que não está ancorada suficientemente nos motivos e enfoques de seus destinatários, uma moral da razão depende de um direito que impõe um agir conforme a normas, deixando livres os motivos e enfoques.” (Habermas, 2003, p. 151-152)

Podemos interpretar isso de maneira muito mais ampla, remetendo a oposição-complementaridade entre sistema e mundo da vida como foi teorizada na *Teoria do agir comunicativo* (Habermas, 2012, p. 276sq.). Pois, se é verdade que os

14. Conceito emprestado a Philip Pettit. (2007)



sistemas econômicos ou administrativos podem constituir uma ameaça de colonização do mundo da vida, eles não deixam de ser absolutamente necessários num mundo complexo como é o mundo moderno. Habermas notava então que o sistema permitia que os problemas complexos de organização – as condições materiais de reprodução da sociedade – sejam assumidos cotidianamente pelo automatismo do mercado ou da administração. Isso permite aliviar a sobrecarga comunicativo de um indivíduo chamado a resolver a partir de pretensões de validade incondicionais a multiplicação de conflitos ou dilemas de sociedades hipercomplexas.

Referências

- BERTEN, André. De uma justificação naturalista dos direitos humanos. In: OLIVEIRA, Nythamar de, SOUZA, Draiton Gonzaga de (orgs). **Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls**. Porto Alegre: ediPUCRS, 2009. p. 13-36.
- BERTEN, André. A religião numa perspectiva evolucionista: Habermas e Weber. **Tempo Brasileiro**, nesp, abr./set., 2010. p. 169-186.
- BERTEN, André. Racionalização e aprendizado em Habermas e Rawls. In: SILVA Genildo Ferreira da (org.). **História e civilização**, Salvador, EDUFBA, 2011. p.25-42.
- BERTEN, André. O naturalismo de Jürgen Habermas e Philip Pettit. **Trans/form/ação: a revista de Filosofia da UNESP**, numero temático, v. 36, 2013. ISSN: 0101-3173.
- DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano**, 12. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.
- SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **Profils philosophiques et politiques**. tr. F. Dastur, J.R. Ladmiral & B. de Launay. Paris: Gallimard, 1974.
- HABERMAS, Jürgen. **The New Conservatism: cultural criticism and the historians' debate**. Cambridge (MA): MIT Press, 1989
- HABERMAS, Jürgen. **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankf./M.: Suhrkamp, 1991c.
- HABERMAS, Jürgen. **De l'éthique de la discussion**. tr. Mark Hunyadi, Paris: Cerf, 1992c.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. tr. G. Sperber & P.A. Soethe, São Paulo : Edições Loyola, 2002c.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**. tr. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Sao Paulo: Martins Fontes, 2002e.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. tr. F.B. Siebeneichler, 2 vol., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. tr. de G. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. trad. Paulo Astor Soethe, revisão Flávio Beno Siebeneichler. 2 vol. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa: um ensaio**. tr. Denilson Luiz Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo, apresentação à edição brasileira de Alessandro Pinzani. São Paulo: UNESP, 2012a.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Débat sur la justice politique**. Paris: Cerf, 2002.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. tr. Deborah Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2000.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. trad., com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo : Ed. Barcarolla Ltda & Discurso Editorial, 2009.

KOHLBERG, Lawrence. **Essays on moral developmen**. San Francisco : Harpers and Row Publishers, 1981.

PETTIT, Philip. Conséquentialisme et psychologie morale. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 2, 1994. p. 223-244.

PETTIT, Philip. Joining the dots. In: BRENNAN, Geoffrey; GOODIN, Robert; JACKSON, Frank ; SMITH, Michael. (eds.). **Common Minds**: themes from the Philosophy of Philip Pettit. Oxford: Oxford University Press, 2007. p.215-338.

PINZANI, Alessandro. Apresentação à edição brasileira. In : HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. tr. Denilson Luiz Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012.

RAPHAEL, D. D. **British Moralists**: 1650-1800. Oxford: Clarendon Press, 1991.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. tr. José Marcos Mariani de Macedo, ed. de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

EL ARCHIVO COMO PRODUCTOR

Irina Garbatzky¹

En *El deseo nace del derrumbe. Acciones, conceptos, escritos*, libro compilado por Ana Longoni en torno a la obra de Roberto Jacoby la noción de “archivo en uso”, reaparece como el discurso articulador del libro: si la obra de Jacoby perseguía la metáfora de la demolición de presupuestos y compartimentos estancos entre las categorías arte, vida, política, tecnología, amistad, *El deseo...*, sostiene Longoni en el prólogo, despliega una observación: “La franca dispersión de ámbitos, intereses, formatos y referencias teóricas que parece un rasgo constitutivo de Roberto Jacoby, [...] evidencia todo lo contrario: la insistencia de un conjunto de [...] ideas-fuerza que emergen, toman consistencia, se reformulan, cambian de forma, se vuelven más precisas, se abandonan” (LONGONI, 2011, p. 10).

Así, lo que se organiza de la dispersión es el archivo y su principio constructor es la hipermedialidad. El libro presenta entradas múltiples, por “conceptos-fetichismo” y “núcleos epocales”. Cada capítulo supone un período histórico y se segmenta en “Conversaciones” y “Documentos”. En una lectura, (la estructura reticular permite un abordaje lineal o transversal), se podrán seguir estas entradas que funcionan como un *link*, cuya historia detallada se completa en un anexo final, con un “glosario de nombres y acontecimientos clave” y un “mapa de conceptos fetichismo”.

El libro expone un enorme conjunto de documentos que Jacoby guardaba en su casa y los somete a más de un punto de vista: no sólo del lector, sino, en primera instancia, del propio autor, cuyas entrevistas, realizadas por el equipo de investigadores vinculados a la edición y otras personas a lo largo de los años, son fragmentadas y vueltas a montar en relación con la temática y la época histórica de cada capítulo. En la entrada escrita al comienzo de cada sección o en algunas notas al pie, Jacoby disiente o afirma lo que ha dicho en determinado momento. Es decir, *El deseo...* no arma un archivo estabilizado o una antología cerrada, sino que es continuamente revisitado, comentado y rearticulado por la mirada del autor, de los historiadores y los entrevistadores, manteniendo, como en casi toda su obra, la metáfora de la red como dispositivo de acceso.² “Archivo en uso”, además, aparece como la formulación teórica para conceptualizar el proceso de la investigación y su socialización pública; así se denominaba la sección hipermedial de la muestra que los visitantes podían consultar en el Museo, cuya base de datos fue distribuida en distintas instituciones educativas de Latinoamérica.³

1. UNR – CONICET. Email: irina.garbatzky@conicet.gov.ar

2. Para un análisis sobre la obra de Jacoby en interrelación con la idea de red y conectividad social, especialmente respecto del Proyecto Venus, ver Laddaga (2005, p. 89- 95).

3. Bajo la denominación “Archivo en uso”, al finalizar la muestra en el Reina Sofía, se socializaron los escritos, proyectos, fotos, videos, audios y canciones de Jacoby a partir de distintas claves de abordaje hipertextual, en los siguientes Centros de documentación: la biblioteca del MNCARS y otros centros ligados a la Red Conceptualismos del Sur como el Museo del Barro (Asunción), el MUAC (México), la Maestría de Museología de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y el Centro de Investigaciones Artísticas (Buenos Aires). Ver Longoni (2011).

En efecto, al leer el volumen, se observa que el entramado discursivo en torno a la validación del arte en función del uso y el intercambio ya tenía *dentro* de los propios planes artísticos de Jacoby su propia historia. En el vasto volumen de más de quinientas páginas, ello puede leerse en al menos dos oportunidades. La más conocida, por ser una de las más recientes, fue el Proyecto Venus, que tuvo lugar entre 1999 y 2006, cuando una serie de experimentaciones ligadas a lo colectivo, que llevaban a su vez las marcas de la crisis económica (la revista *ramona* como primera revista de artes sin imágenes, de pocas páginas y repartida gratuitamente, el proyecto *Bola de nieve*, como red de difusión de artistas visuales), dieron lugar a una plataforma que consistía en el intercambio de bienes o servicios a partir de una moneda inventada, también llamada Venus. El proyecto resonaba con otros emprendimientos autogestivos ligados a la crisis económica de comienzos del 2000, como los clubes de trueque o las asociaciones barriales, así como con las monedas inventadas por el Estado en ese coyuntura (los Patacones y los Lecops). Se trataba de la elaboración de un mercado no convencional, que apuntaba a la “cooperación directa entre personas concretas” (JACOBY, 2011, p. 378), un lenguaje entre la oferta y la demanda que autorizaba no sólo a intercambiar cosas preexistentes sino a inventar otras. Así se describía el proyecto en 1999:

Instrucciones para su uso:

Usted recibe una pequeña cantidad de billetes venus con su entrada y puede cambiarlos inmediatamente por algo que desee poseer más que una pieza de arte de museo: una cerveza, un café, un catálogo, un regalo en el shop de la Galerija.

Pero también puede intercambiarla con otros concurrentes a la Galerija: 100 venus por un beso, por ejemplo.

Usted puede convertirse en un especulador en venus y acumular grandes cantidades de estos billetes.

Usted puede robar venus a los concurrentes a la Galerija.

Usted puede vender sus venus al cambio local si encuentra demanda.

Usted puede crear su propia comunidad deseante que acepta exclusivamente venus en sus intercambios. (403)⁴

El Proyecto Venus formaba parte de una investigación con varias claves (sociológicas, políticas, económicas), entre ellas la escenificación de una relación crecientemente de la cultura con estrategias de autofinanciamiento. Sólo que, en lugar de enmarcarse en el circuito de galerías y bienales, dicha productividad se ubicaba en la confección de espacios y vinculaciones cotidianas y azarosas, sostenida por la dinámica horizontal de las relaciones. La plataforma llegó a tener más de quinientos inscriptos que intercambiaban de todo, desde corrección de textos hasta obras de arte, desde clases particulares hasta compañía para un sábado a la tarde.

4. “Venus, moneda del deseo”. El texto original fue presentado en el catálogo de la muestra *Worthless (Invaluable)* la Moderna Galerija de Ljubljana, 1999.

El segundo momento histórico en torno a la relación arte-uso aparece casi como corolario de *Tucumán arde* (experiencia de la que Jacoby fue partícipe) y se comprende dentro del pedido vanguardista de restituir a la esfera de la praxis vital los elementos separados de la cultura. Se trata del manifiesto de la revista *SOBRE* (1969):

A *SOBRE* no lo queremos intacto. Queremos que se deshaga, que se gaste, que se arroje como una granada, que sea un arma. *SOBRE no es sólo para leer: es para usar*. No lo guarde en un cajón ni lo colecciona en su biblioteca. (...) Si al cabo de una semana *SOBRE* está intacto y usted no ha discutido, no ha pensado, no se ha reunido *PARA HACER ALGO* es que no ha sabido usarlo. En cuyo caso, por favor, no lo compre más: hay muy pocos ejemplares circulando (JACOBY, 2011, p. 125 subrayado mío, mayúsculas del original).

Aun cuando la retórica de *SOBRE* en general responda punto por punto con la del manifiesto vanguardista y se lea, como señalaba, en el marco de la oposición entre la figura del artista o el intelectual y la militancia, es interesante el retorno de dicha valoración sobre el *uso* asociada a la revista como plataforma social de conocimiento. La temprana mención al respecto, abonaría la tesis de Longoni citada en el prólogo, mostrando una insistencia del artista en la concepción del arte como dispositivo social que presupone la centralidad de su medialidad, o mejor dicho, que equipara la obra con el medio de comunicación, como acto.⁵ Los dos casos, a su vez, enfatizan el rechazo a un capital acumulado y la evaluación del arte en base a su capacidad circulante (en el manifiesto: “no lo compre más: hay muy pocos ejemplares circulando” o en la ironía: “usted puede convertirse en un especulador venus y acumular grandes cantidades de estos billetes”).

1. Usos de archivo

Ahora bien, en vistas a la elaboración de una retrospectiva ¿de qué maneras el archivo podría convertirse en un medio de producción y no quedar anclado a su valor de exposición? ¿Cómo se establecería esta relación entre el arte como dispositivo de uso y su archivo?

En el año 2005, durante el Foro Internacional de Expertos de Arte de ARCO, en una sesión específica convocada por Laddaga y Carlos Basualdo, Jacoby resumía el problema de dar cuenta retrospectivamente de estas experimentaciones, claramente herederas de las búsquedas ligadas a la desmaterialización en el arte. Allí hablaba acerca

5. Al respecto, son elocuentes las palabras del propio artista en algunas entrevistas: “Mis primeras producciones se basaban en la idea de que la materialidad de los medios, de la ciudad, de las relaciones sociales en general, era susceptible de ser utilizada para fines artísticos. Esto es algo completamente obvio en la actualidad y lo practican cientos de artistas en todo el mundo. Para mí era un punto de partida. Una de las cosas que intenté desde *Virus* [el grupo de rock liderado por Federico Moura para el cual Jacoby escribía las letras] en adelante ha sido desarrollar medios hasta cierto punto autónomos, ya sea a través de las ‘movidas’ como las fiestas nómades en espacios no convencionales o a través de espacios publicitarios o de ropa apropiados por el arte. O como en el caso de ramona o Proyecto Venus, impulsando la formación de redes donde el medio, el emisor y el receptor se configuran en un mismo proceso” (377)

de la imposibilidad de plasmar en imagen procesos artísticos colectivos. A pesar de que en ella radica su diferencia sustancial, sólo mediante la elaboración de un relato, aun cuando fuera siempre incompleto, se podría intentar reconstruir esos acontecimientos:

Tenemos aquí, entonces, una evidente paradoja. Por una parte, los proyectos de Comunidades Experimentales transcurren en un campo extremadamente concreto de situaciones sociales, cuyas acciones y relaciones son irrepresentables, no figurables, prácticamente inenarrables en su extrema variedad, riqueza y complejidad de prácticas.

Por otra parte, para circular en el campo de la cultura, de los receptores interesados, de los teóricos, de los artistas y las agencias de distribución, financiación, etcétera, necesitan convertirse en pequeñas monedas míticas como la que acabo de acuñar al relatar Tucumán Arde. (JACOBY, 2011, p. 437-438, El subrayado es mío)⁶

Aquí se marca una función radical del archivo en tanto relato construido con posterioridad a una obra cuyos límites en torno a la autoría y a la objetualidad se difuminan sobre la esfera de la práctica. Si no existe obra que pueda circular como mercancía, será el relato y con ello, el archivo que lo sustenta, aquello que se convierte en “moneda” de circulación. Uno de los usos del archivo, entonces, reside en la articulación de dicha narrativa con el fin de intervenir en el campo de la cultura (de los teóricos, los interesados) y de funcionar como instrumento para obtener financiación. El archivo acuña su propio relato mítico de intercambio. Y esto supone, dirá Jacoby en otra oportunidad, que el arte que se entienda como político debe revisar a cada momento cómo encuentra su financiamiento en un mercado internacional en el cual el denominado “arte político” o “arte social” es un rubro sumamente redituable (JACOBY, 2011, p. 426).

Del uso de la práctica artística como dispositivo de intercambio social, pasamos entonces al uso de los archivos como producción de memoria y de autoabastecimiento. En tanto construcción de legibilidad de los fragmentos y los vacíos, el archivo conecta las partes con la investigación, sin alejarse de la dinámica de la red. En el caso de *El deseo...* el relato se presenta a los lectores, bajo la metáfora del libro-máquina, como retícula de posicionamientos ideológicos, vinculaciones personales y acontecimientos históricos.⁷ Pero más allá de la cita explícita a Deleuze, donde el lector se encontraría menos con una narración completa que con un sistema de operaciones y terminales, el libro asume para sí cierta maleabilidad

6. “Comunidades experimentales: archipiélagos en el océano de lo real”, Ponencia leída en el encuentro mencionado. Publicada originalmente en revista *ramona* 51, Buenos Aires, junio de 2005, p. 26.

7. El equipo de investigadores remite a la noción de “libro-máquina” elaborada por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas*: “En busca de explicitar la condición de “pequeña máquina” de este libro, proponemos una constelación de conceptos, líneas de pensamiento y obsesiones, que –a lo largo de los documentos reunidos– insisten, mutan, reaparecen. Dichos conceptos establecen entre sí relaciones de afinidad imposibles de sistematizar sin ser (aun más) arbitrarios. A continuación, algunas configuraciones o familias de vínculos (y, en algunos casos, el referente teórico del que provienen) entre los conceptos fetiche formulados o retomados por RJ, con la indicación de las páginas en las que se despliegan sus variantes. El lector sabrá proponer, en cada lectura, nuevas asociaciones u oposiciones” (JACOBY-LONGONI, 2011, p. 487).



pedagógica en su operatoria de diccionario, de manual, de cartografía. No es sólo la maquinaria Jacoby la que se comparte en *El deseo...* sino también determinadas claves, puestas a punto y en común, de todos los términos, las personas o los conceptos que recorrieron su obra a lo largo de más de cuarenta años, lo que supone, en su caso, la confección de diversos panoramas históricos del arte argentino.

Finalmente, habría un último sentido en la valoración del uso del archivo que se observa sólo después de la producción del libro como una nueva obra. Tiene que ver con el efecto de relato que, como citábamos al comienzo en las palabras de Farge, emerge no sólo de la constatación de acontecimientos o del encuentro con las reliquias, sino, inevitablemente, de la dimensión subjetiva que elabora con ellas una narración singular: “Apareció en mi archivo una caja que no frecuento para nada. Contiene cientos y cientos de páginas mecanografiadas y fechadas en los ‘80, con divagaciones fragmentarias acerca de cualquier cosa: introspecciones, reflexiones sobre las discotecas y las fiestas, sobre el dinero falso y la inflación. Varias anticipan proyectos u obras posteriores” (JACOBY, 2011, p. 353).

¿Apareció? ¿Cuándo? ¿En dónde? ¿Delante de quién? Como varias otras, esta escena del artista repasando sus papeles, resulta sumamente dinámica, ya que crea en el lector la ilusión de atestiguar el momento de recolección y procesamiento de los documentos y nos conduce además a una constante de su prosa: su insistencia, a lo largo de los años, en la memoria y la evaluación del pasado. En el año 2000, Jacoby pensó las «estrategias de la alegría» como modos de irrupción del cuerpo en la escena urbana durante y después de la dictadura, en el marco de la cultura *underground* de los ‘80 (410). Pero a finales de los ‘80, retomó los años sesenta como espacio-tiempo mítico, silenciado abruptamente (307). Y durante los comienzos de la democracia realizó un análisis sociológico pormenorizado sobre el miedo (275).⁸ La lista de ejemplos continúa: si el libro es una retrospectiva sobre su obra, habrá que aclarar que buena parte de su obra escrita resulta una permanente retrospectiva, que vuelve una y otra vez sobre las acciones artísticas y su relación con la historia. Esta dinámica recuerda las observaciones de Hal Foster (2004) en torno al impulso archivístico de ciertos artistas contemporáneos, para quienes conectar lo desconectado, a través de la investigación del pasado, reinstalaba menos una melancolía que una dimensión utópica, instituyente, de escenarios alternativos de vida.⁹ Las observaciones históricas en los textos de Jacoby (muchos de los cuales, es obligatorio decirlo, fueron escritos a pedido, por distintos medios o eventos) descubren una faceta archivística singular dentro de su obra. Una práctica que diverge de la

8. Los artículos son: “La alegría como estrategia”, *Zona erógena* n° 43, 2000; “Los ‘60: historia guacha y mito zonzo”, *La boja del Rojas*, Año 1, n° 6, Centro Cultural Ricardo Rojas, noviembre de 1988; “Mirá cómo tiemblo”, *Crisis*, n° 47, Buenos Aires, octubre de 1986, p. 3-12.

9. Para Foster los artistas archivistas sostendrían su trabajo en base a conectar lo desconectado, recuperando momentos de la historia social o de los restos de la cultura para ver su potencial en el presente. Hacia el final del artículo, el crítico agrega una nueva pregunta hacia el problema. ¿Será que estas obras archivísticas buscan (del mismo modo que lo hace la estructura paranoica en términos freudianos), proyectar sentido en un mundo ominosamente arrastrado hacia lo mismo y lo banal? “Might archival art emerge out of a similar sense of a failure in cultural memory, of a default in productive traditions? For why else connect so feverishly if things did not appear so frightfully disconnected in the first place?” (FOSTER, 2004, p. 22)

producción de dispositivos de socialidad, aunque igualmente se encuentre dirigida a la intervención en el presente, esta vez, desde la escritura. No se trata exactamente de que *El deseo nace del derrumbe* permita descubrir o rescatar una relación entre arte y textualidad como una zona de contaminación previa, o que la productividad del archivo se circunscriba a la multiplicación de textos, poéticos, teatrales, ensayísticos, autobiográficos. Sino que permitiría detectar zonas de coexistencia que, junto al valor de la acción, inmediata e irregistrable, destinan un valor a los textos en tanto reserva de uso *para el futuro*. Este valor, que tampoco podría explicarse plenamente en virtud de la importancia que otorgaron los diversos conceptualismos a la dimensión proyectual del arte (FREIRE, 2006); apuntaría, más precisamente, a pensar un estado de las artes en el que tal vez ya no resulte posible evaluar la eficacia de las prácticas sin calcular la productividad de sus archivos, más allá (o tal vez junto con) el indudable efecto legitimante que la escritura imprime sobre aquello que en determinado momento histórico parecía contingente.

2. Conclusión

La multiplicación de retrospectivas y documentales que desde comienzos del 2000 comienza a organizar en archivos experiencias artísticas, políticas y vitales sumamente dispersas y escasamente registradas, particularmente de los períodos entre finales de los años sesenta y la década del '80, posee varios efectos en la cultura que obligan a revisar la dicotomía vanguardia artística/musealización en términos diferentes a los presupuestos que las propias vanguardias sostenían.¹⁰ Los objetos en dispersión que los relatos reconstructivos recogen se situaron en un entramado complejo de marginalidad, contracultura, políticas del cuerpo, formas de la teatralidad o de la vocalidad; su museificación creciente, antes que reafirmarlos en el marco del conceptualismo o la performance, señalaría un desplazamiento de su acción hacia las posibilidades abiertas por los archivos, dispuestos como usinas productivas y formas de bien común (BENKLER, 2010).

Entre el museo como espacio de consagración y como plataforma de espectacularización masiva parecería abrirse entonces una brecha, cuya dinámica podría extenderse hacia más de un ámbito de actuación. Como señalaba la investigadora brasilera Cristina Freire cuando describía las particularidades de los archivos pertenecientes al arte conceptual latinoamericano, la circulación de determinadas obras inobjetuales supuso durante años, una “dialéctica interesante entre museo, biblioteca e casa, domínios públicos em espaços privados” (2006, p. 73). Los efectos de esta dinámica descentralizada hoy se encuentran

10. En “Escapar de la amnesia: los museos como medio de masas”, Huyssen sostenía que no podía descontarse cierto efecto de “victoria pírrica” (2007: 55) en el ingreso absoluto de las vanguardias a los Museos. Sería conveniente, sostenía, desarticular una mirada sobre los éxitos o los fracasos de la vanguardia sustentada solamente en base a las propias evaluaciones museísticas. Una lectura que escapara a estos protocolos, decía, dejaría en evidencia que algunas de sus absorciones hacia dentro de los museos habían ocasionado un efecto inesperado, desde la propia transformación democratizadora de la institución, –la apertura de los límites que rodeaban una élite social–, hasta su posibilidad ambivalente de reelaborar narrativas múltiples o volverse centro de grandes espectáculos.



asociados a la elaboración de estrategias de uso de los archivos y a su capacidad de producir relatos que intervengan en el presente y respondan a un sentido instituyente, menos interesado por la crítica a la institución, -el derrumbamiento del Museo como entidad de albergue totalizador ya está dado por sentado, según advierte Foster (2004, p. 5), que por la instauración de nuevas formas de organización, intelección y transmisión de sus historias.

En esta oportunidad, nos hemos focalizado en la valoración en torno a los archivos de Jacoby. El entramado discursivo sobre el uso, presente como vimos desde finales de la década del sesenta, estaría atravesando cada una de las producciones y los registros, actuaría como su forma de sistematización, funcionaría, finalmente, como el verdadero archivo.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanaciones**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- AMIGO, R.; DOLINKO, S. y ROSSI, C. **Palabra de artista: Textos sobre arte argentino 1961-1981**. Buenos Aires: Fundación Espigas – Fondo Nacional de las Artes, 2010.
- BENJAMIN, Walter. La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica. In: _____. **Discursos interrumpidos I**. Madrid: Taurus, 1989.
- BENKLER, Yochai. La economía política del procomún. **Novática: Revista de la Asociación de Técnicos de Informática**, n. 163, p. 6-9, 2003.
- BOURRIAUD, Nicolas. **Postproducción**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- CARNEVALE, G. et. al. **Inventario 1965-1975: archivo Graciela Carnevale**. Rosario: CCPE/AECID, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de archivo: una impresión freudiana**. Madrid: Trotta. 1997.
- FARGE, Arlette. **La atracción del archivo**. Valencia: Institució valenciana d'estudis i investigació, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **La arqueología del saber**. México: Siglo XXI, 1979.
- FOSTER, Hal. "An Archival Impulse". *October* 110: 3-22 (Autumn, 2004).
- FREIRE, Cristina. **Arte conceitual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- GIUNTA, Andrea. **Vanguardia, internacionalismo y política**. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- _____. **Escribir las imágenes: ensayos sobre arte argentino y latinoamericano**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. **La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia**. Madrid: Katz, 2010
- HUYSEN, Andreas. *Mapping the Postmodern*. **New German Critique**, n. 33, p. 5-52, Autumn 1984.
- _____. Escape from amnesia: the museum as mass medium. In: _____. **Twilight memo-**

ries: marking time in a culture of amnesia. Londres y Nueva York: Routledge, 1995. p. 13-35.

JACOBY, R.; LONGONI, A. **El deseo nace del derrumbe:** acciones, conceptos, escritos. Buenos Aires: Adriana Hidalgo; Madrid: MNCARS, La Central, 2011.

JAMESON, Fredric. The cultural logic of late capitalism. **New Left Review**, n. 146, p. 59-92, 1984.

LONGONI, Ana. **Políticas de archivo desde la red conceptualismos del Sur:** la experiencia del archivo en uso de Roberto Jacoby". Girona: Universidad de Girona, 2011. [Conferencia en el Seminario Políticas de archivo. La noción de archivo y las prácticas artísticas contemporáneas].

LONGONI, A.; MESTMAN, M. **Del di tella a tucumán arde.** Buenos Aires: El cielo por asalto, 2000.

O DIAGNÓSTICO HABERMASIANO DA MODERNIDADE A PARTIR DA TRAGÉDIA DE *HAMLET*

Fernanda Mattos Borges da Costa¹

1. A transição do mundo pré-moderno para o mundo moderno

O homem, quando se depara com a questão “o que devo fazer?”, emprega o uso da racionalidade prática. A determinação de sua conduta segue certos padrões embasados em regras e em máximas de ação, bem como em conformidade com a compreensão de si e de seu mundo. Uma das características que distinguem o mundo moderno de seu passado pré-moderno é exatamente a forma de aplicação da razão prática. A princípio a questão sobre o que se deve fazer, segundo determinadas circunstâncias e em direção a determinados fins, é um problema ético, que se torna moral quando de encontro com o espaço, os interesses e a liberdade individual do outro dentro de um mundo profano. Questões éticas são aquelas que determinam o que se quer para si, a partir de uma compreensão de si e do que se pretender tornar-se. Segue padrões pessoais que buscam a concepção de uma vida boa. Já questões morais colocam-se quando é preciso decidir o que fazer, segundo padrões de igualdade, liberdade, respeito e justiça. Tem haver com o convívio social e com a compreensão do homem e dos valores universais que determinam as regras de convivência social.

Segundo Habermas, a mentalidade de uma comunidade pré-moderna constitui-se a partir de um *ethos* abrangente e global capaz de interligar toda a ordem social, de atravessar todas as classes da população, bem como fundamentar e legitimar os processos culturais, as organizações institucionais e os esquemas da personalidade humana. Essa característica gera a unidade do mundo tradicional, que dirige a racionalidade prática a partir de suas fundações metafísicas compartilhadas. As normas das religiões universais continham em si as normas morais e garantiam sua própria força pública de convencimento (HABERMAS, 2002, p. 19). Nessas circunstâncias, todo o mundo da vida é formado pelas imagens de mundo, construções normativas, tradicionais e religiosas, além de conter os esquemas gerais de formação da personalidade subjetiva. Enfim, os elementos do mundo da vida estavam organizados em padrões culturais e formas institucionais da sociedade em conformidade com um *ethos* abrangente compartilhado por todos. Da mesma maneira as estruturas de personalidade dos indivíduos se formavam segundo estas mesmas normas tradicionais. Em outro sentido, toda a ordem social estava legitimada segundo as normas religiosas, determinando regramentos desde as relações familiares às instituições governamentais e jurídicas (HABERMAS, 2003, p. 129):

1. Mestranda em Estudos Clássicos. Universidade de Coimbra. Email: du.chan@outlook.com



Na dimensão vertical dos componentes do mundo da vida, esse *ethos* fizera com que padrões de valores culturais e instituições recobrissem, de modo satisfatório, os motivos e orientações da ação, cristalizadas nas estruturas da personalidade. No nível horizontal das ordens legítimas, ele tinha interligado os membros normativos da eticidade, da política e do direito.

A mentalidade pré-moderna se forma, por um lado, fundamentada nas religiões judaico-cristãs pela imagem do Deus pelas teorias ontoteológica (da criação) e soteriológica (da salvação), que por sua vez tem o domínio sobre todas as suas criaturas, podendo ordenar suas finalidades e suas regras de ação. Por outro lado, a mentalidade pré-moderna também se desenvolve nas religiões cosmológicas antigas e orientais, a partir de uma ordem cósmica estabelecida de acordo com regras e preceitos seguidos por todos os níveis existências do mundo, que vale para todas as instâncias na natureza e na sociedade humana.

Mas o mundo tradicional das religiões e preceitos metafísicos perde seu poder coercitivo e seu potencial de convencimento na medida em que a racionalidade se transporta do meio cultural para as camadas institucionais e individuais da personalidade. As religiões de origem judaico-cristã são aquelas capazes de chegar ao limite da racionalização, até o ponto de causar o desencantamento do mundo da vida. O fenômeno da racionalização do mundo da vida é caracterizado pela dominação dos sistemas sociais sobre os elementos antes compartilhados na consciência das imagens de mundo da comunidade. Estes passam a ser determinados segundo regras sistêmico-institucionais como, por exemplo, do sistema econômico e do sistema político. Isto porque as condições para a formação da personalidade individual e da amplificação do elemento de racionalidade prática já contém seu germe nos preceitos da religião cristã. A teoria ontoteológica na criação do homem por Deus. Logo, natureza humana e sua função no mundo já estão predeterminadas pelas regras divinas de modo que a estipulação sobre aquilo que é bom, a nível individual e coletivo, está já determinado nos próprios mandamentos divinos. Além disso, no aspecto soteriológico, a salvação do homem se garantirá a partir de um julgamento divino realizado frente a um Deus onisciente e onipresente, conhecedor de toda a sua biografia, em que o homem será julgado segundo seus atos, se em conformidade ou desconformidade com os mandamentos divinos. Desse modo o homem torna-se obrigado a prestar contas de seus atos individualmente a uma entidade superior que tem sobre ele o poder de determinar sua salvação ou sua danoção eterna, mas também tem o poder e a obrigação de fazê-lo segundo seu conhecimento total acerca daquela vida e em consideração aos limites aceitáveis da natureza pecaminosa do homem. A junção destes preceitos cria os aspectos que antecedem e permitem o desenvolvimento da individualidade moderna.

O homem era até então capaz de internalizar as regras de comportamentos e julgar sua conformidade segundo os parâmetros estabelecidos pela religião. Quando laicizado, este mesmo homem precisará reorganizar seus padrões de comportamento segundo determinações éticas – aquilo que ele compreenderá como bom para si, e segundo o que entende de si e pretende se tornar –, e determinações

morais – por normas gerais formuladas segundo os padrões básicos de comportamento em conjunto com outros indivíduos, respeitando suas liberdades e interesses. Determinações que antes já eram abarcadas pelas orientações divinas do agir, segundo as regras de um Deus absoluto. A partir do desencantamento das imagens religioso-metafísicas do mundo, desencadeia-se a racionalização do mundo da vida e a quebra *ethos* global. As estruturas tradicionais e culturais, e seus processos de socialização, perdem sua força unificadora e caem sob a força da reflexão (HABERMAS, 2003, p. 131-132):

Na medida em que tradições culturais e processos de socialização tornam-se reflexivos, toma-se consciência da lógica de questões éticas e morais, embutida nas estruturas do agir orientado pelo entendimento.

O uso da razão prática traz as ideias modernas da autorealização e da autodefinição, cada qual se referindo a tipos diferentes de discurso, separados entre questionamentos éticos e questionamentos morais. Antes o aspecto ético, por ser compartilhado na forma de um *ethos* abrangente, permitia a todos os indivíduos estabelecerem suas relações conforme a mesma tradição. Agora ele volta-se para os aspectos individualizados da compreensão de si e do que se pretender ser, seja para o sujeito isolado ou para uma comunidade com formas de vida compartilhadas intersubjetivamente. Segundo Habermas, “a conduta pessoal de vida e a tradição cultural são transpostas cada vez mais para discursos de auto-entendimento” (2003, p. 130). A constituição de um caráter individual mais desenvolvido gera ao mesmo tempo uma pluralidade de personalidades e formações biográficas nas sociedades. Somente por via de regras de ação legitimadas pelo debate moral e segundo valores universalistas poderia permitir a convivência de sujeitos que contêm uma individualidade desenvolvida segundo sua história de vida, sobre a qual formam projetos de vida particulares (HABERMAS, 2003, p. 131):

A irrupção da reflexão em histórias de vida e tradições culturais promove o individualismo dos projetos de vida e um pluralismo de formas de vida coletivas. Ao mesmo tempo, as normas da convivência tornam-se reflexivas e impõem-se orientações de valores universalistas.

Nas comunidades tradicionais estipulavam-se os papéis sociais, seus direitos e deveres, e os modelos de vida boa e feliz, segundo conceitos metafísicos, sejam determinados por mandamentos divinos, sejam por conta de um conhecimento sobre a ordem cósmica e suas leis de funcionamento. A perda dos modelos exemplares de vida a serem cultivados pelos sujeitos pré-modernos leva à experiência de apropriação crítica de regras de ação em conformidade com a individualidade de cada um (HABERMAS, 2003, p. 129 a 130):

Em síntese, a exigência abstrata de uma apropriação consciente e autocrítica, de aceitação responsável da própria história de vida individual, insubstituível e contingente, substitui cada vez mais as



instituições exemplares e os modelos bem-sucedidos de conduta de vida, recomendados à imitação.

Já as regras morais de ação tornam-se necessárias uma vez que no mundo pós-tradicional as regras de convivência e de mutuo respeito precisam de justificativas racionais construídas no debate intersubjetivo entre os participantes da comunidade. As práticas tradicionais são convertidas em opções de padrões e convenções dentre outras. Não deixam de constituir parte da eticidade cultural e não deixam de influenciar nas decisões práticas, mas tornam-se orientações que “passam pelo filtro da reflexão e da formação autônoma do juízo” (HABERMAS, 2003, p. 129). Nas condições de vida moderna não há um equivalente funcional para a moral como ela mesma. Acrescenta-se que as regras de convivência não podem ser simplesmente substituídas por um controle qualquer de comportamento sem que lhe seja conferida uma justificativa racional (HABERMAS, 2002, p. 19).

As determinações das estratégias de ação e das máximas de ação passam a formarem-se sem os elementos metafísicos antes permitidos pelo *ethos* abrangente da pré-modernidade, fixado na tradição e na religião. Em um mundo pós-tradicional a determinação das estratégias e máximas de ação precisam se embasar em discursos morais para buscarem legitimação. Uma legitimação determinada moralmente, segundo critérios de adequação universalizáveis. Dessa forma, as regras e máximas de ação se estabelecem em parâmetros mundanos, mas direcionados para determinações universais de convivência com base nos preceitos de igualdade entre os homens (HABERMAS, 2002, p. 18):

O “ponto de vista moral” deve reconstruir essa perspectiva intramundialmente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo.

Enfim, diferente o questionamento prático estabelecido pela ética, orientado segundo a finalidade de uma vida boa de um sujeito ou de uma coletividade, o questionamento moral precisa formar-se com bases externas aos interesses unicamente individuais. É preciso, para a determinação de máximas de ação justas e legítimas, considerar os interesses e as pretensões de vida de cada um, sob premissas gerais de respeito e igualdade (HABERMAS, 2003, p. 131):

Ao contrário das considerações éticas, que estão orientadas pelo *telos* de minha e/ou nossa vida boa ou não-fracassada, as considerações morais exigem uma perspectiva distanciada de todo ego ou etnocentrismo. Sob o ponto de vista moral do igual respeito por cada um e de uma consideração simétrica dos interesses de todos, as pretensões normativas de relações interpessoais legitimamente reguladas passam a ser problematizadas.



Um *ethos* abrangente é capaz de designar os modos de pensar, agir e sentir de uma comunidade. Assim, o *ethos* pré-moderno pode permitir uma padronização cultural em todas as camadas sociais da comunidade, gerando perspectivas comuns dos papéis designados para cada sujeito, bem como pode eliminar de princípio boa parte das divergências a respeito da ordem que instaura estes papéis. O homem pré-moderno possui uma subjetividade construída a partir dos deveres e dos direitos que possui em relação aos outros, medidos de acordo com sua função dentro da sociedade. Este quadro de papéis sociais torna-se diferente no que poderíamos chamar de “*ethos*” moderno. Na modernidade o homem não é mais capaz de identificar-se inteiramente somente com o seu papel social. Ele conquistou uma individualidade tal que suas ações e sua racionalidade prática desenvolvem-se de acordo com duas forças: aquilo que compreende como bom para si e segundo o que compreende ser e pretende se tornar; e aquilo a ação que deve tomar quando em conjunto ou contraposição à liberdade e aos interesses do outro. Neste sentido, a formação do “*ethos*” moderno é caracterizada pela pluralidade e heterogeneidade de determinações individuais e coletivas a respeito do que os sujeitos entendem de si, e o que pretendem se tornar – no singular e no plural – nos contornos do debate ético. Enquanto os preceitos universalizáveis recuam para discussões morais.

Mas essa individualidade do homem moderno se forma dentro da tradição cristã, conforme mencionado acima. A partir do cristianismo os indivíduos precisam ser integrantes ao mesmo tempo de duas comunidades. Uma humana e mundana, na qual cumprem determinados papéis específicos. E uma comunidade transcendente e extramundana, na qual devem obediência às leis de Deus e às suas determinações. O sujeito, como sua criatura, vive e em igual condição a todos os demais, submisso na mesma medida às vontades e leis divinas, e ao final prestando contas individualmente com Deus, em seu julgamento pessoal. Pertencer a estes dois mundos gera uma tensão entre vida mundana (externa) e vida extramundana (interna) e isto dá ao cristianismo o potencial de gerar a individualidade moderna. Essa relação direta com Deus (que gera uma relação interna do homem consigo mesmo) independe das relações com os outros homens, pois as regras de Deus não precisam corresponder às expectativas da vida humana, enquanto a obediência a elas não se constrói em favor dos outros, e sim pela relação com Ele.

Com isso forma-se uma subjetividade capaz de distinguir o indivíduo de seu papel social, por, a princípio, uma relação dele com Deus. E em seguida, por uma relação dele consigo mesmo. É importante compreender que a relação do sujeito com os outros se estabelece no mundo, e no cristianismo a relação mundana é pecaminosa e imperfeita. Por via da religião ocorre um esvaziamento valorativo do mundo e a respectiva sacralização do plano extramundano, traduzida pela relação do homem com o transcendente. Por diversas vezes as determinações divinas não corresponderão às determinações estabelecidas pelo papel social do indivíduo, e para perceber isto ele precisará destacar-se de sua função mundana. O que é essencial, pois ele prestará contas no Juízo Final, conforme suas ações. E a sua desobediência aos mandamentos divinos não se justificará nas exigências que foram impostas por uma organização humana e falha.

Neste contexto avaliar criticamente os papéis sociais se torna, para além de algo possível, algo necessário uma vez que o cumprimento destas funções



humanas deixam de fornecer o referencial mais apropriado para o julgamento das ações. Antes os deveres e as normas divinas estariam acima dos deveres e normas estabelecidos pelos homens, criando uma dupla camada de deveres e relações individuais. A mediação com a instância divina cria no homem esta interioridade, a qual se transforma numa relação do indivíduo consigo mesmo quando em um mundo laicizado.

Assim, o desencantamento das imagens religiosas e metafísicas do mundo leva ao nascimento das estruturas de consciência modernas, a partir da interiorização da constante fiscalização divina que, em seguida, dá lugar à autofiscalização dos atos individuais. Em outro aspecto, perde-se a predeterminação do que é bom para si e o que se pretende ser, uma vez que o sentido de natureza humana como criatura designada por Deus se dissipa. A secularização do mundo cristão carrega cada vez mais essa individualidade humana para dentro de si mesma, por uma consciência agora já desenvolvida, que antes esteve inacessível aos seus antepassados. Na modernidade a identidade se constrói paralela e independentemente do papel social do sujeito e se forma segundo sua própria autocompreensão e autodeterminação (HABERMAS, 2000, p. 104):

A identidade individual é determinada simultaneamente pela forma como o indivíduo se vê e gostaria de ser visto – pelo que cada um pensa acerca de si e pelos ideais que servem de modelo à concepção de si próprio e de sua vida.

Para os povos antigos, em sua pré-modernidade, não havia a ambivalência de uma vida mundana e extramundana. Todas as coisas estavam no mundo, e seus papéis faziam parte da ordenação natural das coisas, estabelecida segundo a vontade dos deuses. As funções dos papéis sociais não são determinadas simplesmente por uma ordem social passageira criada pelos homens, mas estavam diretamente ligadas à ordem cósmica das coisas. E não será capaz de destacar-se deste papel, uma vez que sua própria subjetividade se constrói a partir da sua função, e segundo os direitos e deveres para com os outros que dela derivam. O sujeito só será capaz de avaliar criticamente as exigências do seu papel quando passar a compreendê-lo como inteiramente mundano.

Concluimos então que os papéis sociais começam a se formar a partir da própria subjetividade pré-moderna que, em uma sociedade judaico-cristã, cria a instância interna de comunicação com Deus. O sujeito pré-moderno das sociedades tradicionais conhece seu papel e deriva dele seus deveres e direitos, bem como a partir dele compreende seu lugar e sua função no mundo. A sua racionalidade prática relaciona as circunstâncias em que se encontra com o que se espera do sujeito, bem como o que ele pode esperar dos demais, segundo sua posição social. Enfim, em um mundo tradicional as questões éticas e morais, tanto pessoais como as de convivência com o outro, são ambas determinadas conforme os padrões metafísicos da religião e da tradição. Mas na modernidade a formação da subjetividade não se restringe ao papel social do homem e disputa espaço com a construção individual do seu caráter em conformidade com suas determinações éticas e sua história de vida. Logo, o uso da racionalidade prática e as regras de ação precisam passar não apenas pela análise circunstancial do homem moderno, mas também



pelas determinações de sua individualidade ética e estipulação de valores morais: segundo o que pretende para si, o que compreende de si e o que quer ser; e segundo as máximas de ação instituída sob os preceitos do igual respeito e consideração quando envolve relacionar-se com a individualidade do outro.

2. Hamlet e o modo de agir moderno

O período vivenciado por Shakespeare está em processo de forte secularização, que se constituiu a partir da transferência do núcleo religioso da sociedade para o núcleo mundano, um movimento iniciado pela patrística católica a qual dividira o clero regular, dedicado exclusivamente às questões religiosas, do clero secular, formado pelas pessoas comuns atentas aos mandamentos religiosos apenas na medida em que se conciliam com as necessidades e vivências mundanas. A este respeito (BRADLEY, 2009, p. 18):

O drama elisabetano é quase que inteiramente secular, e Shakespeare analisava este mundo secular com atenção. Só nos resta concluir que o representava com inteira fidelidade, sem o desejo de incluir opinião pessoal e sem preocupação com os medos, esperanças e crenças de ninguém. Dessa forma, quando escreveu, restringiu sua visão àquilo que se podia observar, e não da reflexão não teológica. Ele representou o mundo fundamentalmente de um único modo, independente de suas histórias pertencerem tanto à era cristã, quanto pré-cristã.

Em outras palavras, a cultura teatral do período elisabetano já se demonstrava secular uma vez que o drama centralizava-se no elemento humano, na sua ação e no seu caráter, agora essenciais ao enredo trágico. Dessa forma, Shakespeare pôde abordar a condição humana tanto em suas tragédias ambientadas na Era Cristã, quando naquelas ambientadas na Roma Antiga ou na Grécia Clássica. Neste período percebemos traços característicos da Idade Média coexistindo com elementos claramente modernos. Isto por que é um período de transição, tanto entre duas eras, quanto entre dois conjuntos de mentalidades. Por estas razões a qualidade transitória, capaz de coabitar aspectos modernos e pré-modernos, pode ser percebida tanto na tragédia quanto na personagem de Hamlet.

Hamlet é um príncipe dinamarquês que se descobre diante do dever de vingar o assassinato do pai, o Rei Hamlet, cometido pelo tio, Cláudio. A tragédia de Shakespeare desenvolve-se de forma não linear seguindo as ações do herói em direção ao cumprimento desta obrigação. Apesar de ter-se como certo o dever de vingança, Hamlet dá voltas sem parecer estar efetivamente próximo de vingar-se, de modo que o assassinato de Cláudio só é efetivado no quinto e último ato da peça. Há uma inércia determinante em Hamlet, contraposta à patente consciência da necessidade da ação. A atitude omissa e desviante do herói acaba por envolver outras personagens no conflito, para além daquelas diretamente atingidas pelo assassinato, e acaba por causar um atraso na ação. A ampliação do círculo trágico e a demora da ação tornam-se então elementos essenciais para a própria construção



do enredo. Em vista destes fatores, a explicação da forma de agir de Hamlet, e a justificativa da própria narrativa, residem no caráter do herói.

Segundo Bradley, o caráter da personagem de Shakespeare é o motor essencial à sua ação. Os atos ou omissões relatados no enredo são aquilo que (in)forma as características particulares do agente, exteriorizando o caráter da personagem expresso pela ação. Se o estudo do trágico vale-se da sequência destas ações, as quais colocadas em cadeia constituem o enredo, segue-se que os contornos do trágico são reflexos do caráter das personagens. Significa dizer que os atos das personagens shakespearianas não são simples ação, mas atos e omissões característicos que expressam o próprio agente. A tragédia de Shakespeare não é construída apenas por ações, mas elas são o fator predominante da construção do enredo (2009, p. 9). Por outro lado, se são os atos das personagens, em especial o erro fatal do herói, que mais contribuem para o final trágico, então a própria calamidade situada no encerramento da narrativa é, em certa medida, resultado dos aspectos do caráter das personagens de forma geral, e resultado do caráter do herói, em especial (BRADLEY, 2009, p. 8).

No caso de Hamlet, a constituição de seu caráter é ainda mais relevante para a compreensão da própria tragédia, uma vez que a maior parte dos acontecimentos determinantes da peça são causados, direta ou indiretamente, pela resistência do príncipe à efetivação da vingança. Sem qualquer análise interna a respeito de seu caráter não haveria maiores explicações ao arrastar da ação em direções diversas do assassinato imediato de Cláudio; bem como não haveria maiores explicações aos acontecimentos trágicos que ocorrem às personagens secundárias. A atitude reflexiva de Hamlet que o distancia do cumprimento da vingança é visivelmente contrastante com o padrão tradicional do herói que carrega este dever. Não pretendemos dizer que Shakespeare intentava criar em Hamlet o perfil da modernidade, tampouco afirmamos que o caráter da personagem apresenta os únicos exemplos de modernidade possíveis. Mas Hamlet claramente se distingue dos enredos trágicos pré-modernos, e neste sentido ele está mais próximo da modernidade que outras personagens da mesma peça, como Fortinbrás e Laertes, os quais diante da morte do pai seguem determinados para a vingança. Explicaremos então, de forma geral, alguns aspectos do caráter de Hamlet segundo Bradley (a), em seguida alguns aspectos da ação de Hamlet como característica de uma mentalidade moderna (b).

(a) Ao analisar o caráter do herói shakespeariano Bradley ressalva que a ação das personagens não é o único fator que encaminha os acontecimentos da narrativa, mas é elemento determinante para o final trágico (BRADLEY, 2009, p. 9). Isto se deve porque há na obra uma percepção clara da relação causal entre a ação do herói e a consequência que se abate sobre ele. A culpa do herói pelos acontecimentos trágicos é acentuada, ainda que essa relação causal seja complementada, e por vezes impulsionada, por fatores tais como o sobrenatural, a Fortuna e o acidente ou acaso.

Por exemplo: As escolhas protelatórias de Hamlet acabam por envolver outras personagens em seu drama, de maneira que, até o final da tragédia não ocorre apenas o assassinato de Cláudio. Além dele são mortos mais sete personagens, inclusive o próprio Hamlet. Pode se dizer que há uma parcela de intromissão da Fortuna sobre a condição do príncipe: atribui-se à Fortuna ou ao acaso a aparição

da trupe de artistas dispostos a encenar um enredo proposto pelo príncipe, semelhante ao assassinato cometido por Cláudio (*The Mousetrap*). Ou ainda a investida do navio pirata contra a embarcação dinamarquesa que levava Hamlet à Inglaterra, salvando-o da morte planejado pelo rei, o que permitiu seu retorno à Dinamarca. Há também o acidente causado pela loucura de Ofélia, que por sua vez é resultado do pesar da jovem pelo assassinato do pai, Polônio, morto acidentalmente por Hamlet. Mas ainda que estes fatores estejam presentes, o sentido de causalidade entre os atos humanos e as consequências trágicas finais não se perde.

As ações são determinantes e determinadas de acordo com o caráter de cada personagem, que, ao mesmo tempo, constrói o seu próprio infortúnio resultante na calamidade final. A respeito de Hamlet, Bradley destaca que “toda a história gira em torno do peculiar caráter do herói”, e “se não tivéssemos nenhuma noção acerca desse caráter, a história mal seria inteligível” (BRADLEY, 2009, p. 65). Ou seja, as ações e omissões de Hamlet, retratos de seu caráter, são essenciais à compreensão da tragédia. De outra forma, sem a visibilidade dos conflitos internos no herói, a demora no cumprimento da vingança só seria justificável como mero artifício de Shakespeare para manter a trama da peça em cinco atos, em vez de encerrá-la nas primeiras páginas. O que é indefensável, considerando-se no mínimo os demais exemplos de enredos trágicos de vingança em que o herói agiu em conformidade com o que se espera, resultando ainda sim uma obra de extensão suficiente. Resta-nos supor que Shakespeare possuía suas razões, independente de quais sejam, para construir a tragédia da forma como fez. A construção do caráter de Hamlet, por sua vez, poderá ser acompanhada a partir do exposto nas sessões seguintes deste trabalho.

(b) Além de determinante para o enredo, o caráter de Hamlet parece carregar um rasgo de modernidade. A personagem destaca-se como reflexiva e racional. Há nele pouca propensão em crer no sobrenatural e uma agudez surpreendente em analisar os fatos e as demais personagens ao seu redor. O herói aborda abertamente as mais diversas questões a respeito da condição humana e percebe com demasiada clareza a torpeza dos demais quando agem de acordo com aquilo que se espera de seu papel ou posição social, por mais questionável que esta ação seja.

Este aspecto de Hamlet é mais perceptível quando o comparamos com seu amigo Laertes. Este, por sua vez, age com determinação estreita em direção à vingança contra o assassino de Polônio, impulsionado pelo seu senso de dever contido no conhecimento de seu papel de filho em honrar o pai. Dentre outras diferenças, Laertes não carrega quaisquer dúvidas acerca da verdade e autoridade de seu dever e da culpa de Hamlet, enquanto Hamlet, na mesma situação, entende ser essencial uma comprovação mundana da culpa de Cláudio, para além das palavras do Fantasma. Destacamos aqui a dúvida contra o elemento sobrenatural de Hamlet como um de seus aspectos modernos na medida em que é parte de uma qualidade maior, qual seja sua posição crítica perante todas as forças que agem dentro de sua ordem social. E esta dúvida, ou qualidade crítica, que contribui tanto à grandeza do herói quanto à sua ruína. Laertes e Fortinbrás, em circunstâncias muito semelhantes, atuam de maneira bastante diferente em comparação com Hamlet. Ambos agem sem hesitar em prol da honra e da vingança, exatamente como se esperaria de Hamlet, e pre-



cisamente da forma como ele não é capaz de fazer. Esta possibilidade comparativa deve-se à construção utilizada por Shakespeare na construção da peça, feita de tal modo que o herói Hamlet (e suas camadas internas e externas) pode ser visto tal como em um jogo de espelhos, no qual as personagens secundárias são capazes de refletir cada um dos aspectos da complexa personalidade do herói.

Ao compararmos Hamlet com Laertes e Fortinbrás estes aspectos da modernidade, e de sua transição a partir da pré-modernidade, são ressaltados. O caráter destas duas personagens é construído exatamente em oposição a Hamlet, e por esta razão são colocados em circunstâncias semelhantes. Assim, Bradley compara de maneira sucinta o espelhamento entre o herói e estas duas personagens (2009, p. 66):

[...] Laertes e Fortinbrás [...] foram evidentemente pensados em um curioso paralelismo; pois Fortinbrás, como Hamlet, é o filho de um rei, morto recentemente e sucedido pelo irmão; e Laertes, como Hamlet, tem o pai assassinado e se sente obrigado a vingá-lo. E com esse paralelismo de situações há um forte contraste de caracteres; pois tanto Fortinbrás como Laertes possuem em abundância exatamente o atributo que parece faltar ao herói, de modo que, à medida que avança a leitura, somos tentados a exclamar que qualquer um deles teria se desincumbido da tarefa de Hamlet em um dia.

Eles agem exatamente como se espera de um filho, de acordo com os deveres de vingança e honra. Isto porque se compreendem inseridos no papel social de filho e herdeiro sem questioná-lo e sem problematizar as ações que tomarão em decorrência do cumprimento estreito destes deveres. Laertes une-se a Cláudio em um esquema ardiloso para matar Hamlet, cego para as verdadeiras intenções e motivações do rei. Fortinbrás fomenta uma guerra por terras que não valem nem o esforço e nem as vidas de seus soldados, apenas em prol da honra de seu pai e de seu reino. Hamlet, em contraposição aos dois, não apenas questiona seu papel como reflete sobre toda a estrutura da ordem que o levou para esta situação.

Apesar de perceber o dever moral de vingança que tem em relação ao pai, Hamlet é capaz de questionar se matar Cláudio é a melhor ação. Sua interminável reflexão acaba por afastá-lo diversas vezes do cumprimento de seu dever e amplia o raio de alcance do conflito trágico. Seja em relação ao que compreende como seu projeto individual de vida, seja em relação às circunstâncias de atitudes dos demais, sua meditação questiona a colocação dos papéis e a organização das coisas de maneira que o herói característico da mentalidade pré-moderna não é capaz de fazer. Assim, Hamlet apresenta em seu caráter traços da individualização próprios da modernidade, o que nos permite identificar nele um aspecto ético desenvolvido para além do seu papel e de sua posição social. Já não é tão somente o Hamlet filho, príncipe e herdeiro da coroa, mas também é um Hamlet capaz de compreender-se como um indivíduo para além de seus papéis. Seu acesso ético a uma identidade construída independente das suas circunstâncias funcionais é parte do “*ethos*” moderno, e destaca sua individualidade na medida em que ele percebe diferentemente o seu dever moral em relação àquilo que projeta para sua própria vida. Ele é capaz de se distanciar do seu papel de filho



e herdeiro e se diferencia de Fortinbrás e Laertes a um nível de caráter. Hamlet já tem uma consciência construída individualmente, destacada e diferenciada da função que exerce na sociedade humana. Isto o torna capaz, portanto, de determinar-se segundo aspectos éticos no que diz respeito à sua autodeterminação. Enquanto os demais não compartilham desta forma de caráter possuem uma interioridade pré-moderna totalmente construída conforme seu próprio papel social de filho e herdeiro.

3. Conclusão

Assim, a tragédia shakespeariana focaliza um momento de transação entre uma sociedade de características pré-modernas para um mundo desencantado, que cede espaço à modernidade e seus processos de racionalização do mundo da vida e dissociação dos esquemas de personalidade individual. *Hamlet* apresenta um relato trágico de uma mentalidade pré-moderna ainda em suas últimas forças, a partir do qual se percebe com mais destaque os conflitos que geram o desenvolvimento da mentalidade moderna. Neste sentido, consideramos a obra como uma perspectiva privilegiada de compreensão da transição que leva à construção da modernidade presente no diagnóstico habermasiano.

Na de Shakespeare o caráter de seu herói é determinante para a construção do enredo trágico. Diante da morte do pai, o príncipe Hamlet envolve-se em questionamentos e hesitações e não é capaz de coincidir suas perspectivas de vida com as demandas tradicionais de vingança contidas em seu papel de filho e herdeiro. Somente a circunstância em que se encontra não é capaz de explicar a demora do príncipe em assassinar Cláudio (BRADLEY, 2009, p. 69). A hesitação da ação é parte de sua característica moderna, pois é a exteriorização daquilo na personagem que está formada por uma individualidade que a eleva acima dos deveres impostos por seu papel social. As circunstâncias gerais do enredo restringem as ações possíveis do herói, mas o herói não poderá agir em desacordo com seu caráter, e é o caráter de Hamlet que torna imperativo sua ação (ou inação).

Bibliografia

BRADLEY, A. C. **A Tragédia Shakespeariana: Hamlet, Otelo, Rei Lear, Macbeth.** Trad. Alexandre Feitosa Rosas. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade (I Volume).** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à Ética do Discurso.** Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In: _____. **Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política.** Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002, p. 13-62.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet.** Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1999.

A TRANSMUTAÇÃO DA MORAL: RELEITURA DISCURSIVA DO LEGADO NIETZSCHIANO

Maribel da Rosa Andrade¹

Jovino Pizzi²

1. Introdução

Este artigo se apoia na releitura crítica da ética política de Adela Cortina, tendo como ponto de partida a sua reinterpretação da moral de transmutações. Seguidora da ética da discussão, a filósofa espanhola sintoniza com K.O. Apel, assumindo os pressupostos de uma fundamentação discursiva da moral. Na verdade, ela diz que a paternidade da ética da discussão cabe a Apel, quando, “no último capítulo de *Transformation der Philosophie*” ele esboça as grandes linhas de sua fundamentação “para, em seguida, não fazer mais do que aprofundá-las e completá-las” (CORTINA, 2002, p. 155).

Na tradição kantiana, o domínio da razão prática envolve conteúdos de diferentes tipos de *legislação*, principalmente a forma moral e a questão jurídica. “Não se trata de dizer simplesmente que elas encerram conteúdos diversos, mas que a moral e o direito são dois tipos formalmente distintos de legislação” (CORTINA, 2002, p. 174). Mais do que salientar divergências, o aspecto convergente indica a superação da filosofia da consciência para, então, insistir na “relação da vontade e da razão” com o aspecto ilocucionário da linguagem orientados para a compreensão intersubjetiva das pretensões de validade.

Face às novas exigências, a ética da discussão empreende uma reconstrução do ponto de vista moral. O “conteúdo das normas morais é social” (CORTINA, 2002, p. 185), no sentido de consolidar o compromisso do sujeito com o *mundo social*, pois todos pertencem e interagem em uma comunidade de sujeitos coautores. Nesse sentido, a “ética da discussão fornece um quadro ético, fundamentado filosoficamente, que deve ser *desenvolvido e complementado* para oferecer uma reconstrução fiel da racionalidade prática própria das sociedades situadas no nível pós-convencional” (CORTINA, 2002, p. 189). Para Adela Cortina, o aspecto deontológico da ética da discussão deve ser completado, de modo a poder “falar de valores, de fins e de virtudes” (CORTINA, 2002, p. 190).

Em vista dessas considerações, este trabalho pretende salientar o aspecto moral no horizonte da razão pública, tendo como elemento dialogante o legado nietzschiano. Na verdade, pretende-se descrever a assunção de atitudes que, do ponto de vista moral, podem ser consideradas nocivas para a sociedade. Não se pretende, pois, discutir aspectos de fundamentação, mas indicar comportamentos que atestam diferentes posturas diante das exigências normativas. Para ilustrar os modos de proceder

1. Mestranda em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas- maribelbelle@hotmail.com

2. Professor do PPG em Filosofia e em Educação da UFPel - Jovino.piz@gmail.com



dos sujeitos, utilizou-se a analogia das três transformações do espírito, metaforicamente apresentadas por Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra* para através disso, evidenciar a crítica aos possíveis comportamentos morais dos sujeitos.

2. A analogia nietzschiana da transmutação

Na obra *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche revela as transformações do espírito que se modifica em camelo, de camelo a leão e de leão em criança. “Três transformações do espírito vos menciono: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente em criança (...) a força desse espírito está bradando sobre coisas pesadas e, das mais pesadas” (NIETZSCHE, 2002, p. 34).

A carga inerente desse espírito sólido e forte é por demais, pesada. Semelhante ao camelo, que anda carregado pelo deserto, assim diz Nietzsche: “corre o espírito sólido e forte pelo seu deserto, o deserto mais solitário” (NIETZSCHE, 2002, p.35). Essa situação dá origem à segunda transformação do espírito, passando, então, de camelo a leão que, não mais satisfeito com o peso de sua carga moral, procura conquistar a liberdade e tornar-se senhor de seu próprio mundo. Esse fato faz alusão a uma luta com o grande dragão moral do *tu debes*, ao qual o espírito não quer mais chamar de Deus e nem Senhor. Em contraposição ao dever instituído por imposição e obrigatório até o momento, o espírito do leão defende a moral do *eu quero*.

Nessa alegoria, valores milenares reluzem nas escamas do dragão. Nele, estão refletidos os valores de todas as coisas. A moral do *tu debes* ressalta que todos os valores já foram criados e, por isso, no futuro o *eu quero* é impensável. Embora não exista, para o leão, a possibilidade de criar novos valores, é possível conceber a liberdade para a conquista de novos valores. Por isso, o leão torna-se imprescindível. Entretanto, o questionamento de Nietzsche é taxativo: *que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o leão se mude em criança?* (NIETZSCHE, 2002, p. 37).

Na sua inocência, a criança representa um novo começar, uma roda que gira sobre si, ou seja, uma pura afirmação necessária para o ‘jogo da criação’. O espírito necessita, então, realizar a sua vontade. Daí, quem perdeu o mundo, deseja agora, alcançar o seu mundo. Dessa forma, o espírito leonino do *eu quero* se transforma na inocente criança que, na sua lúdica simplicidade, afirma *eu sou*. Através desse processo, Nietzsche deseja representar sua crítica à moral e utiliza, para tanto, as três transformações do espírito.

Em tempos de realismo político e no horizonte de uma sociedade complexa, poder-se-ia sintonizar com Adela Cortina e afirmar que o camelo está morto, enquanto o leão e a criança não obtiveram sucesso. No entanto, um animal desprezioso, nada peluginoso e, em certa medida, apocalíptico sobrevive. Trata-se do camaleão, que diz: *eu me adapto*. Na verdade, trata-se de mestres em disfarces que, no Brasil, pode estar relacionado à lagartixa que, segundo suas características, apresenta o qualificativo de satânico, porque transforma sua coloração de acordo com as circunstâncias. Daí, então a relação com a expressão *eu me adapto*.

Essa analogia pode também refletir-se no dito popular *façam o que eu digo, mas não façam o que eu faço*. Traduzindo esse adágio em moralismo, o camaleão

(ou a lagartixa satânica) evidencia a diversidade de posicionamentos e/ou atitudes do sujeito que, preocupado apenas com seus interesses privados ou de seu grupo (agremiação, entidade, partido, empresa ou classe) aposta no jogo de buscar maiores vantagens, sem, para tanto, orientar seu agir de acordo com as exigências normativas mínimas.³

A bem da verdade, esse realismo moral e político se sustentam em uma liberal tradição mercantilista, a qual presume um animal político convencional cada vez mais afastado dos ideais voltados à responsabilidade solidária com todos os sujeitos. De acordo com a filósofa espanhola, trata-se de um realismo fúnebre, pois inibe qualquer esperança e tolhe as expectativas relacionadas a valores éticos. Nesse sentido, ela afirma ser uma forma de pensar e de atuar restrito a “números, cifras, estatísticas e probabilidades que podem converter a qualquer medíocre em um dissimulado do qual o presente de uma sociedade inteira dependa” (CORTINA, 1991, p.119).

Em uma época sem “utopias possíveis”, a luta pela liberdade em vistas uma humanidade mais consciente da necessidade de igualdade, existe o risco de tolher qualquer chance de reabilitar a dignidade humana. O preço da mediocridade indica a transformação de qualquer valor a simples cifras ou códigos numéricos. Por isso, o reavivamento do compromisso moral exige não apenas leis jurídicas, mas também o comprometimento com normas de vida social digna para todos, aspecto que nem de perto Freire salienta, com suas utopias possíveis.

De qualquer forma, o jogo moralista do camaleão, transformado em cálculos ou ao somatório dos dividendos, obstrui o compromisso social, pois o cálculo de interesses vai mermando a consciência coletiva como representação simbólica de um princípio de identidade. Segundo Adela, isso decorre do fato de não existir classes políticas, pois elas se vendem, ao mercado eleitoral, ligando-se apenas àqueles que oferecem melhor preço. Em suma, o jogo de interesses faz com que os políticos e os demais integrantes desse jogo leiloem-se a quem mais recursos sejam oferecidos, isto é, com as alternativas que garantem maiores vantagens e, assim, seja possível assegurar o triunfo. É politicamente evidente que o

dinheiro desonesto das campanhas é mais importante que o valor intrínseco das pessoas e de qualquer ideologia partidarista; enfim, trata-se apenas de um esporte, no qual a lucratividade do posto a ocupar é o menos importante, comparado com os contratos e acordos que serão assinados através da publicidade, direitos de imagem, transações, influências, impunidade, concessões de obras, e a garantia de fazer o sucessor da mesma estirpe (CORTINA, 1991, p. 123).

Não obstante, a transmutação camaleônica (ou do tipo lagartixa diabólica) da moral se torna felina enquanto as condições não favorecem o apetite individualista ou as exigências do grupo. Como ressalta Adela Cortina:

3. Nesse caso, fazemos referência à ética de mínimos, conforme Adela Cortina propõe em suas obras.



Quem poderá comprometer-se com a transformação do mundo se – como faz referência Nietzsche – o sujeito não mais se constitui no centro? Qual o compromisso do sujeito se houve um abandono da posição central para mover-se para não se sabe onde? Trata-se do adelgaçamento da política em ‘vistas ao jogo da economia, de maneira mais indiscriminada, jogando nos limites da lei da oferta e a demanda e do “deixar acontecer, deixar o tempo passar” smithiano. A favor de uma convivência sem emoções fortes, sem sobressaltos, resta silenciar as próprias convicções, para serem guardadas no profundo de seu coração, inclusive as razões que movem qualquer um a ser democrata (CORTINA, 1991, p.131).

Nesse sentido, Adela relembra Gehlen e Fukuyama que, aceitam o fato de que a história chega a seu fim e se faz visível através do “triunfo da liberalidade econômica sobre qualquer idílico pensamento igualitário, que está consumado” (PETO, 2012, p. 2). Diante disso, nem o transcendentalismo kantiano, retomado por Bloch, talvez de maneira um pouco ingênua, consegue hoje a validade confiável, sem ter que engolir o que se convencionou chamar de ingenuidade ou, então, pior ainda, de realista que, para Elster, não passa de “tolos racionais” (PETO, 2012, p. 2).

Portanto, é pertinente a afirmação kantiana de que o sujeito tem dignidade, e não preço. Nesse sentido, sua autonomia possui um valor intrínseco, o que não permite afiançar o “sem muito sentido para a política e inclusive para o social” (PETO, 2012, p. 2). A ironia da mutação de cores, representada pelo oportunismo eleitoral e o jogo politiquês dos que assumem o moralismo camaleônico denota a indiferença e a falta de compromisso político, com graves consequências sociais, políticas, culturais e ideológicas. A força dessa moral camaleônica, que insiste na adaptação ao mais conveniente, se traduz em comportamentos do dia a dia cotidiano, a ponto de a representação política tornar-se invisível. Desta forma, é impossível responsabilizar alguém ou algum grupo diante do não cumprimento das promessas, porque um dia o compromisso aparece de uma cor e, no outro, já é de outra. Nas palavras de Cortina:

A moral do camaleão ... é um estilo de vida ao qual aderimos os políticos e os cidadãos e, com isso, defraudamos ideais seculares, sonhos da humanidade, como o de uma sociedade de indivíduos autônomos, justos, como o sonho de uma paz universal (CORTINA, 1991, p. 130).

Como insiste a filósofa espanhola, esse estilo de vida perpassa o campo teórico e assume um caráter prático, isto é, ele faz parte da vida cotidiana dos sujeitos e orienta o agir desses. No Brasil, essa espécie de zoológico evidencia muito mais aspectos anômalos e moralistas, inibindo, muitas vezes, situações de hospitalidade e de conagração entre as pessoas. Na verdade, a representação da esfera da vida pública parece insistir muito mais no aspecto destruidor e nocivo de uma cultura que ainda não conseguiu sua maioria. Há, inclusive, uma diversidade de modelos ou de pontos de vista tão diferenciados que torna impossível qualquer depuração.



Nessa representação díspar de situações, o dom da mutação permite a constante inconstância das pessoas. A própria inconsciência revela que não existe um ponto em comum ou uma exigência válida para todos, estigmatizando o registro de uma cultura adaptativa, mas que, no fundo, se distingue pela burla e pela traição com seu próprio eleitorado, com seus concidadãos, com as próprias convicções; enfim, com uma racionalidade pública. Enquanto vinculada ao moralismo da mutação, a identidade desses “camaleões” é efêmera, sem valor substantivo, apenas superficial.

Para os adeptos dessa moralidade, continua a valer mais a política de que todos têm um preço. Nessa direção, tanto políticos quanto os cidadãos se adaptam às circunstâncias e aos fatos, anulando, com isso, a possibilidade de uma sociedade constituída por sujeitos autônomos e coautores.

Adela retraduz a leitura nietzschiana através das três transformações do espírito trabalhadas pelo filósofo alemão, na obra *Assim Falava Zaratustra*. Ela utiliza como ‘pano de fundo’ o conto sobre animais, que, em *Zaratustra*, revela a decadência da moral. Todavia, Cortina, ao inserir um quarto elemento, através do qual o aspecto moral pode ser atualmente representado, pretende enfatizar a questão de que estamos muito próximos de perder a possibilidade de renascimento da dignidade humana à custa do seu preço. O valor das pessoas se concentra na quantidade de votos que os partidos esperam conseguir ou do valor agregado que um determinado negócio representa. Essa é, sem dúvidas, a análise que esse trabalho pretende evidenciar, cujo estudo se atém à crítica a um comportamento moral que atualmente pode ser auferido em distintas situações da vida cotidiana. No fundo, o triunfo de um ou de outro modelo também revela as inquietações de um moralismo que, na maioria das vezes, é muito mais pernicioso, arrogante e avassalador do que construtivo e incrementador de laços de solidariedade e de compromissos com ideais coletivos.

Essa ironia da analogia da moral do camaleão (ou lagartixa satânica) com o legado nitzscheano representa em nosso país, o oportunismo eleitoral que se reproduz cada vez mais e traz consigo uma indiferença frente aos interesses coletivos, como também, um nível de falta de compromisso político para com as pessoas, muito forte. Quantos animais políticos dessa espécie, sabemos da existência e que convivem cotidianamente na esfera pública em nosso país e em tantos outros? É interessante observar que mesmo possuidores do dom da transmutação constante, esses camaleões políticos não podem passar despercebidos, pois sua própria consciência os revela. “levam um estigma visível em sua historia, o da burla e traição a seu próprio eleitorado, a seu próprio povo” (PETO, 2012, p. 2).

É possível perceber que a velha tentativa, já apontada por Schopenhauer, de encontrar um fundamento seguro para a moral, ter resultado na concepção de que “não há nenhuma moral natural, independente do estatuto humano, mas que esta é de ponta a ponta um artefato, um meio descoberto para a melhor domesticação do egoísta e maldoso gênero humano”. (SCHOPENHAUER, 2001, p.109). Portanto, parece-me haver certo fracasso nessa tentativa de domesticação, “as lagartixas satânicas escapam a essa domesticação” e, nos encontraríamos num grande erro se acreditássemos que todas as ações humanas fossem de origem moral. Se assim fosse, não haveria espaço para a procriação, para a disseminação dos grupos da espécie de lagartixas satânicas, ou, dos camaleões políticos que se alastram no espaço público.



3. A antimoralidade motivacionais⁴

A motivação principal tanto no homem como no animal é o egoísmo (ímpeto para a existência e o bem-estar). Podemos entender melhor se interpretarmos a palavra “Eigennutz” (interesse próprio) como aquela que aponta o egoísmo enquanto guiado pela razão o torna capaz, por meio de reflexão, de perseguir seu alvo, ou seja, seu objetivo último, porém de maneira *planejada* (SCHOPENHAUER, 2001, p.120). Nesse sentido podemos chamar as ações dos animais de egoístas, mas não de interesseiras. No egoísmo humano parece estar fundamentado o cálculo de todos os meios necessários através dos quais o homem se conduz para alcançar seu alvo para acumular a maior soma possível de bem-estar. Tudo que se opõem a isso provoca má vontade, incompreensão, ira e revolta.

Ao que parece, já não importa mais a consciência histórica nem muito menos a consciência coletiva, como representação simbólica de um princípio de identidade (PETO, 2012, p. 1), as classes sociais, na verdade, deixaram de existir, pois, usam de camuflagens, se adaptam a melhor proposta do mercado eleitoral e se vendem ao melhor proponente, basta que ofereça os melhores recursos, maior quantidade de materiais que possa ser distribuído, garantindo o sucesso do investimento, para então após, recuperá-los em cifras numéricas bem mais atraentes.

São transações, influências, impunidades, concessões de obras, etc... Nesse sentido, as transmutações morais continuam fortemente articuladas, visto o homem ser considerado o mais egoísta dos animais. O egoísmo humano faz com que muitos políticos, carentes de moralidade, e, encontrados em toda parte do mundo, inclusive no Brasil, sejam capazes de camuflar suas verdadeiras intenções ao ingressar na política. É evidente que valores morais não fazem parte das ações desses políticos, moralidade é uma condição inexistente para esses *camaleões*. Tornou-se facilmente percebível que esse fator de corrupção política, isto é, o ingresso na política de *camaleões políticos*, vem a bastante tempo desestabilizando a Democracia.

Segundo Aleksandar Petrovich⁵ (2011, p. 2).

Em países em desenvolvimento constante, os “camaleões políticos” cada vez aumentam mais e não existem filtros para evitá-los. O duplo padrão, o pagamento de suborno, o tráfico de influências políticas a nível internacional, as concessões de monopólios camuflados, os *lobbies* para as empresas corruptas, não somente enriquecem esses “camaleões políticos”, como são causa de um grande atraso; prejudicial para o desenvolvimento econômico, social e político de uma comunidade que pretende evoluir em um sistema democrático.⁶

4. Antimoralidade – composição da palavra no sentido de “contrária às regras”.

5. Advogado, doutor em direito e investigador – Membro do Bar de Madrid – Espanha.

6. PETROVICH, A. Corrupción y Política: La moral Del camaleón, 2011, p. 2. (artigo)

Se desejarmos um sistema democrático forte, construído a partir de um procedimento dialógico intersubjetivo, gerador de benefícios *comuns*, é preciso não apenas saber fazer escolhas certas relacionadas ao tipo de político *virtuoso*, como também exigir que os que querem ingressar na política, tenham sim um preparo, uma formação em ciência política e em ética pública. Pois não podemos mais seguir tolerando a presença de políticos “representantes da vontade pública” possuidores da moral do *eu me adapto*, no estilo de *lagartixas satânicas*.

De momento, o povo brasileiro parece não ter argumentos, meios, para neutralizar a esses políticos. Para muitos de nossos jovens, os políticos não passam de “caçadores de cargos públicos” que não merecem sequer respeito. Parece ser que a solução para o “político com moral de camaleão”, está em identificar os vícios ocultos nas estruturas dos partidos políticos. Trata-se de vícios ocultos que apresentam brechas para a entrada dos camaleões, que demonstram ineficácia, autoritarismo e desorganização.

4. O triunfo do camelo

Para Cortina, a constatação pode ser fundamentada, mas exige respostas a questionamentos tais como: a transformação política e econômica desejada modificou, por sua vez, as necessidades humanas? É supérflua a moral do dever porque os homens desfrutam de suas relações mútuas, sem submetê-las ao jogo mercantil do cálculo e da estratégia e sim ao jogo agradável e desinteressado?

As respostas a essas questões só poderão ser de forma negativa, pois, nem a revolução esperada veio e nem está por vir. Certamente, há recursos suficientes para que todos possam gozar de vida digna e, deste modo, desfrutar de seus direitos fundamentais. Nesse sentido, Adela acredita que Marcuse apresenta uma perspectiva plausível, pois ressalta que a sociedade atual não acredita mais no trabalho como o centro das questões humanas. Na verdade, vivemos em uma sociedade de ociosos, de especuladores, de espertalhões com uma retórica muito bem articulada.

A felicidade consiste em conseguir o máximo com o mínimo de esforço. O conceito de homem virtuoso e feliz está à mercê da mais pura casualidade. Ou seja, o sujeito virtuoso é feliz se conseguir maximizar seus interesses e, então, pode considerar-se um sujeito de sorte, pois as condições apenas salientam que uns poucos conseguem vencer, mas à custa do esforço da grande maioria.

Nesse sentido, Cortina salienta que as éticas deontológicas, diante das grandes transformações do final do século passado, estão novamente no auge e refutam a falar de felicidade. A este respeito, tanto Apel como Habermas têm oferecido algumas das razões para semelhante redução que podem resumir-se no seguinte:

1. uma ética crítico-universalista não pode sequer pré-julgar dogmaticamente a felicidade dos indivíduos, mas deixar a decisão em suas mãos;
2. uma ética crítico-universalista não se conforma com o relativismo ao aceitar a pluralidade de formas de vida nascidas dos diferentes ideais de felicidade, porque admite e potencia as diversas ofertas de «vida boa», mas não aceita diversos princípios



da justiça; no caso de conflito entre distintas forma de vida, que devem ser submetidos às restrições impostas por princípios universais, legitimadores de normas;

3. não são unicamente os filósofos quem se colocam a perguntar pela vida feliz, mas também os psicoterapeutas, os teólogos, os literatos, os criadores de utopias imaginárias. Os modelos de felicidade não podem, portanto, serem universalizados, nem serem exigidos e, por isso, transcendem o domínio da ética (CORTINA, 1996, p. 138).

Como é possível perceber, Cortina afirma que, além destas, ainda cabe adicionar outras motivações, embora menos convincentes, para compreender ou justificar o deontologismo reinante e, ao mesmo tempo, submetê-lo dialogicamente à crítica. Para a filósofa, ninguém nega o evidenciamento do *homo ludens* em detrimento ao *homo faber* (CORTINA, 1991, p. 129). Nesse sentido, criança joga sentindo-se um camelo carregado de fardos. Assim, ninguém, sequer os partidários de uma ética deontológica, acreditam em uma sociedade pura, isto é, livre das patologias ou dos jogos nefastos dos que apostam em interesses imediatos e privados. Mesmo assim, é tempo de construir uma sociedade ideologizada. Para a filósofa, não se trata apenas de uma preferência estética, pois exige também uma perspectiva de felicidade. Essa idealização implica no enfrentamento com algumas questões inevitáveis: o que significa o termo 'excelência' em uma sociedade sem piedade e competitiva? Quais seriam as virtudes invejadas por uma sociedade consumista, estratégica e corporativista? Qual seria o ideal de felicidade, o ideal de uma imaginação bombardeada por todo o gênero de propaganda?

Evidentemente, esses vestígios de ficção ética, levantadas por Adela Cortina suscita outra questão: Seria o homem motivado pelo ideal de felicidade, conformado por semelhantes virtudes, capaz de respeitar o princípio fundamental de igualdade e de solidariedade, uma das exigências morais imprescindíveis para os dias de hoje?

Nesse contexto, Cortina responde usando a seguinte argumentação:

[...] ao decidir quais normas devem regular a convivência social, é preciso ter em conta os interesses de todos os afetados no mesmo nível, e não de acordo com os fatos fáticos, que estão previamente manipulados. Na verdade, nenhum deles goza do mesmo nível material e cultural, nem da mesma informação. Por isso, – parafraseando John Rawls – você está convencido da igualdade humana quando fala, com convicção, sobre a justiça; ou quando executa ações de fala com sentido, seguir a determinação da ética discursiva; faça, pois, do respeito à igualdade uma forma de discurso normativo e de vida (CORTINA, 1996, p.139).

A felicidade, que todos aspiramos, não é entendida da mesma maneira pelas pessoas em geral, nem pelos sábios, muito menos nem pelos jovens, adultos ou na relação entre as diferentes sociedades. Conforme a autora, talvez porque seja um



conceito vazio. Enfim, porque não seja a filosofia que tenha de ocupar-se dela. Enquanto as ações possuírem motivos interessados, mesmo que único, o valor moral das ações estará totalmente suprimido, porque é na ausência de toda a motivação egoísta, como afirma Schopenhauer, que podemos encontrar o verdadeiro critério de uma ação dotada de valor moral.

A decadência da moral apontada por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, parece prevalecer em tempos contemporâneos, e, além das alternativas apresentadas por Apel e Habermas a esse problema, Adela Cortina, em *La educación del hombre y del ciudadano*, artigo publicado na Revista Iberoamericana de educación; defende a tese de que a educação é o meio pelo qual podemos confrontar essa questão espinhosa.

A filósofa menciona também Hobbes, que desenvolve uma proposta filosófica calcado na ideia de que é preciso enraizar a moral no interesse egoísta dos sujeitos. Essa seria para Hobbes, a única forma de construir uma moral cimentada e estável. Dessa forma ganha ênfase a questão: como podemos conseguir que pessoas “sem” sentido moral possam vir a interessar-se e, a seguir normas morais em um país como, por exemplo, o Brasil? A alternativa trabalhada por Cortina está não em abandonar a louvável tentativa de convencer os indivíduos do sentimento moral, mas uma alternativa plausível estaria na *educação*; educando moralmente as crianças como homens e como cidadãos ao invés de primeiro levá-los a interessar-se por questões de moralidade, mesmo porque se bem trabalhada, a educação despertará naturalmente o interesse pela moral.

É possível perceber que estamos diante de outra questão: O que significa então, educar moralmente? Cortina tenta responder tal questão ressaltando que: “Creio que hoje em dia é necessário recorrer às contribuições de diversas tradições morais e não optar unicamente por alguma delas, descartando as restantes” (CORTINA, 1995, p.46). Em seu artigo, Cortina articula um modelo de educação moral cujas peças vão sendo fornecidas por diversas tradições morais, desde a base antropológica, pela qual somos inevitavelmente seres morais (tradição zubiriana), até a capacidade de atuar de acordo com leis que, como seres humanos nos daríamos a nós mesmos (tradição kantiana). (CORTINA, 1995, p. 47).

No entanto, a moral encontra-se frente a uma desmoralização já evidenciada por Nietzsche, e nos dias atuais apresenta um sério agravante: a classe da moralidade camaleônica e para enfrentar o problema, parece que a educação moral apresenta a melhor alternativa. Segundo Cortina, para aqueles que querem educar com a moral, primeiramente é preciso saber o que entendemos por *moral*. Pode-se dizer que a expressão significa *capacidade para enfrentar a vida frente à desmoralização* (CORTINA, 1995, p. 49). Poderia pensar-se ser a primeira tarefa da educação moral; formar as crianças como homens para depois então, ensiná-los os valores da cidadania. Dessa forma a cidadania oferece duas vantagens específicas: a) o exercício da cidadania é fundamental para a maturidade moral do sujeito, porque como ressalta a autora, a participação na comunidade destrói a inércia, a consideração do bem comum alimenta o altruísmo. (CORTINA, 1995, p.51). b) A cidadania por sua vez, também permite suavizar os conflitos que surgem entre os professantes de diferentes ideologias porque ajuda a cultivar a virtude política da conciliação



responsável dos interesses em conflito. Para formar homens é necessário, pois, construir a classe dos cidadãos convictos do verdadeiro conceito de moralidade.

5. Conclusão

A filosofia nietzscheana consiste na ideia de que *os seres humanos devem ser traduzidos de volta à natureza* (LEITER, 2011, p. 2). Em síntese, Nietzsche foi um genealogista que prepara o terreno para os “filósofos do futuro” (LEITER, 2011, p. 6). Embora ele se afaste de qualquer tradição kantiana, Adela Cortina aproximou-se de sua teoria e refaz a leitura nietzschiana em vistas tratar questões morais, defendendo a tese de que é possível uma alternativa para a erradicação da “moral do camaleão”. A filósofa sustenta que a solução pode ser encontrada na *educação*. Sua reflexão sobre a transmutação da moral leva-nos a evidenciar a urgente necessidade de valores éticos imbricados com as ações morais. Do contrário, estamos fadados à vitória do “camelo”, que continuará a carregar fardos pesados, apontado por Nietzsche nas três transformações citadas em Zaratustra.

Referências

CORTINA, A. *Ética mínima*. Madri: Tecnos, 1986.

_____. **Ciudadanos del mundo**: hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza, 2009.

_____. La Educación Del hombre y Del ciudadano. In: **Biblioteca virtual de la OEI**: Revista Iberoamericana de Educación, 1995, Edición PDF. Joaquim Asenjo. Disponível em <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana>>. Acesso em: maio 2013.

_____. **La moral del camaleón**: ética política para nuestra fin de siglo. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 29, 2011.

NIETZSCHE, W. Friederich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo, SP: Schwarcz, 2009.

_____. **Assim falava Zaratustra**. 2000. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org>>. Acesso em: maio 2013.

PETO, J.T. **La moral Del camaleón: dignidad y precio**. 2012. Disponível em <<http://www.nsoaxaca.com>>. Acesso em: maio 2013.

PETROVICH, A. **La Moral Del Camaleón**. 2011. Disponível em: <<http://gonzalogamio.blogspot.com.br/2011/03/la-moral-del-camaleon-por-aleksandar.html>>. Acesso em: maio 2013.

SHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO NO DESENVOLVIMENTO DO TRABALHO PEDAGÓGICO DOS PROFESSORES E O ENSINO DA DEMOCRACIA NAS SALAS DE AULA: DIÁLOGOS ENTRE HABERMAS, IMBÉRNON E PERRENOUD

Miriam Azevedo Hernandez Perez¹

1. Introdução

As mudanças contínuas em vários setores da sociedade, como ciência, tecnologia e negócios, afetam diretamente o mercado de trabalho, que exige do professor uma preparação adequada às suas demandas. Não é o meio ambiente que se adequa ao homem, mas o contrário, aparentemente obedecendo a uma lei da natureza.

Se, no passado, havia uma preparação aparentemente uniforme e poucas áreas específicas para a atuação de um determinado profissional, tal quadro, na atualidade, é completamente diverso, quando se exige cada vez mais uma formação rica e reflexiva, que exige ordinariamente conhecimentos sobre outros ramos da Ciência. Nesse sentido, o professor é igualmente atingido, devendo procurar utilizar-se dos mecanismos disponíveis para que o futuro profissional seja dinâmico e hábil o suficiente para compreender e atuar de forma eficiente em um mundo que velozmente se modifica.

Desse modo, o objetivo desse trabalho é verificar se a Teoria do Agir Comunicativo pode vir a beneficiar o desenvolvimento do trabalho pedagógico pelo professor, e de que modo. A aplicação da teoria do agir comunicativo e das técnicas de argumentação tem provocado contribuições no cenário atual científico. A capacidade contínua de adequação a um mundo em constante transformação, por outro lado, requer a utilização de técnicas específicas, como as de interpretação, de argumentação, e das da teoria da comunicação.

Nesse sentido, o estudo da aplicação da referida teoria na organização do trabalho pedagógico do professor pode contribuir com novos instrumentos para sua atuação, de modo a viabilizar que alunos e mestres sejam agentes efetivos para o aprimoramento do sistema democrático na sociedade, após o desenvolvimento de uma relação rica e dialética, pautada pelo respeito e interesse mútuos.

É de se analisar se, desse modo, a teoria, uma vez aplicada, permitirá aos professores e alunos estarem prontos não apenas para oferecer soluções para os problemas apresentados, mas questionar a realidade apresentada e transformá-la. Um exemplo claro é aproximação que há muito se verifica do Direito com a Filosofia, onde muitos juristas procuram explicações, fundamentos e evoluções para vários fenômenos sociais e institutos jurídicos.

1. Mestranda em Direito Público e Novos Direitos na Universidade Estácio de Sá (UNESA). Advogada na Financiadora de Estudos e Projetos(Finep). Email: miriam.perezrj@gmail.com



Nesse contexto, a atuação do professor ganharia um papel central no esclarecimento do indivíduo, transcendendo a formação profissional, posto que alcança o indivíduo e lhe propõe novos instrumentos que venham a permitir sua atuação como agente efetivo em um sistema democrático.

A sociedade brasileira está - como vem sendo noticiado na mídia por historiadores, sociólogos, cientistas políticas e outros - em franco processo de consolidação de seu sistema democrático, mas não poderá avançar com a velocidade necessária para que alcance o mais rapidamente possível camadas da população há muito excluídas, sem um aprimoramento no sistema educacional.

Desse modo, há pertinência e relevância na análise das eventuais contribuições que a referida teoria pode trazer na construção do trabalho pedagógico do professor, especialmente em um momento no qual a sociedade brasileira se vê impedida de desenvolver-se sob vários aspectos - sociais, econômicos etc -, simplesmente porque não deu a devida atenção ao sistema educacional nos últimos anos, ao contrário do que se dá em diversos países mundo afora.

2. A organização do trabalho pedagógico, no início do século XXI

2.1. Uma crise há muito anunciada

As mudanças socioculturais verificadas nos últimos trinta anos colocaram em cheque a sociedade pós-moderna em vários aspectos, dentre os quais destacamos, no presente trabalho, aquele atinente à organização do trabalho pedagógico, no início do Século XXI.

O que parece ter sido estabelecido como um consenso é que “vivemos uma crise” geral dos modelos pedagógicos utilizados - que já vinham sendo objeto de estudo e questionamento por profissionais de diversas áreas, mas ainda sem uma significativa revisão que impedisse a generalizes de tal assertiva. Ramon Flecha e Iolanda Tortajada (IBERNÓN, 2000, p. 22) observam que talvez devêssemos falar em mudança.

Esclarecem os autores que a sociedade da informação exige o domínio de determinadas competências, em detrimento de outras, de tal modo que as pessoas que não detiverem as competências necessárias para a criação e o enfrentamento da informação, ou mesmo aqueles conhecimentos que a rede valoriza, serão excluídas. Dessa forma, caracteriza-se gradualmente uma sociedade na qual a educação, ao viabilizar o acesso aos “meios de informação e de produção, torna-se um elemento-chave que dota de oportunidades ou agrava situações de exclusão” (IBERNÓN, 2000, p. 24).

Desse modo, a educação deve viabilizar o acesso a uma formação baseada na aquisição de conhecimentos, bem como viabilizar o “desenvolvimento das habilidades necessárias na sociedade da informação” (IBERNÓN, 2000, p. 25).

Os educadores, diante dessa realidade, devem buscar desenvolver nos grupos excluídos igualmente as competências que os grupos privilegiados possuem, bem como as necessárias socialmente (IBERNÓN, 2000, p. 25).



2.2. A “Nova Modernidade”

Na nova modernidade - termo preferido pelos autores (IBERNÓN, 2000, p. 26), à pós-modernismo -, não há a eliminação da subjetividade, nem da razão. Ao contrário, nesta objetiva-se uma nova concepção, na qual os sujeitos sejam capazes de linguagem e ação.

Destacam os autores (IBERNÓN, 2000, p. 26) que a teoria da ação comunicativa desenvolvida por Jurgen Habermas demonstra que:

toda de explicação do que é a pessoa implica, discursivamente, o que ela deveria chegar a ser; explica a possibilidade de realização da mudança social a partir do ato comunicativo e da capacidade discursiva das pessoas; portanto, outorga-lhe a possibilidade de desenvolver ações para a emancipação. Desse modo, a incerteza não é uma barreira para a ação, mas a possibilidade para a democratização.

Os autores (IBERNÓN, 2000, p. 29) traçam um paralelo entre a teoria do agir comunicativo de Jurgen Habermas e a aprendizagem significativa, defendendo a concepção de uma “aprendizagem dialógica”, que nada mais seria que a aprendizagem proveniente do uso e do desenvolvimento das habilidades comunicativas, verificando-se em meios acadêmicos, práticos ou em determinadas situações da vida cotidiana (2000, p. 30).

O modelo educacional a ser posto em prática na sociedade da informação deve utilizar-se de habilidades comunicativas, de modo que os indivíduos possam participar de forma ativa, crítica e reflexiva na sociedade (2000, p. 31).

Os autores (IBERNÓN, 2000, p. 31) estabelecem, assim, uma série de princípios sob os quais a aprendizagem dialógica está baseada:

1. *O diálogo igualitário.* As diferentes contribuições são consideradas em função da validade dos argumentos, e não a partir de critérios, como a imposição de um saber culturalmente hegemônico. Não se estabelece nenhuma relação autoritária ou hierárquica em que o professor ou a professora determinam o que é necessário aprender e estabelecem tanto os conteúdos como os ritmos de aprendizagem.
2. *A inteligência cultural.* Este é um conceito mais amplo de inteligência do que os habitualmente utilizados, já que não se reduz à dimensão cognoscitiva baseada na relação teleológica, mas observa a pluralidade de dimensões da interação humana. Engloba a inteligência acadêmica e prática e as demais capacidades de linguagem e ação dos seres humanos que tornam possível chegar a acordos nos diferentes âmbitos sociais.
3. *A transformação.* A aprendizagem dialógica transforma as relações entre as pessoas e o seu meio. É uma aprendizagem que se baseia na premissa de Freire (1997) de que, como pessoas,



somos seres de transformação e não de adaptação. A educes e a aprendizagem devem ser dirigidas para a mudança, para romper com o discurso da modernidade tradicional baseado em teorias conservadoras que negam a possibilidade de transformação com argumentos que só consideravam a forma como o sistema que se mantém por meio da reprodução, ou a partir do ponto de vista de que devemos ser objeto de uma conscientização por parte de um líder charismatic ou professor inquieto que nos iluminará com sua sabedoria, abrindo-nos os olhos para a realidade. A modernidade dialógica defende a possibilidade e a conveniência das transformações igualitárias que sejam resultado do diálogo.

4. A *dimensão instrumental*. Não é óbvia, nem se contrapõe à dialógica. A aprendizagem dialógica abrange todos os aspectos que se combine aprender. Assim, inclui a parte instrumental, que se vê intensificada e aprofundada pela crítica à colonização tecnológica da aprendizagem.
5. A *criação de sentido*. Para superar a colonização do mercado e a burocrática e, desse modo, evitar que se imponha uma lógica utilitarista que reafirme a si mesma sem considerar as identidades e as individualidades que todos possuímos, é preciso potencializar uma aprendizagem que possibilite uma interação entre as pessoas dirigidas por elas mesmas, criando, assim, sentido para cada um de nós.
6. A *solidariedade*. Como expressão da democratização dos diferentes contextos sociais e da luta contra a exclusão derivada da dualização social, é a única base em que se pode fundamentar uma aprendizagem igualitária e dialógica.
7. A *igualdade de diferenças*. É contrária à adaptação à diversidade que relega a igualdade e que regeu algumas reformas educativas. A cultura da diferença que esquece a igualdade leva, em uma situação de desigualdade, a que se reforce como diverso o que é excludente, muitas vezes adaptando, não transformando e, em muitas ocasiões, criando maiores desigualdades. (grifos do autor)

2.3. A prática da aprendizagem dialógica

Os autores (IBERNÓN, 2000, p. 34) entendem que o modelo de ensino tradicional deve ser substituído por um que se utilize das comunidades de aprendizagem, que viabilizará verdadeira transformação social, especialmente pelo seu caráter igualitário e democrático.

Nestas, a educação se dará de forma integrada - posto que baseada na ação de todos os componentes da comunidade educativa, com o objetivo de identificar respostas para as necessidades dos alunos -, participativa - pois depende da correlação entre sala de aula, em casa e na sociedade - e permanente - pois há necessidade de uma formação permanente.

O sistema educacional que adote a aprendizagem dialógica partirá sempre de uma ação conjunta dos seus agentes, que se organizarão de forma democrática e



participativa entre as pessoas, sendo aberto um espaço para a discussão de conteúdos, métodos de avaliação a serem utilizados, dentre outros (IBERNÓN, 2000, p. 35).

Observam os autores (IBERNÓN, 2000, p. 35) que, em tais processos, é efetuado um significativo “incremento da aprendizagem instrumental e dialógica, da competência e da solidariedade”. Nas comunidades é viabilizada a aprendizagem de instrumentos de reflexão, de valorização e de crítica das variadas realidades sócio-culturais, enfrentando as perdas, os estereótipos e os tópicos culturais que permitem a diversidade mediante o reconhecimento e a efetivação da igualdade.

Concluem Flecha e Tortajada (IBERNÓN, 2000, p. 35), esclarecendo que não se cuida apenas de uma concepção teórica, que não tenha sido posta a prova até os dias de hoje.

Ao contrário, destacam que a utilização das comunidades de aprendizagem em escolas de educação infantil e de ensino fundamental é fruto de grande esforço com frutos importantes para seus alunos, professores, familiares e a comunidade – mediante a chamada de todos para que participem do desenho e do funcionamento da instituição -, mesmo enfrentando as crises, incertezas e desânimos que advém do advento do novo milênio, mas com práticas realizadoras de “transformações educativas igualitárias na sociedade da informação” (IBERNÓN, 2000, p. 35).

2.4. A construção do trabalho pedagógico e a luta contra a exclusão

A luta contra a exclusão dos saberes de parte da população é fundamental, pois a exclusão resulta não apenas no não exercício pleno de seus direitos e deveres como cidadão, mas leva a uma vida distante de todo o potencial efetivo das pessoas, que passam a viver de forma precária, dependente e marginal (APAUD, p. 9).

É importante igualmente que haja uma revisão do pacto do ensino superior, de modo que o seu sentido seja buscado, e seus atores principais (professores e alunos) façam escolhas conscientes e de maior efetividade para a realização de seus potenciais.

A construção do trabalho pedagógico deve incluir o questionamento do sentido da faculdade na sua pauta, para que os significados sociais e os sentidos dos saberes não sejam construídos de forma aleatória em sala de aula (APAUD, p. 19).

O “fazer a faculdade” não deve necessariamente envolver um sistema punitivo, que focalize somente o resultado de provas, mas a participação, no processo de formação de indivíduos confiantes de si mesmos, e nos seres humanos (APAUD, p. 20).

No entender de Etienne Vellas (p. 20), a construção do sentido dos saberes deve ser o motor da aprendizagem e do conhecimento - tarefa essa árdua, conforme testemunha o autor:

Sofríamos novas carências teóricas e didáticas. Todos os nossos hábitos escolares, provenientes da infância ou parental, tinham de ser repensados. Tínhamos de questionar os gestos mais insignificantes para evitar esse hábito de exclusão pelo saber presente em nossas mentalidades e em nossos saberes experimentais (...) o saber escolar nos era particularmente estranho. Para permitir que os alunos si intersystem por ele, tínhamos de transformar nossa relação com os saberes e com o saber.



Não há que se confundir o aqui exposto com a concepção da “escola libertadora”, como esclarece Alain Pastor (APAUD, p. 30), pois “só a pedagogia não consegue acabar com os fracassos e as experiências negativas da exclusão.”

Por outro lado, o uso da linguagem adquire papel fundamental na revisão da prática pedagógica, pois se verifica que, não obstante o professor seja articulado e bem compreendido, o sentido atribuído ao expressado somente “pode ser reconstruído por nossos interlocutores a partir dos sinais materiais fônicos ou visuais percebidos por eles” (APAUD, p. 32).

Realmente, como esclarece J. Bernicot (APAUD, p. 33):

O enunciado não possui uma significação linguística própria e intrínseca, mais primitiva que outras. A significação do enunciado é o resultado da complexa combinação entre as características formais do enunciado, as características da situação e as características socioculturais dos interlocutores.

Desse modo, se não há consenso ou conhecimento da situação ou as características socioculturais dos interlocutores são muito diferentes, a “comunicação se torna problemática” (APAUD, p. 33).

Não por outra razão que Pastor (APAUD, p. 33) conclui que:

Um saber formal que é apenas enunciado, só pode ser compreendido, *stricto sensu*, pelos que estiverem prontos para ele, ou seja, os pares do educador e não seus alunos.

Desse modo, é primordial a aplicação dos conhecimentos teóricos adquiridos no mundo real, para que os erros cometidos sejam sanados e o ciclo de aprendizagem se verifique, não de forma individual, mas com a intervenção de um ambiente coletivo (APAUD, p. 34).

Nesse processo, a revisão do significado dos conceitos e do conhecimento de uma forma em geral apresentado deve ser feito, verificando-se intercâmbios interindividuais, no qual os indivíduos poderão desconstruir, questionar, reelaborar (APAUD, p. 36).

2.5. O trabalho pedagógico e o pluralismo

Philippe Meirieu destaca que as sociedades democráticas são pluralistas e que, por conta desse fato, a educação unificadora deixa de ser uma possibilidade, com forte tendência de vermos criadas escolas destinadas somente a atender este ou aquele grupo de professa determinado credo, por exemplo (APAUD, p. 58). Assim, a “educação nacional acaba por não ser capaz de criar vínculos sociais entre grupos ideológicos e sociais diferentes” (MEIRIEU, p. 59).

Meirieu (APAUD, p. 59) defende, então, o retorno à unidade por meio de uma cultura, sem que haja uma homogeneização, mas com instrumentos que estimulem o desenvolvimento das tensões fundadoras e que autorizem as pessoas a escolher o seu caminho.



Nesse sentido, há que se estabelecer uma “educação obrigatória” que forme o cidadão, de tal modo que este possa ter um efetivo “acesso a uma posição lúcida e responsável na sociedade” (MEIRIEU, p. 61). Essa prática permite que os alunos recuperem sua dignidade, que percebam e compreendam os grandes desafios de suas vidas, e se verifique sua inserção na História (MEIRIEU, p. 61).

Não há um preparo específico nas escolas para que o indivíduo aprenda a lidar com a complexidade, para a tomada de decisões. Tal envolveria um sistema educacional que admitisse a interdisciplinaridade, a abertura e a transcendência dos conhecimentos. E tal não ocorre. É preciso que esse conhecimento seja adquirido por outros mecanismos, muitas vezes pela participação em outros cursos, seminários, ou mesmo na vida prática - com todos os revezes próprios do processo de aprendizagem.

A necessidade do desenvolvimento de competências nos alunos não é nova, como salienta Nilson Machado (PERRENOUD, 2002, p. 137), pois desde o *Trivium* - currículo elementar da Grécia Clássica, Lógica, Gramática e Retórica - eram oferecidas para que fossem formados cidadãos, de modo que pudessem exercer seu papel político.

O autor (PERRENOUD, 2002, p. 137) destaca que somente no final da Idade Média, temos a lenta alteração nas funções das disciplinas clássicas, de modo que algumas disciplinas foram consideradas como básicas, enquanto que outras apenas para o “polimento do espírito”.

Assim sendo, há que se criar um ambiente de socialização, interação entre os alunos, que permita o ingresso daqueles que possam se encontrar excluídos, especialmente por fatores ligados ao baixo preparo educacional que tiveram (PHILIPPE MEIRIEU, p. 65).

3. A Teoria do agir comunicativo e a Democracia

3.1. A teoria do agir comunicativo – aspectos gerais

A teoria do agir comunicativo foi desenvolvida por Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão, considerado como pertencente à segunda geração da Escola de Frankfurt. Seu livro intitulado *Theorie des Kommunikativen Handelns* foi publicado em 1981 sendo dedicado à teoria; tendo, posteriormente, tratado do tema sob diferentes perspectivas em escritos posteriores.

A teoria do agir comunicativo define o agir como um “processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o iniciador, que domina as situações por meio de ações imputáveis”, bem como é o produto “das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria” (HABERMAS, 1989, p. 166).

Através do exercício da argumentação, as “pretensões de validade”, por meio das quais os agentes se pautam, são tematizadas e problematizadas. Há, assim, o exercício de um discurso prático, no qual é deixada em suspenso a questão da validade de uma norma controversa. A eventual discussão sobre a validade ou não de uma determinada norma somente encontraria espaço em uma situação de contenda entre competidores. No entender de Habermas (1989, p. 156), a ética do Discurso exige, quando da passagem para a argumentação, o “rompimento com a ingenuidade das pretensões de validade erguidas



diretamente e de cujo reconhecimento intersubjetivo depende a prática comunicativa do cotidiano”.

Esclarece ainda o autor (1989, p. 163) que a teoria da ação nos permite verificar o “desenvolvimento das perspectivas sócio-morais em conexão com a descentralização da compreensão do mundo”, bem como o funcionamento das estruturas das interações. Desse modo, o agir comunicativo permite a formulação de uma reconstrução dos estágios de interação. Os estágios de interação, por sua vez, podem ser descritos com fundamento nas estruturas de perspectivas que se encontram implementadas, conforme o caso, em diferentes tipos de agir.

3.1.1. Teoria do Agir Comunicativo e a estrutura do agir orientado para o entendimento mútuo

Os atores sociais, a princípio, objetivam o sucesso em suas ações, mas não estão imunes aos conflitos que podem decorrer de seus desideratos em relação aos demais agentes. Desse modo, utilizam-se dos instrumentos disponíveis para alcançarem seus objetivos, ou seja, atuam de forma estratégica, de acordo com as possibilidades de ganhos que antevêm. A cooperação e a estabilidade decorrerão, portanto, do grau de interesses dos participantes. O agir comunicativo, por sua vez, pressupõe um modelo de agir orientado para o entendimento mútuo, no qual os atores busquem harmonizar internamente seus objetivos e ações com o acordo – alcançado comunicativamente – existente ou a ser negociado sobre a situação e as consequências esperadas (HABERMAS, 1989, p. 166).

O entendimento mútuo, portanto, deverá funcionar como mecanismo da coordenação de ações, de modo que aquele decorrerá do assentimento racionalmente motivado a um determinado conteúdo, que advirá de convicções e acordos comuns. Os acordos comuns, por sua vez, esbarram nos planos de ações individuais que destacam o tema selecionado. Dessa forma, estará determinada a carência de entendimento mútuo que deve ser suprida pela interpretação dos atores que possuem cada um, suas próprias perspectivas, que consolidam um sistema “entrelaçado com um sistema de perspectivas de mundo” (HABERMAS, 1989, p. 166).

Os agentes, por sua vez, ao se depararem com as questões a serem resolvidas no mundo da vida – entendido como o contexto da situação da ação -, não podem prescindir de levar em conta este último, por conta da contextualização que fornece para os processos de entendimento mútuo e da disponibilização de recursos para esse fim. No entanto, quando os agentes se dispõem a executar suas ações em comum acordo, também não podem prescindir de “se entender acerca de algo no mundo”, criando um conceito formal do mundo – qual seja, a “totalidade dos estados de coisas existentes” que constitui um sistema de referência -, através do qual podem decidir. Esta representação de fatos constitui, na verdade, apenas uma das três com as quais os intérpretes trabalham, quais sejam: mundo objetivo (referido pelos falantes em suas representações), mundo social (constituído das relações interpessoais legitimamente reguladas) e mundo subjetivo (constituído pelas vivências, pela auto-representação). A ocorrência ou não de um acordo pode ser verificada pela aceitação ou rejeição das pretensões de validade apresentadas



pelo agente – que versam sobre a sua veracidade (representação do estado das coisas), correção (relação interpessoal assegurada) e sinceridade (manifestação de vivência). O agente poderá, portanto, valer-se de diversas perspectivas de mundo, escolhendo entre os “modos cognitivo, interativo e expressivo do uso linguístico e entre classes correspondentes de atos de fala constatativos, regulativos e representativos”, podendo se concentrar em questões de verdade, de justiça, de gosto ou de expressão pessoal (HABERMAS, 1989, p. 168).

A referida diferenciação entre o “mundo da vida” e o “mundo” revela-se ainda importante na constituição de uma compreensão descentrada do mundo, que presuppõe a “diferenciação de referências ao mundo, pretensões de validade e atitudes fundamentais” (HABERMAS, 1989, p. 169). Essa distinção permite a identificação de informações inquestionadas, aceitas sem serem ao menos objeto de debate, mas que são utilizadas ordinariamente, bem como os conteúdos que podem manipular por conta própria. Essa percepção permitirá ao agente, através do uso da razão, finalmente tematizar essas “verdades sabidas”, as “obviedades”, de modo que os conteúdos comunicados poderão ser validados nesse processo (HABERMAS, 1989, p. 169).

3.1.2. O papel da validade na construção de uma ordem social

A superada concepção de Estado de Direito foi substituída pela idealização do Estado Democrático de Direito. Essa construção, no entanto, requer a análise alguns aspectos, como legitimidade e validade. A teoria do agir comunicativo, nesse particular, pode trazer uma contribuição determinante. O entendimento de normatividade como um agir determinado não se coaduna com a racionalidade do “agir orientado pelo entendimento em seu todo”. Tanto a normatividade, quanto a racionalidade cruzam-se no campo do embasamento de intelecções morais, alcançadas através de um enfoque hipotético, com motivação racional; incapazes, por outro lado, de “garantir a si mesmas a transposição das idéias para um agir motivado” (HABERMAS, 2003, p. 21).

No entender de Habermas (2003, p. 21), as referidas diferenças devem ser levadas em consideração, ao se considerar a razão comunicativa, que situa dentro de uma teoria reconstrutivista da sociedade, de modo que os discursos que formam as opiniões e que permitem a realização das decisões possuem em seu interior “o poder democrático exercitado conforme o direito”.

As normas jurídicas formam um ordenamento que viabiliza a existência de sociedades artificiais, nas quais temos membros supostamente livres e iguais, cuja união resulta da ameaça de sanções – que nem sempre se verificam - e da existência de um acordo racionalmente motivado – cujos alicerces estremecem facilmente aos meros questionamentos quanto a sua legitimidade. Desse modo, há uma tensão natural dessa estrutura artificial, uma vez que os fatos e a validade se contrapõem, de modo que, uma vez não solucionadas, apenas aumentam o custo da manutenção dessas ordens sociais. O agir comunicativo permite que as suposições relacionadas aos fatos dos agentes que pautam seu agir por pretensões de validade assumam relevância imediata para a “construção e a manutenção de ordens sociais” (HABERMAS, 2003, p. 35), uma vez que estas se manterão graças ao reconheci-



mento de pretensões de validade normativas. Desse modo, a tensão referida entre facticidade e validade surge na integração de indivíduos que vivem em sociedade, sendo por eles desenvolvida. Assim, o conflito é inserido no debate, razão pela qual as normas, por exemplo, serão perquiridas quanto às razões perante todos, em um espaço no qual a interpretação é aberta e todos têm a sua vez, o seu poder de interagir, de participar, de modo que se tornem legítimas, por serem aceitas racionalmente (HABERMAS, 2003, p. 35).

No entanto, as pretensões de validade, como as normas, por exemplo, devem ser colocadas em debate e aceitas ou não no momento em que são postas em discussão, não havendo que se falar em postergação do debate e aceitação até o resultado no novo debate (ou embate). Na verdade, o acordo pressupõe a capacidade de coordenação da ação, de modo que se esse inexistir ou é postergado, o sistema se envenena e se intoxica por essa incapacidade e aceitação de normas não validadas de forma racional (HABERMAS, 2003, p. 35).

3.1.3. O agir comunicativo no desenvolvimento do mundo da vida

À pergunta sobre como é possível o surgimento de uma ordem social a partir de processos de formação de consensos, que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade, Habermas (2003, p. 40) observa que o risco de dissenso sempre estará presente, mas a razão leva a concluir pela necessidade de um acordo, no qual há a possibilidade de se dizer “não”, ocorrendo uma vantajosa “estabilização não-violenta de expectativas de comportamento”. Assim se dá pela presença do agir comunicativo no pano de fundo do debate, do consensualismo, que agrega resistência contra as pressões decorrentes do embate entre facticidade e validade, uma vez que a idealização não encontra mais oxigênio para sobreviver: a dimensão real prevalece no acordo encetado.

A complexidade da sociedade possui elementos próprios, como a pluralização de formas de vida e a individualização de histórias de vida, que refratam as sobreposições de convicções que se encontram na base do mundo da vida, por exemplo. Nesse sentido, essas últimas são diluídas, adquirindo um grau de validade diferenciado, dentro de uma “tradição diluída comunicativamente” (HABERMAS, 2003, p. 44). No entender do autor (2003, p. 45), cuida-se de um problema típico das sociedades modernas, isto é, a estabilização, na perspectiva dos próprios atores, da validade de uma ordem social, onde as ações comunicativas são autônomas e distintas de interações estratégicas.

Ocorre que a ordem normativa sempre pressupõe um agir orientado por interesses, enquanto nas sociedades complexas atuais temos uma segmentação cada vez maior do pano de fundo, dos elementos de unidade entre estas e dentro das mesmas. Desse modo, para Habermas (2003, p. 45), seguindo Durkheim e Parsons, não há possibilidade de estabilização dos complexos de interação através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, de modo que a integração poderá ser realizada através do agir comunicativo.

Habermas (2003, p. 46) entende que as interações estratégicas no mundo da vida podem ocorrer. No entanto, não possuem as características vistas por Hobbes



ou pela teoria dos jogos, visto que não são instrumentos para a produção de uma ordem instrumental. Na sua concepção:

Interações estratégicas têm o seu lugar num mundo da vida enquanto pré-constituído em outro lugar. Mesmo assim, o que age estrategicamente mantém o mundo da vida como um pano de fundo; porém, neutraliza-o em sua função de coordenação da ação. Ele não fornece mais um adiantamento de consenso, porque o que age estrategicamente vê os dados institucionais e os outros participantes da interação apenas como fatos sociais. No enfoque objetivador, um observador não consegue entender-se com eles como se fossem segundas pessoas.

Não é, então, por acaso que Habermas indica, logo depois, que “parece haver uma saída através da regulamentação normativa de interações estratégicas, sobre as quais os próprios atores se entendem” (2003, p. 46).

4. A Teoria do agir comunicativo na construção do trabalho pedagógico do professor

4.1. O repensar da atividade pedagógica

O professor, na construção do trabalho pedagógico, não pode atuar dissociado da reflexão crítica do seu atuar, pois, como observam Pimenta e Anastasiou (2002, p. 196):

pesquisar a própria prática na sala de aula é ação realizada com intencionalidade que revela profissionalismo docente: rever a própria prática, debruçar-se e refletir sobre ela é necessário a toda profissão.

Desse modo, deve haver a preocupação constante do docente quanto às capacidades que está desenvolvendo efetivamente junto aos alunos, bem como perquirir se estas atendem às suas necessidades. Nesse sentido, o debate em sala de aula os aspectos teóricos e práticos relacionados ao exercício profissional é um mecanismo útil. A prática educativa, portanto, atravessa contínua mutação, uma vez que o professor não é o exclusivo detentor da informação, devendo instigar os discentes a uma atuação ativa e conjunta na construção do conhecimento. Nesse sentido, Castanho (2000, p. 87):

Neste contexto, professores e alunos passam a construir conjunta e continuamente o conhecimento, embasados nas teorias e na revisão constante destas, nos questionamentos e nas leituras da realidade e do presente histórico.

O debate quanto à revisão do sistema de ensino no país não pode deixar de abordar o redimensionamento da atuação do professor na atualidade. Os estudos existentes são inúmeros, observando-se a nítida conexão existente com as políticas



públicas adotadas em função da realidade econômica e social, conforme observam Veiga e Amaral (2002, p. 22):

Esse panorama marcado pela globalização impõe novas demandas sobre a educação e os sistemas educacionais, particularmente no que se refere à expansão do ensino superior. Em tais circunstâncias, os países em desenvolvimento enfrentam a contingência de aumentar seus gastos em educação, a fim de produzir uma força de trabalho qualificada e apta a atrair os investimentos do capital financeiro internacional. Isso ocorre, justamente, num quadro em que os recursos para os países pobres são mais escassos do que antes.

Nesse contexto, a utilização de instrumentos diversos dos tradicionais – como a Teoria dos Jogos e a Teoria do Agir Comunicativo -, que possam agregar novas práticas reflexivas no processo de aprendizado, devem ser estimuladas, uma vez que permitem uma revisão constante do papel dos atores envolvidos.

A relevância da revisão do papel dos professores e dos alunos ganha especialmente dimensão face à crise de identidade percebida, como anotam Veiga e Amaral (2002, p. 24):

Na contingência de mudanças sociais e de reformas que afetam o sistema educacional, os professores tendem a adotar comportamentos distintos, já analisados pela literatura. Na verdade, expressam reações comuns a qualquer ser humano diante de tais contextos. A mudança deflagra uma crise de identidade entre o *eu real* (o que atua cotidianamente em sala de aula) e o *eu ideal* (aquele que queria ser, ou pensa que deveria ser em consequência das mudanças requeridas) (Esteve 1992).

4.2. Educação e a teoria do agir comunicativo

Habermas elabora a defesa da racionalidade e do projeto da modernidade a fim de compreender o fenômeno da emancipação humana mediante processos de reprodução social (RALPH BANNELL, 2006, p. 18). Desse modo, a educação, em seu sentido mais amplo como seara de formação e potencial emancipatório, surge como um tema central no pensamento habermasiano, a despeito dos reduzidos escritos específicos sobre a educação formal (BANNELL, 2006, p. 18-19).

Nadja Hermann (1999, p. 10) aponta que o campo da educação é aberto a novas concepções, pois não raro se depara com os próprios déficits de cunho teórico, assim como a premência no sentido da identificação de novas explicações, a fim de que possam ser realizados os ajustes entre os aspectos de cunho teórico e aqueles práticos. A análise da obra de Jurgen Habermas pode ser utilizada, assim, para a compreensão do contexto da educação, as expectativas e os problemas que a educação enfrenta e que delineiam as várias formas de apropriação da teoria; viabilizando, portanto, o desenvolvimento de uma hermenêutica compreensiva viabilize a racionalização das ações da seara educacional.



A utilização do pensamento habermasiano no enfrentamento dos desafios na área educacional, notadamente quanto à sua instrumentalização e recuperação de seus fundamentos legitimadores - ao envolver questões relacionadas à verdade, unidade e pluralidade, dentre outras (1999, p. 13). O debate sobre tais bases, por outro lado, transcendem questão quanto à origem das teorias a serem utilizadas na sua análise, posto que transcendam tais limites, especialmente quando “a apropriação se dá por acesso hermenêutico” (HERMANN, 1999, p. 16).

Um dos problemas centrais enfrentados pela educação é a queda do seu fundamento normativo e a utilização da teoria habermasiana, ao propor uma racionalidade prática, viabilizadora dos compromissos de constituição da identidade de sujeitos e de acordos morais. Desse modo, há que se verificar quanto à possibilidade de renovação da ação pedagógica, mediante o conceito de ação e racionalidade comunicativa, “de modo a esclarecer sua própria pretensão de validade” (HERMANN, 1999, p. 18-20).

Hermann (1999, p. 32) aponta que a recepção da obra de Habermas na teoria da educação contribui com um ponto de clivagem, mediante a fundamentação do discurso pedagógico, a se embasar nas categorias modernas do sujeito autônomo, quais sejam: a razão e o aperfeiçoamento moral. No dizer da autora (HERMANN, 1999, p. 32), a “pedagogia da *Aufklärung* procura fazer um mundo essencialmente ético, a partir das virtudes da pessoa”.

Desse modo, cabe ao educador atuar de modo a desenvolver uma prática pedagógica considerando a construção e a formação da racionalidade do educando. No entanto, esta não deve ser uma racionalidade de cunho cognitivo-instrumental, redutora da razão e das ações vinculadas à obtenção de determinados fins, muito comuns; mas uma educação que vise trabalhar a formação de uma racionalidade fundada em ações incentivadoras das interações entre os sujeitos, a fim de que se desenvolva um discurso norteado para a verdade e o entendimento (MARISTELA IAROZINSKI, 2000, p. 60).

Iarozinski (2000, p. 64) observa ainda que, em um ambiente educacional no qual os conteúdos a serem enfrentados e as atividades propostas sejam ordinariamente objeto de discussão e redefinição, os conhecimentos não serão meras transmissões, nas quais os educandos recebam apenas o papel de assimiladores passivos; mas, ao contrário, possam interagir em um processo dinâmico, permeado pelo diálogo, em uma relação constante de construção e reconstrução das situações que se apresentarem.

A “aprendizagem dialógica” (IBERNÓN, 2000, p. 30) decorre justamente do uso e do desenvolvimento das habilidades comunicativas, que deve ser utilizado na sociedade da informação, a fim de que os indivíduos estejam municiados de aptidões reflexivas, ativas e críticas.

5. Conclusão

A crise geral dos modelos pedagógicos utilizados pode vir a beneficiar-se de das diferentes ingerências suscitadas pelos estudiosos da área, objetivando contribuir de forma efetiva na reconstrução dos sistemas utilizados.

O processo de educação deve levar em conta a subjetividade do educando, de modo que a utilização da prática discursiva entre os agentes deve estar presente, evitando a antiga educação unificadora.



A utilização das Teorias do Agir Comunicativo e dos Jogos no desenvolvimento de instrumentos que propiciam as práticas democráticas, evidenciam seu potencial referente ao processo educacional.

A construção do trabalho pedagógico do professor, quando realizada de forma crítica e consentânea com os valores de uma sociedade plurívoca e democrática, não pode estar dissociada da utilização de tais instrumentos na sala de aula.

A riqueza de experiências que o emprego da teoria do agir comunicativo propiciará quanto à necessidade de observância das regras do jogo, das práticas democráticas, práticas que respeitem o outro, que sejam o reflexo de uma ponderação de valores sociais, dentre outros, promoverá um amadurecimento dos alunos, preparando-os como agentes atuantes para a sociedade.

Indubitavelmente, considerando ainda que o direito à educação é um direito humano, daí a sua fundação essencialmente democrática, os alunos participarão da construção do conhecimento, sempre de forma crítica e dialética.

A adoção da Teoria do Agir Comunicativo no processo de construção do trabalho pedagógico do professor constitui uma ruptura quanto à utilização dos instrumentos tradicionais existentes, mas uma atuação de acordo com a pós-modernidade, que procura cada vez mais distanciar-se da visão positivista cartesiana, segmentada, isto é, busca uma abordagem mais ampla, com um espectro que admita uma visão sob diversos ângulos e abordagens.

Referências

APAUD, Georges e outros. **A Construção dos saberes e da catatonia**: da escola à cidade. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BANNELL, Ralph Ings. **Habermas & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FERGUSON, Patrick. **The Uses of game theory in Social Science Education**: a humanistic perspective. [Artigo apresentado para a Academia de Ciência do Alabama, EUA, em abril de 1971]. Disponível em: <<http://www.eric.ed.gov/PDFS/ED103303.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2011.

HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e democracia**. Entre a facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, 2 v.

_____. **Técnica e ciência como ideologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HERMANN, Nadja. **Validade em educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

IAROSZINSKI, Maristela Heidemann. **Contribuições da Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas para a educação tecnológica**. Curitiba: CEFET-PR, 2000. Disponível em: <<http://www.plataformabrioli.xpg.com.br/filosofiaebook/Habermas.pdf>>. Acesso em:



31 maio 2013.

IMBERNÓN, Francisco, organ. **A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2000.

LAHIRE, Bernard. **A Cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

PACHECO, José. **Caminhos para a inclusão: um guia para o aprimoramento da equipe escolar**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

PERRENOUD, Philippe. **As competências para ensinar no século XXI: a formação de professores e o desafio da avaliação**. Porto Alegre: Artmed, 2002.

SACRISTÁN, J. Gimeno. **Compreender e transformar o ensino**. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro; AMARAL, Ana Lúcia (orgs). **Formação de professores: políticas e debates**. Campinas, SP: Papyrus, 2002.

ZABALA, Antoni. **A prática educativa: como ensinar**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE JÜRGEN HABERMAS COMO PROPOSTA PEDAGÓGICA PARA O ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA

Marineide Cavalcanti Arruda¹

1. Introdução

A teoria do agir comunicativo de Habermas apresenta uma notória riqueza e abrangência, podendo ser aplicada a qualquer área do saber, pois ele dialoga com diversos temas: sociológicos, políticos, econômicos, culturais, dentre outros, assim, entende-se que para ele não há divisão entre filosofia e outras ciências. A educação é o itinerário para obter o conhecimento sistemático, o êxito para o sucesso profissional, além disso, cabe ao sistema educacional, principalmente desenvolver a competência comunicativa e argumentativa do educando para ser capaz de enfrentar os desafios de um mundo capitalista e competitivo, reivindicar seus direitos de cidadania e fazer valer sua voz, e consequentemente respeitando o direito de voz do outro. Conforme Bolzan

A razão comunicativa deve ensinar a produção de resultados práticos que traduzidos para os âmbitos educacionais da família e da escola, resultem numa formação equilibrada do homem e do cidadão devidamente preparado para a interação, acrítica e o exercício da liberdade responsável (BOLZAN, 2005, p.133).

Para Habermas, a linguagem não é um obstáculo para o entendimento, mas sim a via que nos conduz a este. Cabe ao profissional de ensino de Língua Portuguesa, desenvolver métodos que dê a esse ensino uma conotação significativa para a aprendizagem, desprendendo-se de um tecnicismo reducionista, de uma racionalidade cognitivo-instrumental, é preciso dar ênfase à interação dos indivíduos entre si. Na concepção de Habermas

A racionalidade tem menos a ver com conhecimento, ou com a aquisição de conhecimento, e mais com a forma com que os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento (HABERMAS, 1999a, p. 24).

Entende-se que a prática de ensino de Língua Portuguesa deve incentivar o indivíduo a utilizar a língua materna como instrumento de interação sócio-comunicativa, possibilitando uma aprendizagem participativa, reconhecendo-se como agente construtor do seu conhecimento. A teoria habermasiana nos orienta a uma

1. Professora de Língua Portuguesa do IFPE-Campus Barreiros. Mestre em Educação Agrícola – UFRRJ. Email: marineide.cavalcanti@barreiros.ifpe.edu.br

prática pedagógica interativa em busca de entendimento entre os pares e não uma prática monológica. Conforme Habermas:

o “entendimento” é o instrumento por meio do qual os participantes do processo cooperativo iniciam o jogo da disputa argumentativa com vista ao acordo sobre a validade ou não de um ato de fala. (HABERMAS, 1987b, pp. 171-172)

Nessa perspectiva de educação emancipatória e não de silenciamento, refletimos a prática de ensino de Língua Portuguesa que continua arraigada na gramática normativa, regido pelo uso de regras descontextualizadas e fragmentadas. Diante dessa reflexão, percebemos a necessidade de propor uma prática de ensino de Língua Portuguesa inovadora balizada no arcabouço teórico de Habermas, uma vez que essa disciplina deve visar ao desenvolvimento argumentativo do educando, a dialogicidade por meio dos recursos linguísticos que a própria língua oferece.

Ancorados na concepção habermasiana, de que é através do diálogo, da argumentação baseada na racionalidade comunicativa que o indivíduo se emancipa, desenvolvemos um programa inovador de ensino de Língua Portuguesa através de práticas interativas de leitura, fomentando no aluno a capacidade de compreensão textual e de argumentação.

2. A Teoria do Agir Comunicativo

Jürgen Habermas apresenta a teoria do agir comunicativo (doravante TAC), como uma teoria social de interesse emancipatório, calcada em um novo conceito de razão e sociedade, tem como pano de fundo o entendimento ancorado na linguagem. Ele descreve a sua inquietação a respeito dos resultados nefastos, do modelo de racionalidade cientificista e positivista da sociedade moderna, na qual, predomina a razão subjetiva, reducionista, pondo o sujeito numa situação de dominação, característica própria da sociedade capitalista.

O agir comunicativo proposto por Habermas aponta novos caminhos para a razão, partindo da subjetividade para a intersubjetividade/dialogicidade, assim ele acredita superar o caráter manipulador e objetivante das ações humanas e encontrar a saída para as aporias da modernidade, para as quais a ação dos sujeitos estaria voltada para o alcance de seus próprios fins, nas palavras do próprio autor, a “cálculos de ganho egocêntricos” (HABERMAS, 2003, p. 165).

A TAC é um modelo de ação e interação ideal para o desenvolvimento social e educacional, ao propor essa teoria, Habermas prima por uma participação satisfatória por meio de argumentações e igualdades de direitos comunicativos, o agir em função da emancipação. No agir comunicativo, a racionalidade é concebida como capacidade de intersubjetividade, compreensão e participação ativa do indivíduo em busca do entendimento mútuo, livre de imposições. Habermas propõe identificar o que impede a comunicação e o diálogo entre os indivíduos. A razão deixa de ser vista sob a ótica da razão *pura* para a verdade, o que prevalece, agora, é a



pretensão de verdade, da aceitabilidade racional sobre a óptica do entendimento intersubjetivo na tentativa de recuperar a verdadeira expressão da razão humana.

Habermas postula que, somente por meio da linguagem, o agir comunicativo pode recuperar a relevância do diálogo na vivência social da comunidade, pois a linguagem é o meio de alcançar o entendimento, ela proporciona a leitura e a compreensão do mundo. Para Habermas, não chegamos a nenhum entendimento se não por meio da linguagem, uma vez que “nosso contato com o mundo é mediado linguisticamente” (HABERMAS, 2002, p. 56). A linguagem é o elo de interação entre os sujeitos, possibilita a comunicação nas decisões coletivas, ela é tida como fundo de pano essencial para a mediação do acordo por meio do entendimento.

Habermas entende que na linguagem e no discurso livre sem coerção residem as saídas para superação da hegemonia da sociedade capitalista, o discurso pressupõe a interação, isto é, a participação de atores que se comunicam livremente em situação de simetria. Pois para esse autor, o cidadão não é dominado e inerte, mas um ser capaz de reagir, criticar e reivindicar em busca dos seus direitos. Dessa forma, entende-se que a TAC propõe que o indivíduo aja para transformar a sociedade em um espaço de interação social, livre de alienação.

As interações mediadas pela linguagem encontram sua validade no agir e falar. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo (Habermas, 2002). A linguagem pode ser utilizada tanto como meio de transmissão de informações — agir estratégico — quanto como meio de integração social — agir comunicativo. Neste último caso, as ações são coordenadas pela força consensual do entendimento presente na própria linguagem.

“Falo em agir comunicativo quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um acordo existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas” (HABERMAS, 1989, pp. 164-165). Nessa perspectiva, os sujeitos ao agir comunicativamente traçam um plano de ação pensando no coletivo, para, posteriormente, executá-lo e socializá-lo de forma partilhada com os interlocutores envolvidos no processo de comunicação, assim, os planos de ação dos diferentes participantes visam alcançar a um objetivo numa conexão interativa.

A necessidade prática de coordenar planos de ação proporciona em todo o caso a esperança do participante da comunicação de que os destinatários tomem posição, logo assumam um perfil claro em relação as suas próprias exigências de validade (Habermas, 2002). Assim, o sujeito do agir comunicativo apresenta-se capaz de responder pelos seus atos e buscar conjuntamente acordos para atingir as suas metas.

O agir comunicativo resulta de ações harmônicas entre atores que, internamente, procuram seus planos de ação e só perseguem suas respectivas metas por meio de acordo e negociação no intuito de alcançar o objetivo esperado. Nesse sentido, o agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego (Habermas, 1989).

Na visão habermasiana, o agir comunicativo parte da ideia de que todos os participantes são atores capazes de se justificarem, e que os sujeitos agindo co-



municativamente assumem posições racionalmente motivadas para as exigências da validade, assim os atores supõem reciprocamente que de fato agem a partir de razões justificadas. Ao apresentar a TAC como uma teoria emancipatória, Habermas propõe uma mudança de paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito que corresponde ao modelo da racionalidade cognitivo-instrumental para o paradigma da filosofia da linguagem ou da comunicação que corresponde ao modelo da racionalidade comunicativa.

Conforme Habermas

A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estados de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. (HABERMAS, 2000, p. 437).

A filosofia da consciência ou do sujeito está centrada na relação do sujeito cognoscente (nossa consciência, nossa mente) com o objeto do conhecimento, por meio desta autoconsciência do sujeito em relação à realidade, prevalece a dimensão instrumental da razão, com êxito no mundo objetivo. O sujeito está ancorado numa razão monológica, assume uma postura puramente cognitivo-instrumental, assim, inviabiliza ações dialógicas e intersubjetivas, impedindo o desenvolvimento do saber sob a óptica da interação social.

A razão instrumental exclui o outro da razão e classifica como sem sentido e, portanto, como irracional, qualquer tentativa de valorizar as demais vozes. Bolzan (2005), Isso anula qualquer possibilidade de diálogo e interação. A racionalidade técnico-instrumental é consequência do processo de organização das forças e relações de produção e “visa gerar o máximo de produtividade para assegurar a sobrevivência material dos homens que vivem em sociedade” (FREITAG, 1988).

Em contrapartida a essa filosofia, no paradigma da filosofia da linguagem ou da comunicação, prevalece uma razão intersubjetiva e interativa, na qual os sujeitos buscam um entendimento das suas ações por meio da participação de pelo menos dois sujeitos, a razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos. A racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento que assegura aos participantes, no ato da comunicação, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim um horizonte no seio do qual todos possam referir-se a um só mundo objetivo (Habermas, 2002).

Habermas desenvolve um conceito de racionalidade comunicativa que faz referência a uma conexão sistemática de pretensões universais de validade que deve ser adequadamente desenvolvida por meio da teoria da argumentação (Gomes, 2007). O modelo de racionalidade apresentada por Habermas não



pretende abandonar o modelo instrumental, mas considerá-lo numa perspectiva mais ampliada, propiciando ao sujeito estabelecer relações e entendimentos não apenas com o objeto, mas promover a integração das racionalidades instrumental e comunicativa, considerando também as normas e as experiências intersubjetivas (Foletto, 2010). Nesse sentido, Habermas elucida que as ações instrumentais estão coordenadas com as comunicativas quando aquelas estão ligadas aos planos de outros participantes da interação por meio da situação de processos de entendimento recíproco.

Habermas conceitua a sociedade moderna composta por dois mundos, cada um com modelos distintos: O mundo do sistema e o mundo da vida. O primeiro é a reprodução material regida pela lógica da razão instrumental, isto é, adequação de meios a fins, incorporada nas relações hierárquicas (poder político) e intercâmbio (econômico).

Um mundo da vida reproduz-se materialmente diante os resultados e consequências das ações dirigidas a objetivos, com as quais os seus membros intervêm no mundo. Assim, essas ações instrumentais estão entrelaçadas com as comunicativas à proporção em que a execução de planos é apresentada e interligada aos planos de outros participantes da interação por meio de definições comuns e processo de entendimento recíproco, Habermas (2002).

Habermas por meio da TAC busca superar o positivismo da razão e resgatar a interação humana para assim constituir um novo modelo de sociedade ancorado no entendimento mútuo por meio de ações dialógicas.

3. Contribuições do Agir Comunicativo para o ensino de Língua Portuguesa

As ideias de Habermas sobre a mudança de paradigma de uma racionalidade instrumental para a racionalidade comunicativa, na qual prevalece o entendimento intersubjetivo e recíproco, aplicado ao ensino de Língua Portuguesa, podem inová-lo em seus procedimentos e concepções e devolver a este ensino o seu papel principal: desenvolver a competência comunicativa dos educandos conduzindo-os à cidadania sociolinguística.

A concepção de educação habermasiana está centrada em relações intersubjetivas, nas quais predominam o diálogo, a troca e o entendimento mútuo. Na TAC, Habermas parte do princípio de que os homens são capazes de ação, e para tanto se utilizam da linguagem para se comunicarem com os seus pares, buscando chegar a um entendimento. Nessa perspectiva de entendimento por meio da comunicação, salientamos a definição dada por Habermas à ação comunicativa:

Chamo ação comunicativa àquela forma de termos de interação social em que os planos de ação dos diversos atores ficam coordenados pelo intercâmbio de atos comunicativos, fazendo, para isso, uma utilização da linguagem (ou das correspondentes manifestações extraverbais) orientada ao entendimento. À medida em que a comunicação serve ao entendimento (e não só ao exercício das influências recíprocas) pode adotar para as

interações o papel de um mecanismo de coordenação da ação e com isso fazer possível a ação comunicativa. (HABERMAS, 1997, p. 418).

Para Habermas, a aprendizagem articulada linguisticamente, ou comunicativamente é o meio pelo qual os sujeitos usam a fim de atribuir sentido para o mundo, para isso, utiliza-se da linguagem partilhada, incondicional, assim o indivíduo é capaz de encontrar-se no mundo. O agir orientado para o entendimento não será viável se controlado por regras internas guiadas pelo mundo do sistema; ele é um ato intersubjetivo, no processo de aprendizagem, a linguagem não é um obstáculo para o entendimento, mas a via que nos conduz a este.

Para Habermas, o caminho mais indicado para o enfrentamento dos desafios educacionais da contemporaneidade é o fortalecimento da comunicação não distorcida dos indivíduos, que deve sempre pressupor a busca permanente do consenso, (Gomes, 2007). Assim, entende-se que a aprendizagem é significativa se houver a participação e interação efetiva dos sujeitos no processo ensino/aprendizagem.

“As interações sociais são mais ou menos cooperativistas, mais ou menos conflituosas ou instáveis” (HABERMAS, 2003, p. 164). A partir daí, podemos constatar que a tarefa da educação é bastante complexa, por isso é necessário que a atividade educacional seja sempre refletida para analisar a sua eficácia na construção do conhecimento mútuo e não competitivo.

Dessa forma, justifica-se a importância de desenvolver um ensino consolidado no agir comunicativo, dando relevância à linguagem como mediadora para a emancipação do indivíduo e para a participação social. Essa é a postura de Habermas ao reconhecer no conceito de agir comunicativo a saída para a reformulação da sociedade, para que devolva a intersubjetividade de seus membros, conferindo ao diálogo o seu papel primordial de comunicação.

Usando da racionalidade cada indivíduo é capaz de interpretar padrões de valores adquiridos em sua cultura e postular uma atitude reflexiva de interpretação perante isso, (Habermas, 2002). Pois assim, ele pode partilhar os mesmos padrões de valores, culturas, anseios, capaz de, por meio da interação, chegar a um consenso almejado.

Para Habermas, a emancipação é inerente à comunicação, de modo que seja necessário desenvolver projetos educativos que privilegiem, consensualmente, o fortalecimento da competência comunicativa dos educandos, a fim de torná-los competentes para o enfrentamento dos desafios do nosso tempo, (Gomes, 2007).

A prática educacional tem poder de permitir a emancipação do indivíduo, porque é no contexto escolar que ele tem a maior chance de se adentrar nas diversas áreas do saber, de compartilhar esse saber por meio dos atos da fala e desenvolver competência comunicativa e argumentativa de forma reflexiva.

Comungamos com Bolzan (2005), ao afirmar que o ambiente escolar, mais do que qualquer outro, reúne condições onde é possível criar espaços e fecundá-los com o cultivo de outras vozes implícitas da razão como forma de aprendizagem amplamente diferenciada daquela em que a escola tem encontrado, no decurso da modernidade, fundamentada mais ou menos segura para apoiar seus pressupostos. Nas aulas de LP, as ações educativas fundamentadas no agir comunicativo permi-



tem estabelecer uma relação de aprendizagem contextualizada com o mundo da vida para mediar a socialização do saber dos educandos por meio da reciprocidade.

O ensino de Língua Portuguesa ancorado na Teoria do agir Comunicativo possibilita o desenvolvimento da criticidade e da competência discursiva do indivíduo, bem como a formação profissional voltada para uma prática dialógica, propiciando a relação dialética entre teoria e prática. Habermas propõe que o conhecimento deve ser compreendido como uma relação intersubjetiva e, portanto como construção social. De acordo com Habermas, compete à educação um papel determinante na tarefa de destruir o “brilho dogmático objetivista da racionalidade instrumental”.

A atitude dos participantes numa interação mediada pela linguagem possibilita uma relação do sujeito consigo mesmo distinta da mera atitude objetivamente adotada por um observador em face das entidades do mundo (Habermas, 2002). Dessa forma, o sujeito deixará de ser mais um num sistema dominador e utilitarista e assume o papel de agente argumentante por meio do diálogo numa relação intersubjetiva.

O ensino de Língua Portuguesa será realmente significativo para o estudante se nas aulas houver um espaço de interação, de confronto, de dialogismo, na qual, os sujeitos argumentam, falam e são ouvidos, leem e se leem. Faz-se necessário reverter o quadro atual do ensino de Língua Portuguesa, baseado ainda numa conjuntura tradicionalista, cuja preocupação é a transmissão de conhecimento e não a interação e o entendimento mútuo. Para que o processo de ensino/aprendizagem corresponda às propostas da Teoria do Agir Comunicativo, é preciso uma mudança de paradigma da instrumentalização do conhecimento, em suma, a desconstrução de uma prática técnico-científica. Nessa perspectiva, Habermas afirma:

O trabalho de desconstrução, por mais furioso que seja, possui consequências identificáveis somente quando o paradigma da consciência de si, da autorrelação de um sujeito que conhece e age solitário é substituído por um outro – pelo do entendimento recíproco, isto é, da relação intersubjetiva entre indivíduos que, socializados por meio da comunicação, se reconhecem reciprocamente. (HABERMAS, 2002, pp. 431- 432).

Em contraposição ao paradigma da razão instrumental, no paradigma da racionalidade comunicativa temos outro meio de direcionar a educação. Nesse paradigma, o ensino de Língua Portuguesa é ministrado de modo mais expansivo, preocupado com a participação ativa de todos os sujeitos no processo ensino/aprendizagem, isso proporciona um alargamento para a construção do conhecimento e a valorização das diferenças entre os indivíduos envolvidos no processo de aprendizagem. Nesse sentido, Habermas postula:

Nesse processo de entendimento os sujeitos, ao atuarem comunicativamente, se movem no meio da linguagem natural, se servem de interpretações transmitidas culturalmente e fazem referência simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social que



compartilham e cada um a algo em seu próprio mundo subjetivo. (HABERMAS, 1987, pp. 499-500).

No agir estratégico, a constelação do agir e do falar modifica-se. Aqui as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem; a linguagem encolhe-se, transformando-se num simples meio de informação. Ao passo que, no agir comunicativo, a linguagem é utilizada como fonte de integração social (Habermas, 2002). Essa comparação é significativa para a reflexão da prática do ensino de Língua Portuguesa, pois é necessário que os conteúdos desse componente curricular não se limitem ao agir estratégico, uma vez que a construção do conhecimento pressupõe diálogo e interação. “Processos de formação e de socialização são processos de aprendizagem que precisam de pessoas” (Habermas, 2002, p. 102).

Assim, o desenvolvimento da prática educativa baseada na interação comunicativa deve se configurar na participação ativa dos indivíduos, uma vez que uma aprendizagem emancipatória depende do exercício de socialização, o que se concretiza por meio das ações intersubjetivas. Dessa forma, concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo, (Habermas, 2002, p. 437).

Diante dessas perspectivas da racionalidade comunicativa habermasiana como alicerce para o desenvolvimento de um ensino consolidado na participação, consenso e interação dos educandos para a formação emancipatória e profissional, elencamos como principais contribuições para o ensino de Língua Portuguesa, as seguintes:

- o desenvolvimento da competência argumentativa balizada nos atos de fala, numa dimensão dialógica, permitindo ao aluno superar seus limites linguísticos e trocar experiências do seu mundo da vida, partilhando conhecimentos e gerando novos;
- o desenvolvimento da capacidade interativa e comunicativa dos educandos, uma vez que a TAC propicia a prática dialógica, a busca pelo consenso e entendimento mútuo;
- ampliação da capacidade crítica, criativa e reflexiva dos educandos acerca dos conteúdos curriculares vivenciados no ambiente escolar;
- valorização e respeito à opinião dos colegas e professores, o docente deixa de ser aquela figura detentora do saber único e absoluto e passa a ser um interlocutor e mediador na prática da construção do conhecimento;
- reconhecimento do educando como um ser interactante, possuidor de conhecimento e formador de opiniões, possibilitando a formação crítica, participativa, engajada e autônoma do indivíduo para exercer a sua cidadania;
- possibilidade de o aluno perceber a dimensão comunicacional nas suas práticas cotidianas e as dimensões éticas de suas decisões nessas dimensões;



- transformação da sala de aula tradicional para um espaço de interação linguístico e social, no qual todos são construtores do conhecimento e têm o potencial de expor suas ideias, intersubjetivamente, livres de coerção e repressão. Para Habermas, esse aspecto é essencial para a consolidação do entendimento racional entre os pares;
- descentralização de uma prática de ensino de língua materna ancorada na gramaticalização, num modelo de ensino horizontal, técnico-científico exigido pela sociedade capitalista, para uma prática dialógica calcada na argumentação, no agir comunicativo, proporcionando a todos os envolvidos a oportunidade de se reconhecer como agentes de transformação;
- mudança na postura da relação educador/educando, rompendo com a prática tradicional e propiciando um espaço de discussão crítica, no qual o exercício de argumentação e contra-argumentação norteie o processo ensino/aprendizagem favorecendo um aprendizado compreensível a todos os atores envolvidos.

A educação é um processo de ações que se interagem, coordenadamente, no plano simbólico dos componentes do mundo da vida, isto é: a cultura, a sociedade e a personalidade. Na visão habermasiana, a educação nas suas mais variadas formas de manifestação, pode ser entendida, como um contexto em que confluem tanto as estruturas sistêmicas do dinheiro e do poder, quanto os elementos que compõem o mundo da vida, (Gomes, 2007). Diante disso, necessita-se, no decorrer das práticas de ensino, desenvolver uma ação pedagógica que fortaleça a racionalidade comunicativa, propiciando condições para a construção do conhecimento balizada no entendimento mútuo, orientando o educando para uma direção não capitalista e não opressiva.

Habermas enfatiza que a formação e reprodução da sociedade só se dar por meio do agir comunicativo. Nessa perspectiva, ele acrescenta que as redes de interação de grupos mais ou menos integrados do ponto de vista social, mais ou menos coesos solidariamente, só se formam a partir das ações de coordenação de sujeitos que agem comunicativamente.

A tarefa da educação, na perspectiva habermasiana, deve orientar-se pelo enfrentamento crítico de todo e qualquer tipo de racionalidade, principalmente a sistêmica, para que seja revitalizada a aprendizagem social mediante o desenvolvimento da competência comunicativa que, por meio de seus respectivos atos de fala, procura se entender argumentativamente com outros participantes da interação linguística, (Gomes, 2007). Portanto, o ensino pautado na TAC eleva a capacidade do indivíduo construir o seu saber por meio de um processo emancipatório.

4. Considerações finais

Buscamos no seio do agir comunicativo, transformar as aulas de Língua Portuguesa numa prática interativa, isso nos proporcionou situação estimuladora e participativa para a construção do conhecimento. Nesse processo de pensar juntos, não



adquirimos apenas conhecimentos, mas também credibilidade e ampliamos a nossa relação interpessoal. O uso da língua portuguesa deverá ser elemento facilitador no processo ensino/aprendizagem e é importante que o educando a compreenda como instrumento cultural, a qual permite ao indivíduo investigação, redescoberta e construção coletiva, compartilhando ideias, ações e reflexão, onde cada ser é ao mesmo tempo “ator” e “autor” do processo, para que assim, alunos e professores avancem na formação global e não como fim de si mesmo.

No ensino de Língua Portuguesa, não podemos permitir que o domínio da racionalidade instrumental prevaleça, faz-se necessário estabelecer uma prática discursiva que valorize o diálogo e a troca, o aluno não deve apenas ouvir, mas participar e interagir através da linguagem. Devemos renovar o ensino, baseando-se numa abordagem comunicativa, estabelecendo o diálogo em sala de aula, utilizando a linguagem como ferramenta que favoreça a reflexão e a argumentação, tornando o indivíduo crítico e agente de transformação, permitindo-lhe a busca do consenso e a conseqüente proteção do mundo da vida.

Na esteira desta experiência, houve respeito mútuo entre professor e alunos, ninguém se apresentou como o dono da verdade, até porque isso vai de encontro à proposta do agir comunicativo. Todas as contribuições foram ouvidas e repensadas quando necessárias, mas sempre levando em consideração a argumentação no intuito de chegarmos a um entendimento, para que assim os educandos descobrissem que o saber partilhado e coletivo é mais significativo para a aprendizagem do que um saber solitário e fragmentado.

O enfoque da temática, o uso do texto como objeto de ensino, ancorada na TAC nos permitiu uma investigação da competência interpretativa e argumentativa dos alunos numa dimensão mais aberta e plural baseada no entendimento intersubjetivo. Por meio dela, concluímos que o ensino de Língua Portuguesa será mais significativo para os alunos, bem como motivará a participação dos envolvidos no processo ensino/aprendizagem.

O pensamento da teoria do agir comunicativo de Habermas nos permitiu buscar ideias enriquecedoras para amenizar as nossas angústias em relação a uma prática tecnicista, que não tem contribuído para o desenvolvimento discursivo e argumentativo dos educandos. A teoria habermasiana propõe o modelo ideal para a convivência grupal independente de classe social em que estivermos inseridos, pois todo ato de fala deve ser analisada e respeitada.

Goergen reflete

“Se o modelo dialógico/comunicativo de Habermas pode ser qualificado de romântico diante de um mundo cada vez mais cindido, não se pode desprezar sua proposta por ser talvez o único caminho que sustenta a esperança da grande maioria da humanidade num mundo melhor (GOERGEN, 1996, pp.21-22)”

Ousamos inserir a filosofia habermasiana em nossas aulas de Língua Portuguesa por acreditar que há possibilidades concretas e não utópicas de desenvolver prática pedagógica visando não apenas ao conhecimento, mas à aproximação entre



os pares no processo comunicativo em busca de um mundo menos caótico, centrado em meios e fins. Cabe à escola, construir coletivamente pensamentos e ações que transformem a sociedade mais humana e participativa, na qual, haja respeito à multiplicidade de vozes numa relação intersubjetiva.

Referências

- ARRUDA, M. C. **O texto e seu potencial através do agir comunicativo em Habermas**. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação Agrícola) – UFRRJ, 2011.
- BOLZAN, J. **Habermas Razão e Racionalização**. Ijuí: Unijuí, 2005.
- FOLETTI, D. S. **A ação comunicativa da formação de professores da modalidade educação a distância (EAD)**. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFSM, 2010.
- FREITAG, B. Habermas and the philosophy of modernity. **Perspectivas**, São Paulo, v. 16. p. 23-45, 1993.
- GOERGEN, P. L. A crítica da modernidade e educação. **Pro-Posições**, Campinas, v. 7, n. 2, jul. 1996.
- GOMES, L. R. **Educação e consenso em Habermas**. Campinas, SP: Alínea, 2007.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista**. Madrid: Taurus, 1987b.
- _____. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- _____. **Theorie de l'agir communicationnel I**. Paris: Fayard, 1987.
- _____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução: Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote. 1990.
- _____. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Tradução de: Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- _____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. 3. ed. Madrid: Catedra, 1997.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Trad. L. S. Repa; R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção Tópicos).
- _____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 2001.
- _____. **Agir comunicativo e razão destrancendentalizada**. Tradução: Lúcia Aragão; revisão: Daniel Camarinha da Silva, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2. ed. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

ACORDO INTERSUBJETIVO DA ÉTICA DO DISCURSO EM HABERMAS

Flávio Telles Melo¹

1. Ética do discurso e suas características

A Ética do discurso, para Habermas², é a “abordagem mais promissora da atualidade”. Ela se pretende ser uma ética filosófica da argumentação. E a argumentação é o ponto central da teoria moral. A sua questão fundamental é como o “princípio da universalização, que é o único a possibilitar-nos questões práticas um acordo argumentativo, pode ser ele próprio fundamentado”³.

Na Ética do Discurso, os fenômenos morais devem passar pelo crivo de uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, no qual os atores se orientam por pretensões da validade.

Ao contrário das éticas clássicas, como a ética aristotélica e a ética cristã medieval, que diziam a respeito a todas as questões do “bem viver”, a ética cognitivista kantiana, da qual a ética do discurso é herdeira, diz respeito apenas a problemas da ação correta ou justa⁴. Os juízos morais explicam como os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional. Eles servem para justificar a conduta à luz de normas morais válidas e a validade das normas à “luz de princípios dignos de reconhecimento”⁵. A Ética do Discurso tem as características deontológica, cognitiva, formalista e universalista da ética kantiana. Ela é deontológica em oposição às éticas clássicas (teleológicas) que se ocupavam especificamente das questões da vida boa ou vida feliz, por isso preocupa-se com questões de justificação das normas e com problemas relativos à determinação das ações corretas e justas. É cognitivista em oposição ao ceticismo ético que refuta a possibilidade de fundamentação de juízos morais. O ponto de partida é a tese de que os enunciados normativos podem ser fundamentados. É universalista em oposição ao relativismo ético⁶. Ela procura fundamentar juízos morais que tenham validade universal para escapar da falácia etnocêntrica. É formalista em oposição às suposições éticas materiais teleológicas (que dizem respeito à vida boa), e por isto são prescritivistas. A ética do discurso não pretende dizer o que é certo ou errado, mas indica o procedimento a ser seguido para o julgamento moral. Possui o caráter

1. Professor assistente do curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UEVA e membro do Grupo de Pesquisa Direito Moral e Política – GPOLIS. flaviotellesmelo@gmail.com.

2. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 62.

3. *ibidem*

4. HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*, p15.

5. *Ibidem*

6. Quando Habermas propõe uma ética universalista não quer que ela exprima as intuições de uma cultura ou de uma dada época, não quer que o princípio moral reflita “unicamente a cultura do habitante adulto da Europa central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e de educação burguesa” (cf. HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*, p. 16).

procedurístico-formal⁷ da ética de Kant. Ela propõe como caminho a ser seguido o consenso a ser alcançado entre os sujeitos capazes de linguagem e de ação, por meio de um discurso prático.

A Ética do Discurso tem como base o “mundo da vida” que é contexto comum da vida de falantes e de ouvintes. É o horizonte no qual os agentes comunicativos efetivamente se situam, o âmbito das relações sociais espontâneas, das emissões linguísticas não tematizadas da vigência do entendimento mútuo. Os seus componentes são o “pano de fundo” para o entendimento linguístico entre sujeitos comunicativos. A ideia da fundamentação na Ética do Discurso é a de conferir a determinadas afirmativas, embora individuais e empíricas, uma pretensão de universalidade válida para todos os sujeitos presentes ou supostamente participantes, no sentido de resgatar o nexos entre teoria e prática. O objetivo, segundo Habermas, não é privilegiar definitivamente uma forma ideal de comunicação, mas mostrar que as regras do Discurso “são pressuposições inevitáveis”. A Ética do Discurso tem como proposta a fundamentação racional de normas, a partir dos casos puros ou idealizados de atos de fala.

2. A teoria dos atos de fala e suas pretensões de validade

Habermas tem como pressuposto teórico, como fundamentação da sua teoria do agir comunicativo, a teoria dos atos de fala de John Austin. Para ele, a discussão sobre os atos de fala tem cristalizado ideias sobre as quais se pode ter como base os pressupostos básicos da pragmática universal⁸.

A distinção que é feita entre a fala propriamente dita e a ação de fala é a de que esta última tem como conteúdo uma pretensão de validade universal o qual se tematiza no significado do ato ilocucionário⁹.

A preocupação de Habermas, ao se apropriar da teoria dos atos de fala de Austin, é verificar se as emissões feitas pelo proponente numa determinada ação linguística é compreendida ou inteligível ao ouvinte. Por isto, afirma que “compreender o que é dito exige a participação e não a mera observação”¹⁰. E mais compreende que o significado dos proferimentos só é compreendido a partir da intersubjetividade comunicativa.

Em Habermas, o ato de fala apresenta um aspecto empírico e outro quase transcendental. São ações de sujeitos capazes de linguagem e de ação, de todos os sujeitos que podem expor seu proferimento, estabelecendo sua pretensão de validade e defendendo-a racionalmente. Para se entender a teoria, é importante que se faça a distinção entre os atos de fala concretos e a situação das orações em quaisquer atos de fala. Todo ato de fala levanta pretensões de validade difusa, frágil, constantemente submetida à revisão, embora em alguns momentos, elas

7. A racionalidade procedural se expressa, em Habermas, na “adoção ideal dos papéis” como “procedimento adequado” (cf. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 52).

8. *Ibidem*. 110-112

9. PIZZI, J. *Ética do discurso: racionalidade ético-comunicativa*, p 107-147.

10. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir Comunicativo*, p.44.



possam valer enquanto há entendimento recíproco entre os atores que atribuem provisoriamente validade àquilo que é dito e que a rigor, não é refutado.

Na medida em que o locutor queira participar de um processo de entendimento não pode deixar de propor as seguintes pretensões de validade: de estar se expressando inteligentemente (de estar propondo uma expressão inteligível), de estar dando a entender algo (pretensão de veracidade) e de entender-se com os demais (a pretensão de correção ou retidão das normas do entendimento).

A ação comunicativa só pode prosseguir sem perturbações se todos os participantes “suporem que as pretensões de validade que uns e outros se propõem são pretensões propostas com razão” ¹¹.

O falante tem que eleger uma expressão inteligível para que falante e ouvinte possam entender-se, ter a intenção de comunicar um conteúdo proposicional verdadeiro para que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante, querer expressar suas intenções de forma veraz para que o ouvinte possa crer na manifestação do falante e eleger uma manifestação correta pelos que fazem as normas e valores vigentes para que o ouvinte possa aceitar essa manifestação, de sorte que ambos, ouvinte e falante, possam concordar entre si nessa manifestação no que faz um acordo normativo intersubjetivamente reconhecido (HABERMAS: 1989, p. 300).

O fato de aqui, na Teoria da Ação Comunicativa, Habermas se referir à eleição de uma “expressão inteligível” além do “conteúdo proposicional verdadeiro”, das intenções de forma veraz e da “manifestação correta” e não inserir a pretensão de inteligibilidade na consciência moral e agir comunicativo faz com que Rauber¹², a nosso ver, afirme que seja difícil delimitar entre três ou quatro pretensões de validade ou ainda que a pretensão de inteligibilidade seja uma pretensão pressuposta das demais.

Os atos de fala podem ter um caráter locucionário, ilocucionário ou perlocucionário. O ato de fala locucionário tem um conteúdo cognitivo das pretensões enunciativas (“p”) ou nominativas (que “p”). O sujeito que diz algo, diz algo sobre o mundo objetivo. O ato de fala ilocucionário refere-se ao conteúdo proposicional das relações falantes e ouvintes. O ato de dizer algo a alguém requer o emprego de uma oração (“Mp”) seja ela afirmação, promessa, mandato, confissão, uma oração que diz respeito ao mundo social intersubjetivo. O ato de fala perlocucionário refere-se ao efeito causado sobre o ouvinte. São ações orientadas ao êxito estrategicamente orientadas ao sucesso, ações no mundo subjetivo. A força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste naquilo que leva o ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que realiza o falante. Esses atos de fala são classificados em imperativos, operativos, constatativos, regulativos, expressivos, comunicativos, de-

11. *ibidem*.p. 302.

12. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: estudios y complementos*. p362

clarativos e satisfativos. Em Austin¹³, quando pronunciamos algo, já estamos fazendo aquilo que nos propusemos a fazer, toda fala já pressupõe uma ação nela embutida.

Essa pressuposição ideal do ato empírico da fala aponta em direção a uma situação ideal de fala. A situação ideal é a pressuposição que fazemos inevitavelmente quando entramos em discursos.

É a situação que cria as condições inevitáveis para o consenso.

A situação ideal de fala é a aparência transcendental, se esta aparência ao invés de dever-se uma transferência que não pode ser permitida (...) não fosse à condição construtiva da fala racional. A antecipação da situação ideal da fala tem para toda comunicação possível o significado de uma aparência constitutiva, que é a suposição de uma forma de vida (HABERMAS, 2001, p. 336).

A comunidade de comunicação argumentativa ideal de Apel¹⁴ permite reconstruir, mesmo que hipoteticamente, uma fundamentação ética para a humanidade toda, capaz de situar os sujeitos na perspectiva de uma comunidade mundial de atores preocupada com a vida e as relações intersubjetivas entre os mais variados grupos humanos, O entrelaçamento da fala numa intersubjetividade mediada linguisticamente faz com que se tematizem questões de validade às quais todo conteúdo ou informação acabe tornando-se consciente numa “comunidade comunicativa, que coloca frente a frente o ego e o alter”.

3. A reformulação discursiva da moral kantiana

Habermas se propõe a fazer uma reinterpretação do princípio moral universal de Kant. Ele substitui o solipsismo moral dos princípios éticos por máximas cuja pretensão de validade todos os participantes devem examinar discursivamente.

Kant fundamenta a razão prática no “fato da razão”, no dever ser. No nível da razão pura examina os limites da razão quanto ao conhecimento em geral. No nível da razão prática examina a razão do agir moral, O sujeito transcendental está entre o momento da razão prática pura, do imperativo categórico, e o agir concreto, O imperativo categórico é a máxima que permite a cada indivíduo isoladamente julgar-se e a norma dada ou recomendada merece aprovação geral de todos. O fundamento da ótica kantiana é o princípio a priori universal, geral e necessário. As proposições sintéticas a priori, independentes do conhecimento sensível, são aquelas consideradas verdadeiras. As condições de possibilidade para que existam normas morais válidas para todos os homens é o imperativo categórico.

13. AUSTEN, J. *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. p. 85 -102

14. APEL, K. O., *Transformação da filosofia II: O apriori da comunidade de comunicação* .p. 482

Para Kant, a realização das máximas supremas depende de fatores que estão “além” deste mundo, o que toma as normas universalmente válidas para todos os seres racionais¹⁵. Habermas transforma o conteúdo proposicional do acordo comunicativo em intersubjetividade dialógica, fazendo do discurso um meio através do qual os sujeitos podem chegar a um consenso sobre os interesses gerais, sem excluir os desejos, as necessidades e os interesses individuais.

Em Kant, as máximas não devem ter apenas a forma de universalidade, mas todos os fins particulares devem ser excluídos das razões que determinam a ação, dando ao imperativo categórico uma validade incontestável. A crítica que Habermas faz é que essa concepção não permite realizar o processo comunicativo entre os sujeitos. Habermas dá uma ênfase racional muito grande ao “princípio de validade universal”¹⁶. Ele desenvolve a estrutura da experiência comunicativa entre sujeitos que falam e agem que vão construindo uma competência de dizer e de predizer com êxito e também adquirir sempre mais a própria competência até chegar a princípios universais aceitos por todos. Neste sentido, Habermas postula o pressuposto da pragmática universal como “pressupostos universais de comunicação”¹⁷ como também “pressupostos universais da ação comunicativa” porque se trata de uma “ação orientada ao entendimento”. A pragmática universal apoia-se em princípios de uma “estrutura proposicional performativa”¹⁸ decorrente da guinada pragmática das ações linguísticas, dos atos de fala e das interações mediadas pela linguagem e pelo mundo da vida.

Habermas¹⁹ entende que o princípio moral em Kant se dá pela “prescrição a todos os demais de uma máxima que eu quero que seja universal”. É o que cada indivíduo pode querer sem a contradição com a lei universal. Ele propõe, por outro lado, que a máxima apresentada por um envolvido num processo interpretativo a todos os demais membros da argumentação para o exame discursivo tenha sua pretensão de universalidade. O princípio moral é aquilo que todos querem & comum acordo reconhecer como norma universal²⁰. As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais, sabe-se que a tradição é partilhada intersubjetivamente, por isso não pode ser tratada monologicamente.

Ao contrário de Kant, o discurso moral em Habermas²¹ é intersubjetivo, a justificação de normas é essencialmente comunicativa. A questão de validade das normas discursivas tem o sentido prático de justificação de normas fundamentadas na comunidade de argumentação dos cientistas. O discurso é imparcial, quer dizer, há

15. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, pós.

16. *ibidem*.p. 79.

17. HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa: estudios y complementos*, p.299.

18. *Ibidem*, p. 326.

19. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 86-89.

20. DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral*, p. 136.

21. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 89-98.

uma autonomia da razão em relação com os que são atingidos pela decisão moral. No processo de justificação, as normas devem ser analisadas a partir das regras do Discurso, organizado intersubjetivamente. O problema da justificação se dá no ato da razão pelo acordo intersubjetivo. O Discurso prático decide sobre como uma norma possa valer como justificada, pela chance dada ao assentimento.

As regras de conteúdo normativo neutralizam o desequilíbrio do poder e cuidam da igualdade de chances dos concernidos.

Enquanto em Kant, cada sujeito em seu foro interno determina o que é e o que não é objetivamente moral, na ética do discurso, as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação. Enquanto em Kant, a razão monológica ou solipsista decide sobre as questões morais, na ética do discurso, a razão dialoga com todos os envolvidos e possíveis envolvidos em determinada situação para decidir o que pode e deve ser feito em situações do conflito moral.

Os Princípios “U” (Universalização) e “D” (Ético - Discursivo) da ética do discurso²²

O Princípio da universalização, em Habermas, é o “princípio ponte que toma possível o acordo em argumentações morais, que exclui a aplicação monológica”²³. Ele não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deonticas universais e incondicionais.

O princípio de universalização deve forçar aquela troca de papéis universais que estabelece que a norma válida é aquela que as “consequências e efeitos colaterais resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos possa ser aceito por todos os concernidos²⁴. É a regra de argumentação que possibilita o acordo em Discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concernidos, toma-se um passo fundamental e decisivo para a ética do Discurso.

O princípio “U” trata da “realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso”. Só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. No sentido pragmático, cada qual é a instância última daquilo que é seu próprio interesse pelos demais.

Para uma norma controversa ser aceita por todos só ocorre se “U” for aceito, o que resulta de uma “obediência geral da regra, para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, sem a coação de todos”²⁵. Quando os falantes aceitam entrar em ar-

22. O princípio ético-discursivo (‘D’) tal como iremos abordar aqui se refere a exposição que Habermas discorre nas suas obras da década de 1980, principalmente Teoria do Agir Comunicativo (1981), Consciência Moral e Agir Comunicativo (1983), mesmo ciente que a partir da década de 1990, principalmente Direito e Democracia (1992), o autor separa os dois princípios referidos e define o princípio ético-discursivo como um princípio neutro e independente do princípio de Universalização (‘U’).

23. Ibidem, p.78

24. Ibidem. 86

25. Ibidem. 116

gumentação empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas, aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito do princípio da universalização.

O princípio da universalização é fundamentado por via da derivação pragmático-transcendental a partir de pressuposições argumentativas. Ele é diferente de quaisquer princípios ou normas básicas conteudísticas, que só podem constituir o objeto de argumentações morais, como também do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras.

A Ética do discurso é um procedimento que se estrutura a partir de dois princípios: o princípio da universalização “U” e o princípio discursivo “D”. O princípio “U” refere-se a todas as normas válidas que com todas as consequências, precisam ser aceitas pelos participantes do discurso. O princípio “D” diz que uma norma só ganha validade se obtiver a aceitação de todos os participantes de um discurso prático. A norma para ser aceita como válida tem que preencher os requisitos exigidos pelo princípio “D” e pelo princípio “U”. “U” e “D” são princípios puramente formais, isto é, que não trabalham com conteúdos normativos — indicam o procedimento que faz com que a regra moral possa ser aceita como regra válida ou não válida.

O princípio “U” é a condição de validade de uma norma como potencial assentimento de todos os indivíduos. Ele é o princípio que possibilita o consenso, exclui normas que encarnam interesses particulares (interesses não suscetíveis de universalização). É o princípio do acordo consensual sobre as normas controversas. Segundo Rauber²⁶ é a forma de Habermas evitar o pressuposto da fundamentação última da pragmática-transcendental, proposta por Apel.

O princípio “U” é distinguido de quaisquer princípios ou normas conteudísticas e do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação. Ele é puramente formal, pois indica apenas o procedimento a ser seguido para a legitimação de normas morais universalmente válidas, o seu objetivo é a validação das normas, e não a elaboração ou vigência social de normas, ele visa a intersubjetividade proporcionada pela prática discursiva e indica o procedimento a ser seguido para legitimar as normas morais..

O princípio “U” é a regra que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização, todas as orientações axiológicas concretas (...) só retendo como argumentativamente decidíveis as questões de justiça estritamente normativas (HABERMAS 1989, p.148).

O princípio “D” determina que “só podem reclamar validade às normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes & um Discurso prático²⁷. A legitimação de normas depende do assentimento de todos os possíveis concernidos que se dá por meio do procedimento dialógico de formação imparcial do juízo em meio a um discurso prático. O discurso é imparcial para que alcance o “assentimento universal”.

26. RAUBER, R. R. *A questão da universalização em ética*, p.77.

27. *Ibidem*, p.84

Para o princípio “D”, uma norma só pode “pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem, enquanto participantes de um Discurso político, a um acordo quanto à validade dessa norma”²⁸.

As regras do Discurso têm, elas próprias, um conteúdo normativo, por isso neutralizam o desequilíbrio de poder, “cuidam da igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um”²⁹.

O Princípio “D” não pode regular os problemas de sua própria aplicação, ele levanta a “pretensão que transcende a todos os pactos locais”, levando a sério o sentido da validade deontológica das normas. Ele é a força transcendental de uma pretensão de validade entendida empiricamente e “não pode ser ultrapassada pelo discernimento reflexivo do hermenêuta”³⁰. Ele segue um curso orientado pelo conteúdo universal por isto não traz à consciência dos concernidos a parcialidade e a relatividade das aplicações.

5. O agir orientado para o entendimento mútuo

O agir orientado para o entendimento mútuo entre todos os concernidos num discurso prático é o objetivo da ética do discurso. A linguagem é empregada com o fim do entendimento mútuo quando o falante ao dar uma expressão daquilo que tem em mente comunica-se com um membro de sua comunidade linguística sobre algo no mundo. Isto significa “ser expressão de alguma coisa” e “compartilhar alguma coisa com alguém”³¹.

No agir comunicativo um sujeito é motivado racionalmente pelo outro para uma adesão em virtude do eleito ilocucionário de comportamento que a oferta de um ato de fala suscita.

Somente o processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a “um acordo que é de natureza reflexiva só então os participantes podem saber se chegaram a uma comunicação comum”³².

O conceito do agir comunicativo³³ em Habermas é um conceito de “racionalidade forte” para prolongar a derivação pragmático-transcendental do princípio moral até o interior da base de validade do agir orientado para entendimento mútuo, por isso é um conceito normativo do agir social. O agir orientado para o entendimento mútuo é aquele onde os “processos da tradição cultural, da integração social e da socialização podem ocorrer”³⁴. Daí que para o autor, não há como escapar desse espaço a não ser pela esquizofrenia ou pelo suicídio — como se propõe o cético moral.

São dois os modelos de agir comunicativo: o agir comunicativo estratégico de ação e o agir orientado para o entendimento mútuo. Em todo agir comunicativo os

28. Ibidem, p.86

29. Ibidem

30. Ibidem, p.92

31. Ibidem, p.127

32. Ibidem, p.42.

33. Ibidem, p.88

34. O agir comunicativo é próprio da “virada pragmática”, pois reúne “condições de validade”, pretensões de verdade e razões para o consenso discursivo em tomo de proposições “aceitáveis” por todos os sujeitos. (cf. HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico*, p.65-148).

atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um acordo existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas.

No agir comunicativo há uma suspensão temporária dos juízos morais até que os princípios que orientam a ação se tomem claros, racionalmente justificados, defendidos com argumentos convincentes, e em consequência disso aceitos por todos. O agir estratégico de ação pode se satisfazer com “a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso”³⁵. Os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, como consequência do seu agir. Este é o agir instrumental como racionalidade técnica da escolha de meios próprios do saber empírico. Ele possui fins específicos de instrumentalização, esse agir não preenche as condições de uma racionalidade que contemple o contexto humano. É uma ação de um sujeito sobre outros, sobre a situação da ação, uma situação veiculada através de atividades não linguísticas, atividades meramente instrumentais. Elas não são ações propriamente sociais, mas são meios para tornar acessíveis os recursos para o trabalho.

O agir orientado pela ação estratégica faz uso parasitário da linguagem, pois o falante simplesmente entende-se com seus ouvintes, vincula perspectivas de êxito aos seus atos de fala. O falante pretende alcançar determinados fins no mundo dos estados de coisas, por meio de emissões linguísticas.

Na ação estratégica, trata-se do uso da racionalidade cognitivo-instrumental na perspectiva de êxito no mundo dos estados de coisas (mundo objetivo), possibilitada pela linguagem dissimulada, pelo uso manipulado da linguagem. A linguagem é utilizada para alcançar determinados fins não explícitos na proposição enunciada.

O agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar “condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar nas ações do Ego”³⁶. O agir reúne as condições sob as quais uma argumentação pode produzir racionalmente o consenso. É um processo que demanda expectativas recíprocas de reflexão e de ação. A validade de um enunciado empiricamente verdadeiro ou correto e a validade das normas sociais são asseguradas por um reconhecimento intersubjetivo, sempre fundado no entendimento linguístico. O reconhecimento intersubjetivo assegura a validade dos enunciados empiricamente verdadeiros ou corretos e a validade das normas sociais. Ele é sempre fundado no entendimento linguístico.

O agir comunicativo é uma interação simbolicamente medida. Orienta-se através das normas que valem obrigatoriamente, pois definem expectativas recíprocas de comportamento e que tem de ser compreendidas e aceitas por pelo menos dois sujeitos... A validade das normas sociais é assegurada pelo reconhecimento intersubjetivo fundado no entendimento ou num consenso valorativo (HABERMAS 1990, p. 165).

35. Ibidem, p.125

36. Ibidem, p.165.

São as pretensões de validade do proponente que impulsionam a própria linguagem para o consenso intersubjetivo. Esse consenso requer uma base convencional mediante as condições do discurso ideal, chegar a um consenso linguisticamente mediado.

As ações do entendimento mútuo visam a um acordo que depende do “assen-timento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento”³⁷. Em Habermas, o acordo assenta-se sempre em convicções comuns. Por isto, que, para ele, o ato de fala só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida tomando posição afirmativamente, em face de uma pretensão de validade em princípio questionável. O agir comunicativo extrai do domínio da situação, o aspecto comunicativo da interpretação comum da ação, sobretudo da formação de um consenso.

A situação de fala é, ao mesmo tempo, uma situação de ação onde agentes assumem alternadamente os papéis comunicacionais de falantes, destinatários e pessoas presentes. No mundo da vida dão-se as condições para o processo de entendimento mútuo para que os agentes comunicativos executem seus planos de ação em bom acordo, numa situação de ação definida em comum, num consenso intersubjetivamente mediado. O entendimento mútuo só se dá se os participantes do discurso chegam a um acordo, isto é, se aceitam as pretensões da validade do falante. São pretensões erguidas em todo proferimento inteligível, tais como as de que o enunciado é verdadeiro (verdade), de que o ato de fala é correto para um determinado contexto normativo (correção) e a de que a intenção manifesta do falante é vivida do modo como ela é proferida (sinceridade). O entendimento mútuo não ocorre quando há a rejeição da oferta inteligível do ato de fala, isto significa que se contesta a validade do proferimento sob os aspectos de verdade, de correção e da sinceridade. É uma “expressão de que o proferimento não preenche pelo menos uma das suas funções no mundo: dos estados de coisas existentes, de relações interpessoais legitimamente ordenadas (normatizadas socialmente) e em particular das vivências subjetivas”³⁸.

Os participantes da comunicação tomam atitudes em face dos estados de coisas existentes (atitude objetivamente), em face de relações interpessoais legitimamente reguladas (atitude conforme a normas), e em face das próprias vivências (uma atitude expressiva). A fim de poderem se entender uns com os outros sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, os participantes da comunicação devem “adotar as atitudes ligadas aos papéis comunicacionais de primeira, segunda e terceira pessoas”³⁹.

O agir orientado ao entendimento é o processo de obtenção de um comum acordo sobre pretensões de validade controversas. Todo ato de fala levanta pretensões de validade que podem ser postas em dúvida. Falantes e ouvintes procurarão convencer uns aos outros sobre algo a partir da apresentação de bons argumentos ou boas razões. Mediada pela linguagem, ela é orientada unicamente ao entendi-

37. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: estudios y complementos*. p. 327.

38. *Ibidem*, p.166.

39. *Ibidem* p. 168

mento. Também, ao contrário da ação estratégica, instrumental ou da racionalidade estratégica, no uso puramente comunicativo da linguagem, o falante procura deixar bem claro ao ouvinte qual é a sua intenção, de forma que possam, falante e ouvinte, chegar a um consenso sobre aquilo que é linguisticamente expresso.

A racionalidade comunicativa é vinculada a uma perspectiva de entendimento com todos os sujeitos capazes de linguagem e ação. É a utilização comunicativa de um saber proposicional, que visa o consenso dos diversos participantes através da força do melhor argumento, a partir do mundo da vida que intersubjetivamente partilham. É fundamental que os receptores do entendimento mútuo sejam interlocutores de um processo comunicativo livre de toda e qualquer repressão ou coerção, que eles ajam unicamente orientados ao entendimento, ao alcance de um comum acordo sobre determinada pretensão de validade posta em dúvida. É sua tarefa reconstruir as condições universais do entendimento possível. No agir comunicativo orientado para o entendimento mútuo a única coação possível deve ser a do melhor argumento.

Conclusão

A ética do Discurso, em Habermas, além do que já afirmamos de se colocar no âmbito de uma ética kantiana, por isso cognitivista e universalista e formalista (procedural), não conteudística, também se apresenta como uma ética pós-metafísica, descentralizada, secular. A partir do esquema construtivista-moral de Lawrence Kohlberg, a ética do Discurso se apresenta como uma ética pós-convencional ou do agir orientado por princípios que fundamentam normas. Ela também se coloca como uma ética descentrada do mundo, conforme normas ou atitudes expressivas.

No mundo marcado pelo ceticismo, relativismo, por uma cultura pós-metafísica e secular, sem princípios universais aceitos por todos, Habermas, entre outros, propõe a linguagem como aquele “médium” intransponível e irrecusável por qualquer que seja o cético moral.

A proposta de Habermas é a de que é possível uma ética que fundamente os seus próprios pressupostos. E isto quer dizer que a partir da linguagem — ou melhor, do discurso-expresso em atos de fala ilocucionários, é possível referir-se ao conteúdo próprio das proposições da relação falante e ouvinte.

Assim a intersubjetividade se coloca como um pressuposto fundamental da ética do discurso. O subjetivismo da filosofia moral moderna cartesiana e kantiana é superado pela intersubjetividade da reviravolta linguística – pragmática do século XX.

Enfim, o que tivemos aqui foi a preocupação de deixar claro que a combinação dos princípios da universalização e do discurso referem-se a uma indispensável e irrecusável ética dialógica. Isso porque ao mesmo tempo em que se justificam as normas do agir humano exige que essas justificativas tenham o assentimento de todos os envolvidos no discurso.

Referências

- APEL, K.O. **Transformação da filosofia II: o *apriori* da comunidade de comunicação.** Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.
- AUSTIN, John Longshaw. **Quando dizer é fazer: palavras e ação.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- DUTRA, D. V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral.** Porto Alegre: EDPU CRS, 2002.
- HABERMAS, J. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.** Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2002.
- _____. **A ética da discussão e a questão da verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Comentários à ética do discurso.** Trad. Port. Gilda Lopes Encarnação, Lisboa: Instituto Piaget, 1991. (Col. Pensamento e Filosofia).
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. Guido A, de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1989 (Biblioteca Tempo universitário, n. 84 - Estudos Alemães).
- _____. **Direito e moral.** Trad. Port. Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget, 1986. (Col. Pensamento e Filosofia).
- _____. **O discurso filosófico da modernidade.** Doze Lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção Tópicos)
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1997.
- _____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 (Biblioteca Tempo Universitário, n. 90. Série Estudos Alemães).
- _____. **Teoria de la acción comunicativa, Vol. I.** Racionalidad de la acción y racionalización social. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, Humanidades, 2001.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa. Vol. II.** Crítica da la razón funcionalista. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, Humanidades, 2001.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores — XXV)
- OLIVEIRA, M. A. de. **A filosofia na crise da modernidade.** São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Filosofia)
- _____. **Ética e racionalidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).
- _____. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia, 40).
- PIZZI, J. **Ética do discurso. A racionalidade ético-comunicativa.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Coleção Filosofia, 15).
- _____. **O conteúdo moral do agir comunicativo: uma análise sobre os limites do proceduralismo.** São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- RAUBER, J.J. **O problema da universalização em ética.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, 104).

O EXPERIMENTO DE BENJAMIN LIBET E O RESGATE DA INTENCIONALIDADE

Claudia Castro de Andrade¹

1. O *ethos* científico entre a liberdade e o determinismo

Segundo a teoria analítica da ação nos termos descritos pelo filósofo alemão Jürgen Habermas, para que o homem possa ser responsabilizado por suas ações é necessário que ele seja considerado, antes de tudo, livre para agir, pois é a ação livre do indivíduo que tornará possível a imputabilidade de seus atos. Em vista disso, qualquer dado científico que venha condicionar e justificar as ações do homem a determinações nomológicas de sua própria natureza pode corroborar para a inimputabilidade isentando-o, portanto, de suas responsabilidades. Desse modo, o problema da não aceitação ao dualismo entre o que pertence ao domínio das ciências naturais (positivas) e suas leis causais e ao que pertence ao domínio da singularidade humana é a redução desses domínios num só desconsiderando-se suas especificidades, fator principal para a produção das chamadas “falácias naturalistas”. Assim, para não descaracterizarmos o que pertence ao humano a partir das hipóteses positivas das ciências naturais nem justificarmos as particularidades do indivíduo a partir de condições orgânicas é preciso que se considerem ambas como estruturas que se intersectam, mas que são, entretanto, distintas e com especificidades próprias. No entanto, é preciso distinguir a ética que diz respeito às singularidades humanas, das ciências naturais que descrevem o processo orgânico do qual ele faz parte. Nesses termos, sobre a diferença entre ciência e ética, por exemplo, aceito a distinção do psicólogo evolucionista Steven Pinker:

O jogo das ciências trata as pessoas como objetos materiais, e suas regras são os processos físicos que causam o comportamento por meio da seleção natural e da neurofisiologia. O jogo da ética trata as pessoas como agentes equivalentes, sencientes, racionais e detentores de livre-arbítrio. (PINKER, 1998, p. 66).

É preciso, então, uma conciliação entre as áreas de modo que não se reduza nossas condições fisiológicas com escolhas pessoais, pois a ciência não pode se abster de suas divulgações tornando-se refém de futuras possibilidades de justificação dos erros humanos. Em seu livro *Como a Mente Funciona*, Pinker lembra que “a diferença entre explicar um comportamento e desculpá-lo é um velho tema da argumentação moral, bem expressa no ditado ‘entender não é perdoar’” (1998, p. 64). Segundo Pinker, buscar o entendimento sobre o comportamento humano na

1. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia (HCTE/UFRJ) / Especialização em Neuropsicologia pelo Instituto de Neurociências Aplicadas (INA). Email: castro.claudia2004@ig.com.br



era científica que vivemos significa explicá-lo em termos causais a partir de (1) genes, (2) anatomias do cérebro e seu (3) estado bioquímico. Pinker enumera outros além desses três, mas somente esses três são relevantes nesse momento. Em alguns casos podem haver mais excessos do que em outros, por esta razão não podemos considerar certas justificativas como verdades científicas inquestionáveis.

(1) A discussão sobre nossos genes suscitou discussões variadas de defesa e rejeição, pois logo se pensou que o genes poderiam ser usados como justificativa para determinados tipos de ações. Pinker comenta que em 1993, uma manchete dizia: ‘os genes de um homem fizeram-no matar, alegam seus advogados’ (id. *ibid.*). Contudo, Pinker lembra que “as pessoas não propagam seus genes de maneira egoísta; os genes propagam-se de maneira egoísta.” (1998, p. 55). Desse modo, teríamos um resgate da subjetividade e, por conseguinte, da intencionalidade que não se reduz à nossa configuração genética. Buscando mostrar a diferença entre o fisiológico e o subjetivo, Pinker lembra também que o desejo sexual, por exemplo,

(...) não é uma estratégia das pessoas para propagar seus genes. É uma estratégia das pessoas para obter os prazeres do sexo, e os prazeres do sexo, e os prazeres do sexo são a estratégia dos genes para propagarem-se. Se os genes não se propagam é porque somos mais espertos que eles. (...) genes egoístas não necessariamente especificam organismos egoístas. (id. *ibid.*)

Isso demonstra uma subjetividade e capacidade de escolha própria que independe de nossas determinações fisiológicas, pois mesmo sendo fisiologicamente tentados a cair na armadilha genética que nos leva à reprodução, podemos escolher entre métodos alternativos anticoncepcionais praticando, pois, o sexo, mas não permitindo que os genes se propaguem. (2) Em 1982, o cérebro de John Hinckley, que atirou no presidente Ronald Reagan e em outras pessoas, apresentava “sulcos ampliados e ventrículos alargados, um sinal de esquizofrenia e, portanto, uma doença ou deficiência mental escusatória”. Nesse caso é a formação encefálica que define uma determinada insanidade (1998, p. 64). (3) Dan White, em 1978, que se arrependeu de ter pedido exoneração do Conselho Administrativo de San Francisco, tentou conseguir seu emprego de volta indo ao gabinete do então prefeito George Moscone e, ao lhe ser negado, White matou-o a tiros, seguindo depois pelo corredor até a sala do supervisor Harvey Milk, matando-o também. Como diz Pinker:

Os advogados de White alegaram, com êxito, que no momento do crime White não tinha responsabilidade penal e que seu ato não fora premeditado, pois sua química cerebral estava devastada pelo consumo excessivo de doces. White foi condenado por homicídio culposo e cumpriu cinco anos na prisão, graças à tática que sobrevive infameamente como a Defesa Twinkie. Analogamente, no que hoje se conhece como Defesa SPM (Síndrome Pré-Menstrual), hormônios enfurecidos eximiram de culpa uma cirurgiã que agredira um policial porque ele a detivera por dirigir bêbada. (PINKER, 1998, p. 65).



Diante, portanto, de uma visão naturalista que justificada o comportamento através de condições fisiológicas, o homem não teria liberdade de ação e de escolhas, pois agiria apenas em função de uma “causação mental”, seja ela em decorrência de genes, da anatomia ou da química cerebral inerente de sua constituição neurobiológica, a qual é regulada por um poder causal da natureza que o torna refém de sua própria condição orgânica. Porém, como alerta Pinker: “ou descartamos toda a moralidade como superstição não científica ou descobrimos um jeito de conciliar causação (genética ou não) com responsabilidade e livre arbítrio” (1998, p. 66).

Para Habermas, entretanto, “a liberdade da vontade, entendida como uma ‘causação mental’ constitui apenas uma aparência atrás da qual se oculta uma conexão inteiramente casual de estados neuronais que se estabelecem de acordo com leis da natureza”. (2007, p. 170). Desse modo, teríamos que aceitar que o homem seria então movido por forças superiores a ele. Contudo, na contramão deste pensamento, Habermas afirma que “a determinação de minha decisão por um evento neuronal, do qual eu não participo na condição de uma pessoa que toma posição, constituiria um verdadeiro estorvo: porque, neste caso, *não seria mais minha* decisão”. [grifo do autor] (p. 177). Habermas não considera as ações originadas de nossa liberdade de vontade como mera causação mental, pois a ação do homem para ele não se reduz ao determinismo nem de uma natureza biológica nem transcendente que condiciona a vontade humana. Para quem, como Habermas, ressalta a ação do homem em sua dinâmica social, tal determinismo é, portanto, inconcebível, pois delimita as ações do homem subordinando-as a uma natureza, cujas ações são inevitável e inescapavelmente previsíveis.

Sem embargo, tal determinismo é inconciliável com a autocompreensão cotidiana de sujeitos que agem. No dia-a-dia, nós temos de nos atribuir mutuamente a autoria responsável por nossas ações. Por isso, o esclarecimento científico sobre a determinação de nosso agir por leis da natureza não pode colocar em questão, seriamente, a autocompreensão intuitiva de atores imputáveis, comprovada no plano pragmático. (HABERMAS, 2007, p. 170).

A legitimação, portanto, do status científico não justifica a não problematização do *modus operandi* das práticas humanas e, embora legítima, conclui-se que o exame e a reflexão ética sobre os limites das explicações científicas não pode extrair da legitimidade dessas explicações uma validade normativa para justificar determinadas atitudes. Com isso, o que se evidencia é a necessidade cada vez mais emergente de uma problematização das condições humanas e sociais no contexto científico, pois inegavelmente os objetivos científicos podem, sem dúvida, convergir em torno de uma interpretação determinista. Como afirmou um dos grandes representantes da sociologia da ciência, Robert Merton,

(...) com a interminável corrente de êxitos obtidos pela ciência, o instrumental se transformou em final, os meios se transformaram em fins. Assim fortalecido, o cientista chegou a considerar-se independente



da sociedade e a encarar a ciência como empresa que se justifica por si mesma e que 'está' na sociedade, mas não 'faz parte' dela. **Era necessário que se desse uma ataque frontal contra a autonomia da ciência**, para transformar esse isolacionismo otimista em participação realista do conflito revolucionário das culturas. [grifo meu] (MERTON, 1970, p. 652).

Levando-se em consideração o referido ataque à autonomia da ciência, vale lembrar, as questões éticas que estão certamente envolvidas no fazer científico. Nesses termos, é válido que se questione as interpretações científicas dominantes e sua inegável implicação no comportamento humano. Entretanto, sem discordar inteiramente de tais colocações críticas sobre a ciência, e da inquestionável urgência de sua problematização, o objetivo deste trabalho, será também o de mostrar que a ciência não, necessariamente, contribui para a noção de uma natureza que manipula as ações humanas para fins previsíveis e condicionados, apresentando para isto alguns exemplos que demonstram essa não necessária complementaridade entre os mecanismos nomológicos da natureza e os argumentos que podem justificar as ações humanas, como se elas fossem tributárias de processos causais que impedem a capacidade do indivíduo de qualquer condição de decidibilidade sobre seu próprio comportamento. Não tendo a ciência pressupostos definitivos, à medida que novas descobertas vão sendo feitas, novas interpretações surgem podendo, talvez, trazer novos entendimentos entre a ciência e a ética.

Nesse sentido, talvez seja possível conciliar a necessidade de uma postura crítica que questione o *ethos* científico com o reconhecimento de que não podemos reduzir os pressupostos científicos em justificativas arbitrárias capazes de condensar a autonomia do "eu" em leis deterministas da natureza nem solapar completamente os dados científicos pelo temor do que isso possa vir a causar, pois podemos partir do pressuposto de que a arbitrariedade não está nas descobertas das leis naturais e, não necessariamente, no fazer científico, mas sim na forma como o homem usa essas descobertas para justificar atitudes, transpondo as leis das ciências naturais para as leis que regem a sociedade e as práticas humanas constituindo-se assim uma falácia naturalista. Como lembra Pinker, "ciência e moralidade são esferas de raciocínio separadas. Somente reconhecendo-as como separadas poderemos ter ambas." (1998, p. 67). A ciência, então, não pode se tornar refém da ética nem renegá-la à condição de mero impedimento do fazer científico. Por outro lado, não podemos deixar de considerar como legítima a preocupação de Habermas sobre como a ciência poderia justificar as ações humanas a partir de interpretações deterministas. Com isso, ele traz a discussão sobre a possível interferência das ciências da natureza que podem corroborar com isso.

Convém perguntar, no entanto: será que fundamentação da interpretação determinista é consistente? Ou não seria ele, simplesmente, componente de uma imagem de mundo naturalista, fruto de uma interpretação especulativa de conhecimentos da ciência da natureza? (HABERMAS, 2007, p. 171).



2. O experimento de Benjamin Libet: decisão mecânica ou conceitual?

Buscando ressaltar um “eu” autônomo presente em todos nós, Habermas vai posicionar-se contra o reducionismo fiscalista e o mecanicismo neurofisiológico, temendo que as pesquisas neurocientíficas possam retirar a autonomia do sujeito nas atribuições de sua capacidade de decisão. Como exemplo, Habermas cita o caso do experimento neurocientífico de Benjamin Libet. O experimento de Libet consiste num método em que eletrodos são colocados no couro cabeludo para registrar as atividades das áreas motoras pré-frontais na produção do movimento (Haggard, 2008). Nesse método, o participante vê uma luz ou um ponteiro girando numa tela. Em um determinado tempo, o participante espontaneamente, faz um movimento com as mãos e o relógio para num dado intervalo de tempo; ao relatar o momento em que sentiu pela primeira vez o desejo de mover a mão, constata-se que a intenção ocorreu 206 milésimos de segundos antes da ação, mas o registro da atividade cerebral observada mostrou ainda uma ativação de 1 s (1000 milésimos de segundos) antes da ação, ou seja, uma atividade cerebral antes mesmo da intenção, denominada “*Readiness Potential*”, um “potencial de disposição”, ou de “prontidão”, o qual é um processo inconsciente registrado na área dos córtices cerebrais antes do ato consciente, o que significa que nossa atividade motora antecede nossa atividade voluntária.

Para Habermas, “as disposições manifestas pelo experimento são talhadas para movimentos arbitrários do corpo que proporcionam aos atores apenas frações de segundos entre a intenção e a realização da ação”. (2007, p. 173). Nesse aspecto, segundo Habermas, esses processos “determinam ações conscientes sem que o ato da vontade, que o agente adscreeve a si mesmo, desempenhe uma função causal”. (id. *ibid.*). Isso significa um problema para a defesa de ações livres e decisões conceituais e argumentativas, tendo em vista que se aceitarmos este experimento teremos que aceitar o fato de que, ainda que tenhamos uma fase de consciência que nos possibilite vetar a ação, nossas ações decorrem inicialmente de um potencial de prontidão que temos, e não de uma razão consciente. Contudo, isso demonstra algo muito mais amplo sobre como ocorre o processo que nos leva a agir, pois mostra que mesmo que tenhamos capacidade de decidir e que venhamos a vetar a ação, ainda assim, existe algo que vem antes da intenção, qual seja, a prontidão, um elemento primário que se antecede em relação à própria intencionalidade quando se instaura o processo da ação, e que estaria relacionado primeiramente às sensações e não à consciência. Isso significa, segundo Habermas, que o corpo, enquanto substrato orgânico seria o que “determina aquilo de que somos capazes.” (2007, p. 180).

Para que haja liberdade de ação e, por conseguinte, raciocínio, há a necessidade de contatos com argumentos e o engendramento de uma necessidade de vontades e escolhas. Como diz Habermas, “uma vontade se forma, impreterivelmente, na *esteira* de raciocínios”. (2007, p. 174). Por outro lado, a liberdade de vontade não está subjugada a uma racionalidade *a priori*. A liberdade considerada por Habermas não é destituída de origem, mas essa origem não é transcendental. Além de não ser condicionada a uma razão transcendental, a liberdade também não pode ser condicionada a leis naturais deterministas. A liberdade de

vontade, segundo Habermas, condiciona-se ao processo argumentativo que abarca intencionalidades, conceitos e reflexões.

A partir disso, Habermas defende, por exemplo, que “na ‘simples’ decisão de estender o braço direito, ou o esquerdo, ainda não se manifesta uma liberdade de ação. Para que isso aconteça é necessário um contato com argumentos”. (id. *ibid.*). Se há então argumentos, somos levados a crer que a “tomada de posição”, como diz Habermas, “não está determinada *a priori*” nem por leis transcendentais nem pelas leis causais da natureza. (id. *ibid.*). Em termos gerais, se há conceito na decisão, obviamente, que ela não foi determinada a priori por leis naturais que nos condicionam a revelia de nossa vontade. As leis naturais determinam, obviamente, nosso sistema neurovegetativo, mas não nossos atos conscientes, nos quais se instauram as necessidades de decisão. Assim, não podemos, é claro, não sentir calor ou não sentir frio, pois isso faz parte das leis naturais que regem os processos orgânicos do sistema autônomo, mas o processo consciente, do qual emerge a necessidade de tomadas de decisão, ressalta nossa intencionalidade, a qual está vinculada aos processos argumentativos e conceituais. Nesses termos, para Habermas, atos mecânicos, tal como apertar ou não apertar um botão, não são atos conceituais e, desse modo, não é uma ação livre, pois não é proveniente de argumentos e de decisões conceituais, são decisões simples, sem conceito. Considerando então a fase do planejamento como produção artificial de decisões abstratas, Habermas pressupõe que o potencial de prontidão que antecede a decisão, é o elemento que gera de modo determinista, inconsciente e artificial, as intencionalidades, que instauram, por sua vez, situações de decisão abstratas. Contudo, para Habermas essa decisão proveniente de um princípio artificial é uma decisão sem conceitos e argumentos, tal como se vê no caso do “asno de Buridan”, no qual está implícita uma decisão mecânica e irracional sem liberdade de ação, pois, como o próprio Habermas diz, liberdade de ação sem o uso de argumentos não é liberdade de ação, tendo em vista que não possibilita o uso de raciocínio para tomadas de decisão conscientes.

Vale lembrar a queixa de Habermas:

O *design* parece admitir a possibilidade de que as pessoas submetidas ao teste e instruídas sobre o andamento do experimento já se concentraram no plano de ação antes de se decidir sobre a execução da ação atual. Neste caso, porém, **a estrutura do potencial de disposição, observado de um ponto de vista neurológico, apenas refletiria a fase do planejamento.** Finalmente é muito mais grave a objeção que se levanta contra uma **produção artificial de situações de decisão abstratas, a qual se apoia em considerações de princípio.** (...) Como em qualquer *design*, aqui também se coloca a questão sobre o que deve ser medido – e a questão filosófica preliminar sobre o que deveria ser medido em geral. [itálicos do autor] [negritos meus] (HABERMAS, 2007, p. 173).

Diferentemente, vale lembrar, o neuropsicólogo russo Alexander Luria (1982), ao comentar sobre um tipo de experimento feito com crianças, no qual elas teriam que “apertar” ou não apertar” um botão, diz que um simples ato de um comando de voz



já evoca o uso de conceitos. Para Luria, o estímulo dado no teste “evocava uma generalização derivada de um conceito”. (p. 113). Diante disso a pessoa que realiza o teste não estaria “apenas” reagindo aos estímulos verbais na forma de um condicionamento clássico, como no caso do “reflexo condicionado” de Ivan Pavlov. “Na verdade”, diz Luria, o participante “estaria tentando descobrir uma estratégia geral adequada àquele experimento em particular.” (id. *ibid.*). Assim, as instruções verbais são por si mesmas capazes de engendrar, através de argumentos, vontades, escolhas e raciocínios. Mas Luria comenta que, para Ivanov-Smolensky, por exemplo, as instruções do tipo “aperte” ou “não aperte” eram, simplesmente, uma resposta mecânica originária de determinados estímulos, como os utilizados nos clássicos experimentos pavlovianos. (id. *ibid.*).

Esta discussão enseja a necessidade de reflexão sobre algumas questões como, por exemplo, se, em relação ao experimento de Benjamin Libet, a decisão de apertar, ou não, o botão seria um ato reflexo mecânico, ou seja, uma simples decisão não conceitual, por não ter uso de argumentos conceituais, tal como defende Habermas; ou se o ato de apertar poderia ser mais que uma mera resposta a estímulos, pois, ao reagir às instruções verbais, o participante faz uso de conceito, tal como defende Alexander Luria. Se aceitarmos a descrição de Luria então resgatamos a intencionalidade, pois o ato de apertar ou não um botão seria conceitual e, portanto, não seria, como diz Habermas, uma simples decisão. No entanto, vale antes pensarmos em relação ao que está sendo medido para então discutirmos se é conceitual ou não. Diante disso, o que se coloca é se o experimento de Libet se enquadra nos moldes do condicionamento clássico de Pavlov, medindo apenas atos reflexos de estados neurovegetativos, e sendo, como descrito por Habermas, um experimento que mede apenas as decisões simples oriundas de atos mecânicos, ou nos moldes do condicionamento respondente de Skinner, medindo as intencionalidades e decisões conceituais do participante estimuladas pelo ambiente.

Em relação ao que se está medindo, convém então diferenciar os experimentos usados em comportamentos que geram respostas fisiológicas dos experimentos onde ocorrem processos intencionais. Diferencia-se, portanto, os experimentos do psicólogo behaviorista Ivan Pavlov dos experimentos do também psicólogo behaviorista, B. F. Skinner, levando-se em conta que o estudo comportamental pode considerar o comportamento enquanto respostas ao ambiente, quer sejam em decorrência de *determinação fisiológica*, sem relação com os estados volitivos do organismo, e através de sistemas involuntários, como ressaltou Ivan Pavlov² (reflexo condicionado/condicionamento respondente), quer sejam em decorrência do *reforço de uma determinada ação* (condicionamento operante) que resulta de uma decisão que ocorre, por sua vez, mediante a satisfação e o sucesso desta ação para o organismo em relação ao ambiente e às condições que o ambiente lhe impõe, como ressaltou Skinner. Em linhas gerais, os experimentos de Pavlov chamam atenção para nossas condições mecânicas e não-volitivas, as quais fazem parte de nosso

2. Seus experimentos sobre o comportamento seriam uma investigação da atividade fisiológica. Através de estímulos que produziam a salivação em um cão (natureza fisiológica do organismo animal).

sistema neurovegetativo. Já os experimentos de Skinner demonstram como somos impulsionados pelo ambiente a escolher nossas ações, levando-se, intencionalmente, em consideração o benefício que elas irão nos causar. No caso do condicionamento respondente ou reflexo condicionado de Pavlov (E-R/estímulo e resposta) temos uma estimulação que é capaz de produzir ou eliminar respostas fisiológicas que explicam e são explicadas através das atribuições de nosso **sistema neurovegetativo ou involuntário**, o qual se subdivide, por sua vez, em **simpático e parassimpático**. O sistema simpático nos mobiliza para lutar ou fugir e o sistema parassimpático nos faz retornar ao nosso estado de equilíbrio. O reflexo condicionado de Pavlov se fundamentou, portanto, nas *condições fisiológicas do organismo*, as quais *não dependem de suas escolhas*, mas podem ser estimuladas pelo meio demonstrando um mecanismo natural nas relações do organismo com o ambiente.

O condicionamento operante de Skinner (R-S (inglês) / resposta e estímulo), ocorre quando há adaptação ao ambiente e resolução de problemas que acabam por reforçar uma determinada ação. Uma ação que produza sucesso e benefícios ao organismo tende a ser reforçada, sendo então uma ação padrão. Nisto ressalta-se uma ação volitiva oriunda de uma decisão do organismo em repetir esta ação e uma intencionalidade produzida pelo ambiente no organismo em face do sucesso de uma ação que leva ao reforço desta ação ou ao fracasso que leva a eliminação de uma ação. Sobre a diferença entre o tipo de condicionamento proposto por Pavlov e o seu, Skinner comenta:

A distinção comum entre comportamento operante e comportamento reflexo é a de que um é voluntário e o outro involuntário. O comportamento operante é encarado como estando sob controle da pessoa que age e tem sido tradicionalmente atribuído a um ato de vontade. (SKINNER, 2002, P. 38).

Para Habermas, no experimento de Libet estaria sendo medido apenas nosso comportamento mecânico e não os argumentos conceituais do participante e, por isso, este experimento não serviria como um paradigma para nossas ações intencionais. Para Luria, como já foi dito, o experimento de Libet, sem dúvida, conteria argumentos conceituais e, por esta razão, não pode ser tratado nos moldes pavlovianos, pois com certeza este experimento neurocientífico serve para medir as intenções conscientes do indivíduo.

Acima de tudo, a distinção feita entre experimentos dirigidos para sistemas mecânicos e experimentos dirigidos para sistemas intencionais demonstra que não podemos, por exemplo, descrever comportamentos a partir de um experimento sem antes problematizarmos se ele refere-se a condições puramente neurofisiológicas ou se envolvem processos intencionais. Antes, temos que saber o que está sendo medido pelo experimento: se o comportamento mecânico/fisiológico/reflexo, e não argumentativo, do organismo, ou se as ações volitivas, intencionais e conceituais, nas quais estão inseridos o ambiente e as decisões intencionais do indivíduo em sua singularidade e subjetividade.



3. O potencial de prontidão como programa motor preexistente e a decisão conceitual resgatando a intencionalidade

A discussão acerca da medição de comportamentos fisiológicos e/ou intencionais não ficou apenas no âmbito comportamental discutido pelos behavioristas, seja medindo condições neurofisiológicas (Pavlov), seja medindo respostas intencionais decorrentes de estímulos ambientais (Skinner). Importou também que se pesquisasse sobre a relação da vontade com os estados internos da experiência consciente que incluem o momento de decisão. Como afirma o neurocientista Patrick Haggard,

One reason for the neurosciences' lasting fascination with volition is the central role of conscious experience in voluntary action. This is now being studied systematically as an important brain datum, whereas in the heyday of behaviourism it was dismissed as a mere illusion.³ (HAGGARD, 2008, p. 944).

Assim, além de ressaltar as ações conscientes, Haggard destaca também a diferença entre as ações voluntárias e as respostas motoras:

A scientifically more satisfactory approach defines voluntary action by contrasting it with stimulus-driven actions: voluntary action lies at one end of a continuum that has simple reflexes at the other end. Thus, whereas reflexes are immediate motor responses, the form of which is determined by the form of stimulation, the occurrence, timing and form of a voluntary action are not directly determined, or at best are only very indirectly determined, by any identifiable external stimulus. Voluntary actions thus demonstrate a 'freedom from immediacy', to use a phrase coined by Shadlen. This stimulus-independence makes voluntary actions hard to study experimentally. (...) This Review first describes some of the issues that are involved in measuring volition. (HAGGARD, 2008, p. 934).⁴

As ações voluntárias (Haggard, 2008) encontram-se na extremidade de um processo contínuo, no qual em outra extremidade estão os atos reflexos motores

-
3. Uma razão para a grande fascinação das neurociências com a vontade é o papel central da experiência consciente na ação voluntária. Isso está sendo sistematicamente estudado como um importante dado do cérebro, enquanto no auge do behaviorismo foi descartada como mera ilusão. (HAGGARD, 2008, p. 944). (Livre tradução).
 4. Uma abordagem mais cientificamente satisfatória define a ação voluntária contrastando-a com ações de estímulos-dirigidos: a ação voluntária reside numa das extremidades de um continuum que tem reflexos simples, na outra extremidade. Desse modo, enquanto reflexos são respostas motoras imediatas, sob a qual a forma é determinada por um tipo de estimulação, a ocorrência, a cronometragem e a forma de uma ação voluntária não são diretamente determinadas, ou melhor, são apenas muito indiretamente determinadas, por qualquer estímulo externo identificável. Ações voluntárias demonstram uma 'freedom from immediacy', para usar uma frase cunhada por Shadlen. Este estímulo-independente torna as ações voluntárias difíceis de estudar experimentalmente. (...) Esta primeira análise descreve algumas das questões que estão envolvidas na medição da vontade. (Livre tradução).

imediatos originados de estímulos-dirigidos puramente coordenados pela medula espinhal que transmitem para o encéfalo as informações provenientes de diversas regiões do corpo. Além disso, as ações voluntárias, como descritas por Haggard, são indiretamente determinadas e autônomas em relação à mediação dos atos reflexos. As ações voluntárias são coordenadas pelo córtex cerebral e reagem aos estímulos externos por meio de fibras motoras que conduzem impulsos nervosos do sistema nervoso central aos músculos. Já a coordenação motora

(...) é definida como a capacidade de produzir a contração dos músculos de forma tal que a sua atividade orquestrada resulta em um movimento biologicamente adequado ao contexto. Para a realização de um ato motor, o sujeito deve poder produzir ou ter 'arquivada' uma estimativa interna (ou predição) dos parâmetros necessários para a sua execução. (VARGAS *et al.*, 2008, p. 204).

Como afirma Vargas *et. al.*, “o início do movimento, bem como os movimentos de precisão, dependem crucialmente dos programas motores preexistentes.” (2008, p. 205) e a capacidade de interação com o ambiente “pressupõe a existência de mecanismos de predição dos movimentos necessários à realização da tarefa desejada, denominados modelos internos” (ibid. p. 204). Modelos internos se referem às realizações das redes neurais que “predizem as consequências sensoriais de uma determinada ação”. Essas predições sensoriais antecipatórias “modelam a relação causal entre as ações e suas consequências.” (ibid. p. 205). A ideia de modelos internos deriva de um conceito de homeostasia. Diante disso, o processamento automático das ações executivas resulta de um processo dos modelos internos e homeostáticos.

Os sistemas de regulação homeostáticos são sistemas que permitem a manutenção de um valor fisiológico de referência relativamente estável. Do ponto de vista do controle motor, esses sistemas de referência consistiriam em representações neurais do movimento, um modelo interno ‘corpo em ação’.[...] Modelos internos que predizem as consequências sensoriais de uma determinada ação são chamados *proativos* (antecipatórios), pois modelam a relação causal entre as ações e suas consequências. (VARGAS *et al.*, 2008, p. 204-205).

A fase inicial de uma ação como visto no experimento de Libet, é sem dúvida, fruto de uma mecânica corporal, mas é preciso separar e reconhecer a necessidade desta produção motora no processo inicial da ação e diferenciá-lo de nossas ações voluntárias para que se possa compreender que nossa ação intencional não é prejudicada em vista do processo de ação se iniciar com uma produção motora. Com o objetivo de mostrar que o experimento de Libet não elimina não torna nossas ações mecanizadas e sem intencionalidades, Haggard (2008) descreve a diferença entre as ações voluntárias e os atos reflexos. As ações voluntárias envolvem, por seu turno, duas experiências subjetivas que geralmente estão ausentes no reflexo:

- (1) a intenção;
- (2) a experiência de agência.

Como diz Haggard (2008), “in fact, voluntary action is linked to two quite different forms of conscious experience: long-range thoughts about future actions, and immediate feelings of being about to do something.”⁵ Considera-se a intenção como algo que planejamos fazer ou que estamos prestes a fazer; a experiência de agência é quando temos a sensação que nossa ação tenha, de fato, causado um evento externo. Quando, por exemplo, (1) ascendemos a luz experienciamos o momento em que temos a intenção de acendê-la e, finalmente, (2) quando ela é acesa, nós percebemos que isso foi causado por um evento externo controlado por nós, ou seja, temos a sensação de ter feito algo que, de fato, queríamos ter feito. Por outro lado, quando alguém se esconde e, sem nosso conhecimento, empurra, por trás de nós, nosso joelho, ele fraqueja e, desprevenidos, quase caímos, não há nem a intenção de planejar nem a posterior sensação de controle sobre a situação (processo involuntário). A partir das descrições de Haggard entre atos reflexos/involuntários e ações voluntárias, entende-se que o momento de consciência subjetiva, na qual o sujeito se decide, não pode ser reduzido aos processos mecânicos, reflexos e involuntários do organismo, afinal, uma coisa é o meu corpo e as leis que o regem, outra coisa é meu querer e minha capacidade volitiva de tomar decisões.

O que Haggard coloca como reflexo é absolutamente aquilo do qual não tínhamos nenhuma pretensão de fazer, bem como aquilo que não podemos controlar voluntariamente e que, além disso, não teríamos a sensação de tarefa cumprida no final. Nesse caso, a solicitação para que se aperte um botão, já instauraria, para Haggard, uma intencionalidade e não seria apenas um planejamento mecânico motor produzido por estímulos-dirigidos, mas sim uma ação voluntária, ou seja, intencional e que, além disso, nos dá a sensação de controle de nossa própria ação, ou seja, o sentimento de realização. Enquanto Luria demonstrou que a evocação discursiva presente no experimento de Libet já produz conceitos, Haggard demonstra, por argumentos que, além de neurocientíficos são intuitivos e lógicos, que o experimento de Libet pode ser interpretado como sendo um experimento válido para medir ações intencionais e não ações decorrentes de estados inconscientes e mecânicos. Isso contrasta, vale lembrar, com as concepções de Habermas, pois para Habermas, baseado na própria interpretação de Libet, a decisão para agir ocorre no inconsciente muito antes de termos pensado em agir, ou seja, o problema está nos processos inconscientes determinarem ações conscientes sem a agência da vontade,

Tudo indica que se constrói, no cérebro, um ‘potencial de disposição’, específico da ação, antes que a própria pessoa se ‘decida’ a agir. Esse resultado da sequência temporal que se estabelece entre evento

5. De fato, a ação está relacionada a duas formas muito diferentes de experiência consciente: pensamentos de longo alcance sobre ações futuras, e sentimentos imediatos acerca de estarmos prestes a fazer alguma coisa.



neuronal e vivência subjetiva parece confirmar que certos processos do cérebro determinam ações conscientes sem que o ato da vontade, que o agente adscribe a si mesmo, desempenhe uma função causal. (HABERMAS, 2007, p 172-173).

De acordo com Haggard, diferentemente, isto não elimina nem impede a ação consciente, porquanto as ações são preparadas apenas em termos motores (e homeostáticos, como lembra Vargas *et. al.*). Além disso, no que concerne ao potencial de prontidão observado no experimento de Benjamin Libet, Haggard, diferentemente da interpretação de Habermas (e de Libet), não aceita que o potencial de prontidão seja uma prévia determinação da decisão e de nossas ações conscientes. O potencial de prontidão, obviamente, pode ocorrer tanto em *atos reflexos*, onde o corpo se prepara sem intencionalidade, como em *ações conscientes*, que faz parte de um processo de ação intencional, mas no caso do experimento de Benjamin Libet, dadas as considerações de Haggard sobre as características da ação voluntária (intencionalidade e experiência de agência), trata-se da medição do potencial de prontidão em relação a ações voluntárias e não a processos mecânicos do corpo.

Ademais, Haggard não aceita que as intenções conscientes sejam consequências dessa atividade cerebral antecipada (potencial de prontidão). Para Haggard, o que há são fases distintas e necessárias de um mesmo processo, no qual a intenção consciente ocorre como uma fase emergente que acontece depois da *necessária* seleção de uma específica implementação motora como a seleção para o comando de movimentos voluntários de determinadas ações como, por exemplo, se teclamos com a mão esquerda ou direita. Habermas, na verdade, se apoia na visão que o próprio Libet tinha do potencial de prontidão. Em linhas gerais, para Libet, o potencial de prontidão representa uma fase de planejamento, como descrito por Habermas, para a produção da fase intencional. Para Haggard, ao contrário, o potencial de prontidão não é um planejamento para ações decorrentes de processos inferenciais, ou seja, não há uma “produção artificial de situações de decisão abstratas” (id. *ibid.*), mas apenas a produção artificial ou ainda estimulação motora que dá suporte à intencionalidade que irá, por sua vez, resultar numa ação consciente.

Nesse sentido, o movimento cerebral antecipado (potencial de prontidão) estaria sim, realizando “apenas” uma preparação motora para, em seguida, acontecer a intenção consciente que dará sentido a ela, não sendo, portanto, como descreveu Habermas, inspirando nas ideias de Libet, um processo artificial, mecânico e inconsciente que irá dar origem à intencionalidade. Não há, portanto, como pensou o próprio Libet e, por extensão, Habermas, nenhuma lógica contra-intuitiva, ao descrevermos que a produção motora do indivíduo antecede sua própria decisão, pois isso faz parte de uma condição necessária. Contra-intuitivo seria dizer que decidimos, por exemplo, pegar um copo, e só depois o corpo entende nossa decisão e reage se preparando para escolher qual das mãos irá ele irá usar para pegá-lo. Nesse caso, sim, seria contra-intuitivo. O que o potencial de prontidão significa é que o corpo nos prepara antecipadamente para a tomada de decisão.

Não é, então, o movimento de atividades cerebrais antecipadas que produzem a intenção. As atividades cerebrais antecipatórias, ou proativas, como descrito por

Vargas *et. al.* (2008), acontecem para possibilitar alternativas de comando motor para a fase da intenção consciente e regulam de modo causal o ato motor da ação. Assim, quando uma determinada ação é induzida, o potencial de prontidão é o primeiro evento desta ação. Este evento antecedente é o preparo do comando motor que existe para servir à intencionalidade que virá em seguida. Com essa visão, a intenção não é premeditada nem iniciada por processos inconscientes e, como diz Habermas, artificiais, pois a intenção seria autônoma, haja visto que ela não depende de um processo anterior, na medida em que o processo anterior, ou seja, o potencial de prontidão, não se refere à intenção, mas tão somente à questão motora, na medida em que o momento da intenção consciente está ligado à especificação dos detalhes dos comandos motores finais e não à origem primária de uma motivação para agir. O resgate da intencionalidade seria então o reconhecimento da subjetividade como um domínio que não se reduz ao orgânico. Além disso, considerando-se o processo inicial como uma fase de produção motora e não com um processo inconsciente é possível resgatar a intencionalidade na medida em que esse processo inicial é necessário para o controle homeostático do corpo.

A questão para Haggard, sobre o livre-arbítrio, pode-se dizer, não está na redução do processo de ação, isto é, não está em reduzi-lo ao potencial de prontidão que o antecede, mas sim, no ato de, primeiramente, questionarmos o que antecede a intencionalidade e, se o simples fato de se ter um potencial de prontidão exclui nossa condição de decidibilidade e, por conseguinte, a autoria responsável por nossas ações.

De acordo com essa interpretação científica dada ao potencial de prontidão fica claro que a decisão do participante durante o experimento não faz parte de atos reflexos, o que comprova, dessa forma, que ainda que esta decisão se inicie pela necessidade de definição da atividade motora, ela sem dúvida pretende responder ao mundo exterior de modo consciente e racional, tendo em vista que a atividade primária refere-se a uma necessária condição homeostática relacionada à parte motora e não se trata de processos inconscientes. Haggard, em relação ao experimento de Libet, conjuga então o inegável potencial de prontidão que é ativado no cérebro antes da consciência com a intencionalidade aceitando, pois, que o experimento de Libet enseja, sem dúvida, uma resposta intencional. Assim, temos uma resposta que atende às expectativas de intenção e experiência de agência antecedida por um potencial de prontidão que somente irá, anteriormente, selecionar a função motora a ser utilizada na ação intencional futura que se aproxima. A percepção consciente e intencional seria uma fase autônoma que se relaciona inicialmente com a escolha de uma ação e não com uma fase inicial inconsciente.

Ainda que constitutivas de um mesmo processo, convém separarmos a parte motora da parte cognitiva como fases distintas para que possamos dar autonomia tanto para o mecanismo somático quanto para o processo cognitivo. Vale então compreender que o processamento motor antecede a geração da vontade e decisão sem que a vontade e a escolha possam ser consideradas uma fase reduzida e decorrente de um processo de ação inconsciente. Cientes de que atos volitivos e reflexos são fases de um mesmo processo, ainda que com suas características próprias, não poderíamos reduzir a fase inicial de uma ação a sua



fase final, desconsiderando o processo intermediário - e autônomo de sistemas mecânicos - a fase intencional.

Diante dessas descrições, a ação voluntária, como diz Haggard, são “indiretamente deterministas” por estímulos externos e, portanto, obviamente não podemos negar nossas condições neurofisiológicas que envolvem sistemas motores e intencionais, mas, por outro lado, não podemos reduzir totalmente a intencionalidade e a capacidade de decisão a essas condições deterministas e materialistas, ou seja, podemos chegar a um consenso no qual o aspecto neurofisiológico não condiciona nossas ações eliminando assim nossa liberdade de escolha.

Como diz Habermas, “o conceito de liberdade condicionada também não contribui para a tese, segundo a qual, podemos organizar tais explicações da ação como se fossem os dois lados de uma mesma medalha” (2007, P. 179). Considerar dois lados de uma mesma medalha é dar autonomia para cada um desses dois lados que explicam a ação. De nada adiantaria, por exemplo, defender a separação entre respostas motoras e capacidade de decisão para explicar nossas ações se considerarmos que elas (nossas ações) sejam determinadas por leis naturais ou por condições metafísicas. Além disso, o fato de sermos, de certa forma, determinados em termos neurovegetativos, afinal não escolhemos sentir frio, fome ou calor, não impede nossa capacidade de escolha e nossa liberdade de ação.

Assim, para que aceitemos o dualismo epistêmico tão defendido por Habermas, é preciso que a liberdade não seja condicionada a princípios causais, sejam eles metafísicos ou naturais, mas sim, aos argumentos, intenções e reflexões que surgem de modo pragmático e na intersubjetividade.

O processo do juízo *autoriza* o agente a tornar-se o autor de uma decisão. Se se tratasse de um processo natural explicável de modo causal, o autor sentir-se-ia desautorizado, isto é, privado de sua iniciativa. (...) A coação não violenta do melhor argumento, que nos motiva a tomar posição dizendo ‘sim’ ou ‘não’, não pode ser confundida com a coação causal de uma restrição imposta que nos constrange a agir de forma não querida. (HABERMAS, 2007, p. 176).

Aceitando nossas condições naturais e nossa autonomia para tomadas de decisão, poderemos conjugar a experiência causal com a experiência racional como descrições complementares do físico e do mental, o que serve de fundamento para um dualismo de aspectos. (Nagel *apud* Habermas, id. *ibid.*). Nesse sentido, não precisamos negar nossas condições naturais, como princípios causais, nem eliminar nossa capacidade de decisão autônoma, como princípios racionais. Habermas diz ainda que “o dualismo metodológico apoiado em duas perspectivas de explicação, isto é, a de participantes e de observadores, não pode ser ontologizado nem transformado num dualismo que separa espírito e natureza” (2007, p. 181).

O que se entende com isso é que Habermas não defende o dualismo ontológico, ou seja, um dualismo de realidades e substâncias, mas sim um dualismo epistêmico e “é bem verdade que tal dualismo epistêmico possui apenas um sentido metódico, não ontológico.” (*ibid.* p. 182). Por outro lado, Habermas defende

um monismo ontológico que considera fenômeno e argumentos como constitutivos de uma mesma realidade, isto é, como aspectos não distintos de uma mesma realidade.⁶ Os fenômenos, portanto, são passíveis de serem descritos em termos epistêmicos e argumentativos pelo observador e participante. Sobre essa distinção, Habermas afirma que “na esteira dessa concepção, os argumentos constituem o lado subjetivo, ou melhor, uma certa ‘maneira de vivenciar’ processos, os quais são constatáveis também sobre um ponto de vista neurológico”. Isso significa uma posição contra o reducionismo científico e fisicalista, pois o fato de ser neurológico, ou seja, neural, não exclui a subjetividade.

Vale lembrar ainda que o dualismo epistêmico, para Habermas, pode ter sido produto da evolução:

Porquanto o dualismo epistêmico não caiu diretamente de um céu transcendental. Ele deve ter sido *fruto* de um processo de aprendizado evolucionário e deve ter conseguido comprovar-se na disputa cognitiva do *homo sapiens* com os desafios de um entorno repleto de riscos. (HABERMAS, 2007, p. 186-187, grifo do autor).

O que Habermas afirma com isso é que, por necessidade, separamos o observável do inobservável. Desta separação temos o determinismo das causas naturais e a liberdade dos argumentos racionais. Com isso, Habermas pretende mostrar, mediante uma visão pragmática que busca realizar uma reconciliação entre Kant e Darwin, perspectivas de saber que surgiram com formas de vida culturais.

Assim, voltando à questão anterior sobre o livre-arbítrio, entende-se que o que está em questão, dessa forma, não é o livre-arbítrio, mas a visão tradicional de livre-arbítrio, na qual as condições naturais poderiam reduzir ou eliminar a liberdade humana. A questão filosófica que se instaura, nos leva à questão sobre em até que ponto, a visão comum que, evolutivamente, produziu dicotomias, não estaria ignorando o papel do cérebro e se precisamos negá-lo para aceitar a liberdade humana. Segundo Haggard, a cultura e a educação representam importantes formas de aprendizado para os circuitos dos sistemas do cérebro. Nesse sentido, o cérebro social do indivíduo e sua capacidade cognitiva são elementos essenciais para a compreensão de nossos conceitos convencionais sobre ações responsáveis. Com o tema sobre consciência e intencionalidades, a neurociência pode se voltar também para questões de implicações éticas acerca das responsabilidades individuais. Como afirma Haggard:

Well-designed scientific studies that use these situations could provide new insights into the volitional brain. (...) Finally, modern neuroscience is shifting towards a view of voluntary action being based

6. O monismo ontológico que Habermas chama de “apressado” (2007, p. 177) seria aquilo no qual fenômeno e argumento, apesar de fazerem parte da mesma realidade, seriam considerados coisas distintas, ao passo que, o monismo ontológico considerado por Habermas, além de fazerem parte da mesma realidade, não são distintos, mas sim imanentes um ao outro.

on specific brain processes, rather than being a transcendental feature of human nature. This will have important ethical implications for the interactions between brain science and wider society, and will inform discussion at the societal level about individual responsibility. (HAGGARD, 2008, p. 944).

Diante disso, precisamos, enquanto cientistas, ter responsabilidade social sobre o que ousamos declarar sobre o livre-arbítrio; e, por outro lado, enquanto filósofos, precisamos reconsiderar os sentidos clássicos que até hoje se convencionou atribuir ao termo, lembrando que a ação e a intencionalidade humanas são constituições subjetivas que estão além de qualquer opinião sobre conceitos como “moralidade” naturalizados em nossa linguagem. No entanto, enquanto humanos, não precisamos negar a subjetividade de uma ação pelo fato de aceitarmos a inegável condição materialista que nos constitui. Importa, desse modo, pensar se aceitar nossa materialidade implica em negar uma subjetividade e se é possível vencer a resistência ao dualismo aceitando nossas estruturas materiais e mentais, lembrando que a consciência e a reflexão não precisa se reduzir aos eventos cerebrais.

Referências

HABERMAS, J. **Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos**. Trad. Flavio Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HAGGARD, P. Human volition: towards a neuroscience of will. **Nature Reviews Neuroscience**, n. 9, December/2008, p. 934–946. Disponível em: <http://www.psicologia.unimib.it/getFile.php/12825/Haggard_NatRevNeuro2008.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2013.

_____; LIBET, Benjamin. Conscious Intention and Brain Activity. **Journal of Consciousness Studies**, v. 8, n. 11, 2001, p. 47–63. Disponível em: <<http://l3d.cs.colorado.edu/~ctg/classes/lib/cogsci/haggard.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.

LIBET, B. **Mind Time: the temporal factor in consciousness**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

LURIA, A. R. **A construção da mente**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Ícone, 1982.

MERTON, R. K. A ciência e a estrutura social democrática. In: **Sociologia: teoria e estrutura**. Tradução Miguel Maillat. São Paulo: Mestre Jou, 1970. Capítulo XVIII, p. 651-662.

PINKER, S. **Como a mente funciona**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VARGAS, C. D.; RODRIGUES, E. C.; FONTANA, A. P. Controle Motor. In: LENT, R. (Coord.) **Neurociência da mente e do comportamento**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008. Cap. 9, p. 203-226

COMISSÃO DA VERDADE: OS DOCUMENTOS E A VERDADE

Dayo de Araújo Silva Córbo¹

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima²

1. Introdução

O atual debate sobre a Comissão Nacional da Verdade do Brasil se insere em um grande arcabouço de temas comuns às novas democracias da América Latina. Estes temas incluem: definir de que modo e por que meios averiguar e confrontar o conhecimento do que aconteceu no passado e como chegar a uma versão consensual da verdade, como fazer com que os envolvidos nas violações de direitos humanos possam ser legalmente responsabilizados pelas ações cometidas no passado, qual a responsabilidade do Estado e como este poderia se redimir diante das vítimas.

Este arcabouço de temas não se desassocia dos estudos da informação em especial do papel da informação no processo de aprendizagem proporcionada pela atuação de atores sociais que agem comunicativamente orientados pela verdade. Nesse sentido, no presente artigo analisa-se a partir da reformulação do conceito de verdade na teoria de Habermas, a relação entre a informação e a aprendizagem no âmbito das comissões da verdade, destacando-se as informações dos atos de fala e dos documentos.

Habermas (2002) afirma que a aprendizagem está ligada às atividades intramundanas e não em uma forma subjetiva transcendental, por este motivo reformula a idéia transcendental kantiana, a partir da intuição de Humboldt, de que no processo de comunicação lingüística está em ação uma força sintética capaz de estabelecer uma unidade na multiplicidade por meio do diálogo.

Sendo assim, no lugar da perspectiva fundadora da unidade, na qual, o sujeito aplica de um lado, os processos sensitivos, e de outro as experiências vividas, fazendo uso do entendimento individual transcendental. Põe-se a diferença entre as perspectivas, a partir das quais, os participantes da comunicação chegam a um entendimento entre si, sobre algo no mundo. Essas perspectivas de falantes e ouvintes não confluem mais no centro de uma subjetividade centrada em si mesma, elas se entrelaçam no centro da linguagem.

Nessa abordagem, a linguagem constitui uma totalidade constituída de um sistema de regras. A linguagem possibilita a prática da ação comunicativa entre os sujeitos que pertencem a uma mesma comunidade lingüística, por meio da qual se

1. Arquivo Nacional. Mestre em Ciência da Informação. Email: dayocorbo@hotmail.com

2. Instituto Brasileiro de Pesquisa em Ciência e Tecnologia. Doutor em Ciência da Informação. Email: clovislima@gmail.com



mantém como sistema e se renova. O interesse de Humboldt, segundo Habermas (2002), estaria na força que estabelece a unidade a partir da diferença entre as perspectivas a partir das quais os participantes de uma comunicação chegam a um entendimento entre si sobre a mesma coisa.

O interesse de Humboldt dirige-se principalmente para um fenômeno: no processo de comunicação lingüística está em ação uma força sintética capaz de estabelecer a unidade na multiplicidade, porém, através de um novo caminho, que não é mais o da subsunção da variedade sob uma regra geral. [...] Humboldt substitui o conceito construtivista de síntese através do conceito da união pacífica do diálogo. (HABERMAS, 2002, p. 196).

Com isso, a racionalidade se mantém na história natural e social dos seres humanos e está engastada numa pluralidade de linguagens naturais. Estando assim em um mundo da vida compartilhado por atores sociais que agem orientados pela verdade e visando o entendimento.

A partir desta abordagem do processo de aprendizagem, enfatizamos nossa perspectiva para o papel da informação neste processo, tendo como pano de fundo a busca de uma versão consensual da verdade no âmbito das comissões da verdade e da esfera pública. Utilizamos como aporte teórico à reformulação do conceito de verdade de Habermas. Entretanto, antes da ênfase nas versões teóricas da verdade de Habermas, discorreremos sobre o conceito de Comissão da Verdade e sua relação com a aprendizagem.

2. Comissões da verdade e aprendizagem

As comissões da verdade são mecanismos utilizados por países que passaram por regimes ditatoriais e com histórico de violações de direitos humanos. São instauradas com o propósito de restabelecer ou consolidar a democracia. Nesse sentido, são definidas pela Organização das Nações Unidas como

órgãos de investigação oficialmente autorizados, de caráter temporal e não judicial e que dispõem de um prazo, para tomar depoimentos, proceder às investigações e estudos e realizar audiências públicas antes de finalizar seu trabalho com a publicação de um relatório. (ONU, 2006, p.1).

Para Mezarobba (2010) está entre os objetivos principais das comissões da verdade descobrir e esclarecer as violações de direitos humanos produzidas pelo Estado, auxiliar na busca pelo reconhecimento da responsabilidade estatal e pela promoção de medidas que visem a restaurar a dignidade e o direito das vítimas à verdade:

[...] uma comissão da verdade pode ser definida como órgão estabelecido para investigar determinada história de violações de Direitos Humanos. [...] Entre os objetivos de uma comissão da verdade está descobrir, esclarecer e formalmente reconhecer abusos do passado; restaurar a dignidade e facilitar o direito das vítimas à verdade; contribuir



para justiça e *accountability*; acentuar a responsabilidade do Estado e recomendar reformas; promover a reconciliação, reduzir conflitos e estabelecer a legitimidade de um novo regime. (MEZAROBBA, 2010, p.32).

Na América Latina, o estabelecimento dessas comissões tem como objetivo viabilizar a reconstrução histórica, a busca pela verdade dos acontecimentos e, dessa maneira, conceder o direito à memória às vítimas que sofreram violações dos direitos humanos e aos seus familiares. Tais violações foram proporcionadas pelo terrorismo imposto pelo Estado através das ditaduras militares, entre os anos 1960 e 1980, sendo este responsável por mortes, torturas e desaparecimentos forçados de presos políticos.

Na literatura constata-se uma forte ligação entre o conceito de comissão da verdade e o de justiça de transição, porém nesta investigação propõe-se uma abordagem a partir de suas funções de aprendizagem. Sendo assim, defende-se a hipótese de que a fundamentação da instalação das comissões da verdade está em promover uma aprendizagem que deriva de uma reconstrução argumentativa, nesse sentido, no âmbito destas comissões, as informações e os documentos originários da ação e da experiência inserem-se na esfera do discurso como ponto de referência e limitação para as justificações: “[...] o mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e saber circunscritos à ação, penetra no discurso e fornece o ponto de referência que transcende justificações e mantém desperta entre os interlocutores a consciência da falibilidade de nossas interpretações.” (HABERMAS, 2004b, p.258).

Com isso, as comissões atuariam como um canal para o acesso às informações por meio dos atos de fala do testemunho e dos documentos e como um mecanismo gerador de uma reflexão social por meio do discurso aberto entre os concernidos no domínio da comissão e mais amplamente na esfera pública. Conforme o relato de Van Zyl, que visa uma reflexão sobre o papel das instituições e afirma que por meio de audiências públicas as comissões da verdade:

[...] podem direcionar a atenção governamental e pública a instituições específicas, tais como os meios de comunicação, as prisões, as instituições prestadoras de serviços de saúde e as instituições judiciais, servindo assim de catalisador do debate sobre a função que essas instituições cumpriram no passado e as medidas que devem ser tomadas no futuro para incrementar sua efetividade e sua capacidade para promover e proteger os direitos humanos. (VAN ZYL, 2009, p.41).

Outros autores também destacaram o papel de aprendizagem das comissões da verdade por meio da promoção de uma reflexão social, como Teitel (apud MEZAROBBA, 2010, p. 33): “Divulgar relatórios de verdade, em uma sociedade democrática, é uma tentativa de transformar a opinião pública em relação à tirania do Estado”. E ainda:

[...] comissões da verdade são um fórum público de *accountability* histórica, relacionado a eventos traumáticos contestados. Nelas, aqueles que previamente sofreram nas mãos do Estado se tornam suas mais críveis testemunhas e confiáveis vozes. (TEITEL apud MEZAROBBA, 2010, p.32).



Souza Junior e Benevides (2010) apontam uma característica pedagógica das comissões da verdade e afirmam que ao auxiliarem a sociedade a compreender e conhecer melhor uma história que foi ocultada pelos regimes ditatoriais, estas comissões atuam na formação de cidadãos responsáveis. “O conhecimento de nossa história, portanto, mesmo e, sobretudo do lado obscuro, sinistro e cruel, faz parte de nosso processo de amadurecimento como cidadãos responsáveis e como Nação.” (SOUZA JUNIOR; BENEVIDES, 2010, p.22).

Assim, Mezarobba (2010) citando as comissões da Argentina e do Chile, afirma que a instauração de uma comissão da verdade no Brasil pode contribuir para legitimar a democracia e promover o respeito aos direitos humanos e aprofundar a reflexão sobre o tema da impunidade:

Assim como aconteceu na Argentina e no Chile, no caso do Brasil, a criação de uma comissão da verdade poderá contribuir não apenas para deslegitimar a ditadura e confirmar a opção nacional pela democracia, mas para reafirmar, de forma categórica, a intrínseca e indispensável relação do (nem tão) novo regime com a promoção e o respeito aos Direitos Humanos e sua impossibilidade de conviver com expedientes ainda praticados de forma disseminada, como a tortura e o abuso de poder. Também poderá contribuir para aprofundar a reflexão em torno de um tema que persiste contemporâneo no debate nacional: a impunidade. Por sua grande relevância e pela possibilidade de propiciar avanços na seara da Justiça, especialmente em relação às vítimas da violência do período e seus familiares, deve ser acolhida pela sociedade como uma oportunidade de melhor definição e aperfeiçoamento do papel de importantes instituições, como o Judiciário e as forças de segurança. (MEZAROBBA, 2010, p.33).

As comissões da verdade podem ser consideradas como locais de aprendizagem por possibilitarem o reconhecimento do outro lado da história, promovendo o acesso às informações produzidas pelas vítimas dos regimes por meio dos atos de fala do testemunho e também ao proporem a abertura dos arquivos produzidos por tal regime coercitivo o que fomenta o debate público, conforme o relato de Van Zyl:

As comissões de verdade dão voz no espaço público às vítimas e seus testemunhos podem contribuir para contestar as mentiras oficiais e os mitos relacionados às violações dos direitos humanos. O testemunho das vítimas na África do Sul tornou impossível negar que a tortura era tolerada oficialmente e que se deu de forma estendida e sistemática. As comissões do Chile e da Argentina refutaram a mentira segundo a qual os opositores ao regime militar tinham fugido desses países ou se escondido, e conseguiram estabelecer que os opositores “desapareceram” e foram assassinados por membros das forças militares em desenvolvimento de uma política oficial. Dar voz oficial às vítimas também pode ajudar a reduzir seus sentimentos de indignação e raiva. [...] o fato de se reconhecer oficial-



mente o sofrimento das vítimas melhorará as possibilidades de confrontar os fatos históricos de maneira construtiva. (VAN ZYL, 2009, p.36).

Ao proporcionar um espaço de reflexão e diálogo na sociedade as comissões da verdade, configuram-se também como local de ação comunicativa e discurso. Torelly (2010) afirma, em um período que ainda se discutia sobre a relevância da implantação de uma comissão da verdade no Brasil, que a instauração de uma comissão da verdade poderia ser o passo decisivo para a superação da temática do período de repressão no Brasil:

A possibilidade de implementação de uma Comissão da Verdade poderia ser o passo decisivo para a reinserção social do tema da superação autoritária na pauta social, promovendo ampla reflexão. Inobstante, nunca é demais lembrar que, numa sociedade tão profundamente marcada pelo autoritarismo como a brasileira, a simples existência de um debate institucionalmente mediado sobre ferramentas para lidar com o passado já constitui, em si, um inequívoco sinal de amadurecimento democrático. (TORELLY, 2010, p.121).

A partir das citações expostas e de sua própria intitulação pode-se afirmar que a questão da verdade é um dos principais desafios destas comissões, neste sentido, procura-se avaliar qual a relação entre o acesso às informações por meio dos atos de fala do testemunho e dos documentos que se originariam na esfera da ação comunicativa, os argumentos do discurso e a aprendizagem. Utiliza-se como marco teórico à reformulação do conceito de verdade por Habermas.

3. Teoria discursiva e teoria pragmática da verdade

Em seu primeiro trabalho sobre teorias da verdade Habermas (2009) situa a idéia da verdade, ao domínio do resgate discursivo de pretensões de validade “a idéia de verdade somente pode ser desenvolvida se pressupusermos o resgate discursivo de pretensões de validade.” (HABERMAS apud SIEBENEICHLER, 2003, p.99). Utilizando o modelo jurídico, pode-se definir uma pretensão de validade como uma pretensão que pode ser reclamada, ou seja, feita valer, pode ser contestada e defendida, rejeitada ou reconhecida. Pretensões são reconhecidas como válidas ou não válidas. Somente quando pode deduzir-se uma razão suficiente para o reconhecimento de uma pretensão de validade, que dizemos que esta é reconhecida porque e exclusivamente porque é legítima. Uma pretensão é legítima na medida em que pode ser sustentada. A validade legítima de uma pretensão garante a confiabilidade que as expectativas resultantes de uma determinada pretensão serão satisfeitas.

Podemos elucidar o que é uma pretensão de validade com recurso ao modelo da pretensão jurídica. Uma pretensão pode ser reclamada, isto é, feita valer, pode ser contestada e defendida, rejeitada ou reconhecida. Pretensões que são reconhecidas são válidas. A circunstância de pretensões de validade realmente encontrarem reconhecimento pode



ter muitos motivos (ou causas). No entanto, se e enquanto da “própria coisa” puder ser deduzido uma razão suficiente para o reconhecimento de uma pretensão de validade, dizemos que esta é reconhecida porque e exclusivamente porque é legítima (ou se afigura legítima aos que a reconhecem). Uma pretensão é designada por legítima se e na medida em que pode ser sustentada. É que a validade legítima de uma pretensão garante a fiabilidade com que as expectativas resultantes de uma determinada pretensão são satisfeitas. (HABERMAS, 2009, p.183).

A teoria discursiva da verdade se apóia nas seguintes idéias, a saber: o quadro de referência entre ação comunicativa e discurso; a precedência das ações comunicativas, voltadas para o entendimento, sobre as ações estratégicas; o resgate discursivo teórico e prático, de pretensões de validade. (SIEBENEICHLER, 2003, p.99). Neste trabalho, enfatizamos a referência entre a ação e o discurso visando investigar o papel da informação nestas esferas comunicativas.

Neste sentido, na descrição das áreas comunicativas da ação e do discurso, Habermas (2009) assinala o papel da informação, no qual, faz uma analogia com a experiência e aponta a área comunicativa na qual atua a informação, assegura assim, que a informação estaria apenas no âmbito da ação comunicativa.

Sob o tópico “ação” introduzo a área comunicativa em que tacitamente pressupomos e reconhecemos as pretensões de validade implícitas às expressões (e igualmente às afirmações) a fim de trocarmos informações (ou seja, experiências referentes à ação). Sob o tópico “discurso” introduzi a forma de comunicação caracterizada pela argumentação em que pretensões de validade que se tornaram problemáticas são tematizadas e analisadas relativamente à sua legitimidade. Para levarmos a cabo discursos temos, de certo modo, de sair dos contextos da ação e da experiência; aqui não trocamos informações, mas sim argumentos destinados a fundamentarem (ou rejeitarem) pretensões de validade problematizadas. Discursos requerem, em primeiro lugar, uma suspensão de constrangimentos à ação que deve levar a que todos os motivos, com a única exceção da disposição cooperativa para o entendimento, possam ser revogados (e a que questões de validade possam ser separadas das de gênese). (HABERMAS, 2009, p.184-185).

Sendo assim, Habermas (2009) afirma que os discursos necessitam de uma virtualização de pretensões de validade, que possamos assinalar perante objetos da experiência e das informações, ou seja, as certezas recorrentes nas afirmações de atores que se baseiam nas interações com os objetos do mundo objetivo devem ser tratadas de forma hipotética.

[Discursos] exigem uma virtualização de pretensões de validade que deve levar a que possamos assinalar, perante objetos da experiência (coisas, acontecimentos, pessoas, expressões) uma reserva de existência e en-



carar tanto fatos como normas sob o ponto de vista de uma existência ou legitimidade possível (o que equivale a tratá-los de um modo hipotético). A diferenciação estrutural entre o âmbito da ação e o discurso é, aliás, o reverso da vinculação da estrutura motivacional à estrutura comunicativa, característica do grau de desenvolvimento sociocultural: discursos são desacoplamentos posteriores e temporários. (HABERMAS, 2009, p.185).

A partir desta diferenciação Habermas (2009) completa a questão desenvolvida pela teoria da redundância que é uma crítica da teoria da verdade por correspondência. “[...] em contextos de ação comunicativa, uma explicação da pretensão de validade feita valer com afirmações seria redundante; no entanto, é imprescindível em discursos, visto que estes tematizam a legitimidade de pretensões de validade.” (HABERMAS, 2009, p.185).

Com isso, Habermas (2009) resgata uma nova questão associada a uma intuição da teoria da verdade por correspondência. Como se relacionam os fatos que afirmamos com os objetos da nossa experiência? A partir da ideia de Strawson (1959 apud Habermas, 2009, p.185). Habermas (2009), afirma a seguinte definição, para fatos e objetos da experiência.

Aquilo que nos é lícito afirmar designamos por fato. Um fato é aquilo que torna um enunciado verdadeiro; por isso dizemos que os enunciados reproduzem, descrevem, exprimem fatos, e assim por diante. Coisas e acontecimentos, pessoas e respectivos enunciados, ou seja, objetos da experiência, são, por outro lado, aquilo sobre o que formulamos afirmações e sobre o que enunciamos algo: se a afirmação for legítima, aquilo que afirmamos dos objetos é um fato. Assim sendo, os fatos tem outro estatuto do que os objetos. “Fatos são aquilo que as afirmações estabelecem se forem verdadeiras; não são o objeto das afirmações. Não são, como as coisas ou acontecimentos que se encontram à face do globo terrestre, testemunhados ou vistos ou ouvidos [...]” (PITCHER, 1964, apud HABERMAS, 2009, p.186). Com objetos faço experiências, mas afirmo fatos; não posso ter uma experiência de fatos, nem afirmar objetos (ou experiências com objetos). Ao afirmar fatos posso apoiar-me em experiências e referir-me a objetos. (HABERMAS, 2009, p. 185-186).

A teoria da verdade por correspondência erra ao supor que os enunciados verdadeiros correspondem a fatos, sendo que esta afirmação só tem sentido se os enunciados representarem algo no mundo de objetos reais.

Ora se objetos da nossa experiência são algo no mundo, não podemos dizer do mesmo modo dos fatos que eles são “algo no mundo”. No entanto, é precisamente esta afirmação ou outra equivalente que a teoria da correspondência da verdade tem de fazer: supõe que os enunciados verdadeiros “correspondem” a fatos, sendo que esta expressão apenas pode ter um sentido se os correlatos dos enunciados represen-



tarem algo de real do tipo dos objetos da nossa experiência, ou seja, forem “algo no mundo”. (HABERMAS, 2009, p. 185).

Entretanto, a teoria da verdade por correspondência, tem uma observação acertada a admissão dos objetos da experiência ou objetos reais. Em outra definição, pode-se dizer a admissão de um mundo suposto como objetivo.

Ainda assim, esta teoria apoia-se numa observação acertada. Se pretendermos que os enunciados “reproduzam” fatos, e não só os fingem ou inventem, estes têm de ser “dados” num qualquer sentido; e é precisamente esta qualidade que assiste aos objetos “reais”, ou justamente os objetos da experiência, que são “algo no mundo”. Os enunciados têm de se coadunar com os fatos, e não os fatos com os enunciados. (HABERMAS, 2009, p.187).

Os fatos só aparecem na linguagem, na área comunicativa do discurso, e nos informamos a respeito dos objetos da experiência no âmbito da ação comunicativa.

No contexto de ação, a afirmação desempenha o papel de uma informação sobre uma experiência com objetos, ao passo que no discurso desempenha o papel de um enunciado com pretensão de validade problematizada. O mesmo ato de fala, no primeiro caso, exprime uma experiência que pode ser objetiva ou apenas subjetiva, no segundo caso, um pensamento que é verdadeiro ou falso. Em contextos de ação posso enganar-me relativamente às minhas experiências com objetos, em discursos tenho ou não tenho razão com a pretensão de validade afirmada para os meus enunciados. (HABERMAS, 2009, p.188).

A partir disso, constata-se que no âmbito da teoria da verdade discursiva, a verdade não é uma propriedade de informações, mas sim de enunciados hipotéticos.

De informações dizemos que são fiáveis (ou não são fiáveis). A fiabilidade de uma informação afere-se pela probabilidade com que as expectativas de comportamento derivadas da mesma informação (em contextos de ação) são satisfeitas. Pode dar-se o caso de podermos explicitar a relação pragmática entre a cognição e os objetos da experiência com recurso ao conceito de correspondência (embora neste contexto não se possa descurar o fato de a objetividade da experiência se encontrar fundamentada em condições subjetivas e universais da possibilidade da experiência). A verdade, pelo contrário, não é uma propriedade de informações, mas sim de enunciados. (HABERMAS, 2009, p.189).

Nesta teoria da verdade o entendimento obtido através da argumentação discursiva, pode ser tido como um critério de verdade, se este entendimento promover a continuidade da aprendizagem, o que consiste na abertura para o questionamento do outro e na possibilidade de alteração. A partir disso, se configura dois tipos



de discursos, a saber: o discurso teórico no qual são tematizadas as pretensões de verdade controversas; e o discurso prático no qual é possível examinar hipoteticamente a pretensão de correção das normas e dos valores.

A teoria discursiva da verdade aponta uma condição para a comunicação voltada para o entendimento, esta condição é a situação ideal de fala. A situação ideal de fala constitui uma suposição ou antecipação contrafática que fazemos necessariamente sempre que entramos num processo discursivo argumentativo:

Designo por ideal uma situação de fala em que as comunicações não são obstruídas, não só por intervenções contingentes exteriores, mas igualmente por constrangimentos que derivam da própria estrutura da comunicação. A situação de fala ideal exclui distorções sistemáticas da comunicação. Mais concretamente, a estrutura comunicativa só não produz constrangimentos se para todos os participantes do discurso é dada uma distribuição simétrica das oportunidades de escolherem e levarem a cabo atos da fala. Desta exigência geral da simetria podem deduzir-se, para as diversas classes de atos da fala, exigências específicas de uma distribuição equitativa das oportunidades de escolher e levar a cabo atos da fala. (HABERMAS, 2009, p.227).

A situação de fala ideal pode ser tomada como critério da argumentação discursiva porque implica uma distribuição igualitária de chances de escolha e de realização de atos de fala. Supomos que nela não exista nenhum elemento de coação a não ser a coação do melhor argumento.

Com isso, constata-se que a teoria discursiva da verdade foi proposta a partir da virada lingüística como uma tentativa de sair do dilema da teoria da verdade por correspondência e oferecer a tentativa de combinar a compreensão de referência transcendente em relação à linguagem com uma compreensão, imanente à linguagem, de verdade como assertividade ideal.

Todavia, se afirmarmos que a verdade é uma possibilidade justificada de afirmação, desconsideraríamos um aspecto importante, a verdade que afirmamos em uma proposição deve ser verdadeira sempre e para qualquer público. Apesar disso, mesmo as proposições bem justificadas podem ser consideradas falsas no futuro. Neste sentido, o conceito de verdade como assertividade ideal não considera a possibilidade de falibilidade de nossas justificações.

Entretanto, se concebêssemos a verdade como uma possibilidade justificada de afirmação, desconsideraríamos um aspecto importante daquilo que nós efetivamente fazemos quando alegamos a verdade de algo: a verdade que alegamos para uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação. Segundo uma forte intuição que nós temos, a verdade é uma propriedade que as proposições não podem perder – uma vez que uma proposição é verdadeira, ela é verdadeira para sempre e para qualquer público, não só para nós. Por outro lado, as asser-



ções bem justificadas podem se revelar falsas, nós associamos à verdade de uma proposição uma alegação que aponta para além de todos os dados justificativos disponíveis. (HABERMAS, 2004b, p.59).

Sendo assim, contra a sugestão que remete a Peirce, de que é verdadeiro aquilo que pode ser racionalmente aceito em circunstâncias ideais. Foram levantadas convincentes objeções. Em parte contra dificuldades conceituais do estado ideal e da justificação.

Elas em parte se voltam contra as dificuldades conceituais do suposto estado ideal, em parte mostram que uma idealização das condições de justificação não pode cumprir seu objetivo, pois, distancia em demasia a verdade, ou não a distancia o suficiente, da assertividade justificada. [...] O primeiro tipo de objeção aponta a natureza paradoxal de um saber “completo” ou “definitivo”, visto como valor limite, e que, privado de sua necessidade de complementação e de sua falibilidade, não seria mais um saber (humano). (LAFONT, 1994, apud HABERMAS, 2004b, p.252).

É também paradoxal a idéia de um consenso último ou a toda outra interpretação, “de modo que o que pretende ser a situação de entendimento mútuo ideal revela ser uma situação além da necessidade (e do problema) do entendimento mútuo lingüístico.” (WELLMER, 1986 apud HABERMAS, 2004b, p.252).

O sentido crítico próprio da orientação pela verdade como uma idéia reguladora se torna nítido apenas quando são idealizadas as características formais ou processuais da argumentação, não seus fins. Essa crítica se volta contra a operação de idealização, não contra seus resultados.

Segundo Habermas (2004b), para Rorty o conceito de verdade não teria utilidade, o que tem prioridade e deve ser considerado é a justificação, no âmbito de uma comunidade. Com isso, Rorty se recusa a levar em conta a capacidade de aprendizado, pois teria que admitir que a práxis da justificação se orienta por uma idéia incondicional e universal de verdade que ultrapassa o contexto da justificação contextual de uma comunidade.

[...] Rorty se recusa a levar em conta o fato da capacidade de aprendizado, pois teria de admitir que a práxis da justificação se orienta por uma idéia da verdade que ultrapassa o contexto de justificação a cada vez dado. Ele rejeita conceitos-limite idealizantes em geral e interpreta a distinção entre justificação e verdade de modo tal que o proponente está, a cada vez, preparado para defender seus pontos de vista não só aqui e agora, mas também ainda perante outro público. Quem se orienta nesse sentido pela verdade está disposto a “justificar suas convicções perante um público competente” ou “estender a dimensão e a diversidade da comunidade de conversação”. Segundo a concepção de Rorty, toda idealização mais expandida fracassará porque, nas idealizações, precisamos sempre partir de algo conhecido, em geral de “nós mesmos”, isto é, da comunidade de comunicação, tal como a conhecemos. (HABERMAS, 2004b, p.253).



Sendo assim, Habermas (2004b) propõe, diferentemente de Rorty, uma idealização das condições de justificação universal, baseada nas práticas de justificação difundidas em todas as culturas.

[...] uma idealização das condições de justificação absolutamente não precisa partir das propriedades “densas” da cultura que é cada vez mais a nossa, mas pode começar nas propriedades formais e processuais de práticas de justificação em geral, difundidas em todas as culturas – embora nem sempre numa forma institucionalizada. Essa idéia é favorecida pelo fato de que a práxis da argumentação força os próprios envolvidos a emitir suposições pragmáticas de conteúdo contrafactual. Quem sempre entra numa discussão com a séria intenção de se convencer de algo na conversa com outra pessoa deve supor performativamente que os envolvidos deixam seus “sim” e “não” ser definidos unicamente pela coerção do melhor argumento. Mas com isso eles supõem, normalmente de maneira contrafactual, uma situação de conversação que preenche condições improváveis: publicidade e inclusão, participação com direitos iguais para todos, imunização contra coerções internas e externas, como também a orientação dos participantes pelo entendimento mútuo [...]. (HABERMAS, 2004b, p.254).

Com isso, a partir da crítica ao contextualismo de Rorty, Habermas (2004a) oferece um conceito de verdade duplo, no contexto do mundo da vida e no contexto do discurso.

No quadro de uma crítica ao contextualismo de Richard Rorty, ofereci uma imagem “em duas camadas” da inserção do discurso racional, ou seja, da prática da argumentação, no contexto do mundo vital das práticas cotidianas. As crenças desempenham diferentes papéis e têm sua verdade provada de diferentes maneiras na ação e no discurso. Em seu mundo vital, os agentes dependem das certezas e reagem às surpresas e decepções. Têm de lidar com um mundo que presuem objetivo, e, em virtude desse pressuposto, operam segundo uma distinção de senso comum entre o conhecimento e a opinião – entre o que é verdade e o que só parece sê-lo. No decurso de nossa rotina cotidiana, temos a necessidade prática de confiar intuitivamente naquilo que consideramos incondicionalmente verdadeiro. Para dirigir o carro ou atravessar uma ponte, não partimos de uma atitude hipotética, refletindo a cada passo sobre a confiabilidade do know-how tecnológico ou estatístico dos projetistas. Na mesma medida em que esses hábitos e certezas são postos em xeque e tornam-se questionáveis, temos a opção de passar do envolvimento direto nas rotinas de fala e ação para o nível reflexivo do raciocínio, onde buscamos saber se algo é verdadeiro ou não. (HABERMAS, 2004a, p.59).

Este conceito de verdade se fundamenta no contexto das atividades cotidianas “visto que os atores precisam chegar a um bom termo com “o” mundo, eles não



podem evitar ser realistas no contexto de seu mundo da vida. E eles têm o direito de sê-lo, pois seus jogos de linguagem e práticas, enquanto funcionam imunes a decepções, “resistem à prova” na própria execução.” (HABERMAS, 2004b, p.257).

Interpretada realisticamente com auxílio da suposição de um mundo objetivo, essa instância pragmática da certificação é suspensa no nível reflexivo dos discursos, livres do peso da ação, e nos quais apenas os argumentos importam. Aqui, o olhar se desvia, por assim dizer, do mundo objetivo – e das decepções que sofremos no trato direto com ele – e volta-se exclusivamente para nossas interpretações conflitantes do mundo. Nessa dimensão intersubjetiva de interpretações controversas, uma asserção “resiste à prova” apenas à luz de razões, ou seja, na instância de refutações possíveis, não de decepções experienciadas na prática. Aqui, no entanto, a consciência falibilista de que podemos errar mesmo no caso de opiniões bem fundamentadas depende de uma orientação pela verdade cujas raízes alcançam o realismo cotidiano – realismo que é revogado no âmbito do discurso. A orientação pela verdade incondicional, que força os interlocutores à suposição de condições ideais de justificação e a uma descentração cada vez mais expandida da comunidade de justificação, é um reflexo dessa outra distinção – indispensável no mundo da vida – que separa a opinião do saber e se apóia na suposição de um único mundo objetivo, suposição ancorada no uso comunicativo da linguagem (HABERMAS, 2004b, p.257).

Desse modo, o mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e saber circunscritos à ação, penetra no discurso e fornece o ponto de referência que transcende justificações e mantém desperta entre os interlocutores a consciência da falibilidade de nossas interpretações. Inversamente, essa consciência falibilista refluí sobre a práxis, sem com isso destruir o dogmatismo do mundo da vida. (HABERMAS, 2004b, p.258).

As convicções têm um papel diferente na ação e no discurso, e também ‘resistem à prova’ de maneiras distintas em ambos os contextos. Na práxis, o pré-reflexivo ‘chegar a um bom termo com o mundo’ decide se as convicções ‘funcionam’ ou se caem no sorvedouro da problematização, enquanto na argumentação são apenas razões que revelam se pretensões de validade controversas merecem ou não um reconhecimento racionalmente motivado. Por certo, é apenas nesse nível reflexivo que se põe a questão acerca da conexão interna entre justificação e verdade; mas uma resposta a isso só é permitida pela interação entre ações e discursos. [...] Apenas o entrelaçamento dos dois diferentes papéis pragmáticos que o conceito de verdade bifronte desempenha em contextos de ação e discurso pode explicar por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira independentemente do contexto. Tal como de um lado, o conceito de verdade permite traduzir as abaladas certezas de ação em enunciados problematizados, assim também manter a orientação pela verdade



permite, de outro, retraduzir asserções discursivamente justificadas em certezas de ação restabelecidas. (HABERMAS, 2004b, p.258-259).

As práticas do mundo da vida são sustentadas por uma consciência plena de certeza que, não deixa nenhum espaço para reservas quanto à verdade. O comportamento solucionador de problemas processa as decepções que surgem contra o pano de fundo de expectativas estáveis, ou seja, no contexto de uma grande massa de concepções ingenuamente tidas por verdadeiras. No trato prático com um mundo objetivo suposto como idêntico e independente, os atores dependem de certezas de ação. E estas implicam, por sua vez, que se tenham as informações que governam a ação como absolutamente verdadeiras, mesmo que provisoriamente.

No mundo da vida, os agentes dependem das certezas de ação. Aqui eles têm de chegar a bom termo com um mundo suposto como objetivo e, por isso, operar com a distinção entre crença e saber. Há a necessidade prática de confiar intuitivamente no tido-por-verdadeiro de maneira incondicional. No nível discursivo, essa modalidade do ter-por-verdadeiro se reflete nas conotações de pretensões de verdade que apontam para além do contexto de justificação dado a cada vez e levam à suposição de condições ideais de justificação – com a conseqüente descentração da comunidade de justificação. Por esse motivo, o processo de justificação pode se orientar por uma verdade que, por certo, transcende a justificação, mas é sempre já operativamente eficaz na ação. A função da validade dos enunciados na práxis cotidiana explica por que o fato de resgatar discursivamente pretensões de validade pode ao mesmo tempo ser interpretado como a satisfação de uma necessidade pragmática de justificação. Todavia, essa necessidade de justificação, que põe em andamento a transformação de certezas de ação abaladas em pretensões de validade problematizadas, só pode ser satisfeita por uma retradução de opiniões discursivamente justificadas em verdades que orientam a ação. (HABERMAS, 2004b, p.259-260).

No âmbito do discurso, o modo performativo caracterizado por uma suposição incondicional de verdade é suspenso e transformado na ambivalência dos participantes de um discurso, onde, resgatam ou rejeitam pretensões de validade hipotéticas. Essa referência transcende a algo situado no mundo objetivo e lembra aos participantes que o conhecimento em pauta, surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto atores, neste sentido, eles não esquecem do papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto do mundo da vida.

Aqui no nível do discurso racional, o modo performativo caracterizado por uma suposição incondicional de verdade é posto em suspenso e transformado na peculiar ambivalência dos participantes de um discurso. Eles assumem uma atitude hipotética e falibilista em relação a alegações que, na medida em que são problemáticas, precisam ser justificadas, mas que, por outro lado, na medida em que pretendem uma



validade incondicional, apontam para além do contexto dado de justificação. Essa referência transcendente a algo situado no mundo objetivo lembra os participantes que o conhecimento em pauta surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto agentes; assim, eles não se esquecem do papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto mais amplo do mundo vital. (HABERMAS, 2004a, p.62-63).

Sendo assim, a relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos.

A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não-problemático. (HABERMAS, 2004a, p.63).

A exposição de forma descritiva das teorias da verdade desenvolvidas por Habermas teve como objetivo fundamentar as relações defendidas nesta investigação, quanto às informações como verdades provisórias no contexto das Comissões da Verdade investigadas e também na esfera pública dos países que instauraram estas Comissões. Além de estabelecer a partir da teoria de Habermas o papel da informação no processo de aprendizagem no âmbito das formas de validação destas informações por atores que agem intersubjetivamente por meio da linguagem.

4. Verdade, informação e aprendizagem

Conforme exposto anteriormente, constata-se que a origem do conhecimento que fundamenta as comissões da verdade está no âmbito do acesso a documentos e atos de fala dos concernidos ao período repressivo. Sendo assim, convencionase que tais informações estão inseridas na esfera da ação comunicativa. Habermas (2009), em seus estudos teóricos antecessores a teoria do agir comunicativo, descreve a diferença entre as esferas da comunicação que consistiria: na ação comunicativa e no discurso. E afirma que as informações e as experiências, só agiriam na esfera da ação comunicativa.

Sob o tópico ação introduzo a área comunicativa em que tacitamente pressupomos e reconhecemos as pretensões de validade implícitas às expressões a fim de trocarmos informações. Sob o tópico discurso introduzo a forma de comunicação caracterizada pela argumentação em que pretensões de validade que se tornaram problemáticas são tematizadas e analisadas relativamente à sua legitimidade. Para levarmos a cabo discursos temos, de certo modo, de sair dos contextos da ação e da experiência, aqui não trocamos informações, mas sim argumentos destinados a fundamentarem pretensões de validade problematizadas. (Habermas, 2009, p.184).



Com isto, evidencia-se que as manifestações caracterizadas como informações e experiências de um mundo da vida, não podem ser asseguradas de outra forma que não seja por meio do discurso. Por esse motivo González de Gómez (2008) afirma que a verdade não é um atributo da informação e cita a dificuldade de se acoplar à compreensão de uma referência transcendente a linguagem e a compreensão da verdade como imanente à linguagem. Segundo González de Gómez (2008), a abordagem sobre o desacoplamento e complementaridade entre informação e argumentos acarretaria nos seguintes problemas:

Em primeiro lugar, o problema da interdependência e assimetria entre garantias performáticas e garantias argumentativas, o qual se adensa, sob outra figura, em torno do problema da justificação e dos limites da aceitabilidade como critério de verdade. A principal dificuldade seria como acoplar a compreensão de uma referência transcendente a linguagem e a compreensão da verdade como imanente à linguagem, como assertividade ideal. Para Habermas, 'Um enunciado verdadeiro seria aquele que resiste a todas as tentativas de invalidação sob os pressupostos [pleno] pragmáticos dos discursos racionais, ou seja, que pudesse ser justificado numa situação epistêmica ideal'. (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2008, p.10, n.7).

Contudo, a partir da revisão de Habermas de um conceito de verdade epistêmico, para um conceito de verdade pragmático engastado nos dois contextos comunicativos, da ação e do discurso. Pode-se pensar que as evidências e as informações embutidas no mundo da vida compartilhado intersubjetivamente tem a faculdade de serem consideradas como verdades provisórias para fins pragmáticos.

Sendo assim, no contexto da ação comunicativa, dos atos de fala do testemunho e dos documentos, as informações podem ser consideradas como verdades provisórias, que se validam a partir do procedimento argumentativo, denominado discurso.

As convicções têm um papel diferente na ação e no discurso, e também 'resistem à prova' de maneiras distintas em ambos os contextos. Na práxis, o pré-reflexivo 'chegar a bom termo com o mundo' decide se as convicções 'funcionam' ou se caem no sorvedouro da problematização, enquanto na argumentação são apenas razões que revelam se pretensões de validade controversas merecem ou não um reconhecimento racionalmente motivado. Por certo, é apenas nesse nível reflexivo que se põe a questão acerca da conexão interna entre justificação e verdade; mas uma resposta a isso só é permitida pela interação entre ações e discursos. [...] Apenas o entrelaçamento dos dois diferentes papéis pragmáticos que o conceito de verdade bifronte desempenha em contextos de ação e discurso pode explicar por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira independentemente do contexto. Tal como de um lado, o conceito de verdade permite traduzir as abaladas certezas de ação em enunciados problematizados, assim também manter a orientação pela verdade



permite, de outro, retraduzir asserções discursivamente justificadas em certezas de ação restabelecidas. (HABERMAS, 2004b, p.258-259).

Segundo Habermas (2007a), esta abordagem dupla da verdade ocorre devido a todos os discursos estarem inseridos no mundo da vida. “Uma vez que os discursos permanecem enraizados no mundo da vida, existe um nexos interno entre os dois papéis que a idéia da orientação pela verdade assume aqui e lá – nas figuras de certezas de ação e em pretensões de validade hipotéticas”. (HABERMAS, 2007a, p.43-44).

Além disso, a característica dupla da verdade, a partir da suposição de um mundo objetivo comum, é ampliada pelo reconhecimento de um público, ou nesta investigação, pelo reconhecimento da esfera pública.

A suposição de um mundo comum de objetos existentes independentemente dos quais podemos predicar fatos é completada com o auxílio da ideia de verdade como característica “não desperdiçável” dessas asserções. No entanto, se as asserções falíveis não puderem ser confrontadas diretamente com o mundo, necessitando, para sua fundamentação ou refutação, de outras afirmações e se, além disso, não houver nenhuma base de afirmações pura e simplesmente evidentes, isto é, credenciadas por si mesmas, então o único caminho para examinar pretensões de verdade passa a ser o discursivo. Em decorrência disso, a relação bipartida da validade de asserções é ampliada passando a ser uma relação tripartida de validade que afirmações têm “para nós”. Sua verdade precisa ser reconhecível por um público. (HABERMAS, 2007a, p.54).

A partir destas ponderações, constata-se que as comissões da verdade se constituem como um local de um inter-relacionamento entre a esfera comunicativa da ação, na qual atuaria as informações e as evidências do mundo da vida e do discurso, aonde a validação da verdade é proveniente das razões e dos argumentos.

Contudo, é importante uma consideração, atenta-se que o processo de verdade não se fecha no âmbito das Comissões, mas, se caracteriza como uma dinâmica constante no contexto da Esfera Pública, que, segundo Habermas (2003b), é o local, no qual, as pessoas privadas se reúnem em público e produzem deliberações sobre assuntos comuns, ou uma arena institucionalizada de interação discursiva, independente do Estado. Neste sentido, corrobora-se com a intuição da possibilidade de falibilidade das nossas afirmações, mesmo a partir dos discursos.

Na qualidade de espíritos finitos, não podemos prever a modificação de condições epistêmicas e por isso não podemos excluir a possibilidade de que uma afirmação, por mais que esteja justificada idealmente, possa vir a ser desmascarada como falsa. Entretanto, mesmo que se leve em conta tais objeções contra uma versão epistêmica do conceito de verdade, a ideia de um processo de argumentação, possivelmente inclusivo e retomável a qualquer momento, continua desempenhando uma função importante para a explicação da “aceitabilidade racional”



– mesmo que não seja mais da “verdade”. Porquanto nós, seres falíveis e situados no mundo da vida, não possuímos outro caminho para nos certificarmos da verdade que não seja o do discurso que é, ao mesmo tempo, racional e aberto ao futuro. (HABERMAS, 2007a, p.54-55).

Sendo assim, considera-se que as informações provenientes da ação comunicativa são verdades provisórias, necessárias aos fins pragmáticos do mundo da vida, no qual se insere as Comissões da Verdade, assim como os seus relatórios finais, que apesar de se basearem numa esfera argumentativa, são passíveis de falha no confronto com o mundo suposto como objetivo e assim transformam-se também em verdades provisórias numa dinâmica constante.

Nesta perspectiva, relacionam-se as ações informativas, inseridas nas comissões a partir dos testemunhos e dos documentos, como uma verdade provisória, que mantém sua relação com o mundo suposto como objetivo por uma necessidade prática. Não existiria possibilidade do discurso a respeito das violações se as certezas quanto aos fatos não fossem tidas como verdadeiras.

No mundo da vida, os agentes dependem das certezas de ação. Aqui eles tem de chegar a um bom termo com um mundo suposto como objetivo e, por isso, operar com a distinção entre crença e saber. Há a necessidade prática de confiar intuitivamente no tido-por-verdadeiro de maneira incondicional. No nível discursivo, essa modalidade do ter-por-verdadeiro se reflete nas conotações de pretensões de verdade que apontam para além do contexto de justificação dado a cada vez e levam à suposição de condições ideais de justificação com a consequente descentração da comunidade de justificação. Por esse motivo, o processo de justificação pode se orientar por uma verdade que, por certo, transcende a justificação, mas é sempre já operativamente eficaz na ação. A função da validade dos enunciados na práxis cotidiana explica porque o fato de resgatar discursivamente pretensões de validade pode ao mesmo tempo ser interpretado como a satisfação de uma necessidade pragmática de justificação. Todavia, essa necessidade de justificação, que põe em andamento a transformação de certezas de ação abaladas em pretensões de validade problematizadas, só pode ser satisfeita por uma retradução de opiniões discursivamente justificadas em verdades que orientam a ação. (HABERMAS, 2004b, p.259-260).

Configura-se que a autoridade dos atos de fala do testemunho e dos documentos, nestas comissões, teria ligação com uma referência a uma realidade, que seria relacionada ao sofrimento produzido pelas violações de direitos humanos, causadas pelos regimes ditatoriais durante seus períodos de vigência. Porém, estas violações como mostram os testemunhos das vítimas, são sofrimentos atemporais e estão inseridos em um mundo suposto como objetivo, em marcas físicas ou atitudes das vítimas. Como mostra Cuya (2011) citando o sofrimento de uma mãe vítima do desaparecimento do filho.



Para quem não sofreu a perda de um ente querido no contexto da violência interna, é impossível captar a profundidade da dor e o trauma que esse fato significa. A dor se agrava quando, além do sequestro, a tortura ou o assassinato, a vítima é mantida no escandaloso estado de desaparecido. 'Eu quero morrer em paz, mas enquanto não souber o destino de minhas filhas desaparecidas, enquanto não encontrar a verdade sobre o que aconteceu com elas, jamais poderei morrer em paz', me disse uma das mães da Praça de Maio em novembro de 1988, em Buenos Aires. (CUYA, 2011, p.49).

Esses sofrimentos não estão inseridos na linguagem, mas em um mundo suposto como objetivo, que tem prioridade ontológica ao discurso, porém só tem-se acesso a este mundo e pode-se certificar desta realidade relatada pelas vítimas, a partir dos fatos que estão inseridos na linguagem. Esta relação entre os conceitos de mundo objetivo e realidade merece maior atenção, conforme Habermas (2007a) afirma: "A ideia cosmológica da unidade do mundo ramifica-se, de um lado, na suposição pragmática de um mundo objetivo tido como uma totalidade dos objetos e, de outro lado, na orientação por uma realidade concebida como totalidade dos fatos". (HABERMAS, 2007a, p.45).

Certamente, real é tudo o que é o caso e que pode ser representado em enunciados verdadeiros. Mas a facticidade das limitações em que nos esfregamos no trato tanto cotidiano como experimental manifesta a resistência dos objetos a que nos referimos quando afirmamos fatos sobre eles. Por isso, supomos o mundo objetivo como sistema para referências possíveis – como o conjunto de objetos, não de fatos. (HABERMAS, 2004b, p.35).

As informações materializadas em documentos são os objetos intramundanos que se pode referir, assim como, o sofrimento das vítimas, que em nossos enunciados são supostos como objetivos, por produzir efeitos físicos em suas vítimas, no entanto, estas referências do mundo objetivo, apesar, de sua prioridade ontológica, só tem-se acesso a elas, por meio da linguagem.

A "referência a um mundo" de uma linguagem diferenciada em termos proposicionais, a qual preenche funções de representação, obriga os sujeitos providos de faculdade de falar e agir a esboçar um sistema comum de objetos de referência existentes independentemente, sobre os quais eles formam opiniões e sobre os quais eles podem influir intencionalmente. A suposição pragmático-formal de um mundo engendra certos guardadores de lugar para objetos, aos quais os sujeitos falantes e agentes podem referir-se. (HABERMAS, 2007a, p.52).

Neste sentido, quando em uma comunicação recíproca, sujeitos providos da competência de falar e de agir entendem-se sobre algo no trato prático, partem da suposição pragmática da existência de um mundo objetivo.



A partir do momento em que, em uma comunicação recíproca, sujeitos providos da faculdade de falar e de agir desejam entender-se “sobre algo” ou pretendem arranjar-se “com algo” no trato prático, têm de poder “referir-se”, a partir do horizonte de seu respectivo mundo da vida compartilhado, “a algo” no mundo objetivo. Para poder referir-se a algo, seja na comunicação sobre estados de coisas ou no trato prático com pessoas e objetos, eles têm de tomar como ponto de partida uma pressuposição pragmática – cada um para si, porém em consonância com todos os outros. Eles supõem “o mundo” como uma totalidade dos objetos que existem independentemente, os quais podem ser manipulados e examinados. São examináveis todos os objetos dos quais é possível afirmar fatos. Convém lembrar que somente objetos identificáveis no espaço e no tempo podem ser “tratados” no sentido de uma manipulação teleológica. (HABERMAS, 2007a, p. 39).

A partir desta noção sobre a suposição de um mundo objetivo, como pano de fundo, de nossas interações comunicativas, pode-se abordar o papel da informação no processo de aprendizagem. Constata-se que no âmbito das comissões da verdade as informações materializadas nos documentos e em atos de fala são verdades provisórias que servem como referentes de um mundo suposto como objetivo para fins pragmáticos, caracterizado por violações de direitos humanos.

5. Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo evidenciar primeiramente que um dos principais fatores que fundamenta a instalação das comissões da verdade é promover aprendizagem no âmbito social, esta aprendizagem se fundamenta no agir de atores sociais que visam o entendimento, orientados pela verdade. A partir disso, investigou-se o processo de aprendizagem no domínio das comissões instaladas nas novas democracias da América Latina, que se caracterizam por terem passado por períodos ditatoriais entre os anos de 1960 e 1980. Destacou-se a recente comissão instaurada no Brasil, denominada como Comissão Nacional da Verdade.

A partir destas comissões procurou-se demonstrar o papel da informação no processo de aprendizagem, utilizou-se como fundamentação teórica à reformulação do conceito de verdade discursiva para o conceito de verdade pragmática. Com isso, constatou-se que as informações materializadas em atos de fala e documentos serviriam nestas comissões como verdades provisórias para seus fins pragmáticos e como referência para o discurso.

Neste sentido, analisou-se o que legitima em um primeiro momento os atos de fala e documentos no âmbito das comissões da verdade e constatou-se que o primeiro fator que legitima estas informações é a sua relação com um mundo suposto como objetivo. Neste sentido, estas informações são validadas primeiramente por serem evidências das violações de direitos humanos sofridas pelas vítimas destes regimes repressivos. Entretanto, estas evidências se validam no âmbito das comissões de maneira provisória, com fins de manter uma prática performática necessária às comissões. Sendo assim, constatou-se que a certificação da verdade não está



no âmbito aproximadamente ideal das comissões da verdade, mas sim, na amplitude do discurso público promovido por estas comissões e gerador de aprendizagem.

Com isso, evidenciou-se que a reformulação do conceito de verdade abre uma nova possibilidade para a abordagem da informação no contexto das práticas de atores sociais, a informação se evidencia como uma ligação entre o mundo suposto como objetivo e o discurso.

Referências

- CUYA, Esteban. *Justiça de Transição*. **Acervo**, Rio de Janeiro, v.24, n.1, p.37-78, jan./jun. 2011.
- GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. **Habermas, informação e argumentação**. In: V Colóquio Habermas realizado na UFSC, Florianópolis, 8 a 11 de set.2008. p.1-19.
- _____. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.
- _____. **A ética da discussão e a questão da verdade**: estudos de teoria política. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem**. Lisboa: Edições 70, 2009. (Obras escolhidas de Jurgen Habermas, v.2).
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v.1.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v.2.
- _____. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004b.
- MEZAROBBA, G. **Afinal, o que é uma comissão da verdade?** Revista Direitos Humanos, Brasília, DF, n.5, p. 32-34, abr. 2010. Especial PNDH 3.
- ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Instrumentos del Estado de Derecho para sociedades que han salido de um conflicto**: Comisiones de la verdad. Nova Iorque; Genebra: ONU, 2006.
- SIEBENEICHLER, F. B. **Jurgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- SOUSA JUNIOR, J. G. de; BENEVIDES, M. V. **O eixo educador do PNDH-3**. Revista Direitos Humanos, Brasília, DF, n.5, p. 22-25, abr. 2010. Especial PNDH 3.
- TORELLY, M. D. **Justiça transicional, memória social e senso comum democrático**: notas conceituais e contextualização do caso brasileiro. In: Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, 2010. p.104-123.
- VAN ZYL, P. **Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflito**. Revista Anistia Política e Justiça de Transição, n.1, jan./jun. 2009.

HABERMAS E O EXPRESSIVISMO DE NORMAS DE ALLAN GIBBARD

Charles Feldhaus¹

1. Introdução

Habermas, nos últimos anos, tem se manifestado a respeito da relação entre a filosofia moral ou ética e a biologia. Em *Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden*, em seu livro *Die Postnationale Konstellation*, Habermas afirma categoricamente que questões normativas (políticas, morais e éticas da espécie) como a discussão a respeito da permissão ou não da clonagem humana, da nova eugenia ou eugenia liberal, do uso de células embrionárias para pesquisa devem ser decididas com base argumentos de ordem normativa e não de ordem empírica, como é o caso das leis da biologia evolutiva. Em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, ele empreende uma estratégia argumentativa baseado em uma ética da espécie porque supõe que a moral convencional é fortemente afetada pela modificação do limite entre acaso e escolha resultante da normalização da prática da eugenia liberal.² Essas intervenções marcam o forte antireduccionismo habermasiano no diz respeito às questões éticas e com isso, ao menos em parte, o filósofo alemão concorda com a necessidade de se evitar reduzir valores morais ou decisões morais, a questões fáticas. O que é, a despeito da visão habermasiana de que não se deve separar completamente indagações filosóficas e mais empíricas da sociologia, por exemplo, uma posição que permite aproximar as objeções habermasianas ao emprego de argumentos biológicos na reflexão moral da crítica mooreana ao naturalismo na ética e na identificação do principal erro lógico cometido por esse tipo de abordagem à ética, a saber, a falácia naturalista (um tipo de erro categorial identificado por G. E. Moore em *Principia Ethica*). Entretanto, essas abordagens supracitadas tratam da relação entre questões normativas concretas com a biologia, ao passo que, no primeiro capítulo de seu livro *Die Einbeziehung des Anderen, - Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral* - Jürgen Habermas discute questões relativas à própria gênese da ética, principalmente adentrando em tópicos da metaética. Ele busca defender uma concepção metaética cognitivista, diante do que denomina de não cognitivismo forte e não cognitivismo fraco. Ao contrário de grande parte dessas vertentes da metaética, Habermas desenvolve uma concepção metaética e de ética normativa que tenta dar conta da compreensão da práxis ética que transcende os valores compartilha-

1. Universidade Estadual de Londrina. Email: charlesfeldhaus@yahoo.com.br

2. Em outra oportunidade busquei mostrar que Habermas pode ter herdado uma pressuposição equivocada de Ronald Dworkin, a qual o teria levado a escolher o caminho de uma ética da espécie em vez de uma avaliação diretamente moral da eugenia liberal. FELDHAUS, C. Teria Habermas recorrido a uma suposição dworkiana equivocada em *Die Zukunft der menschlichen Natur*? In: Clóvis Ricardo Montenegro de Lima (Org). **Mudança Estrutural na Esfera Pública 50 anos depois**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012, pp. 301-316.

dos do mundo da vida, a saber, advoga uma concepção de cunho universalista e cognitivista, embora antirealista (uma vez que ele evita qualquer comprometimento ontológico forte com alguma entidade independente da mente humana à que refiram-se os enunciados normativos ou avaliativos).

Para Habermas, a melhor alternativa entre as possíveis, como explicação da gênese da ética é aquela que dá conta desse aspecto, a saber, da fenomenologia moral cotidiana. Entretanto, ao fazer isso, Habermas se defronta com algumas variantes bastante sofisticadas do empirismo, quais sejam, o expressivismo de normas de Allan Gibbard, tal como desenvolvido em *Wise Choice, Apt Feelings*, e o contratualismo moral de Ernest Tugendhat, tal como desenvolvido em *Vorlesungen über Ethik*. O presente estudo pretende reconstruir e examinar o expressivismo de normas de Gibbard assim como as considerações críticas de Habermas a respeito de uma abordagem empírica como a dele que tenta explicar o funcionamento da ética à luz da biologia. À luz disso tudo tentar-se-á dar alguma resposta à seguinte questão: que tipo de contribuição a biologia poderia oferecer à ética? Quais as vantagens e desvantagens de recorrer à teoria da evolução para explicar de maneira funcionalista o papel da ética no processo evolutivo dos seres humanos?

2. A explicação expressivista da moralidade de Allan Gibbard

A análise expressivista de normas apresentada por Allan Gibbard, em seus livros *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, *Thinking How to Live* e *Reconciling Our Aims. In Search of Bases for Ethics* busca explicar a natureza da moralidade, contudo, faz de uma maneira que se diferencia da adotada por G.E. Moore, em seu livro *Principia Ethica*, por exemplo, que busca examinar se seria possível encontrar uma definição para 'bom' e critica fortemente a vinculação da ética com estudos empíricos que pretendem identificar o conteúdo de enunciados avaliativos morais com propriedade físicas ou metafísicas. A estratégia de Gibbard procura explicar o significado dos termos morais explicando que tipo de estado mental esse termo é usado para expressar. Gibbard, portanto, parte do uso ordinário das palavras morais, mas seu escrutínio não se restringe a uma explicitação da moralidade de senso comum. Ele introduz em sua reflexão metaética elementos da teoria da evolução humana e hipóteses especulativas psicológicas. Obviamente, recorrendo à biologia como estratégia explicativa, Gibbard também se situa entre aqueles que recusam a identificação de enunciados avaliativos morais com propriedades metafísicas, a saber, sua posição não implica nenhum comprometimento ontológico com entidades morais independentes da mente humana.³

A fim de explicar o significado dos termos morais, particularmente buscando mostrar que eles consistem em expressões de estados mentais, Gibbard procura

3. É importante ressaltar que, embora Moore, em sua obra *Principia Ethica*, seja um forte crítico da identificação de termos e enunciados avaliativos com propriedades físicas ou metafísicas, no final das contas, ele compromete-se com uma metafísica inflacionada, como Hilary Putman afirma em seu livro *Ethics without Ontology* (2004, p. 17-8), uma vez que Moore considera 'bom' no sentido moral como uma propriedade *sui generis* que seria apreendida por uma faculdade peculiar, a saber, pela intuição.

diferenciar dois termos comumente associados por algumas correntes tradicionais da reflexão acerca da moral: racional e moral. Ele quer saber o que racional significa. Ele quer entender a fala sobre moralidade, e, o que são questões morais, no final das contas. O que elas significam e o que elas têm a ver com racionalidade. Ao examinar 'racional' ele não pretende apresentar as condições para que uma ação possa ser considerada racional, mas sim, o uso do termo. Chamar alguma coisa de racional é endossá-la.⁴ Quem endossa algo, o aceita. Por causa disso, Gibbard buscará, a fim de esclarecer o significado de racional, distinguir a aceitação de normas da mera internalização das mesmas.

Segundo Gibbard, haveria na história da filosofia ocidental duas concepções acerca da relação entre a moralidade e a racionalidade. A primeira que entende a racionalidade no sentido mais pleno e sustenta uma identidade entre moral e racional; uma outra, mais estrita, em que um ato pode ser irracional sem, contudo, ser incorreto. Gibbard adota a concepção de racionalidade mais estrita, segundo ele, adotada também por J. S. Mill em seu livro *Utilitarismo*.⁵ Portanto, nessa visão chamar algo de moralmente errado implica sanções legais, de opinião pública e da consciência. Desse modo, quando se aceita uma norma, se expressa certos sentimentos ou estados mentais por parte do agente e dos observadores da sua ação. A culpa (sanção da consciência) por parte do agente e o ressentimento (sanção da opinião pública, por exemplo) por parte do observador.

Com o intuito de explicar as normas morais, sua relação com a racionalidade e, em que sentido, elas expressam estados mentais, Gibbard sustenta que não pretende apenas "elucidar conceitos ordinários e crenças, mas usá-los como guias".⁶ Ele enfatiza que a moralidade do senso comum reconhece que as normas morais são motivadoras até certo ponto, ao menos. Gibbard introduz uma distinção entre dois sistemas de controle normativo: o sistema de controle animal e o sistema de controle infundido linguisticamente e busca ressaltar qual o papel que a linguagem ocupa na motivação humana. A tese central de Gibbard é que a linguagem tem, no caso humano, a função biológica de coordenar comportamentos e expectativas. Mas, por que a linguagem tem essa função? Que tipo de explicação ou justificativa pode-se oferecer para isso? Segundo Gibbard, a capacidade da linguagem influenciar a maneira como as pessoas se comportam, tem a ver com a evolução humana. A capacidade de ser influenciado por normas obtidas mediante discussão normativa é resultado de pressões seletivas e isso confere certas vantagens adaptativas. A capacidade da linguagem influenciar as ações humanas não se restringe à eliminação de desacordos baseados em diferentes percepções dos estados de coisas no

4. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990, p. 6.

5. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990, p. 41.

6. O emotivismo e o descritivismo afirmam que a moralidade diz respeito a estados mentais, a saber, ao enunciar termos morais a pessoa está expressando apenas suas emoções e seus sentimentos em relação aos atos que está observando e, por causa disso, um enunciado avaliativo consiste senão numa descrição dos estados mentais daqueles que proferem esse tipo de proposição. Por conseguinte, aquele que enuncia um juízo avaliativo está apenas comunicando as próprias preferências e sugerindo alternativas de ação. Os juízos normativos conforme esse tipo de compreensão dos enunciados avaliativos perdem a prescritividade, um das características peculiares dos enunciados normativos para um filósofo que defende o prescritivismo moral como é caso de Richard Hare, em sua obra *The Language of Moral*.

mundo, pois nem todo desacordo moral é baseado em desacordo acerca da melhor descrição de um determinado estado de coisas. A linguagem tem outras funções, além da de transmitir informação acerca dos estados de coisas do mundo. A linguagem pode ser usada para criticar, exortar e incitar sentimentos e emoções nas pessoas. Ou seja, com a linguagem não apenas se dizer 'algo', mas também se pode influenciar alguém a fazer algo, ao se dizer algo. Esse é o caráter performativo do uso da linguagem, ao contrário do caráter declarativo que restringe-se a dizer algo, a passar uma informação. Obviamente, esses dois aspectos da linguagem raramente se encontram sempre misturados e na prática cotidiana geralmente são encontradas tipos mistos, em parte declarativos e em parte performativos, não obstante, não é tema desse estudo adentrar nesse complexo tema de teoria da ação linguística.

Gibbard desenvolve sua explicação expressivista da aceitação de normas considerando o caso da 'fraqueza da vontade'. Ele cita o exemplo de uma pessoa que acha que deve parar de comer nozes porque considera que isso é algo que faz sentido, ou seja, essa pessoa aceita a norma que deve parar de comer nozes, por razões de melhorar a sua saúde, por exemplo, não obstante, continua a comer nozes. A questão que surge disso é: como compatibilizar a fraqueza da vontade com a tese da psicologia moral ordinária que a aceitação de normas é motivante, ao menos até certo ponto? Que tipo de explicação expressivismo de normas pode oferecer a esse fenômeno? Para explicar isso, Gibbard recorre à distinção entre os dois sistemas de controle normativo: o animal e o linguisticamente infundido. À luz da teoria da evolução, ele ressalta que esses dois sistemas de controle normativo, assim como outros sistemas na biologia podem estar compartilhando a mesma função e agindo de modo independente um do outro, e levando os seres humanos a adotar caminhos de ação antagônicos.

Gibbard exemplifica a função dos sistemas de controle normativo buscando mostrar certa congruência entre as regras de convivência que seres humanos denominam de morais e as vantagens para aqueles que as respeitam. Todavia, não parece adequado sustentar um tipo de egoísmo aqui ou auto-interesse esclarecido, mas sim a existência de um mecanismo que permite aos seres da espécie *homo sapiens sapiens* obter vantagens mútuas, entre as quais se poderia ressaltar, as vantagens reprodutivas que aumentam a probabilidade de manutenção da própria espécie humana. Para ilustrar isso, Gibbard cita a coordenação entre vendedor e comprador em que ambos são beneficiados. Ou seja, as regras morais de certa forma melhoram as condições do vendedor e do comprador.

Mas, o conflito pode acontecer também entre normas e não apenas entre normas e apetites, como alguns entendem que seja o caso da fraqueza da vontade.⁷ Um conflito entre a regra que se aceita e outras normas sociais. Aqui Gibbard ilustra esse conflito mediante o experimento de Stanley Milgram. Nesse experimento algumas pessoas ficam encarregadas de aplicar choques elétricos,

7. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990, pp. 56-61. Kant e Santo Agostinho, por exemplo, acreditavam que a fraqueza da vontade implicava um conflito entre uma norma ou regra moral adotada e inclinações contrárias.

os quais podem ser significativamente dolorosos e até mesmo letais em outros seres humanos, na medida em que esses não acertam a resposta a certas questões. O objetivo do teste não é avaliar o conhecimento daqueles a quem as perguntas são dirigidas, mas, até que ponto as pessoas, que estão aplicando os choques elétricos, obedecem a ordem de aplicar o choque elétrico. O resultado do experimento mostrou que as pessoas continuavam a aplicar o choque até um nível que poderia significar até mesmo a morte daquele que o estava sofrendo. Além do mais, mesmo aqueles que pareciam relutantes a ir tão longe terminavam por seguindo a ordem de aplicar o choque elétrico assim que lhes era dito que o experimento deveria continuar, mais ou menos nos seguintes termos: 'você se comprometeu em cooperar com experimento então continue'. Mas, se há um conflito entre normas nesse experimento, quais seriam essas normas? Para Gibbard, aquele que aplica os choques reconhece e endossa a norma 'Não devemos causar dano ou dor a seres humanos inocentes', mas também reconhece normas sociais de cooperação como 'obedeça e faça tudo que for necessário para cooperar em algo que se engajou', nesse caso, com o experimento.

Como a diferença entre 'aceitar' e 'internalizar' normas pode ser utilizada para explicar o comportamento daquele que é considerado dotado de uma 'fraqueza da vontade'? A aceitação de uma norma envolve endossá-la, mas o ser humano com vontade fraca aceita a norma moralmente correta, a endossa, contudo, age ou de acordo com um apetite contrário ou de acordo com outra norma social. Todavia, no quadro expressivista de normas de Gibbard, ao contrário do que aconteceria na ética kantiana, por exemplo, não existem normas rígidas e meramente racionais que entrariam em conflito com nossas inclinações.⁸ No quadro expressivista, a moralidade está intimamente relacionada com os sentimentos e emoções e inclusive é a posse de certos sentimentos e emoções (culpa e ressentimento) que serve para determinar o certo e o errado. A sensibilidade, uma faculdade pretensamente não cognitiva, serve para determinar o certo e o errado. Desse modo, a fraqueza da vontade num quadro expressivista consiste principalmente em agir contrariamente àquilo que o agente considera como o melhor julgamento moral diante das circunstâncias.

Não obstante, ainda precisa ser esclarecido por que o ser humano com vontade fraca não realiza a ação moral que endossa ou aceita, mas outra ação contrária. Como foi ressaltado acima, para explicar esse fenômeno moral, Gibbard⁹ sustenta que o ser humano participa de dois sistemas de controle normativo: o sistema controle animal, compartilhado por outros animais, que vivem em grupos, e o sistema de controle infundido linguisticamente. No caso do ser humano com vontade fraca, ele concorda no âmbito do sistema de controle infundido linguisticamente, a respeito de qual é a norma correta, entretanto, o faz apenas da perspectiva de um observador independente (*detached observer*). Diante da situação real da ação, ele não parece ser influenciado pelo reconhecimento que uma determinada norma se sobrepõe ou tem mais peso do que as outras, entre as quais se encontra aquela que está violando.

8. O termo 'inclinação' é usado por Kant para referir-se a toda a gama de sentimentos e emoções que podem influenciar o agente a agir diferente do único móbil moral propriamente dito, o respeito pela lei moral.

9. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990, pp. 56.

Isso somente pode acontecer, porque “internalizar uma norma é igualmente uma questão de coordenar propensões, mas as propensões são de um tipo diferente: elas trabalham independentemente da discussão normativa.”¹⁰ Ou seja, o ser humano participa de dois sistemas de controle e dependendo das circunstâncias os mesmos podem não promover a mesma alternativa de ação. Porém, dado que fora apresentando alguns traços gerais da proposita expressivista de normas de explicar a moral à sua biologia evolutiva, agora se faz necessário um exame mais criterioso da plausibilidade desse tipo de explicação da moralidade de um ponto de vista eminentemente funcional. O que Habermas pensa desse tipo de estratégia explicativa da moralidade? E a essa questão que esse estudo procurará agora oferecer uma resposta.

3. Considerações críticas de Habermas a respeito da explicação expressivista de normas

Habermas,¹¹ em *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, sustenta que o empirismo clássico, em suas duas vertentes principais, a filosofia moral escocesa baseada na teoria dos sentimentos morais e o contratualismo moral baseado na noção de interesse enfrentam o mesmo tipo de dificuldade, a saber, não conseguem explicar com base apenas nos motivos racionais a obrigatoriedade dos deveres morais que remetem para além da obrigatoriedade oriunda da inteligência, racionalidade entendida nesse contexto meramente como razão instrumental ou racionalidade dirigida a fins.¹²

Segundo Habermas,¹³ o empirismo baseado nos sentimentos morais não é adequado como uma explicação da moral, uma vez em que em sociedades complexas, como é o caso das sociedades contemporâneas em que vivemos, é difícil, senão impossível manter a coerência no julgamento moral baseado apenas na simpatia e na confiança. Além disso, Habermas¹⁴ considera que não é possível provar a validade de uma teoria normativa da moral com base apenas em considerações de psicologia moral, o que equivaleria a cometer o que Moore já denomina de falácia naturalista em *Principia Ethica*. Habermas considera que os sentimentos morais são uma base insuficiente para a solidariedade entre os membros de sociedades complexas,

10. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, pp. 75.

11. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 23; “Die schottische Moralphilosophie (...) Der Kontraktualismus (...) Beide Theorie stossen am Ende auf dieselbe Schwierigkeit: sie können die über die Bindungskraft der Klugheit hinausweisend Verbindlichkeit moralischer Verpflichtungen nicht allein mit rationalen Motiven erklären.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 23-4.

12. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 22; “Nachdem die religiöse Geltungsgrundlage entwertet ist, kann der kognitive Gehalt des moralischen Sprachspiels nur noch mit Bezugnahme auf Willen und Vernunft seiner Teilnehmer rekonstruiert werden.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 22-3.

13. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 24; “Komplexe Gesellschaften können nicht allein durch Gefühle, die wie Sympathie und Vertrauen auf den Nahbereich eingestellt sind, zusammengehalten werden.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 24.

14. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 24; “Aber eine normative Theorie bewährt sich nicht an Fragen der Moralpsychologie; sie muss vielmehr den normativen Vorrang von Pflichten erklären.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 25.

particularmente porque em tais sociedades há uma diversidade de concepções de vida entre os indivíduos e os mesmos não podem evitar interações com pessoas ou grupos de pessoas estranhas aos que partilham sua própria visão de vida boa.¹⁵

O contratualismo moral, por sua vez, abandona completamente o aspecto da solidariedade, uma vez que baseia a fundamentação normativa em interesses egoístas e dirige a atenção aos direitos e não aos deveres. Com isso, equipara o acordo a respeito das normas morais a seguir a um contrato do direito privado. E, por isso, Habermas¹⁶ afirma, tal estratégia de fundamentação está sujeita a duas objeções: 1) a assimilação de questões morais a de justiça política, o que torna difícil justificar uma moral universalista; 2) o problema do oportunismo, em que alguns indivíduos consideram-se vinculados as normas morais apenas na medida em que as percebem como vantajosas para os mesmos, portanto, “um acordo entre interesses não pode per se fundamentar obrigações.”¹⁷

Habermas¹⁸ entende que à luz do fracasso das duas tentativas de fundamentar a moralidade de maneira empírica, surgiram novas tentativas de dar conta da fenomenologia moral das normas vinculantes em bases ainda empíricas, a saber, o expressivismo de normas de Allan Gibbard, desenvolvido na obra *Wise Choices, Apt Feelings*, e o contratualismo moral de Ernest Tugendhat, desenvolvido na obra *Vorlesungen über Ethik*.

Para Habermas,¹⁹ é ponto comum as estratégias de Tugendhat e Gibbard que “toda moral do ponto de vista funcional resolve problemas de coordenação dos atos entres seres que dependem da interação social” e que nossos sentimentos morais regulam a observâncias das normas morais. A diferença entre ambos é que Tugendhat opta por um tipo de contratualismo moral e Gibbard segue o caminho objetivante de uma explicação funcional baseada na biologia e na psicologia. Nas próprias palavras de Habermas:

Gibbard emprega a norma para todas as espécies de padrões que dizem por que é racional para nós ter uma opinião, externar um sentimento ou agir de determinada maneira.²⁰

Gibbard denomina morais as normas que fixam, para uma comunidade, quais as classes de atos que merecem reprovação espontânea. Elas determinam em que casos é racional para os membros sentir vergonha ou culpa ou indignar com o comportamento de outrem.²¹

15. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 13; “Wir verstehen diese Äusserungen eben nicht als :Ausdruck bloss subjektiver Empfindungen und Präferenzen.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 13.

16. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 25; *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 26.

17. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 26; “dass eine Vereinbarung zwischen Interessenten nicht per se Verpflichtungen begründen kann.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 27

18. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 27; *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 28.

19. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 27.

20. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 28; “Gibbard den Begriff der Norm für alle Arten von Standards, die sagen, warum es für uns rational ist, eine Meinung zu haben, ein Gefühl zu äussern oder in bestimmter Weise zu handeln”. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 28

21. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 28; “Moralisch nennt Gibbard sodann die Normen, die für eine Gemeinschaft festlegen, welche Klassen von Handlungen spontane Missbilligung verdienen. Sie bestimmen in welchen Fällen es für die Angehörigen rational ist, sich zu schämen oder schuldig zu fühlen oder sich über das Verhalten anderer zu empören”. *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 29.

Entretanto, diz Habermas,²² a proposta oferecida por Gibbard carece de uma noção de racionalidade (provavelmente Habermas aqui está pensando na racionalidade comunicativa) para explicar a normatividade das normas que possa ser reconhecida pelos participantes da perspectiva performativa e não apenas da perspectiva do observador. A autoridade das normas morais se explica apenas da perspectiva do observador com base no valor reprodutivo das normas internalizadas com seus respectivos sentimentos. Mas, para Habermas, ainda permanece a tarefa específica de estabelecer uma conexão plausível entre o que é funcional do ponto de vista do observador, do ponto de vista de uma explicação em bases de biologia evolutiva, e o que é racional aos próprios participantes de uma perspectiva performativa. Esse problema se torna mais evidente quando se passa a discussão explícita de “quais são as normas que devem ser admitidas como válidas”.

Para Habermas,²³ Gibbard até reconhece o papel da linguagem como importante meio de coordenação das ações dos membros da espécie *homo sapiens sapiens*, a qual entraria em ação principalmente “quando o consenso normativo de fundo desmorona e novas normas precisam ser elaboradas”, o que ele chama de discurso normativo baseado então na aceitação de normas e não na mera internalização das mesmas. Não obstante, diz Habermas,²⁴ é obscuro que tipo de considerações podem ser utilizadas como apoio a um instrução normativa nesse tipo de discurso. Nas próprias palavras de Habermas:

não podem ser bons motivos, pois esses derivam sua força racionalmente motivadora de padrões internalizados, a respeito dos quais se pressupõe que perderam sua autoridade - caso contrário não teria surgido a necessidade de um entendimento discursivo.²⁵

Do que Habermas²⁶ conclui que “Gibbard não poderia compreender o entendimento discursivo” a respeito das normas controversas conforme o padrão de uma busca cooperativa da verdade, o que faz a ética do discurso, por exemplo, mas como um processo de “mútua influência retórica”. Os participantes podem apenas tentar contagiar seus interlocutores mas não convencer, o que leva Habermas a dizer que “o convencimento mútuo é substituído por algo assim como uma harmonização recíproca”²⁷. E por causa disso, Habermas sustenta que não se poderia falar em fundamentação moral partindo do ponto de vista do expressivismo de normas de Gibbard.

22. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 29.

23. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 30.

24. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 30.

25. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 30.

26. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 30; “Die diskursive Verständigung über moralische Normen kann Gibbard nicht nach dem Muster kooperativer Wahrheitsuche begreifen, sondern als Prozess der gegenseitigen rhetorischen Beeinflussung.” *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, p. 31.

27. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 30.



É importante enfatizar que, ao tratar da discussão normativa, Gibbard faz referência a teoria discursiva de Habermas em nota de rodapé. Nesse contexto, ele trata especificamente dos padrões de resolução de desacordos morais. Ele afirma que ao enfatizar a discussão e a obtenção de um consenso está seguindo o caminho de Habermas. Porém, a obra a que Gibbard faz referência aqui não é e inclusive nem conta nas Referências Bibliográficas *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, mas *A crise de legitimidade no capitalismo tardio*, a qual é claramente uma obra de teoria política e não de filosofia moral. Gibbard²⁸ acrescenta nessa nota que nada do que ele diz está em desacordo com a ideia de Habermas de uma comunidade de comunicação em uma busca cooperativa orientada pela verdade. Ele discorda apenas de Habermas quanto à estória epistemológica que Habermas conta, a saber, “que juizes competentes são aqueles que tem alcançado um consenso em uma busca cooperativa pela verdade”; Gibbard recorre à ideia de influência mútua no lugar de uma busca cooperativa pela verdade, e por isso, diz:

Nessa leitura discordo: uma pessoa pode, sem confusão pensar algo racional mas ter uma estória do que torna [um] julgamento normativo competente que não é a de Habermas.²⁹

Enfim, para Habermas,³⁰ Gibbard:

Gibbard precisa explicar por que, sob condições de comunicação pragmaticamente excelentes, elas deveriam encontrar anuência justamente nas normas que demonstram ser as melhores do ponto de vista funcional de seu ‘valor de sobrevivência’, objetivamente elevado e específico.³¹

Ou seja, tem que enfrentar o problema de compatibilizar os resultados obtidos da perspectiva do observador baseado na biologia evolutiva darwinista com os resultados que os participantes da discussão se convencem e consideram sensatos da sua própria perspectiva enquanto participantes dos debates normativos orientados ao consenso³².

Uma saída para Gibbard, segundo Habermas em nota ao final da seção, seria mediante a apropriação pelos participantes das descrições biológicas, contudo, para Habermas:

tal autodescrição objetivante ou destruiria a autoconsciência prática dos sujeitos capazes, ou, no caso da mudança do observador, mudaria essencialmente o seu sentido da perspectiva dos participantes.³³

28. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990, p. 195, nota.

29. GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990, p. 195, nota.

30. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 31.

31. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 31; “Gibbard muss deshalb erklären, warum unter den pragmatisch ausgezeichneten Kommunikationsbedingungen genau die Normen Zustimmung finden sollten, die sich unter dem funktionalen Gesichtspunkt ihres objektiv hohen artspezifischen “Überlebenswerts” als die besten herausstellen”, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 32.

32. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 31.

33. HABERMAS, J. *Inclusão do Outro*, 2002, p. 31, nota.

Em outras palavras, Habermas dá a entender que para realizar esse tipo de compatibilização entre as normas acordadas em uma discussão normativa orientada ao consenso e os valores de uma perspectiva biológica evolutiva, Gibbard teria que ou deixar de prestar contas a faculdade de deliberação prática que atribuímos nos mutuamente de forma intuitiva, à nossa fenomenologia moral, ou abandonar completamente a perspectiva do participante. Por conseguinte, com isso se chegaria a conclusão que a explicação biológica da ética expressivista de normas não seria capaz de oferecer uma explicação plausível de nossa fenomenologia moral ordinária e seria por isso insuficiente. O que conta contra a relevância da biologia na deliberação moral ao menos como uma explicação funcional da mesma.

Referências

- DALL'AGNOL, D. **Valor Intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática** em G. E. Moore. Florianópolis: UFSC, 2005.
- DUTRA, D. J. V. Seria a Eugenia liberal míope? Natureza humana e autocompreensão moral em Habermas. *Revista Ethic@*, v. 4, n. 3, p. 327-337.
- DUTRA, D. J. V. **Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- GIBBARD, A. **Wise choices, apt feelings: a theory of normative judgment**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- GIBBARD, A. **Thinking How to Live**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- GIBBARD, A. **Reconciling our aims: in search of bases for ethics**. New York: Oxford University Press, 2008.
- HABERMAS, J. **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. **Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro: estudos de Teoria Política**. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. **Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik**. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.
- HABERMAS, J. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, J. **Die postnationale konstellation: politische essays**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.
- HARE, R. **The language of moral**. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- MILL, S. O **Utilitarismo**. Trad. Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- MOORE, G. E. **Principia Ethica**. A Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PUTNAM, H. **Ethics without ontology**. London: Harvard University Press, 2004.

OBJEÇÃO ÉTICA E REJEIÇÃO MORAL: TOLERÂNCIA COMO RESPEITO EM FORST E HABERMAS¹

Luiz Bernardo Leite Araujo²

O tema da tolerância constitui elemento fundamental para a compreensão do pensamento político habermasiano, nele reiterando-se uma característica notável dos principais programas de investigação concebidos por Habermas, tanto na filosofia teórica quanto na filosofia prática: a dissolução de antinomias tidas como insuperáveis. Com efeito, o filósofo alemão advoga uma moral da inclusão equitativa de acordo com uma interpretação pós-metafísica, e também pós-secular, do moderno conceito de tolerância, a qual se funda num tipo de reconhecimento menos aparentado à estima por modos de vida, convicções e práticas do que ao pertencimento comum a uma cultura política democrática. Nessa ótica, a ideia de razão pública de John Rawls, norteadada pelo princípio da igualdade cívica, e a teoria da tolerância reflexiva de Rainer Forst, apoiada no direito recíproco à justificação, inspiram Habermas a superar os paradoxos da arbitrariedade e da assimetria comumente associados ao próprio funcionamento de um Estado democrático de direito (cf. Rawls: 1996, 1999; Forst: 2003, 2008, 2009).

Não há inclusão sem exclusão e o limite entre elas é definido por quem pode incluir ou excluir. Sobre o primeiro paradoxo da tolerância - a arbitrariedade - Habermas diz que ele reside “no fato de que todo ato de transigência tem de circunscrever, ao mesmo tempo, um âmbito de características daquilo que precisa ser aceito e, com isso, tal ato traça, inevitavelmente, um limite à própria tolerância(...) E à proporção que esse traçado de limites se desenvolve de modo autoritário e, por conseguinte, unilateral, o ato de tolerar traz impressa a mácula de uma exclusão arbitrária” (Habermas: 2007, p. 281). Acerca do segundo paradoxo - a assimetria - Habermas nota que a tolerância possui a marca de um fardo a ser suportado, assemelhando-se assim “a um ato de clemência ou a uma demonstração de favor. Um lado permite ao outro alguns desvios da ‘normalidade’, sob uma condição: que a minoria tolerada não ultrapasse o ‘limite do suportável’” (Habermas: 2006, p. 28). Ora, não é de hoje que Habermas sugere que o problema não é a tolerância - sendo ela, ao contrário, uma solução engenhosa para a coexistência política razoável entre visões de mundo irreconciliáveis -, e sim o modelo clássico de justificação que, além de não permitir a superação de seus paradoxos, deixa-se atingir por uma críti-

-
1. Comunicação apresentada no IX Colóquio Habermas, realizado de 4 a 6 de junho de 2013 no Rio de Janeiro e promovido pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Agradeço aos participantes do evento pela discussão que se seguiu à apresentação oral. O trabalho foi apresentado anteriormente no homônimo IV Colóquio Habermas, realizado de 15 a 17 de junho de 2011 em Marília e promovido pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), cuja versão integral será publicada pela Editora da UNIFESP na obra *Reconhecimento, Direito e Discursividade em Habermas*.
 2. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do CNPq na modalidade Produtividade em Pesquisa.



ca destrutiva. Sem deixar de criticar concepções e práticas existentes de tolerância, mas plenamente convicto de que a completa desconstrução do conceito incorre numa armadilha, Habermas considera que “a expectativa de tolerância requer em grau crescente uma justificação *normativa* capaz de satisfazer à reivindicação de que as regulamentações jurídicas que regem a convivência pacífica e a integridade mútua das formas de vida sejam justas, isto é, racionalmente aceitáveis por todas as partes” (Habermas: 1996, p. 1501; grifo meu).

Trata-se de contrapor às concepções tradicionais da tolerância, fundadas na perspectiva unilateral da filosofia do sujeito - individual ou coletivo, conforme o caso - uma justificação de cunho dialógico ou intersubjetivista, baseada em critérios de ‘generalidade’ e de ‘reciprocidade’ suscetíveis de estabelecer contornos não arbitrários - racionais - aos limites da tolerância e não hierárquicos - simétricos - às regras do trato tolerante. Para Habermas, “os cidadãos só poderão especificar consensualmente a fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente, se tomarem suas decisões à luz de um modo de deliberação que leva as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, à assunção recíproca de perspectivas e à equitativa ponderação dos interesses” (Habermas: 2007, p. 282), de maneira a sustentar o entrelaçamento de duas intuições normativas fundamentais que atendam ao critério moral do universalismo igualitário, exigindo igual respeito e consideração por todos, e ao critério ético do individualismo, permitindo a cada um conduzir sua vida de acordo com as próprias preferências e convicções. Nesse sentido, a distinção entre integração política em torno de princípios de justiça e integração ética fundada em valores próprios é crucial para uma visão da tolerância compatível com “uma inclusão *não niveladora e não apropriadora* do outro *em sua alteridade*” (Habermas: 2004, p. 57; trad. mod.), porquanto “mesmo entre os cidadãos de uma mesma coletividade cada um é um outro para os demais e possui o direito de *permanecer* um outro” (Habermas: 2001, p. 28). Essa versão da tolerância assume uma conotação distinta daquela predominante nos séculos XVI e XVII, e ainda presente em larga medida, cujo caráter paternalista sempre foi rejeitado pelos espíritos mais críticos como uma forma insultuosa e desdenhosa de benevolência.

É com razão, segundo Habermas, que Rainer Forst dirige sua crítica contra a concepção da tolerância como *permissão*, contrapondo-lhe outra concepção da tolerância como *respeito*. Na verdade, Forst destaca ainda as concepções da tolerância como *coexistência* e como *estima*, cada qual implicando um modo diferente de demarcação dos limites da tolerância. No primeiro caso - a concepção de *permissão* -, a tolerância “é uma relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, ‘diferente’. Tolerância significa, então, que a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). Contanto que a expressão de suas diferenças permaneça dentro de limites, isto é, um assunto ‘privado’, e contanto que não reivindiquem *status* público e político iguais, eles podem ser tolerados tanto em termos pragmáticos como de princípio” (Forst: 2009, p. 20). Evidentemente, essa é a concepção clássica da tolerância, presente em documentos históricos como o Edito de Nantes (1598), do rei francês, o *Act Concerning Religion* (1649), do go-

verno da colônia norte-americana de Maryland, e o *Toleration Act* (1689), do rei inglês, à qual um autor como Goethe (1749-1832), já na época das revoluções, se referia como um “insulto”³, concepção que Kant também tinha em mente ao criticar “o arrogante nome de *tolerância*” (Kant: 1992, p. 17). A concepção da tolerância como *coexistência*, por seu turno, equivale a uma espécie de *modus vivendi* entre grupos rivais que, bastante similares em força e poder, preferem a coexistência pacífica ao conflito e enxergam no regime de mútua tolerância a melhor alternativa possível para a paz social, diferindo assim da primeira no fato de que não se trata de uma concessão outorgada por uma autoridade ou uma maioria a uma minoria, mas de um acordo estratégico mutuamente vantajoso para grupos diferentes⁴.

Em contraste com ambas, a terceira concepção da tolerância como *respeito*, apresentada por Forst e adotada por Habermas, “é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem uma a outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve - na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidas - ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma ‘comunidade ética’ específica, por assim dizer” (Forst: 2009, p. 21). Influenciado pela distinção habermasiana entre a justificabilidade das normas morais e a parcialidade dos valores éticos - o bom para mim e para nós não é necessariamente bom para todos -, Forst considera que apenas essa concepção permite traçar com justeza, por estar baseada no respeito moral pelo outro como titular de um direito à justificação, os limites entre objeção e rejeição, componentes importantes, ao lado da aceitação, do conceito normativamente dependente de tolerância.

Em primeiro lugar, uma crença ou prática tolerada tem de ser considerada falsa ou má para candidatar-se, por assim dizer, à tolerância, uma vez que na ausência do componente de *objeção* tem-se simplesmente a afirmação ou a indiferença. Em segundo lugar, para além dessas razões para a objeção, tem de haver razões de acordo com as quais seria errado não tolerar essa falsa crença ou má prática, isto é, razões de *aceitação*, que não eliminam as primeiras, mas podem superá-las em determinado contexto: “as práticas ou as crenças em questão são erradas”, diz Forst, “mas não intoleravelmente erradas” (Forst: 2009, p. 19). Em terceiro lugar, quanto ao componente de *rejeição*, é necessário haver um ponto, que marca precisamente os limites da tolerância, no qual as razões para a aceitação *não* são tão fortes quanto as razões para a rejeição, as quais apontam para o terreno do intolerável, daquela crença ou prática julgada *ao mesmo tempo* eticamente objetável e moral-

3. “A tolerância deveria ser uma atitude apenas temporária: ela deve conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa insultar” (Goethe, “Maximen und Reflexionen,” in: *Werke* 6. Frankfurt: Insel, 1981, 507; *apud* Forst: 2009, p. 20).

4. Dentre os cinco regimes de tolerância - impérios multinacionais, sociedade internacional, consociedades, Estados-nações e sociedades imigrantes - elencados por Michael Walzer, como formas institucionalizadas historicamente de arranjos políticos distintos para a incorporação da diferença, a concepção da tolerância como coexistência encaixa-se no terceiro modelo de sociedade tolerante (cf. Walzer: 1999).

mente rejeitável, não podendo assim ser tolerada com base nos critérios de reciprocidade e de generalidade. Destarte, “enquanto uma objeção ética é aquela que pode ser rejeitada com base no critério da reciprocidade e, dessa forma, levar a um ‘desacordo razoável’, uma rejeição moral é baseada em razões que os outros não podem recíproca e genericamente rejeitar” (Forst: 2009, p. 23).

Tal concepção normativa da tolerância como respeito, baseada no uso público da razão, é ainda distinta de uma quarta concepção que aparece nos debates atuais sobre a tolerância, a qual Forst chama de tolerância como *estima*. Ela implica uma noção de reconhecimento mútuo entre os cidadãos mais completa e mais exigente do que a anterior, na medida em que a tolerância não significaria apenas o respeito pelos membros de outras formas de vida cultural como política e moralmente iguais, mas acarretaria também algum tipo de estima ética - total ou parcial - por aquelas formas de vida como opções sociais valiosas. É essa concepção que permite a Charles Taylor afirmar, por exemplo, que “o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora”, de modo que “o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital” (Taylor: 2000, pp. 241-242). A mesma concepção da tolerância como estima parece animar Axel Honneth - ao situar a “falta de reconhecimento” na base dos conflitos interpessoais e ao distinguir três formas irreduzíveis de reconhecimento (amor, respeito e solidariedade), respectivamente estruturantes para as modalidades fundamentais das identidades individuais (autoconfiança, autorrespeito e autoestima) -, a identificar na busca pela estima social “uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (Honneth: 2003, p. 207).

Para Habermas, contudo, precavido de que a tolerância não é somente uma questão de adoção e aplicação de leis, constituindo ato jurídico de uma ordem democrático-constitucional que garante tolerância, mas igualmente uma atitude ou forma de ser, designando a disposição para o comportamento ou a virtude política do trato tolerante - distinção que aparece com maior nitidez na língua inglesa através dos termos *toleration* e *tolerance*, respectivamente - a inclusão do outro “deve estar fundada numa base comum de reconhecimento mútuo que torna possível a superação de dissonâncias repugnantes. O tipo de reconhecimento requerido”, afirma Habermas, “não deve ser confundido com *estima* por uma cultura e forma de vida alheia, ou por convicções e práticas rejeitadas. Precisamos mostrar tolerância apenas em face de visões de mundo que consideramos erradas e de hábitos que não apreciamos. A base do reconhecimento não é a estima por esta ou aquela qualidade ou realização, mas uma consciência de pertencer a uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais, na qual cada um é responsável perante todos os outros por suas declarações e ações políticas” (Habermas: 2009, p. 69)⁵.

5. O artigo “What is meant by a ‘post-secular society?’”, de onde se traduziu a passagem, também foi publicado com o título “Notes on post-secular society”. *New Perspectives Quarterly*, 25 (2008): 17-29 [original alemão: Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung”. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4 (2008): 33-46].



A despeito de suas reservas com respeito ao liberalismo clássico, Habermas não adota a falsa pista de uma oposição entre política de universalização dos direitos individuais e política de consideração pelas diferenças culturais, mas procura corrigir uma compreensão inapropriada dos princípios liberais a fim de demonstrar que o sistema de direitos, corretamente entendido, “jamais fecha os olhos para as diferenças culturais” (Habermas: 2004, p. 242), e não precisa ser contraposto a “um modelo que introduza direitos coletivos estranhos ao próprio sistema” (2004, p. 246). O republicanismo kantiano que inspira a compreensão democrático-procedimental dos direitos de Habermas pode ser entendido, nesse sentido, como uma radicalização democrática do liberalismo, já que são os procedimentos deliberativos e inclusivos da formação democrática da vontade que tornam possível a aplicação imparcial de direitos fundamentais reciprocamente reclamáveis por todos os cidadãos enquanto membros de uma única e mesma comunidade política, os quais não dependem da indulgência de uma autoridade estatal mais ou menos tolerante. A tese habermasiana da relação necessária entre Estado de direito e democracia, entre direitos humanos e soberania popular, entre autonomia privada e autonomia pública, é a chave para uma interpretação adequada do moderno sistema de tolerância (cf. Habermas: 1997), isto é, baseada na complementaridade entre igual cidadania e diferença cultural⁶, a partir da qual o filósofo alemão defende que: (i) apenas um universalismo igualitário sensível às diferenças pode preencher os requisitos indispensáveis para a proteção da integridade vulnerável de indivíduos com histórias de vida distintas; (ii) embora a implementação de direitos culturais para membros de grupos discriminados siga o mesmo desenvolvimento jurídico governado pelo princípio da igualdade cívica, é fundamental que tal expansão do conceito clássico de cidadania não viole direitos individuais em nome de direitos de grupos, os quais, não sendo suspeitos *per se*, no entender de Habermas, são legítimos na medida em que derivam dos direitos culturais do membro individual do grupo; (iii) não apenas as normas, mas também as restrições assimétricas delas decorrentes, aceitas em bases normativas, são uma expressão do princípio de igualdade cívica que norteia o uso público da razão (cf. Habermas: 2007, pp. 301-347).

A questão espinhosa, a juízo de Habermas, reside menos na neutralidade de “objetivo” de uma ordem política liberal, que deve garantir igual tratamento às doutrinas filosóficas, morais e religiosas sujeitas ao desacordo razoável entre os cidadãos, tratando-se aqui da implementação progressiva de direitos reivindicados por intermédio das lutas pelo reconhecimento, do que na neutralidade de “efeito”, a qual traz à tona o dilema da exclusão de visões fundamentalistas de mundo e de grupos não liberais, agudizando assim a tensão entre a facticidade e a validade do sistema de direitos, cuja realização integral parece exigir a implementação de direitos culturais para os membros de grupos discriminados a fim de corrigir efeitos assimétricos irrazoáveis das normas governadas pelo princípio da igualdade cívica⁷. Interessa a Habermas aqueles casos em que o re-

6. Sobre essa complementaridade, permito-me remeter o leitor ao meu artigo: Araujo: 2007.

7. Sobre os vários sentidos da neutralidade política, cf. Rawls: 1996, pp. 172-211.



conhecimento mútuo da igualdade dos cidadãos é violado na dimensão fundamental do pertencimento a uma mesma cultura política liberal, requerendo uma transformação das relações interpessoais com vistas à superação de uma inclusão incompleta e desigual dos membros da comunidade política. Por essa razão ele reconhece a importância de uma distinção analítica entre as dimensões da justiça social, que “atinge as relações verticais entre cidadãos de uma sociedade estratificada”, e do pertencimento, que “tem a ver com relações horizontais entre membros da comunidade política” (Habermas: 2007, p. 327), ambas inerentes à noção de igualdade cívica, cuja realização é medida, de um lado, pela justa distribuição de oportunidades e recursos, e, de outro, pelo reconhecimento recíproco de direitos culturais: “À luz desta diferenciação, torna-se claro por que o sentido de direitos culturais é falseado quando os integramos em uma forma de Estado social ampliado. Diferentemente dos direitos sociais, os direitos culturais têm de ser justificados tendo em vista as possibilidades da inclusão simétrica de todos os cidadãos. Tal consideração nos obriga, é verdade, a uma ampliação do conceito clássico de pessoa de direito, talhado conforme dois papéis distintos: o de cidadão da economia e o de membro da comunidade” (Habermas: 2007, p. 328)⁸.

Nesse sentido, o sistema moderno de tolerância religiosa, cuja justificação está vinculada conceitualmente à democracia como base de legitimação do Estado secularizado, representa um precursor dos direitos culturais atualmente reivindicados, uma vez que a demanda cognitiva feita pelo Estado liberal às comunidades religiosas é exatamente a mesma endereçada às comunidades seculares ‘fortes’ - minorias nacionais ou étnicas, subculturas de imigrantes ou de moradores autóctones, descendentes de escravos, etc. -, as quais, nas palavras de Habermas, “trazem o cunho de tradições comuns e já formaram uma identidade própria. Tais tradições também abrem ‘perspectivas de mundo’ que podem, por seu turno, entrar em concorrência, *do mesmo modo* que as imagens de mundo religiosas. Tolerância mútua exige, por isso, das próprias comunidades seculares ‘fortes’, o engate cognitivo de seu etos interno à moral da humanidade, a qual prevalece no entorno social e político” (Habermas: 2007, pp. 299-300). Contudo, embora a exigência seja idêntica, os recursos conceituais não são os mesmos, especialmente quando a cultura em questão está entrelaçada com uma visão religiosa de mundo, para a qual o requisito institucional da separação entre religião e política não deveria ser transformado num fardo adicional indevido que exigiria uma espécie de partição da identidade num aspecto público e noutro privado, obrigando cada indivíduo, como membro de uma comunidade política, a expressar e a justificar suas convicções e crenças apenas numa linguagem secularizada⁹.

Tal assimetria impõe custos desigualmente distribuídos entre os cidadãos em decorrência dos efeitos não neutros da tolerância, razão pela qual, para Habermas, a ética da cidadania, que se define pelas condições simétricas de

-
8. Essa distinção analítica entre reconhecimento e justiça distributiva aproxima Habermas mais da posição de Nancy Fraser do que da perspectiva de Axel Honneth na disputa entre ambos (cf. Fraser and Honneth: 2003). Sobre isso, cf. Ingram: 2010, pp. 234-244.
 9. Acerca da crítica habermasiana a uma interpretação assaz restritiva do papel da religião na esfera pública, permito-me novamente remeter o leitor a um artigo de minha autoria: Araujo, 2009.



participação numa prática comum de autodeterminação democrática, exige, por seu turno, atitudes epistêmicas de acordo com as quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todos os indivíduos engajados em processos de aprendizagem complementares. Ora, a recente incursão habermasiana na discussão acerca do papel e do significado da religião na esfera pública é reveladora daquela característica marcante de seu pensamento antes assinalada. Com efeito, Habermas desenvolve sua concepção de tolerância como respeito *pari passu* com uma noção de sociedade pós-secular que, consciente da persistência da religião, de sua contribuição positiva para a vida social e política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas insuportáveis para os cidadãos religiosos, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública com base em processos de aprendizagem complementares envolvendo crenças religiosas e razões seculares, impõe a distinção entre argumentos incompatíveis com a natureza secular do Estado moderno e objeções justificáveis contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado de direito. É uma marca patente de tolerância - quer dizer, em conformidade com a concepção da *tolerância* como *respeito*, não como permissão, nem como coexistência, e tampouco como estima - em se tratando de um pensador cuja carência de musicalidade religiosa nunca deixou de registrar ao longo de sua obra.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, L. B. L. Liberalismo, Identidade e Reconhecimento em Habermas. **Veritas**, n. 52, p. 120-136, 2007.

_____. Razão Pública e Pós-Secularismo: Apontamentos para o Debate. **Ethic@**, n. 8, p. 155-173, 2009.

FORST, R. Toleration, Justice and Reason, In: CASTIGLIONE, D.; MCKINNON, C. (orgs.) **The culture of toleration in diverse societies: reasonable tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 71-85.

_____. Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration. In: WALDRON, J.; WILLIAMS, M. (orgs.) **Toleration and its limits**. New York: New York University Press, Nomos XLVIII, 2008, p. 78-113.

_____. Os limites da tolerância. **Novos Estudos**, n. 84, p. 15-29, 2009.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?** a political-philosophical exchange. London: Verso, 2003.

HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. **Cardozo Law Review**, n. 17, p. 1477-1558, 1996.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 vols., 1997.

_____. **A constelação pós-nacional**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **A Inclusão do Outro.** Trad. George Sperber, Paulo Soethe e Milton Mota. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **O Ocidente Dividido.** Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. **Entre Naturalismo e Religião.** Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Europe: the faltering project.** Cambridge, Polity Press, 2009.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

INGRAM, D. **Habermas:** introduction and analysis. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 11-19.

RAWLS, J. **Political liberalism.** New York: Columbia University Press, 1996.

_____. The idea of public reason revisited. In: FREEMAN, S. (org.) **Collected papers.** Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 573-615.

TAYLOR, C. A política do reconhecimento. In: _____. **Argumentos filosóficos.** Trad. Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

WALZER, M. **Da Tolerância.** Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HABERMAS E A VERDADE NA ESFERA PÚBLICA

Frederico Oléa¹

1. Introdução

Habermas de modo retrospectivo esclarece que a “esfera pública, como âmbito das relações comunicativas racionais é o tema que (...) [l]he ocupou uma vida. A tríade conceitual, formada por esfera pública, discurso e razão” dominou seu trabalho científico e vida política (2009, p.330-331)². O tema central do “VIII Colóquio Habermas 2012”, “Esfera pública, 50 anos depois”, prestigia assim os 50 anos da publicação do livro *Mudança Estrutural de Esfera Pública*³, daqui em diante referido como *MEEP*. Proponho como caminho de exposição do tema aquele proposto pelo pensador na própria obra *MEEP* de 1962⁴. Busca-se, especificamente, identificar a existência de um dos componentes da tríade conceitual (esfera pública-discurso-razão) em Habermas, que parece já lá residir: o critério ou conceito de verdade, que de algum modo, informa como conceito normativo, a própria tríade.

A *MEEP* é dividida em sete capítulos, sendo que, primeiramente, Habermas além de apresentar o tipo de esfera pública que analisará (Cap. I), demonstra suas estruturas sociais, políticas (Cap. II e III), a ideia e ideologia presentes da esfera pública burguesa (Cap. IV), enquanto na segunda metade do livro (Cap. V, VI, VI e VII), Habermas mostra as mudanças na estrutura social e na função política, esclarecendo, ainda, o conceito de opinião pública.

Pretendo desenvolver uma via exploratória e genealógica da primeira metade da *MEEP* até Habermas abordar as mudanças estruturais, na confirmação de uma perspectiva intuitiva da existência de um critério de verdade nas concepções teóricas deste, muito antes, portanto, da tematização por ocasião das *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia (Christian Gauss Lectures)*, que proferiu na Universidade de Princeton em 1971 (Habermas, 1989, p.19-111; 2009a, p.29-156; 2010a, p.29-136) e do ensaio *Teorias da Verdade* publicado em 1973 (Habermas, 1989, p. 113-158; 2009b, p.208-269; 2010b, p.181-233).

-
1. Especialista em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Email: adv.olea@gmail.com
 2. Conforme discurso autobiográfico feito por ocasião do Prêmio Kyoto em 2004, cujo texto *Ensaio público e esfera pública: raízes biográficas de dois motivos conceituais*, foi incluído no livro *Entre o naturalismo e a relação: Ensaio filosófico publicado* originalmente em alemão no ano de 2005 e também como discurso de agradecimento em *Jürgen Habermas, 80 anos Direito e Democracia*, organizado por Gunter Frankenberg e Luiz Moreira, 2009.
 3. Utilizei para este estudo a versão em português *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, que utilizou-se da versão original de 1962. Também utilizei para o prefácio introduzido por Habermas em reedição de 1990, a versão em espanhol *História y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2006.
 4. Farei todavia alguns conexões com os estudos posteriores de Habermas e os autores que o mesmo utiliza na *MEEP*.

Em 1971 Habermas expõe suas *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* e, em particular, na quinta preleção aborda o tema: *Verdade e sociedade. A revalidação discursiva de pretensões de validade fáticas*. São distinguidas quatro classes de pretensões de validade, *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade), *Richtigkeit* (correção) e *Wahrhaftigkeit* (sinceridade) (2009a, p. 106 e 132; 2010a, p. 94-95 e 116), e delineadas a concepção e a tarefa de uma *Konsensustheorie der Wahrheit* (teoria consensual da verdade) (2009a, p.137; 2010a, p. 120). Em 1973 é publicado o ensaio *Teorias da verdade*, nele Habermas “toma posição em relação a algumas das mais conhecidas teorias da verdade e esboça sua própria teoria discursiva da verdade” (Pinzani, 2009, p. 88)⁵.

Posteriormente, na introdução da coletânea de ensaios publicados em 2009, sob o título original *Philosophische Texte. Studienausgabe, Band. 2^o*, no qual foi incluído o texto *Teorias da verdade*, Habermas diz ser este último ensaio bastante especulativo e conter teses precipitadas, mas que selecionava o texto por conter “motivos e mudanças de rumo que se tornaram importantes para (...) arquitetura teórica no seu todo” (Habermas, 2010, p.22-23). Encontra-se no próprio Habermas esclarecimentos sobre o conceito discursivo da verdade revisitado em *Comentários sobre verdade e justificação*, advindo de conferência proferida em Paris em fevereiro de 2001, no Centro Pompidou, contido na obra *A ética da discussão e a questão da verdade* de 2003⁷.

Não me ocuparei aqui pormenorizadamente do conceito de verdade ou da teoria discursiva da verdade revisitados por Habermas, ou mesmo diretamente dos próprios textos *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* (1971) e *Teorias da verdade* (1973). Embora, a viragem linguística em Habermas e a influência de suas reflexões filosóficas, inclusive no tocante a Teoria discursiva da verdade, de algum modo já esboçada em 1971 e complementada no ensaio publicado em 1973, afigure posterior à *MEEP*, é esta obra que parece conter fortes indícios de problematização da tríade “esfera pública-discurso-razão” e do critério verdade.

Sensível às observações de Peter Uwe Hohendahl em seu texto “The public sphere: Models and boundaries by” contido na coletânea *Habermas and the Public Sphere*, organizado por Craig Calhoun, dirigidas a Thomas MacCarthy e Seyla Benhabid, sobre as análises em seus respectivos textos, os quais recaíram sobre

-
5. No ensaio *Teorias da verdade*, Habermas já chamava atenção para preferência na expressão “teoria discursiva”, ao invés da “teoria consensual da verdade”(*Konsensustheorie der Wahrheit*) para evitar mal-entendidos (2009b, p.244; 2010b, p.211).
 6. Livro traduzido como *Teoria da Racionalidade e Teoria da linguagem: Obras escolhidas de Jurgen Habermas*, 2, Trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Edições 70, 2010.
 7. “[...] Até há pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz a aceitabilidade racional, não a verdade. Embora nossa mente falível não possa ir além disso, não devemos confundir as duas coisas. Resta-nos assim a tarefa de explicar por que os participantes de uma discussão sentem-se autorizados – e supostamente o são de fato – a aceitar como verdadeira uma proposição controversa, bastando para isso que tenham, em condições quase ideais, esgotado todas as razões disponíveis a favor e contra essa proposição e assim estabelecido a aceitabilidade racional dela” (2007, p.61)



o trabalho precoce de Habermas e o lugar da *MEEP* apenas como pano de fundo, contudo tentarei concentrar-me apenas na *MEEP*.

De todo modo, tal como afigura plausível que uma teoria da verdade ou mesmo as classes verdade e correção sejam necessárias ou pressupostos para formulação de uma ética do Discurso, posteriormente traçada por Habermas⁸, sob o risco de uma interação comunicativa se limitar a trocas retóricas e estratégicas, subtraindo a busca pelo melhor argumento e racionalidade comunicativa, o conceito de esfera pública me parece ser conexo à teoria discursiva, em que igualmente se supõe razoável a existência de um critério de verdade na esfera pública, a qual informe ações, interações e comunicações linguísticas. E parece que Habermas já na *MEEP* faz esta sinalização a que me proponho a confirmar.

Falar sobre verdade é, em certa medida, transcender a épocas históricas da humanidade, a se ver pelos fragmentos deixados por Parmênides no Século IV a.C., em seu poema o *Caminho da Verdade (Aletheia)*⁹, cuja temática está presente dos pré-socráticos a contemporaneidade, passando por Platão¹⁰, pelos neoplatônicos a Santo Agostinho, da escolástica a renascença, de Descartes a Kant, do idealismo alemão ao historicismo de Wilhelm Dilthey, do Neokantismo a Nietzsche, da tradição filosófica do século XX da fenomenologia e hermenêutica de Husserl, Heidegger e Gadamer à tradição analítica e à pragmática¹¹. O itinerário é longo¹², que perpassa as teorias do conhecimento, do significado, da verdade, da filosofia política e da filosofia do direito e por reflexões ontológicas, gnoseológicas, epistemológicas, metodológicas e lógicas, dentre outras.

-
8. Habermas retoma a ideia fundamental sobre as classes de pretensão de validade, incluso pretensões de verdade, correção e sinceridade que desenvolveu nas Preleções e nas Teorias da verdade também nas Notas Pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso contido no livro *Consciência moral e agir comunicativo*.
 9. Parmênides distinguia a via da verdade (*aletheia*) da via da opinião (*doxa*).
 10. No diálogo no Teeteto, poderíamos ver descrições e problematizações que envolvem a habilidade de oradores e advogados e a capacidade de persuadir aos que julgam sobre a verdade factual amparado no “ouvir dizer”, onde há constatação de que prevalece a formação de opinião, ou seja, “um juízo sem conhecimento”. E, à maneira de Parmênides, Platão chega à seguinte conclusão distintiva, com a ironia socrática, “se conhecimento e opinião verdadeira nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento. Mas agora parece que são coisas diferentes”. A preocupação e desconfiança platônica se manifesta, assim, em relação às condições não só do acesso ao conhecimento como sua apreensão por aquele que julga, mas uma desconfiança em relação ao poder e as leis que se compreende pela contraposição a ideia de Justiça (ideal).
 11. Utilizei para traçar esta linha temporal, o índice contido em *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit* (tradução livre: A história do conceito filosófico de verdade) organizados por Markus Enders e Jan Szaif, Berlin: Walter De Gruyter, 2006.
 12. Karl-Otto Apel esboça uma espécie de classificação das teorias da verdade, assim: “1. Teorías clásicas de la correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico. 2. Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl. 3. Teoría de la coherencia en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher. 4. Teorías pragmáticas de la verdad en el sentido de James, Dewey o Rorty. 5. Teoría semántica de la correpondencia en el sentido de Tarski. 6. Formas postarskianas de la teoría realista de la correspondencia, por ejemplo Austin, Sellars o Popper. 7. Formas constructivistas de la teoría del consenso. 8. Formas pragmático-transcendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana.” Segundo Apel foi “omitido intencionadamente en esta lista la teoría de la «A-letheia» de Heidegger, porque finalmente fue revocada, por el propio autor, en tanto que *teoría de la verdad*, en favor de su función como teoría de la apertura epocal del sentido que debe preceder a toda posible verdad o falsedad de un enunciado” (APEL, 1991, p.45-46).

O trabalho de pesquisa com o qual me ocupo está inserido num contexto restrito sobre a verdade e, a propósito deste texto, ainda mais específico ao observar se haveria nas obras de Habermas anteriores à década de 1970, no caso na *MEEP*, a possível gênese sobre o tema verdade que precedeu às *Christian Gauss Lectures* (1971) e ao ensaio *Teorias da verdade* (1973). O artigo proposto expõe assim, um olhar ainda parcial, mas em alguma medida reconstrutivo e genealógico da *MEEP*, na busca pela “verdade” enquanto conceito normativo. Ressalvo que a análise a qual se seguirá ainda se apresenta inacabada, fazendo parte de um contexto de pesquisa em desenvolvimento.

2. Entre a esfera pública helênica e gênese da esfera pública burguesa

Habermas, no prefácio da primeira edição da *MEEP*, ressalva que a esfera pública burguesa é uma categoria de época, ou seja, histórica e que a premissa metodológica e a investigação proposta destacam os elementos liberais presentes na esfera pública burguesa e as transformações sócio-estatais que ocorrem (idem, p.9-11).

Isso não o impede de traçar limites propedêuticos do tipo de esfera pública que analisará e de tecer considerações, ainda que breves, sobre o modelo de esfera pública helênica (idem, p.15-17). Habermas, destaca que as categorias “público” e “privado” são de origem grega os quais nos foram transmitidos em sua versão romana e que na cidade grega desenvolvida, a esfera da *pólis*, é rigorosamente separada da esfera particular de cada indivíduo e, além disso, que a vida pública não é restrita a um local, podendo constituir na conversação e também assumir a forma de conselho, tribunal e a de práxis comunitária (idem, p. 15).

Como é cediço, Hanna Arendt analisou as esferas públicas e privadas em sua *A condição humana* (1958), na qual apresenta a diferença marcante no cidadão grego, entre o que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinion*) (Arendt, 1993, p.33). Segundo Arendt, o termo “público” envolve dois fenômenos correlatos: de um lado significa que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (idem, 59). E de outro, o termo significa o próprio mundo, e conviver nele significa ter um “mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum” (idem, 62).

Habermas, que incluiu o referido livro de 1958 de Arendt na bibliografia da *MEEP* (Habermas, 2003, p.358), nega uma antítese entre privado e público (idem, p.17). Mas há algo em comum entre uma esfera pública helênica e o modelo moderno e burguês de esfera pública, ainda que resguardada as diferenças? Habermas sugere de modo explícito que há, a despeito de todas as evidentes distições¹³.

13. Harry C. Boyte no já citado livro *Habermas and the Public Sphere*, organizado por Craig Calhoun, destaca, que: “Para Habermas, a esfera pública no mundo moderno é diferente do que a dos gregos. “O tema da moderna (em contraste com o antigo) esfera pública deslocou-se correctamente as tarefas políticas de uma cidadania agindo em comum (ou seja, a administração da lei no que se refere assuntos internos e de sobrevivência militar relativamente aos assuntos externos) para as tarefas mais propriamente cívica de uma sociedade engajados no debate público crítico. “A separação conceitual do debate da ação cívica responsável directamente em problemas corresponde à experiência política explícita em repúblicas modernas, onde os representantes tomar decisões formais sobre os assuntos públicos e da autoridade política é delegada, e não praticado directamente pelo cidadão como um todo.” (tradução livre).



O modelo de esfera pública helênica, segundo Habermas, partilharia, desde a Renascença até os dias atuais, de autêntica força normativa cujo modelo ideológico se manteve à continuidade ao longo dos séculos da esfera pública, como *res publica*, ganhando novamente efetiva aplicação com o surgimento do Estado moderno e com a separação da sociedade. E, apesar de propensão à decadência da esfera pública, que embora se amplie cada vez mais e sua função tenha menos força, mantem-se “sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento político” (idem, p. 17).

Habermas, esclarece que segundo a esfera pública helênica “só à luz da esfera pública é que aquilo que é consegue aparecer, tudo se torna visível a todos”, seja na conversão dos cidadãos, seja na disputa dos pares, enfim, as virtudes encontram o “reconhecimento” na esfera pública. (idem, p. 16).

O modelo de representação pública durante a Idade Média européia não se constituiu, segundo Habermas, num setor social ou em uma esfera daquilo que é público, mas numa marca de *status*, conferindo uma aura à autoridade do representante da nação ou determinados mandantes cuja representatividade pública liga-se a atributos pessoais como insígnia, hábito, gesto e retórica. Um código “nobre” que acaba por se consolidar em um sistema cortesão-feudal de virtudes, cuja virtude precisa de representação pública (idem, p. 20-21). Habermas parece sugerir que a teatralização da autoridade na esfera pública cortesã-feudal em alguma medida guardaria semelhança com a “encenação lúdica da *arete*” na esfera pública helênica, embora não se trata de nenhum setor de comunicação política (idem, p. 21).

A representatividade pública que dá estrutura a esfera pública cortesã-feudal, acaba por deslocar-se à corte do Príncipe, a qual alcança seu ápice de refinamento concentrado, segundo Habermas, na “etiqueta de Luís XIV” (idem, p. 23). E a última configuração de representatividade pública na corte dos monarcas “já é uma espécie de reservado, em meio a uma sociedade que ia se separando do Estado. Só então é que, num sentido especificamente moderno, separam-se esfera pública e esfera privada” (idem, p. 24).

Habermas, para ilustrar o fim da representatividade pública, vale-se de versão de *Wilhelm Meister* de Goethe, em que o protagonista Wilhelm, rompe com o mundo da atividade burguesa, do qual Goethe teria captado e observado que a burguesia não mais podia dotar-se de representatividade pública, na qual representativamente “aparentar” é o que o *nouveau riche* procurar para si em mera “aparência”, e, assim, não pergunta a este o que ele é, mas o que tem (idem, p.25-27). Se Wilhem entende a necessidade de ser uma pessoa pública, que agrada e atua em um círculo amplo, entretanto não é e não quer aparentar ser um aristocrata, ele procura o palco como sucedâneo, e, como diz Habermas, por “assim dizer, como substituto da esfera pública”. No entanto, a peça teatral está fadada ao fracasso, pois o público já é “portador de outra publicidade” que não guarda relação com o tipo de representatividade pública e também porque falsificaria a esfera pública burguesa (idem, p. 27).

O “ser” e a “aparência”, os quais ora se confundem e ora se distinguem, que se viu tanto na esfera pública helênica, quanto na análise sobre o tipo representatividade pública, informam à esfera pública, inclusive os tipos de esfera pública analisadas por Habermas. A tensão que Arendt deparou-se em sua *A condição humana*, entre o “ser” e a “aparência”, e a ideia de que somente com a “eliminação

das aparências pode haver esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento” (Arendt, 1993, p. 287), em alguma medida, como se vê supra e se confirmará à frente, perpassa as análises de Habermas, ainda que a maior preocupação na *MEEP* esteja relacionada às mudanças estruturais da esfera pública.

De um público que gravitava em torno da esfera pública cortesã-feudal, para um público que ascende à esfera que lhe é própria, já denota uma mudança. Interessa a propósito deste texto, saber se há alguma mudança nos binômios ser-aparecer e na verdade-falsidade, ou se continuam presentes também esfera pública burguesa propriamente dita.

3. A esfera pública burguesa: publicidade, razão pública e verdade

Segundo Habermas a “reunião das pessoas privadas em um público é antecipada, em segredo, uma esfera pública antecipada ainda com exclusão da publicidade” (2003, p. 50), enquanto a política do segredo na época do Iluminismo, como nas lojas maçônicas, guarda caráter dialético. “A razão que deve concretizar-se na comunicação racional de um público de homens cultos, no uso público do entendimento, por ameaçar uma relação qualquer de poder, ela mesma necessita de proteção e não se tornar pública” (idem).

Neste estágio a esfera pública ainda é obrigada a observar a prática do segredo, de modo que a razão “se esconde para se proteger” se abre passo a passo (idem, p. 51). A esfera pública burguesa que então promovia o segredo, acabou impondo-se contra a esfera pública controlada pelo poder (idem, p. 51).

Embora o “universal” continue a ser monopolizado por interpretações das autoridades (eclesiásticas/governamentais), os bens culturais passavam a ser, em princípio, acessíveis a todos enquanto mercadorias (idem, p. 52). Deste modo, todos devem poder participar (idem, p. 53), via julgamento leigo (idem, p. 56), de modo que o interesse cresce na dupla relação para consigo e para com o próximo (idem, p. 66). A subjetividade é ligada ao público (idem, p. 66) e, no chamado século das cartas, o indivíduo a desenvolve em sua subjetividade (idem, p. 65). Habermas cita Sterne o qual refinaria o papel de narrador mediante reflexões não mais para fins de estranhamento, mas para desaparecer a diferença entre “ser” e “aparecer”, ou seja, a realidade como ilusão criada em um novo gênero torna *fiction* (idem, p. 67).

Ocorre então a inversão do princípio da soberania absoluta, formulada na teoria de Hobbes do Estado: *veritas non auctoritas facit legem* (a verdade, não a autoridade, é que faz a lei). A racionalidade da lei em que o correto converge com o justo, a qual desenvolveu-se contra a política do segredo de Estado no contexto do raciocínio público das pessoas privadas. Enquanto o segredo serve ao propósito da manutenção da dominação baseada na vontade, a publicidade deve servir para impor uma legislação baseada na razão. (idem, p. 71). O tirocínio público capaz de racionalizar de acordo com sua própria concepção: “uma opinião pública nascida da força do melhor argumento, demanda racionalidade moralmente pretensiosa que busca unir certo com o correto” (idem, p. 72).

Seria uma antecipação em Habermas das três classes de pretensão de validade presentes em sua *Teoria da verdade*, a saber: *Verständlichkeit* (compreensibilidade)

de), *Wahrheit* (verdade) e *Richtigkeit* (correção)? Talvez sim, podendo a primeira e a segunda (compreensibilidade e verdade) serem consideradas implícitas na *MEEP* e reveladas a partir do levantamento do véu do segredo que advém com a publicidade e a terceira (correção), expõe-se explicitamente, ou seja, pretensão de correção mencionada, presente na força do melhor argumento.

Isso também pode levar a conclusão de que haveria igualmente na *MEEP* já um esboço de um componente presente na teoria da ação comunicativa anunciada por Habermas em 1973¹⁴ e apresentada em 1981 com a *Teoria da Ação Comunicativa* sobre “a força do melhor argumento” que tem vinculação com à verdade. Vale lembrar que Habermas no pós-facio (1973) de *Conhecimento em Interesse* explicitou que os discursos servem para comprovação da pretensão de validade problematizada de opiniões e normas e a única pressão permitida no discurso livre de coação é a força do melhor argumento¹⁵, bem como o único motivo admitido é a busca cooperada da verdade (1990, *idem*, p. 313).

Segundo Habermas, está “na natureza das pretensões de validade poderem ser revalidadas; e aquilo pelo que são revalidadas constitui precisamente o seu sentido” (2009b, p. 243; 2010b, p.211). Não se trata de admitir, apenas, como critério de verdade um consenso fundamentado, porém “tem de se demonstrar em que consiste à força do argumento conducente ao consenso: está não pode consistir no mero facto de a concordância poder ser alcançada de forma argumentativa, necessitando este próprio fato de uma explicação” (*idem*, p.243-244; *idem*, p. 212). Portanto, o resultado de um discurso deve ser decidido pela força do melhor argumento, designado por “motivação racional”, que há de ser esclarecida no âmbito de uma lógica do discurso (*idem*).

Retomada análise da *MEEP*, destaca-se o esclarecimento de Habermas de que a esfera pública funcionando politicamente surgiu da Inglaterra na passagem para o século XVIII e que a superação da censura prévia inaugura uma nova fase da esfera pública, possibilitando o ingresso do debate na imprensa e permitindo esta transformar-se num instrumento que pode ajudar e influenciar as decisões políticas tomadas perante o novo fórum do público (2003, *idem*, p. 76). É que, segundo Habermas, nos anos 70 do século XVII, o governo inglês viu-se a fazer proclamações contra perigos das conversações em cafés, como focos de agitações políticas de modo a impedir difamações e censuras dos procedimentos do Estado. Habermas, lembra que: o *Licensing Act* e a censura prévia cai em 1695, embora seja frequente ainda a ameaça do seu reestabelecimento; com *Law of Libel*, imposto do selo de 1812, a tiragem impressa cai (*idem*, p.77); o próprio Parlamento mantinha secretos os debates e persistiram na proibição de tornar os mesmos acessíveis (*idem*, p.79); em 1716 passou a publicar relatórios sobre debates e em 1739 o parlamento passou a considerar como quebra de privilégio (*idem*, p.80) e as galerias para jornalistas o que só foi oficializado em 1803 (*idem*).

14. Ver que Habermas refere em 1973 sobre a activade construtiva de uma teoria da ação comunicativa que esperava brevemente apresentar (1990, p.301).

15. Ver tb. *Problemas de legitimação do capitalismo tardio*, p.180 (Habermas,1999).

Até o Século XIX o pensamento político do público havia de algum modo se organizado no papel permanente de comentarista crítico, em já se fala *public opinion*, o qual constitui em discussões públicas com precedente formação e informação e, assim, opinião fundamentada ou, em outras palavras: “a opinião pública se forma na luta dos argumentos em torno de algo, não sem crítica, na aprovação ou rejeição, seja ela ingênua ou plebiscitariamente manipulada, em relação a pessoas, através do *common sense*. Por isso é que ela precisa ter por objetivo antes a apresentação precisa dos fatos do que a pessoa dos governantes” (idem, p. 85).

Na França antes da Revolução, sem a aprovação da censura nenhuma linha podia ser impressa (idem, p. 86), enquanto com a Revolução surge a imprensa política diária (idem, p. 89) e a palavra de ordem que se espalha na Europa imitada do Francês, *publicité*, termo alemão *oeffentlichkeit*, circula no começo como *publizitat*.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, no parágrafo 11 previu: “A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei”. (idem, p. 89); enquanto a Constituição de 1793 consagra também o direito de reunião (idem, p. 90). Não obstante, ressalva Habermas, com o golpe de Estado de 1800, Napoleão “suprime toda e qualquer liberdade de imprensa” e somente com a Revolução de Julho de 1830 restitui a “liberdade de ação que lhe haviam assegurados os revolucionários Direitos do Homem” (idem)¹⁶.

Durante o século XVIII a esfera pública assume funções políticas, passa a ter uma função central em que se torna diretamente o princípio organizacional dos estados de direito dos burgueses como forma de governo parlamentar (idem, p. 93). O Código Civil, projeto do ano de 1800 foi apresentado à opinião pública, não só a um foro interno de especialistas (idem, p. 95). O Estado de direito enquanto Estado burguês estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar de modo institucionalizado “o vínculo entre lei e opinião pública” (idem, p. 101). A esfera pública dissolve a dominação, segundo o brocardo *Veritas non auctoritas facit legem* (idem, p. 102). O poder é colocado, ele próprio, em “debate através de uma esfera pública que funcione politicamente”, na qual a *voluntas* é levada a uma *ratio* “que se produz na concorrência pública dos argumentos privados como consenso sobre o praticamente necessário no interesse geral” (idem, p. 103).

A esfera pública como princípio de organização é garantida pela publicidade (idem, p. 104), nos debates parlamentares, processos judiciais, pois mesmo a justiça independente necessita do controle da opinião pública. A esfera pública burguesa “se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública, da

16. A propósito, a Constituição Portuguesa de 1822 no artigo I, item 7, previu “A livre comunicação dos pensamentos é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo o Português pode conseguintemente, sem dependência de censura prévia, manifestar suas opiniões em qualquer matéria, contanto que haja de responder pelo abuso desta liberdade nos casos, e pela forma que a lei determinar.” Assim, igualmente a Constituição do Império do Brasil de 1824, igualmente previu no artigo 179, inc. IV “Todos podem comunicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publicar-os pela Imprensa, sem dependência de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que commetterem no exercicio deste Direito, nos casos, e pela fórma, que a Lei determinar”.



qual certos grupos fossem excluídos (...) não é apenas, incompleta, (...) nem sequer é uma esfera pública” (idem, p. 105).

A *opinion* enquanto juízo sem certeza, sujeito ao teste da verdade, relacionado na linguagem técnica filosófica à *doxa* de Platão e à *Meinem* de Hegel, conecta-se a *opinion*, enquanto *reputation* no “sentido de um modo de ver da multidão, questionável no cerne” (idem, p. 110). Explica Habermas que a *opinion* não evolui linearmente para *public opinion*, *opinion publique* do século XVIII, que se liga ao tiranocínio de um público capaz de julgar, pois o palpite e a reputação são contrárias à racionalidade que a opinião pública pretende, e a antítese de “*opinion a truth, reason e judgement* não é tão pregnante quanto no francês a contraposição de *opinion e critique*, fixada no século XVII” (idem, p. 111).

Hobbes, segundo Habermas, nivela todos os atos de crença, do julgamento, do parecer e da espera da opinião, e tampouco queria Hobbes, a par de identificar *conscience e opinion*, dar a esta a pretensão à verdade que retirava daquela, mas forneceu o comentário à história das ideias para uma evolução (idem, p. 111-112). Já *Locke*, fala em *Law of Opinion* ao lado da lei divina e a lei estatal, que julga virtudes e vícios: “*measure of virtue na vice*” e é também chamada de *Philosophical Law* (idem, p. 112). *Opinion* designa tecido informal dos *folkways*, cujo controle social é mais eficaz que a censura formal com ameaças de sanções (idem, p. 112), mas *Law Opinion* não é entendido como lei da opinião, pois a *opinion* não surge da discussão pública, mas ganha a sua obrigatoriedade por um consenso secreto e tácito (idem, p. 113). Engajar-se nela não exige a participação de uma argumentação pública, mas expressar hábitos, que depois transformam-se em preconceitos. (idem, p. 113).

Já *Bayle*, conforme Habermas, separou *critique* de sua origem histórica-filosófica, mas considera o exercício da crítica como sendo algo rigorosamente privado (idem, p. 113), que “embora a verdade seja revelada na discussão pública dos críticos entre si, o reino da razão continua a ser interior, contraposto à razão pública do Estado. Crítica para dentro, a *raison* continua a ser subalterna para fora. Assim como a *conscience* em Hobbes, também a *critique* em *Bayle* é uma coisa privada e sem consequências para o poder público” (idem, p. 113). *Rousseau* igualmente teria falado em *opinion publique* em seu discurso sobre arte e ciência, embora utilize a nova expressão no sentido antigo de *opinion* (idem, p. 114).

Em inglês, a evolução da *opinion* para *public opinion* passa pela noção de *public spirit* enquanto oposição política, na massa da população, estaria vivo um sentimento correto (idem, p. 115) em que o povo, em seu confiável *common sense* é até certo ponto infalível, o *sense of the people* transforma-se num *public spirit* atuante (idem, p. 115). No *public spirit* há duas coisas: senso inato para o justo e correto e articulação da *opinion* com o julgamento através da exposição dos argumentos (idem).

Edmundo *Burke* antes do início da Revolução Francesa formulou a diferenciação que se faria necessária: teoria liberal da *virtual representation* (o conhecimento dos milhões) (idem) e, a partir disso, a opinião do público pensante não é mais *opinion*, não deriva de uma inclinação, mas é uma reflexão sobre os *public affairs* e a discussão pública destes. E essa *opinion* de *Burke* passa a ter o nome de *public opinion*, fornecendo o *Oxford Dictionary* em 1781, prova disso (idem, p. 116-117). Enfim, a *opinion publique* passa a teor o significado de uma opinião que,

por meio da crítica na esfera pública, “é purificada numa opinião verdadeira: nela se dissolve e se supera a antítese entre *opinion e critique*” (idem, p. 117).

Enquanto os ingleses entendiam o *public spirit* como instâncias que podem obrigar legisladores à legitimação, na França a função crítica da *opinion publique* ainda continua separada da função legislativa, mas continha a ideia da esfera pública politicamente ativa, embora a máxima do absolutismo *auctoritas facit legem* esteja desativada, sua inversão ainda não foi realizada (idem, p. 119).

Já na democracia rousseana, a vontade comum sempre tem razão, “mas nem sempre é bem esclarecido o juízo que o orienta; é preciso, portanto, colocar-lhe as coisas ante os olhos como elas são ou, às vezes, como elas devem aparecer ante ela” (idem, p. 121). Em Rousseau há ideia de plebiscito permanente, como na *pólis* helênica, reunido na praça de modo ininterrupto, mas os cidadãos estão reunidos para aclamar e não para argumentar publicamente (idem, p. 122). Os fisiocratas preconizam um absolutismo complementado por uma esfera pública crítica, já Rousseau, quer democracia sem discussão pública, e ambos pretendem *opinion publique* (idem, p. 122).

Jeremy Bentham, conforme esclarece Habermas¹⁷, pela primeira vez teria aplicado a correlação da opinião pública com o princípio da publicidade (idem, p. 123). Enquanto o exercício do poder político necessita de controle por meio da opinião pública, a publicidade das negociações parlamentares assegura supervisão do público. A totalidade do público constituiria um tribunal que valeria mais que todos os tribunais reunidos (idem). Bentham apud Habermas “entende os debates públicos do Parlamento apenas como um debate aberto do público”, no qual apenas a “publicidade dentro e fora do Parlamento pode assegurar a continuidade do raciocínio político e sua função” (idem, p. 123). Para Bentham, como refere Habermas, a publicidade dos fatos dá aos eleitores a possibilidade de agirem com conhecimento de causa (idem, p. 124).

Habermas também cita Guizot, quem já dera ao domínio da opinião pública, a formulação clássica (idem, p. 124-125):

[...] é característico do sistema, que não admite de jeito nenhum a legitimidade do poder absoluto, obrigar todos os cidadãos a procurar incessantemente e em toda ocasião a verdade, a razão, a justiça que devem regular o poder de fato. É isto o que faz o sistema representativo: 1. pela discussão que obriga aos poderes procurar em comum a verdade; 2. Pela publicidade que põe os poderes encarregados dessa busca sob os olhos dos cidadãos; 3. pela liberdade de imprensa que estimula os cidadãos a procurarem eles mesmos a verdade e a dizê-la ao poder (NT).

Em Kant, Habermas, irá destacar a publicidade como princípio de mediação entre política e moral ou em outras palavras a “publicidade em Kant deve ser conside-

17. Ver Bentham, Capítulo II “Of Publicit” in “An Essay On Political Tactics, Or Inquiries Concerning the Discipline and Mode of Proceeding Proper to Be Observed In Political Assemblies: Principally Applied to the Practice of the British Parliament, and to the Constitution and Situation of the National Assembly of France”. Acesso em <http://oll.libertyfund.org>

rada como aquele princípio único a garantir o acordo da política com a moral” (idem, p. 128) e como sendo ao mesmo tempo, princípio da ordenação e método iluminista, em que a publicidade é identificada com o uso público da razão (idem). Seu espírito “dirige-se à exposição pública da verdade” (idem). A razão precisa manifestar-se, pois senão a “verdade” não iria aparecer (idem, p. 129). A esfera pública se realiza no “uso público da razão” por parte de todos aqueles que aí se entendam (idem).

A publicidade como princípio, na qual o mundo se estabelece na comunicação de entes racionais (idem, p. 130), a própria legislação baseia-se na “vontade do povo decorrente da razão”, ou seja, concordância pública do público pensante (idem, p. 131). Para Kant, conforme esclarece Habermas, a limitação da publicidade é causa que propicia as sociedades secretas, já que afigura vocação natural dos seres humanos a intercomunicação em tudo quanto diga respeito aos homens (idem, p. 132).

Habermas esclarece que haveria em Kant na *Crítica da Razão Pura* na atribuição ao consenso aberto dos debatedores públicos a função de um controle pragmático da verdade (idem). Habermas destaca excerto, que encontra-se na 3ª seção, capítulo II, da *Crítica da Razão Pura*. Vou deter-me um pouco aqui em Kant, o qual distingue crença (o considerar algo verdadeiro), convicção (válido para todos aqueles que sejam dotados de razão) de persuasão (ampara na natureza particular do sujeito) e esclarece que:

[...] a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). *A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a, encontrar válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto, com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo* (HABERMAS, 2003, p. 132, grifo do autor)

A leitura talvez sugira uma concepção de verdade como correspondência com o objeto, mas que não é minha verdade, nem a tua ou a dele, mas a dos sujeitos e, portanto, consensual, e não coata, eis que segundo Kant “posso manter-me na persuasão, se nela me sentir bem, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim”. A crença para Kant “tanto objetiva como subjetivamente suficiente, recebe o nome de *saber*. A suficiência subjetiva designa-se por *convicção* (para mim próprio); a suficiência objetiva, por *certeza* (para todos)”.

E, então, Habermas, complementa: “a unidade inteligível da consciência transcendental correspondente à concordância de todas as consciências empíricas que se efetua na esfera pública”, fazendo a conexão entre o consenso sobre o empírico e o *locus* na esfera pública. Haveria aqui em Habermas uma certa gênese ou elementos não apenas de uma teoria consensual da verdade, mas também de uma pragmática

universal¹⁸? É defensável e tenho a impressão que sim, o que é reforçado inclusive pela referência que Habermas faz na sequência sobre a Filosofia do Direito de Kant ao mencionar sobre a “concordância de todos os juízos” (idem). É possível que o contexto da esfera pública que Habermas tem em conta no trecho referido é o da esfera política, mas ainda assim, não deixa de conter elementos caros a Habermas, que vão acompanhá-lo em seu itinerário e à tríade conceitual, “esfera pública-discurso-razão”.

Na sequência Habermas, retoma a revelância do conceito de publicidade, que parece perpassar toda a *MEEP*, de modo que “todas as máximas da ação política precisam, agora, da publicidade para coincidirem univocamente com o direito e a política” (idem, p. 137). A unificação das consciências empíricas, exigida pela razão, tem como intermediadora uma com a outra, a publicidade (idem, p. 141).

Habermas esclarece que, enquanto em Kant o público das pessoas privadas pensantes é a concordância pública, na qual a publicidade do raciocínio é a pedra de toque da verdade, em que considerar algo verdadeiro pode-se comprovar como válido para a razão de qualquer ser humano (idem, p. 143), em Hegel é a opinião pública (idem, p. 141) e, neste último, o conceito de publicidade vai contra os fundamentos do próprio sistema, em que o conceito de opinião pública e a ideia da esfera pública burguesa passa a ser criticada como ideologia (idem, p. 142). Deste modo, a universalidade empírica dos pontos de vista e de pensamento em Hegel é racionalização da dominação (idem), para quem as ciências não se encontram na esfera da opinião e dos pontos de vista subjetivos, e também a sua exposição não consiste na arte de torneios retóricos, devendo ficar de fora do âmbito da opinião pública (idem, p. 143).

Em Hegel, a degradação da opinião pública das pessoas privadas reunidas num público não conserva mais uma base para a sua unidade e verdade: retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos (idem, p. 144). Opinião pública está espalhada entre o povo como preconceitos (idem), em que a esfera pública reduzida a um “meio de formação” não é mais considerada um princípio do iluminismo ou uma esfera na qual a razão se realiza. A publicidade serve aí apenas para a integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado (idem, p. 145-146). Hegel se fixa na ideia da realização da razão numa “ordem completamente justa”, na qual justiça e felicidade coincidem e como avalista da concordância, o raciocínio político do público, a opinião pública está, contudo desqualificada. Assim, a *opinion publique* é remetida de volta para a esfera da *opinion* (idem, p. 146).

Marx apud Habermas denuncia a opinião pública como falsa consciência, ela esconde de si mesma a sua verdadeira face de máscara do interesse de classe burguês (idem, p. 149), a crítica destrói todas as ficções a que a ideia de esfera pública burguesa apela, na qual a esfera pública que Marx confronta-se contradiz ao próprio princípio de acessibilidade universal (idem, p. 150). A concepção no sentido de que as pessoas privadas reunidas num público, após argumentos e contra-argumentos passem a acordar, não pode, portanto, ser confundida com o justo e correto, pois rompe a identificação da opinião pública com razão (idem, p. 151).

18. Conforme esclarece Pinzani, Habermas no “importante ensaio de 1976 com o título “*O que significa pragmática universal?*” retoma e aprofunda “algumas teses das aulas de 1971” (PINZANI, 2009, p.85).

Habermas mais tarde, muito provavelmente receptivo a constatação acima de Marx, defenderá concepção como parte de um projeto mais amplo de reabilitação da razão prática, em que *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade), *Richtigkeit* (correção) e *Wahrhaftigkeit* (sinceridade) (2009b, p. 219; 2010b, p. 190), que como já se viu, estão na base de sua teoria consensual da verdade, os quais apresentam um nexos que pode ser designado por “racionalidade” (idem). Mas segundo Habermas, na *MEEP*, “enquanto, na reprodução da vida social, relações de poder não tiverem sido efetivamente neutralizadas e a própria sociedade civil ainda basear-se em poder”, não será possível constituir um estado de direito ou substituição de autoridade política por racional (2003, p. 151).

Habermas, de um lado, ressalta que uma certa racionalidade ocorre a partir das formas de argumentos da discussão pública¹⁹ e igualmente por meio de convergência das opiniões nos parâmetros da crítica (idem, p. 157); e de outro, não olvida a tensão e os conflitos de interesses de um público ampliado através da difusão da imprensa e da propaganda que, até então, contido na esfera privado são lançados à esfera pública (que mediatiza as exigências grupais), de modo que “leis que surgem sob a ‘pressão da rua’ dificilmente podem (...) ser entendidas a partir do consenso razoável das pessoas privadas a debater publicamente”, correspondendo a necessidades grupais, interesses concorrentes (idem, p. 158).

O poder coercitivo, que antes era o poder do monarca, surge como poder não menos arbitrário da esfera pública que, conforme as análises de Habermas em relação a Mill e Tocqueville, pensam estes “ter chegado a época de considerar a opinião pública como uma força que, na melhor das hipóteses, possa servir como limitação aos poderes estatais, mas que, antes de mais nada, precisa ser ela mesma submetida a uma limitação mais efetiva” (idem, p. 160). Embora Mill desenvolva em relação as opiniões conflitantes na esfera pública um conceito de tolerância análogo ao das lutas religiosas, em que a opinião racional, pode ser sustentada somente pela diversidade de opiniões, em que se garante a todos os lados da verdade perspectiva de jogo honesto, conquanto ressalve Habermas, que Mill suplica é por tolerância e não por crítica racional (idem, p. 161).

4. Considerações finais

O itinerário percorrido na primeira parte da *MEEP* mostra o critério verdade enquanto parte da racionalidade, o que se conecta com as *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* e o ensaio *Teorias da Verdade*. Esta conexão leva em conta componentes que subjaz também estas obras posteriores: a sociedade, a relação de poder e a argumentação pública, já presente na *MEEP*.

As pretensões à verdade (e também à correção, que sustentam a própria teoria discursiva da verdade habermasiana) enquanto dimensão normativa, devem estar

19. Ver tb. referência à Marx o qual aponta uma espécie de contradição ao formular interpretação democrática radical, ao questionar: o regime parlamentar vive da discussão, como pode, portanto, proibir a discussão (idem, p. 151-152)? Se o regime parlamentar remete tudo à maioria, então, como a maioria que estão além dos portões do parlamento não devem querer decidir (idem)?

em uma esfera em um espaço público, de modo que neste *locus* seja “revalidada”²⁰ e, assim, preservada a racionalização por meio de discussões públicas.

É, portanto, plausível supor que a teoria discursiva da verdade irá surgir exatamente como uma dentre outras respostas teóricas de Habermas à ameaça de desintegração da racionalização na esfera pública e não é por outro motivo que de viva voz dirá de modo retrospectivo²¹ sobre a importância da tríade conceitual “esfera pública-discurso-razão”.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

_____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

_____. **Conocimiento e intereses**. Buenos Aires: Taurus, 1990.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Trad. Flávio R. Kothe. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **História y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública**. Barcelona: Gustavo Gili, 2006.

_____. **Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie: Philosophische Texte, Band 1**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009a.

_____. **Rationalitäts- und Sprachtheorie: Philosophische Texte, Band 2**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009b.

_____. **Fundamentação linguística da sociologia. Vol. I**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010a.

_____. **Teoria da racionalidade e Teoria da linguagem. Vol. II**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010b.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

20. Segundo Habermas (2009, p.211) está “na natureza das pretensões de validade poderem ser revalidadas; e aquilo pelo que são revalidadas constitui precisamente o seu sentido”, enquanto a teoria habermasiana “pretende explicar o peculiar constrangimento sem coação do melhor argumento com base em propriedades formais do discurso” (ibidem, p.212), cuja força do melhor argumento é a motivação racional o que se vislumbra na própria lógica do discurso, que é pragmática (ibidem, p. 213).

21. Conf. nota nº1.

FACTICIDADE E VALIDADE NO PROCESSO JUDICIAL

André Luiz Souza Coelho¹

1. Facticidade e validade na linguagem

Direito e Democracia (1992) pode ser vista como uma tentativa de oferecer, por meio de uma teoria discursiva, uma ponte entre as teorias normativas do direito e da justiça e as teorias realistas e empíricas da democracia e da soberania popular (DD 22-24). Por isso, a obra toma como central para sua abordagem da relação entre direito e democracia o conceito de uma tensão entre facticidade e validade, que situa o direito como nexos entre idealizações normativas e realidades empíricas, capaz de traduzir elementos de um plano para o outro e por isso ser o médium de integração social em sociedades complexas. Neste texto, parto da tese de que qualquer abordagem crítico-discursiva de temas conexos ao direito, se quiser permanecer fiel ao projeto de *Direito e Democracia*, precisa também elaborar-se a partir do conceito de tensão entre facticidade e validade.

Na obra, este conceito é introduzido no Capítulo I. Ao tratar da substituição do conceito de razão prática pelo de razão comunicativa, Habermas explica que, no médium da linguagem, a tensão irrompe porque o falante é obrigado a empreender idealizações quanto ao sentido dos termos e enunciados e às pretensões de validade dos atos de fala e a conectar estas idealizações com circunstâncias e referências contextuais que mobilizem crenças e ações referentes à sua situação no mundo (DD 20-21, 27-35). Assim, uma tensão entre idealidade e contexto, entre pretensão de universal e vínculo com o paroquial, está presente desde o princípio, pelo mero fato de os falantes usarem o médium linguístico.

Em sociedades tradicionais, o pano de fundo de uma tradição compartilhada fornece o estoque de crenças e valores comuns capazes de conectarem idealidade e contexto. A fala é usada sob influência da estrutura fornecida pela tradição, que é ao mesmo tempo depositária das idealizações dos sujeitos e mapa de suas relações e situações contextuais conhecidas ao longo de gerações. Por sua vez, a tradição é mantida devido à autoridade fascinosa do fático, que se impõe pela antiguidade e que não pode ser contestada (DD 42-43). Referir-se à tradição é, portanto, recorrer a algo que ao mesmo tempo representa a idealidade e vincula de volta ao contexto, produzindo um nivelamento da tensão entre facticidade e validade (DD 41), que permanece apenas latente e jamais se torna manifesta. Esta tensão só pode irromper-se claramente em sociedades que deixaram de poder contar com o pano de fundo de uma tradição compartilhada.

Nestas sociedades pós-tradicionais, a contextualidade mantém seu caráter paroquial de referência, mas a idealidade, não mais ancorada numa tradição que aponta de volta para o contexto concreto, adquire caráter universalista e ilimita-

1. Professor de Filosofia do Direito no Centro Universitário do Pará (CESUPA) e Mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina(UFSC).

damente ambicioso, em relação ao qual a contextualidade permanece sempre em déficit (DD 44-47). A possibilidade de superar este hiato entre contextualidade e idealidade precisa ser remetida a um ponto sempre projetado no futuro e passa a depender da capacidade de mobilizar conhecimentos e razões com o fim de justificar intersubjetivamente que o contextual está à altura do ideal, isto é, que o que se sabe e se oferece nos limites do aqui e do agora é capaz de passar no teste das exigentes idealizações universais e provar-se válido e racionalmente aceitável.

É por isso que em tais sociedades o papel que antes era desempenhado pela tradição de modo estático precisa ser desempenhado agora pelo discurso de modo dinâmico, numa constante atividade de dar e receber razões, de propor e revisar imagens de mundo e formas de vida que se tornam provisórias e cambiantes exatamente porque sempre referidas a um ponto distante, móvel e hipotético no futuro em que contextualidade e idealidade se encontrariam e produziriam um nexos de validade definitivo (como na leitura discursiva do conceito pragmatista de verdade de Peirce, DD 33-35). Na medida em que o direito moderno é um direito de sociedades pós-tradicionais, é produzido e reproduzido com forte ancoragem no discurso e recepção de forma particular a mesma tensão entre contexto e idealidade como um tensão entre facticidade e validade.

2. Facticidade e validade no direito

Ao tratar sobre a tensão entre facticidade e validade no direito, Habermas parte da ideia kantiana de que as leis jurídicas têm que ser ao mesmo tempo leis de liberdade e leis de coerção (DD 48-49). Habermas relaciona esta exigência com duas características do que chama de “forma jurídica” (*Rechtsform*), a saber, com as características de que o direito moderno é um direito que, para ser correto, precisa ser protetor de direitos subjetivos e, para ser eficaz, precisa ser amparado por ameaças de coerção. Ora, entre liberdade, no sentido de possibilidade de escolha entre diversos cursos alternativos de ação, e coerção, no sentido de uso da força para tornar certos cursos de ação acentuadamente indesejáveis, existe uma contradição aparente, pois toda coerção parece implicar diminuição da liberdade e o gozo da máxima liberdade parece exigir a inexistência de qualquer coerção. Uma vez que, no entanto, a ampliação da liberdade, mediante direitos subjetivos, é condição de correção para a lei jurídica e a restrição da liberdade, mediante coerção, é condição para a eficácia desta mesma lei jurídica, parece simplesmente impossível que o direito seja correto sem deixar de ser eficaz ou que seja eficaz sem deixar de ser correto.

Como se sabe, Kant resolve esta contradição aparente a partir de duas constatações: A primeira é que as liberdades se projetam umas sobre as outras de modo reciprocamente restritivo e a segunda é que a coerção exercitada para tornar a liberdade de um compatível com a de todos os demais não é restritiva, mas protetiva da liberdade. Com a primeira constatação, fica claro que a interação das liberdades individuais se projetando umas sobre as outras já produz uma restrição que pode colocar em risco todas as liberdades, de modo que é necessário fixar o espaço legítimo da liberdade de cada qual, que serve por sua vez de limite ao exercício da



liberdade de todos os demais. Com a segunda constatação, aponta que a coerção exercitada para proteger preventivamente a liberdade legítima de cada um contra os avanços ilegítimos das liberdades dos demais é uma negação não da liberdade legítima, mas da ilegítima, o que a torna, por sua vez, uma coerção legítima. Kant expressa esta ideia dizendo que o avanço sobre a liberdade legítima é uma negação da liberdade, sendo a coerção exercida contra este avanço uma negação da negação e, portanto, uma reafirmação da liberdade legítima originalmente violada.

Habermas considera que, uma vez que empreguemos os recursos de uma teoria do discurso, podemos perceber uma projeção desta mesma tensão entre facticidade e validade no plano do produto, isto é, das normas, agora no plano do processo, isto é, do modo como as normas são produzidas, ou seja, da legislação. No plano da legislação, a tensão que antes era entre liberdade e coerção agora se manifesta sob nova forma, como tensão entre positividade e legitimidade. Sociedades pós-tradicionais não podem invocar a revelação divina ou a tradição cultural como origem das normas que impõem aos indivíduos, mas precisam, ao contrário, assumir que as normas jurídicas são produto da decisão humana e revisáveis e modificáveis por novas decisões humanas, o que consiste precisamente em sua positividade. Contudo, como consequência de serem normas criadas e modificáveis pela decisão contingente do legislador político, as normas se tornam carentes de legitimação, isto é, se tornam dependentes de um processo democrático discursivo de formação que lhes atribua a presunção de serem racionalmente aceitáveis (DD 51-52). Assim como, para ampliar a liberdade de ação, é preciso a restrição da coerção, também para ampliar a liberdade de criação e modificação do direito em sua positividade é preciso vinculação a um procedimento democrático discursivo de legislação que garanta sua legitimidade.

Neste caso, contudo, a positividade representa o elemento de facticidade, enquanto a legitimidade (expressão que abrevia a ideia de necessidade de legitimação discursiva e de presunção procedimental de legitimidade) atua como elemento de validade. Como ocorria com a liberdade e a coerção, positividade e legitimidade também se incorporam ao que Habermas chama de “forma jurídica”, que consiste, portanto, dos quatro elementos em conjunto, dois no polo da facticidade (coerção e positividade) e dois no polo da validade (liberdade e legitimidade). Desta forma, desenham-se os dois eixos do que Habermas chama de tensão interna entre facticidade e validade, o eixo do produto (tensão entre liberdade e coerção) e o eixo do processo (tensão entre positividade e legitimidade).

Ambos os eixos de tensão correspondem, contudo, como já disse, apenas à tensão interna entre facticidade e validade no direito. Há, além disso, outra tensão, externa, desta vez entre a idealização normativa do direito (que já inclui ambos os eixos da tensão interna) e sua realidade empírica (dicotomia que é tema do Cap. II de *Direito e Democracia*). Esta tensão pode ser encontrada tanto no âmbito das próprias teorias do direito, entre o tipo de teoria normativa que predomina na dogmática jurídica e o tipo de teoria empírica das ciências sociais que denuncia os déficits de idealização da primeira, quanto no âmbito da relação entre as teorias do direito e as teorias da democracia, uma vez que as primeiras tendem a tomar o caminho da idealização normativa das teorias da justiça e as últimas tendem a

tomar o caminho do realismo empírico que explica os processos políticos como confrontação de interesses dominados pelo agir estratégico.

Olhando para a estrutura de *Direito e Democracia*, podemos ver no Cap. I o anúncio da tensão interna, no Cap. II o anúncio da tensão externa, nos capítulos de III a VI uma reconstrução da autocompreensão normativa das ordens jurídicas modernas capaz de dar conta dos problemas da tensão interna e, nos capítulos de VII a IX, a proposição de um novo modelo de circulação do poder capaz de dar conta dos problemas da tensão externa. Com isto já se percebe a centralidade que o conceito de tensão entre facticidade e validade desempenha na estruturação da obra e na indicação dos problemas a serem abordados e das soluções consideradas satisfatórias. A tensão entre facticidade e validade é a grande chave metodológica do tipo de teoria crítico-discursiva que se faz em *Direito e Democracia*.

3. Aparição do processo judicial em socorro de Hércules

Contudo, segundo quero demonstrar, o tratamento que Habermas dá à manifestação da tensão entre facticidade e validade no processo judicial fica longe de ser igualmente convincente. Mesmo que a teoria de Günther, que distingue discurso de fundamentação e discurso de aplicação do direito, tenha influenciado muito *Direito e Democracia*, o momento da aplicação do direito recebe de Habermas menos atenção que o da produção. Devido à conexão óbvia entre legislação, discurso e democracia e ao interesse de Habermas de refutar os modelos empírico-realistas de funcionamento da democracia, o momento da produção do direito é objeto de uma teoria própria, enquanto o momento da aplicação é abordado mais como desenvolvimento lateral e complementar da teoria.

O processo judicial aparece duas vezes em *Direito e Democracia*. Primeiro, aparece no Cap. V como substituto discursivo do juiz Hércules. Depois, aparece novamente no Cap. VI como pano de fundo para a discussão sobre controle de constitucionalidade. Em nenhum dos dois casos, contudo, aparece como objeto com dignidade própria, a ser analisado como contendo também sua tensão interna em dois eixos e uma tensão externa entre idealização e realidade. Habermas chega a projetar a tensão entre facticidade e validade sobre o processo judicial, mas o faz, como mostrarei, já pressupondo a identidade entre processo judicial e discurso racional e contemplando apenas os aspectos mais idealizantes do processo. Antes de chegar a este ponto, contudo, quero falar da primeira aparição do processo judicial em *Direito e Democracia*, porque penso que ela contém a chave de compreensão do caráter excessivamente idealizado com que o processo judicial será concebido na obra.

O Cap. V é dedicado à racionalidade da jurisdição. Ali ocorre a interseção obscura e repleta de lacunas e problemas entre a teoria habermasiana do direito e a teoria dworkiniana da interpretação jurídica. Trata-se, à primeira vista, de uma interseção improvável. Dworkin concebe um núcleo de justiça formado pelo igual respeito e a igual consideração por cada um, defende que este núcleo só é adequadamente respeitado e realizado se supusermos que os indivíduos estão unidos por uma comunidade de princípios e que esta comunidade tem, entre outros, o dever de aplicar o direito respeitando a integridade. Esta exigência requer uma distinção

entre regras e princípios a partir da forma de aplicação e entre princípios e política a partir do status deontológico ou teleológico de que gozam no raciocínio prático. Toda interpretação e aplicação do direito deve manter integridade com o direito como um todo, querendo isto dizer que deve manter ajuste institucional com as decisões políticas e jurídicas do passado segundo uma coerência de princípios e deve ter apelo moral no sentido de representar a resposta moralmente mais atraente entre as que têm ajuste institucional. Casos difíceis, que envolvem conflitos radicais entre direitos ou entre direitos e metas sociais relevantes, devem ser tratados como se tivessem uma única resposta correta, de modo que o compromisso com a melhor interpretação substitua a discricionariedade que as teorias positivistas de viés decisionista davam ao julgador. Hércules, o juiz imaginário, dotado de conhecimento, tempo e energias ilimitadas, é a quem se atribui a tarefa de, a cada nova aplicação do direito, lançar mão dos princípios para reconstruir racionalmente o ordenamento jurídico à procura da única resposta correta para o caso em questão.

Esta teoria tem vários elementos pelos quais se esperaria que Habermas a colocasse ao lado das de Rawls e de outros teóricos da justiça no espaço reservado às teorias que se perdem totalmente no polo da validade, desprezando a facticidade. Senão, vejamos.

(1) No que se refere à concepção de moralidade com que trabalha, Dworkin é no fim das contas um substancialista, enquanto Habermas é um procedimentalista. Enquanto Dworkin, com base em seu liberalismo de fundo, fala de um conjunto de princípios morais deontológicos que incorporam direitos e se irradiam a partir do núcleo do igual respeito e da igual consideração por cada um, Habermas fala de normas morais como aquelas que, levadas em conta as prováveis consequências de sua obediência generalizada para os interesses de cada um, poderiam ser objeto de um acordo racional entre todos os afetados, não sendo papel do teórico, mas dos participantes, definirem quais normas concretas são capazes de satisfazer a tal condição. Ao falar do papel dos princípios morais na reconstrução do ordenamento jurídico com vista à única resposta correta, Habermas parece deixar de lado o viés substancialista do autor a quem se refere, ou melhor, parece seguir a rota inaugurada por Günther de interpretar Dworkin num viés procedimentalista (DD 256), capaz de liberá-lo dos problemas do substancialismo moral em sociedades pós-metafísicas e pluralistas e das consequências paroquialistas de sua vinculação contextual à tradição política e jurídica norte-americana.

Quando Dworkin fala de argumentos de princípios que são tomados para a justificação externa de decisões judiciais, ele tem em mente, na maioria das vezes, princípios do direito que resultam da aplicação do princípio do discurso no código jurídico. O sistema dos direitos e os princípios do Estado de direito são, certamente, devidos à razão prática, porém, na maioria das vezes, à figura especial que ela assume no princípio da democracia. O conteúdo moral de direitos fundamentais e de princípios do Estado de direito se explica pelo fato de que os *conteúdos* das normas fundamentais do direito e da moral, às quais subjaz o mesmo princípio do discurso, se cruzam (DD 256).



(2) No que se refere à concepção de democracia com que trabalha, Dworkin é um agregativista majoritário, enquanto Habermas é um deliberacionista procedimental. Este ponto é pouco enfatizado nas comparações entre Dworkin e Habermas, mas têm consideráveis consequências para a recepção da teoria do primeiro pela do último. Dworkin supõe o judiciário como fórum dos princípios e o legislativo como fórum das políticas. Os princípios têm estrutura deontológica e seguem a lógica cognitivista, enquanto as políticas têm estrutura teleológica e seguem a lógica majoritária. O judiciário interpreta o direito a partir dos princípios e em busca da única resposta correta, enquanto o legislativo elabora programas de ação com base em políticas e a partir do regime majoritário contingente de interesses prevalecentes. Esta diferença é crucial para entender a distinção dworkiniana entre princípios e políticas, sua posição desfavorável ao uso de políticas pelos juízes e sua posição favorável ao controle judiciário de constitucionalidade. Contudo, Habermas não explora as consequências de substituir esta teoria democrática de fundo por uma concepção deliberativa procedimental, em que tanto judiciário quanto legislativo se movem por razões numa lógica cognitivista e em que ambos se servem não apenas de razões morais, mas também éticas e pragmáticas (como ilustrado em DD 198-203).

(3) No que se refere à teoria da interpretação, Dworkin defende um modelo de teste entre soluções hipotéticas construídas artificialmente por abdução, enquanto Habermas defende uma apropriação crítica de pré-interpretações elaboradas intersubjetivamente e disponíveis e estocadas nos paradigmas do direito predominantes em cada época. Neste sentido, Habermas é mais hermenêutico que Dworkin. Dworkin fala de recorrer ao material já existente de decisões do passado e a partir dele elaborar hipóteses de interpretação, produto da imaginação e criatividade do intérprete, com as quais alcançar soluções que tenham ao mesmo tempo ajuste institucional e apelo moral. É como se as decisões do passado já existissem, mas estivessem sendo interpretadas pela primeira e última vez, num vácuo histórico e hermenêutico em que Hércules se move solitariamente. Fala também de testar estas hipóteses a partir de critérios normativos que não derivam do próprio material interpretado, e sim de determinações normativas abstratas sobre as exigências do ideal da integridade. Já Habermas fala de recorrer não apenas às decisões do passado, mas também às interpretações já disponíveis e elaboradas historicamente, reconstruindo-as criticamente com vista ao ideal regulativo da única decisão correta.

A seguinte proposta contém uma resposta mais completa ao problema da retroatividade. Se a decisão de um caso à luz de uma norma superior significa que um sistema de normas válidas é esgotado da melhor maneira possível, tendo-se em conta todas as circunstâncias relevantes; e, se esse sistema se encontra em constante movimento, porque as relações preferenciais podem modificar-se com cada nova situação que surge: então, a orientação por um ideal tão pretensioso irá sobrecarregar, via de regra, uma jurisdição profissionalizada. Por isso, a complexidade dessa tarefa é, de fato,



reduzida através da *compreensão jurídica pragmática* que prevalece num determinado contexto. No lugar dos ideais, entram os paradigmas (...). Tais paradigmas aliviam Hércules da supercomplexa tarefa de colocar “a olho” uma quantidade desordenada de princípios *aplicáveis* somente *prima facie* em relação com as características relevantes de uma situação apreendida do modo mais completo possível. A partir daí, as próprias partes podem prognosticar o desenlace de um processo, na medida em que o respectivo paradigma determina um pano de fundo de compreensão, que os especialistas em direito *compartilham* com todos os demais parceiros do direito (DD 274-275).

Para fugir do vácuo hermenêutico em que Hércules se move criando e testando hipóteses, Habermas recorre à ideia de que existe um estoque de pré-interpretações disponíveis em que cada conceito e tese jurídica já foi examinada, discutida e interpretada por uma comunidade de outros intérpretes e se fixou em formato mais ou menos definido segundo as concepções morais, sociais e políticas de cada tempo. O modo como fará isto é mediante a tese dos “paradigmas do direito” (DD 274-275), que explica em maior detalhe no Cap. IX, o último de *Direito e Democracia*.

(4) Finalmente, no que se refere ao sujeito da interpretação, Dworkin supõe uma reconstrução racional que pode ser feita do ponto de vista do sujeito cognoscente individual num procedimento monológico, enquanto Habermas supõe uma reconstrução crítica que só pode ser feita do ponto de vista de uma comunidade de falantes intérpretes num procedimento dialógico e perpétuo. Como disse antes, não é apenas que Hércules seja ao mesmo tempo quem elabora as hipóteses de interpretação e quem seleciona entre elas a partir de critérios abstratos prévios que ele próprio fixou, mas também que em nenhuma das etapas o ponto de vista de Hércules sobre o que quer que seja é confrontado com o ponto de vista de sequer um outro intérprete distinto dele. Hércules baseia suas escolhas em razões, mas as razões de que lança mão têm que ser convincentes apenas para ele próprio. Está engajado num discurso fortemente racional do qual apenas um falante participa. Como se fosse possível ser exigentemente racional num procedimento monológico. Ora, o vínculo que Habermas estabelece ao longo de sua obra entre racionalidade e intersubjetividade nega que tal coisa seja possível. Para que escolhas e decisões sejam racionais, é preciso que estejam apoiadas em razões que tenham podido ser problematizadas e rejeitadas por outros falantes. No caso do intérprete habermasiano, um Hércules discursivo liberto do autismo metodológico, ele se engaja num duplo discurso com outros falantes: no que se refere ao discurso de fundamentação, pode recorrer aos paradigmas do direito e interagir com um estoque de pré-interpretações elaboradas por outros intérpretes do direito; no que se refere ao discurso de fundamentação e de aplicação, pode servir-se das teses, argumentos e provas trazidos ao processo judicial pelas partes e construir a fundamentação de sua decisão a partir de razões já submetidas ao



teste do contraditório. Habermas explica que:

Na perspectiva interna, a autolegitimação fática de uma corporação que, de forma alguma, é homogênea não é suficiente para que sejam aceitos como válidos os princípios procedimentais que fundamentam a validade. Princípios do processo que garantem a validade dos resultados de uma prática de decisão, conforme ao procedimento, necessitam de uma fundamentação interna (...). Para sair desse círculo, só mesmo uma reconstrução da prática de interpretação pelo caminho de uma teoria do direito, e não de uma dogmática do direito. A crítica à teoria do direito solipsista de Dworkin tem que situar-se no mesmo nível e fundamentar os princípios do processo na figura de uma *teoria da argumentação jurídica*, que assume o fardo das exigências ideais até agora atribuídas a Hércules (DD 280).

O recurso aos paradigmas do direito é o que dá à interpretação reconstrutiva proposta por Habermas não apenas viabilidade para juízes de carne e osso, mas também seu caráter hermenêutico; contudo, como os paradigmas poderiam ser estáticos e ideológicos, o processo judicial (como encarnação institucional do discurso jurídico) intervém como aquilo que dá à interpretação reconstrutiva seu caráter dinâmico e, ao mesmo tempo, crítico (DD 275, 278, 281, 284).

Este é o ponto crucial que interessa à minha investigação. O motivo por que o processo judicial é chamado a intervir no Cap. V de *Direito e Democracia* é que a interseção entre a teoria habermasiana do direito e a teoria dworkiniana da interpretação se tornou tão problemática que foi necessário remediar o construtivismo abstrato de Hércules com os paradigmas do direito e o seu monologismo discursivo com os pressupostos dialógicos do processo judicial. O processo judicial é o procedimento capaz de despertar Hércules do seu sono monológico e fazer suas interpretações descenderem do vácuo das hipóteses imaginárias e dos critérios abstratos e se situarem na prática concreta de dar e receber razões no interior do discurso institucional do *iter* processual. Dado que é esta a função que lhe cabe no quebra-cabeças do capítulo, não é de admirar que ele seja descrito em termos tão normativos e idealizados que se torne praticamente equivalente ao discurso racional e carente de verdadeira tensão entre facticidade e validade, como veremos a seguir.

Na próxima seção, destacarei a formulação de Habermas e seus problemas. Mas, desde já, ainda em relação à *causa* destes problemas, quero acentuar que o motivo por que o processo judicial é descrito em termos tão enfaticamente normativos está diretamente relacionado com o fato de que intervém para resolver uma divergência no nível normativo entre Dworkin e Habermas. É porque Dworkin e Habermas divergem, no nível normativo, sobre a relação entre racionalidade e intersubjetividade que o processo judicial (repito, como encarnação institucional do discurso jurídico) precisa vir resgatar a racionalidade de Hércules do vácuo monológico em que se encontrava para a prática discursiva da troca de razões entre as partes e o juiz num caso concreto. É porque ele é remédio para um problema no nível normativo que ele

é caracterizado em termos tais que resolva tal problema, termos estes que resultam numa concepção excessivamente idealizada do processo judicial.

4. A formulação de Habermas e seus problemas

Eis como Habermas descreve as tensões que se verificam no processo judicial:

O conteúdo da tensão entre a legitimidade e a positividade do direito é controlada na jurisdição como um problema da decisão correta e, ao mesmo tempo, consistente. A mesma tensão se renova, porém, no próprio nível pragmático da prática da decisão judicial, porque as exigências ideais feitas ao processo de argumentação têm que ser harmonizadas com as restrições impostas pela necessidade de regulamentação fática (DD 292).

Habermas, portanto, defende que a tensão interna entre facticidade e validade do direito no nível dos processos (ou seja, a tensão entre positividade e legitimidade) se projeta sobre o processo judicial sob dupla forma: no nível do produto, isto é, das decisões a serem tomadas, se manifesta como tensão entre decisão correta e decisão consistente; já no nível dos processos, isto é, do processo judicial em que se tomam as decisões, se manifesta como tensão entre lógica da argumentação e necessidade de regulamentação. Expliquemos cada um dos dois níveis desta formulação.

No nível do produto (a que Habermas se refere falando de conteúdos), isto é, das decisões judiciais, Habermas explica que devem ser ao mesmo tempo corretas e consistentes. Por “corretas” (o polo da validade) quer dizer racionalmente aceitáveis, enquanto por “consistentes” (o polo da facticidade) quer dizer compatíveis com o direito vigente e com as características do caso concreto. Dependendo de se o direito existente é mais ou menos racionalmente aceitável e de se o caso sob exame difere mais ou menos dos que tinham sido considerados até então, a decisão mais correta e a mais consistente para o caso podem contrastar consideravelmente. Nestahipótese, o juiz precisaráreconstruir criativamente o direito existente e descobrir a decisão mais correta entre as consistentes. Esta atividade de reconstrução hermenêutica é sua maneira de fazer frente a este primeiro nível de tensão entre facticidade e validade no processo.

Já no nível do processo (a que Habermas se refere como pragmático), isto é, do processo judicial em si mesmo, o procedimento deve ser ao mesmo tempo argumentativo e regulamentado, isto é, deve contemplar na maior medida possível as demandas exigentes do processo argumentativo (nível da validade) e a formalidade da regulamentação institucional prevista para o tipo de processo em questão (nível da facticidade). Bem no espírito do princípio da democracia (DD 144-6), que é uma versão do princípio D voltado para um quadro democrático jurídico institucional particular, o tipo de discurso a que o processo judicial deve corresponder é um discurso institucionalizado, portanto, regulamentado por meio do direito positivo. O processo judicial deve ser discursivo o bastante para sustentar a pretensão de

chegar à solução correta, mas deve ser regulamentado o bastante para honrar a pretensão de ser processo legal. Este é o segundo nível da tensão entre facticidade e validade que se manifesta no processo judicial.

Domínio	Nível	Facticidade	Validade
Linguagem	Pd = Significado	Sign. Ideal	Sign. contextual
	Pc = Validade	Validade ideal	Validade contextual
Direito	Pd = Normas	Liberdade	Coerção
	Pc = Legislação	Legitimidade	Positividade
Processo Judicial	Pd = Decisão Jud.	Correção	Consistência
	Pc = Proc. Jud.	Argumentação	Regulamentação

Defendo, contudo, que a formulação feita por Habermas da tensão entre facticidade e validade no processo judicial sofre de três problemas. Ela é (1) conceitualmente deficitária, (2) empiricamente ingênua e (3) criticamente impotente.

Ela é conceitualmente deficitária porque tem um déficit de facticidade. Os elementos da “facticidade” (consistência e regulamentação) não são fáticos nem impõem demandas contrárias às dos elementos da validade (correção e argumentação). Não são fáticos porque a conformidade com o direito existente e a adequação ao caso concreto que formam a consistência são requisitos normativos necessários à validade da decisão jurídica, assim como a institucionalidade por trás da regulamentação fática do processo remete a uma exigência já contido no próprio princípio do discurso, em sua versão princípio da democracia. Consistência e regulamentação são, então, exigências normativas, e não (como são a coerção e a positividade para o direito) demandas fáticas concorrentes. Na medida em que a tensão entre facticidade e validade (o que quer dizer entre dois polos tais que um deles é realmente normativo e o outro é realmente fático) é crucial, perder em facticidade é ser conceitualmente deficitário.

Ela é empiricamente ingênua porque despreza toda a literatura crítica que o realismo jurídico e as ciências sociais produziram denunciando que o processo judicial que de fato acontece apenas raramente corresponde à idealização teórica dos juristas. Desde o início do Séc. XX, filósofos e juristas da corrente teórica que veio a ser conhecida como realismo jurídico têm explicado que o processo de tomada de decisões por parte dos juízes segue um viés intuicionista e irracionalista e é influenciado por juízos morais e políticos do decisor, enquanto cientistas sociais têm mostrado que processos judiciais reais não são abertos a todos, não levam em conta igualmente todas as demandas, estão longe de serem racionais e revelam distorção, seleção e exclusão. Ao identificar logo de saída o processo judicial com um discurso racional, Habermas ignora todo o volume de críticas e desafios que esta literatura de denúncia acumulou a respeito das mazelas de processos judiciais concretos.

A única referência que Habermas faz a esta produção de denúncia (DD 287-8) se dedica a despedi-la com um argumento sumário e puramente conceitual: por

mais que as partes no processo estejam interessadas na vitória de sua pretensão, precisam formular seus argumentos na forma de contribuições para a descoberta da resposta correta, que é também como tais argumentos serão considerados e interpretados quando vistos do ponto de vista do juiz imparcial encarregado de decidir. Segundo a explicação de Habermas, devido ao fato de que suas ações estratégicas terão que tomar a forma de ações comunicativas e assim ser interpretadas, seu caráter estratégico não prejudica o caráter discursivo do procedimento em que se engajam. Ou seja, enquanto, a literatura crítica em relação à democracia (baseada no realismo político, na teoria das elites e na teoria da escolha racional) merece dois capítulos inteiros em *Direito e Democracia* para ser refutada, a literatura crítica em relação ao processo judicial pode ser despedida sem cerimônias com dois ou três argumentos teóricos sobre discurso racional e aplicação de regras. Isto a expõe à acusação de, ao fazer-se cega para uma significativa literatura crítica, se ter tornado empiricamente ingênua.

Ela é criticamente impotente porque não é capaz de dar conta dos fenômenos processuais de nosso tempo. Aqui adoto a ideia, que não posso explicar neste texto com a devida amplitude, de que a caracterização de um conceito a partir da chave da tensão entre facticidade e validade deve ser capaz de apontar para processos patológicos específicos que dizem respeito à coisa da qual trata o conceito em questão. Esta capacidade de apontar possíveis patologias é o que chamo de potencial diagnóstico dos conceitos de uma teoria crítica. Ora, se atentarmos para o potencial diagnóstico da formulação feita por Habermas, veremos que ela permite falar de quatro tipos (abstratos) de patologias. Para identificá-las, usarei os rótulos “pragmatismo” e “convencionalismo” do modo usado por Dworkin em *O Império do Direito*, isto é, como se referindo, respectivamente, a certo tratamento do direito com vista a alcançar resultados corretos mesmo que desrespeitando os constrangimentos do direito existente e certo outro tratamento do direito com vista a seguir o direito existente mesmo que sacrificando qualquer pretensão de alcançar resultados corretos. Desdobrarei estes conceitos para o nível substantivo (pragmatismo e convencionalismo em relação às decisões) e para o nível procedimental (pragmatismo e convencionalismo em relação aos procedimentos), obtendo, então, os seguintes tipos:

- a) Pragmatismo substantivo: ocorre quando, no nível dos produtos, a correção prevalece sobre a consistência, com os juízes tomando as decisões que pensam serem as mais corretas sem se preocuparem com até que ponto tais decisões podem ou não ser derivadas do direito atualmente existente.
- b) Convencionalismo substantivo: ocorre quando, ainda no nível dos produtos, a consistência prevalece sobre a correção, com os juízes tomando as decisões que pensam serem as mais conformes ao direito atualmente existente sem se preocuparem com até que ponto tais decisões são corretas.
- c) Pragmatismo procedimental: ocorre quando, no nível dos processos, a lógica da argumentação prevalece sobre a necessidade de regulamentação, com os juízes flexibilizando as formas do procedimento judicial para dar cabida ao máximo de racionalidade argumentativa sem se preocuparem com até que ponto tais mudanças ferem a regulamentação positiva do processo judicial.



- d) **Convencionalismo procedimental**: ocorre quando, ainda no nível dos processos, a necessidade de regulamentação prevalece sobre a lógica da argumentação, com os juízes respeitando estritamente a regulamentação positiva do processo judicial sem se preocuparem com até que ponto este tipo de formalismo prejudica a racionalidade do processo enquanto discurso.

Na próxima sessão, tentarei mostrar que estes tipos abstratos de patologias hipotéticas não dão conta dos fenômenos processuais reais de nosso tempo e, portanto, têm baixo poder diagnóstico para o contexto de sistemas jurídicos contemporâneos. Para isto, porém, será preciso mostrar quais são, a nosso ver, as tendências processuais de nosso tempo e quais são os elementos conceituais críticos que uma abordagem do processo judicial teria que introduzir para ser capaz de explicar e avaliar tais tendências.

5. Fenômenos processuais do nosso tempo

Para os fins deste texto, considerarei que, em nosso tempo (com o que me refiro ao período pós-socialista desde 1989), as três grandes tendências que se revelam de modo mais ou menos semelhante no direito processual dos países da Europa, da América do Norte e da América Latina são três:

- a) **Judicialização da política**, nome com o qual me refiro, especificamente, a tomada de decisões judiciais que implicam legislação positiva ou que definem políticas públicas concretas. Trata-se do uso da retórica dos direitos subjetivos fundamentais e das cláusulas abertas das constituições para fazer política a partir do judiciário, ameaçando violar a separação clássica dos poderes, esvaziar de sentido político as instituições democráticas e juridificar a cultura política.
- b) **Uniformização da jurisprudência**, designando a tendência de dar aos tribunais superiores poder de impor, de modo vinculante, padrões decisórios a serem aplicados de modo mais ou menos mecânico pelos juízos monocráticos e tribunais inferiores para certos tipos de casos. Trata-se da submissão do caráter discursivo do processo e do caráter hermenêutico da decisão a uma reprodução de viés fortemente funcionalista de padrões decisórios cristalizados.
- c) **Formas alternativas de resolução de disputas**, especialmente aquelas que têm sido propostas e defendidas como alternativas à jurisdição tradicional, tais como arbitragem, negociação, conciliação e mediação. Trata-se do uso de arenas privadas ou semiprivadas de decisão para resolver disputas a partir do juízo técnico de um árbitro ou da negociação de interesses das partes, processos nos quais argumentos estratégicos intervêm frequentemente e a solução das disputas se desconecta em medida cada vez maior da lei definida democraticamente pelo exercício da soberania popular.

Como se pode ver nestas caracterizações, para cada tendência elencada desenvolvo uma respectiva *hipótese crítica*, isto é, uma suspeita inicial sobre como ela pode representar um tipo específico de patologia concreta. Para a judicialização da política, a hipótese crítica é que viola a separação de poderes, esvazia a democracia



e juridifica a cultura política; para a uniformização da jurisprudência, a hipótese crítica é que mitiga o caráter discursivo do processo e o caráter hermenêutico da decisão; para as formas alternativas de resolução de disputa, a hipótese crítica é que favorecem a razão estratégica privatista e desconectam a solução das disputas da soberania popular. Trata-se, contudo, de hipóteses críticas, e não ainda de diagnósticos confirmados de patologia. Passar da hipótese crítica ao diagnóstico confirmado exige recorrer ao instrumental conceitual da teoria crítica de referência para testar a hipótese levantada.

Por isso, a concepção de processo judicial com que a teoria crítica de referência trabalha deveria fornecer o instrumental conceitual com que testar estas hipóteses críticas. Isto não ocorre com a formulação que Habermas forneceu da tensão entre facticidade e validade no processo judicial. Nenhuma das patologias hipotéticas que vimos antes é capaz nem de confirmar nem de afastar qualquer das hipóteses críticas que levantei sobre os fenômenos processuais de nosso tempo. A hipótese crítica que envolve a judicialização da política, que toca nas relações entre judiciário e democracia, precisaria de uma concepção da decisão judicial que abordasse sua capacidade de ir além da adjudicação e de usar o poder administrativo da coerção estatal para substituir o poder comunicativo do consenso político. A hipótese crítica que envolve a uniformização da jurisprudência, que diz respeito às relações entre discurso, interpretação e decisão, precisaria de uma concepção do processo judicial como abordasse sua irreduzibilidade a processos funcionais repetitivos. A hipótese crítica que envolve as formas alternativas de resolução de disputas, que diz respeito ao tipo de razões que estão em jogo nas arenas de decisão alternativas à jurisdição tradicional, exige uma concepção do processo judicial como mobilizador de razões de tipo comunicativo e como nexos entre decisão judicial e soberania popular.

Tentaremos agora fornecer uma formulação alternativa que não apenas seja conceitualmente menos deficitária e empiricamente menos ingênua, mas que seja também criticamente menos impotente, isto é, nos termos que acabamos de explicar, que contemple melhor tais necessidades para fins de verificação das hipóteses críticas levantadas sobre as tendências processuais de nosso tempo.

6. Proposta de reformulação

Eis, resumidamente, nossa reformulação. Primeiro, tornamos mais amplos e completos os elementos que figuram no polo da validade na proposta de Habermas. Assim, a correção é ampliada de modo a já contemplar a consistência, criando a figura da **correção jurídica**. Da mesma maneira, a argumentação é ampliada de modo a já contemplar a regulamentação, criando a figura da **argumentação institucional**.

Nos lugares agora vagos do polo da facticidade, são introduzidas dimensões de funcionalidade em contraste com os elementos agora ampliados do polo da validade. Concorrendo com a correção jurídica no nível do produto, colocamos a **funcionalidade social**. Esta é entendida como a demanda de que as decisões judiciais sejam tomadas não em vista dos fundamentos jurídicos das normas e do caso, mas em vista de seus resultados para a satisfação de certos interesses e para



a prossecução de certos processos ou metas sociais relevantes. Concorrendo com a argumentação institucional no nível do processo, colocamos a **funcionalidade judicial**, que consiste na demanda de que os processos judiciais sejam mecanismos eficazes de maximização da decibilidade, em vez de serem processos discursivos em busca da resposta correta.

Desta forma, teríamos novas possibilidades de patologias, quais sejam:

- a) **Dirigismo judiciário**, que ocorre pela prevalência da funcionalidade social sobre a correção jurídica e torna a decisão judicial um instrumento com que se dirigem processos políticos e sociais dentro da sociedade. É precisamente a patologia que teríamos que relacionar com a judicialização da política.
- b) **Mecanicismo judicial**, que ocorre pela prevalência da funcionalidade judicial sobre a argumentação institucional e torna o processo judicial um dispositivo funcional de solução de controvérsias com base na repetição de soluções padronizadas. É precisamente a patologia que teríamos que relacionar com a padronização da jurisprudência.

Além disto, teríamos que contemplar ainda uma terceira possibilidade:

- c) **Privatização da justiça**, que ocorre pela desconexão entre solução de disputas e soberania popular com base em razões comunicativas, ou seja, precisamente a patologia que teríamos que relacionar com as formas alternativas de resolução de disputas.

Validade	Facticidade	Patologia de Facticidade
Correção jurídica	Funcionalismo social	Dirigismo judiciário (Judicialização da Política)
Argumentação institucional	Funcionalismo judicial	Mecanicismo judicial (Padronização da Jurisprudência)
Desconexão entre solução de disputas e soberania popular		Privatização da justiça (Formas Alternativas de Resolução de Conflitos)

Desta forma, acreditamos, seria possível reformular a concepção de processo judicial a partir da chave da tensão entre facticidade e validade e ao mesmo tempo de modo a fornecer instrumental conceitual para verificação das hipóteses críticas levantadas acerca das três tendências processuais de nosso tempo. Isto permitiria a tal concepção do processo judicial tornar-se não apenas conceitualmente menos deficitária, mas criticamente menos impotente, pois recuperaria seu potencial diagnóstico em relação ao presente.

Por fim, além da tensão interna entre facticidade e validade, nossa proposta incluiria uma tensão externa, capaz de contrapor o processo judicial tal como idealizado na teoria jurídica e processos judiciais reais tais como descritos pela literatura filosófica e científica de crítica e denúncia. Assim como Habermas teve que encontrar em sua concepção articulada da legislação e da esfera pública um



modo de ajustar a autocompreensão das ordens jurídicas modernas com explicações empiricamente verossímeis e informadas de processos políticos democráticos concretos, seria preciso encontrarmos uma forma correspondente de ajustar a autocompreensão do processo judicial moderno com explicações empiricamente verossímeis e informadas de interações processuais concretas. Desta forma, nossa formulação corrigiria o segundo problema da de Habermas e se tornaria também empiricamente menos ingênua.

Trata-se de tarefas para as próximas etapas de nossa investigação em curso.

Referências

BAXTER, Hugh. **Habermas**: the discourse theory of law and democracy. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

DEFLEM, Mathieu. **Habermas**: modernity and law. London: SAGE publications, 1996.

DWORKIN, Ronald. **Law's Empire**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1986.

HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action Vol. I**: reason and the rationalization of society. T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon, 1984. [Alemão, 1981]

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Trad. FlavioBeno-Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. [Alemão, 1992]

ROSENFELD, Michael; ARATO, Andrew. **Habermas on law and democracy**: critical exchanges. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

A ARBITRAGEM COMO UM MECANISMO DE RECONSTRUÇÃO DE SISTEMAS JURÍDICOS E VIABILIZADOR DA PAZ MUNDIAL

André Hacl Castro¹

Eduardo Helfer Farias²

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro³

Gilvan Luiz Hansen⁴

1. Introdução

Num mundo globalizado em que as fronteiras diminuem em função dos avanços das tecnologias da informação e comunicação, encurtando distâncias, tornando quase instantâneas as comunicações, temos a impressão do encurtamento do tempo, apesar das ferramentas modernas permitirem a realização de inúmeras tarefas, em um mesmo lapso de tempo.

Nesse cenário, o Direito é chamado a responder novos desafios e a assumir novas responsabilidades. O desafio é preservar o acesso cada vez maior dos direitos fundamentais e do conhecimento, sem fazer desaparecer as fronteiras físicas.

A nova realidade exige de todos os segmentos da Administração Estatal, das empresas e dos cidadãos, um diálogo permanente e evolutivo, que deverá ser marcado pela vontade de renovação, de reconstrução, pela capacidade de compreensão das mudanças ocorridas.

Esta transformação estrutural qualitativa da sociedade assenta em novas fontes de produção de Direito em substituição das fontes tradicionais. O Direito deixou de ser uma concepção exclusiva de cada Estado para assumir uma feição vincadamente coletiva.

A interação cada vez mais impositiva das políticas em nível internacional, notadamente no que diz respeito aos assuntos externos, à segurança, ao comércio, ao ambiente, ao desenvolvimento, a complexidade das tarefas que incumbem aos Poderes Públicos, exige fundamentos democráticos necessários para garantir a realização dos objetos da paz, da realidade, da segurança e da Justiça.

O Direito do Futuro pode acabar discutindo o conceito de Estado Nação, o conceito de soberania e os obstáculos para se discutir uma soberania partilhada entre as nações, à medida que a vida nacional se projeta e se conforma em dimensões que vão além das fronteiras físicas, econômicas, culturais e sociais de cada país.

Essa reconstrução dos sistemas jurídicos nacionais e internacionais envolve a relação mal estabelecida entre autonomia pública e privada, que como veremos, deve estar em constante diálogo com a sociedade. É preciso entender essa evolução dentro da amplitude moderna dos direitos humanos.

1. Mestrado profissional em Justiça Administrativa – UFF.

2. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.

3. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.

4. Professor ASdjunto do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito – UFF.



A arbitragem em setores estratégicos do Estado aumenta a capacidade discursiva dos atores envolvidos, abrindo um canal de diálogo com os administrados, costurando um entendimento preliminar entre os indivíduos e fortalecendo os contratos de cooperação.

A experiência com a utilização da arbitragem internacional na indústria do petróleo, nos contratos de ações compartilhadas (*joint ventures*), demonstra que é possível a cooperação evitando a competição predatória entre os Estados.

No Direito Internacional, os acordos de exploração compartilhadas (*Joint Operating Agreement – JOA*) apontam para imperiosa necessidade de sensibilizar os operadores do direito para a adequação no contexto do MERCOSUL, cuja finalidade precípua é a constituição de um mercado comum. Analisaremos a questão do Sistema Aquífero Guarani, enquanto recurso natural estratégico, que pode ser explorado de forma compartilhada pelo eixo, sem prejudicar os limites geológicos da sua recarga.

Assim sendo, acreditamos que o Estado de Direito precisa ser refletido sobre essa nova ótica, uma visão intersubjetiva instrumentalizada através arbitragem e da democracia deliberativa, que permite o consenso através da cooperação ordenada entre os indivíduos.

2. Para a reconstrução de sistemas jurídicos de Direito

Propomos aqui uma compreensão das ordens jurídicas modernas, analisando a tensão entre facticidade e validade que permeia o sistema dos direitos, o que inclusive coloca em cheque a validade das decisões jurídica.

Com a ampliação dos direitos humanos, após a segunda guerra mundial, o conceito de direito subjetivo passou desempenhar um papel fundamental na moderna compreensão do direito. Eles definem liberdades de ações iguais para todos os indivíduos e pessoas jurídicas, tidas com portadoras de direitos. Isso se apóia no princípio geral do direito de Kant e o princípio de justiça de Rawls, a idéia de igual tratamento, já contida no conceito de direito, na forma de leis gerais abstratas, todos os sujeitos têm o mesmo direito⁵.

O direito moderno se adéqua especialmente a integração social de sociedades econômicas. É necessária a integração social através de entendimentos de sujeitos que agem comunicativamente, que permite a aceitação de pretensões de validade. Para estabilização das expectativas nas sociedades modernas, o direito precisa conservar um nexos interno com força socialmente integradora do agir comunicativo. Esse nexos problemático entre liberdades privadas subjetivas e autonomia do cidadão. A relação não esclarecida entre Direitos Subjetivos e Direito Público, no âmbito da dogmática jurídica, e a concorrência entre Direitos Humanos e Soberania do Povo, revelam que até agora não se harmonizou satisfatoriamente a autonomia pública e privada⁶.

5. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 144.

6. Idem. p. 146.



É possível ao intérprete da lei moldar as instituições jurídicas com a técnica hermenêutica e ampliar a discussão dos direitos humanos através das teorias discursivas, mas foi o acesso do cidadão a esses mesmo direitos que sobrecarregou a tarefa do Judiciário, nessa fase da modernidade. Como solução ressurgiram os meios alternativos de solução de conflitos, que através do entendimento preliminar entre os indivíduos e precedentes arbitrais, tornaram possível a retomada da discussão para reconstrução dos sistemas jurídicos.

O que está em jogo aqui é a escolha de uma realização cooperativa de fins coletivos, a regulamentação de conflitos interpessoais. A arbitragem do litígio refere-se à estabilização das expectativas de comportamento, no caso de conflito, ao passo que a formação coletiva da vontade refere-se à escolha e realização efetiva dos fins capazes de consenso.⁷

A prática de entendimento distingue-se da prática de negociação através de sua finalidade; num caso, a união é entendida como consenso, no outro como pacto. No primeiro, se apela para consideração de normas e valores; no segundo, para a avaliação de situações de interesses.⁸

Com isso, é possível instrumentalizar a arbitragem em setores estratégicos do Estado Liberal. Como a possibilidade da arbitrabilidade em Direito Público, que será tratada nesse artigo, onde é possível abrir um canal de comunicação com o cidadão, quando o Estado passa a argumentar com equidade, com vista na satisfação do interesse público e não da administração.

3. Histórico da arbitragem no Direito Público brasileiro

O Brasil possui ampla tradição na operação da arbitragem, principalmente no direito público, o Decreto n. 7.059, de 29 de dezembro de 1880, na cláusula XXXV, já disciplinava:

no caso do desacordo entre o Governo e a companhia, sobre a inteligência das presentes cláusulas, esta será decidida por árbitros nomeados... Servirá de desempataador a Seção do Império do Conselho de Estado.

À época, o juízo arbitral era regulado na forma disposta no Decreto n. 3.900, de 26 de março de 1867, e o terceiro árbitro só seria convocado diante da divergência entre os dois árbitros (art. 50) e no art. 55 estava previsto, que o terceiro árbitro será sempre obrigado a conformar-se com a opinião de um dos árbitros, podendo, todavia, se a decisão versar sobre questões adversas, adotar em parte a opinião de um outro cada um dos pontos divergentes⁹.

A Constituição Imperial de 1824, no art. 160, disciplinava que nas causas cíveis e penais intentadas poderão as partes nortear juízes-árbitros. A constituição do

7. Idem. P. 177

8. Idem. P. 178.

9. LEMES, Selma Ferreira. *Arbitragem na Administração Pública – Fundamentos Jurídicos e Eficiência Econômica*. São Paulo: Quartier Latin, 2007. P.63.



império reconhecia que o acesso à Justiça era permitido não apenas por meio dos Tribunais, mas também por meio do juízo arbitral voluntário¹⁰.

Em todos os contratos de concessão acima referidos havia a previsão da solução arbitral. Registre-se, também, em 1921, que a Câmara Municipal de Sete Lagoas, celebrou contrato para fornecimento de energia elétrica destinada a iluminação pública, ao abastecimento de luz e força motora, por 25 anos, estipulando que finda a concessão e no momento da encampação, o preço a ser pago pelos bens, se as partes resolvessem por mútuo acordo, seria solucionado por arbitragem¹¹.

Há vários precedentes em que arbitragem foi utilizada para dirimir controvérsias referentes às concessões no Brasil, destacando-se dos feitos de Barão de Mauá, a estrada de ferro Santo- Jundiá. Por ocasião do fim da concessão pelo prazo de 90 anos, houve desavenças quanto aos bens imóveis, que segundo os proprietários da “São Paulo Railway” estariam fora dos bens encampados, e que foram dirimidas por arbitragem¹².

Um precedente famoso, com a participação de Rui Barbosa é o caso da Hidromineral de Lambari. Em 1912 o Estado de Minas Gerais firma contrato de arrendamento da instância hidromineral de Lambari, com o engenheiro Américo Werneck. O contrato tinha sido firmado pelo prazo de 90 anos. Mas mal começou a vigorar e já surgiram desentendimentos entre as partes, com relação a certos aspectos das obrigações reciprocamente assumidas. Visto que o Estado de Minas Gerais não cumpriu com as suas obrigações prescritas no contrato, o arrendatário resolve, em 29 de julho de 1913 ingressar em juízo, pedindo a rescisão do contrato e perdas e danos. Depois da tentativa frustrada de transferir o julgamento para âmbito federal, o Estado de Minas Gerais propõe que a controvérsia seja dirimida por arbitragem, que é aceito pelo arrendatário.

O laudo arbitral é ditado em 13 de março de 1915 sendo favorável ao arrendatário, condenando ao Estado a pagar indenização por danos morais. O governo mineiro, em desacordo com a cláusula arbitral proposta pelo próprio Estado, na qual a decisão arbitral seria irrecurável, este insurge-se em sede judicial, contratando

10. Idem. P.119.

11. Idem. P.64

12. Na estrada de ferro Santos-Jundiá, por ocasião do fim da concessão pelo prazo de 90 anos, houve desavenças quanto aos bens imóveis encampados, que segundo os proprietários foram dirimidas por arbitragem, em razão da cláusula compromissória no contrato firmado em 1856 e a encampação, que ocorrera por meio do Decreto-Lei n.º 9.869, de 1946. A partir daí arrastou-se a desavença até que, em 1955, por sugestão do Consultor Geral da República, Themístocles Brandão CAVALCANTI, em brilhante parecer (vide anexo D), recomendou que fosse a questão dirimida por arbitragem, observando: “... a Administração realiza melhor os seus fins e sua tarefa convocando a partes, que com elas contratarem, a resolver controvérsias de direito e de fato, perante o juízo arbitral... (CAVALCANTI, 1956: RDA 45:517). Neste caso, após a prolação do laudo arbitral, a questão foi submetida ao Judiciário sendo que, em recurso de Embargos Infringentes e em Recurso Extraordinário, a União levantou a questão da prescrição quinquenal contra a Fazenda (Decreto n.º 20.910/32), na tentativa de considerar que os direitos discutidos no juízo arbitral estariam prescritos. No julgamento ocorrido no Tribunal Federal de Recursos, o Ministro João José de Queiroz, considerou a questão impertinente e estranha ao juízo arbitral, enquanto o ministro relator declarou que com o juízo arbitral estaria interrompida a prescrição, aplicando-se o art. 172 do Código Civil, que menciona “ato judicial”, fato que se aplicava ao juízo arbitral, posto que significava “ato de julgar”, declarou o ministro relator. LEMES, Selma Ferreira. *Arbitragem na Administração Pública – Fundamentos Jurídicos e Eficiência Econômica*. São Paulo: Quartier Latin, 2007. P.65



Rui Barbosa para interpor recurso no Supremo Tribunal Federal (STF), em nome do estado de Minas Gerais. Rui Barbosa compôs um volume de cento e vinte e cinco laudas, intuito de obter a nulidade do laudo e atacou não só contra a decisão, mas contra o processo de arbitragem em si. Salientou que “o juízo arbitral, em si, não é um meio eficaz de verificar e aplicar o direito” e que a “irrecorribilidade das suas decisões é uma ‘suposição que não encontra base em nenhuma legislação do mundo”. O STF manteve a decisão arbitral e caso entrou para história como uma das poucas derrotas de Rui Barbosa.¹³

Coube ao pleno do STF, e por unanimidade, colocar definitivamente uma pá-decal sobre a questão da arbitrabilidade subjetiva na atividade contratual da Administração no precedente Caso Laje (RTJ 68/382), esclarecendo que sempre foi tradição do Direito Brasileiro o Juízo Arbitral, inclusive para as causas contra a Fazenda e pensar de modo contrário é restringir a autonomia contratual do Estado que como pessoa *sui juris*, pode prevenir o litígio pela via do pacto de compromisso¹⁴. A solução da controvérsia se arrastou por mais de 30 anos, desde que o decreto-lei n. 4.648, de 1942, incorporou o patrimônio nacional, em decorrência do estado de guerra, os bens e direitos das Organizações Laje, empresas privadas que se dedicavam à navegação.

O Governo Federal baixou o Decreto-Lei n. 9.521, de 1946, que, entre outras providências, determinou que o valor da indenização fosse fixado por juízo arbitral. O tribunal arbitral foi constituído por Antônio Sampaio Dória, Raul Gomes de Matos e pelo Ministro aposentado do STF Manoel da Costa Manso. Após o laudo arbitral ter sido expedido, o Procurador Geral da Fazenda questionou a constitucionalidade do juízo arbitral. Em todas as instâncias a matéria foi considerada constitucional. No STF o Ministro relator BILAC PINTO, ao confirmar a decisão do Tribunal Federal de Recursos – TRF pontificou que a natureza consensual do pacto de compromisso, não constitui foro privilegiado, nem tribunal de exceção, ainda que regulado por lei específica.¹⁵ Foi definido, também, que o Estado só não pode dispor de arbitragem para matérias em que age como Poder Público, *ius imperi* e que a arbitragem é instituto de Direito Privado, regulada, portanto, no Direito Civil e Processual Civil¹⁶.

4. A previsão da arbitragem na Administração Pública em diversos diplomas legais

A administração, como pessoa capaz de contratar, quando presente a possibilidade de assim dispor, questões patrimoniais, tem o dever de considerar a possibilidade de solucionar controvérsias por arbitragem, posto que afinada com princípios

13. Barbosa, Rui – *Obras Completas de Rui Barbosa- Questão Minas x Werneck*, Vol. XLV, Tomo V, 1918, Rio de Janeiro, Ed. Fundação Rui Barbosa, 1980, p. 50 – 214.

14. Idem. P.122.

15. Recurso Extraordinário n.º 71.467 – Caso Laje - “por unanimidade ... arbitrabilidade subjetiva na atividade contratual da Administração ... sempre foi tradição do Direito Brasileiro o Juízo Arbitral, inclusive para as causas contra a Fazenda e pensar de modo contrário é restringir a autonomia contratual do Estado que como pessoa *sui juris*, pode prevenir o litígio pela via do pacto de compromisso.” (vide anexo II) .

16. Idem. P.87.



da eficiência, da economicidade, da proporcionalidade e da razoabilidade que nor-teiam o mister da Administração como corolário ao princípio da legalidade e por consequência, acatando e aplicando o disposto na Lei n. 9.307, de 1996¹⁷.

Hely Lopes MEIRELLES, ao referendar a possibilidade de a Administração Pública solucionar controvérsias por arbitragem regulada na Lei n. 9.307/96, afirma que autorização legal, portanto existe. Facultativa é a sua utilização¹⁸.

Atualmente vários diplomas legais prevêem a arbitragem no direito público brasileiro. São leis que pedagogicamente referendam esta possibilidade, entre elas a Lei n.º 8.987, de 1995 e o art. 23 XV, a Lei geral das concessões. No âmbito dos contratos de concessão firmados na área de telecomunicações, Lei n.º 9.472/97, no art. 93, XV que esses contratos disporão sobre o foro e o modo extrajudicial de divergências contratuais, Lei n.º 9.478, de 1997, artigo 43, X, para os contratos de concessão firmados pela Agência Nacional de Petróleo – ANP, estabelecendo as regras sobre a solução de controvérsias, relacionadas com o contrato e sua execução, inclusive a conciliação e a arbitragem internacional, a Lei n.º 10.233 de 2001, artigo 35, inciso XVI, estabelece que, nos contratos de concessão de transporte aquaviário, haverá cláusula que preveja a conciliação e arbitragem, a Lei n.º 11.079, artigo 11, III das parcerias público-privadas que prevê mecanismos privados de solução de controvérsias, inclusive a arbitragem¹⁹.

Em decorrência das transformações havidas na sociedade moderna, com o advento das novas configurações do Estado na sociedade, com a alteração de rumo e prioridades, que se alicerçam em tempos recentes ao ordenamento legal brasileiro – não faz sentido, alijar a administração Pública de técnicas extrajudiciais de solução de conflitos, entre elas, a arbitragem²⁰.

5. O problema das águas subterrâneas transfronteiriças no MERCOSUL

O volume aproximado de água total no planeta é de 1.386.000.000 km³ (1 km³ equivale a 1 trilhão de litros de água), sendo que 97,5% estão nos mares e oceanos, constituindo-se de água salgada e 2,5% (aproximadamente 34.650.000 de km³) são de água doce, utilizáveis no abastecimento da população e outros fins (Boscardin Borghetti et al., 2004)²¹.

Do volume total de água doce²², somente 0,3% estão em rios e lagos, ou seja, é de fácil acesso para a população. A água subterrânea corresponde a 29,9% do volume de água doce está em locais de difícil acesso, principalmente nas calotas polares e geleiras (68,9%) e, ainda, em solos gelados, umidade do solo, pântanos, entre outros (0,9%). Portanto, 98,7% correspondem à parcela de água doce sub-

17. Idem. pag. 111.

18. Idem. pag. 113.

19. Idem. pag. 114.

20. Idem. pag. 115.

21. Idem. p. 16.

22. Idem. p. 16.



terrânea, e apenas 0,9% corresponde ao volume de água doce superficial (rios e lagoas), diretamente disponível para o consumo humano²³.

Muitas vezes, como é o caso do Brasil, exploram seu potencial de água superficial, sem dar maior importância para a água subterrânea. Com o incremento da poluição da água superficial e o aumento da demanda por água, os olhos passam a se voltar para as reservas subterrâneas, muitas vezes pouco tocadas ou subutilizadas²⁴.

Nos países sul-americanos, a maior parte da água doce que está no subsolo é subterrânea. Esse fato leva a um interesse ainda maior no estudo do Sistema Aquífero Guarani, considerado uma das maiores da reserva água doce da Terra²⁵.

Isso porque os produtos industrializados também são formas de exportação de água. Uma vez agregada à água ao produto industrializado, ela passa a ter um valor muito maior do que a agregada à agricultura. Uma tonelada de água utilizada na indústria gera rendimento de 70 vezes maior do que uma tonelada de água usada na agricultura. Para se produzir um litro de gasolina, são necessários 10 litros de água; para 1 quilograma de aço, são necessários 324 litros de água (Clarke; King, 2005).

Um grande orgulho brasileiro é sua grande exportação de minérios. Com o aumento de construções na China, houve um incremento no valor do aço e um aumento desenfreado na produção para suprir a demanda. Os exportadores continuam aumentando seus lucros, sem considerar o bem ambiental precioso que é a água²⁶.

Para se ter uma idéia, para se obter cada 1 litro (L) de gasolina, são necessários 10L de água; para 1kg de aço são necessários 324L de água; para cada tonelada (T) de grãos são necessárias 1.000T de água. Segundo a ONU, 98,7% da água doce do mundo são subterrâneas e 40% desses recursos estão na América do Sul.²⁷

No ano de 1999, os países do MERCOSUL solicitaram o financiamento de uma pesquisa através do FMAM (órgão do FMI -1991) para verificar a extensão dos aquíferos, quando misteriosamente iniciou-se as perfurações irregulares dessas reservas. Não existe no MERCOSUL regulamentação para a exploração das águas subterrâneas, pois os países insistem em tratar o assunto como uma questão de soberania interna, enquanto que os pontos de recarga são transfronteiriços.²⁸

As pesquisas financiadas pelo FMAM coincidem com a escolha da implantação de fábricas de bebidas, quase como se as informações sigilosas pudessem ser compartilhadas. As indústrias de bebidas, como se sabe, também necessitam de muita água de boa qualidade para seus produtos, sendo um sério risco para a água subterrânea. Para se ter uma idéia, em dezembro de 2003, a engarrafadora Coca-Cola, na aldeia Plachimada, na Índia, foi condenada a parar de extrair água, pois os poços da região estavam secando, a fábrica está fechada até hoje, dependendo

23. GUIMARÃES, Luis Ricardo. Desafios jurídicos na proteção do Sistema Aquífero Guarani. São Paulo: LTr, 2007, Cap. 2, p. 16.

24. Idem. p. 16-17.

25. Idem. p. 17.

26. Idem. p. 39.

27. Idem. p. 40.

28. Idem. p. 69.



da decisão final da Suprema Corte daquele país. O nível dos rios na região chegou a abaixar 10 metros em cinco anos. Uma fábrica é capaz de captar até um milhão de litros de água por dia. O mesmo problema de apropriação de recursos hídricos pela C&A ocorre na Colômbia e no México (Cassol, 2006)²⁹.

6. A soberania dos Estados

Tendo em vista a dicotomia soberania dos Estados e poluição transfronteiriça, há o Princípio 21, da declaração de Estocolmo de 1972, sendo reafirmado no Princípio 2, da declaração do Rio de Janeiro sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, que assim proclama: “Os Estados, de conformidade com a Carta das Nações Unidas e com os princípios de Direito Internacional, têm o direito soberano de explorar seus próprios recursos segundo suas próprias políticas de meio ambiente e desenvolvimento, e a responsabilidade de assegurar que as atividades sob sua jurisdição ou controle causem não danos ao meio ambiente de outros estados ou áreas além dos limites da jurisdição nacional”³⁰.

O princípio da não-intervenção faz parte dos direitos fundamentais dos Estados, especialmente do direito à soberania e da igualdade jurídica. A intervenção ocorre quando um estado (ou um grupo desse) interfere no assuntos (internos ou externos) de determinado estado, para impor sua vontade. Nenhuma intervenção é válida, exceto quando realizada aos auspícios da ONU, que é encarada como uma ação de polícia internacional visando à manutenção da paz e da ordem internacional³¹.

A matéria é controversa, mas pode ocorrer ingerência em matéria ambiental, por estar ligada ao direito à vida, como se tornou quando a ECO-92 em relação a Amazônia, quando se desejou criar uma entidade supranacional para preservá-la³².

7. Necessidade de acordos de cooperação e solução pacífica de conflitos - soluções através do Direito Internacional Privado

Árdua tarefa é a solução de conflitos no âmbito internacional, haja vista a soberania dos países. Em matéria ambiental, muitas vezes o dano não respeita fronteiras políticas. No caso do Sistema Aquíferos Sulamericanos, devido à sua transnacionalidade, pode ocorrer que um ato de um país possa gerar dano a outros, afetando suas reservas de água³³.

Busca-se, sempre, a solução pacífica para os litígios, para evitar que os mesmos gerem conflitos armados, o que é o contrário ao Direito Internacional Moderno. A solução de litígios, de forma pacífica, pode se dar por meio de soluções não jurisdicionais, como negociação diplomática (bilateral ou multilateral, com intervenção ou não de terceiros Estados) e a negociação por meio de organizações

29. Idem. p. 40.

30. Idem. p. 83-84.

31. Idem. p. 84.

32. Idem. p. 84.

33. Idem. p. 93.



internacionais, como a ONU (que estabelece meios para solução pacífica de controvérsias, sendo o Conselho de Segurança e a Assembléia Geral encarregados da manutenção da paz e segurança internacionais).

A solução de litígios, de forma pacífica, pode se dar ainda, por meio de soluções jurisdicionais, como a Corte Internacional de Justiça (CIJ) ou outros tribunais de jurisdição limitada³⁴.

Mas nenhum consegue ser tão eficaz, quanto a arbitragem, que é uma técnica de solução pacífica de litígios quando um terceiro impõe uma solução. A arbitragem pressupõe o consentimento dos litigantes e sempre precedida da mediação. A sentença arbitral é obrigatória, considerada coisa julgada, o que diferencia a arbitragem dos instrumentos não jurisdicionais. O grande problema é que no cenário internacional, nenhuma decisão, judicial ou extrajudicial, possui auto-executóriedade, dependendo para a sua efetivação da boa-fé dos litigantes.

A Corte Internacional de Justiça – CIJ age mais como um foro de arbitragem ao invés de ter a independência e autoridade de um Tribunal, gerando decisões políticas, às vezes causando sensação de impunidade aos infratores do Direito Internacional³⁵.

Coerção pode ser definida como fenômeno pelo qual um Estado impõe a outro, individual, coletivamente ou através de organizações internacionais, uma determinada conduta, ou situação que este não desejaria por si. Por isso, a coerção é um atentado à soberania³⁶.

A ONU, com exceções³⁷, proíbe o recurso da força para solução de conflitos. Apesar de, na área ambiental, haver tratados que trazem sanções (como no caso dos danos nucleares, ou na poluição marinha por óleo), não há um que proteja o Sistema Aquífero Guarani³⁸.

No âmbito do Mercosul, com o Protocolo de Olivos, de 2002, as controvérsias que surjam entre os Estados-Partes, referentes à interpretação, aplicação e não cumprimento dos tratados, protocolos, acordos do Mercosul serão resolvidas por meio de Tribunais *Arbitrais ad hoc* e pelo Tribunal Permanente de Revisão, que funciona na cidade de Assunção³⁹.

Estabelece o Protocolo de Olivos que, primeiro, deve haver negociações diretas e podem ser submetidas ao Grupo Mercado Comum. Não havendo resultados, devem-se iniciar procedimentos dos Tribunais Arbitrais e do Tribunal Permanente de Revisão (em grau de recurso ou diretamente)⁴⁰.

34. Idem. p. 93.

35. Idem. p. 94.

36. Idem. p. 94.

37. Ela permite o uso da força desde que compatível com seus princípios, entre eles, o de legítima defesa, que ocorre quando se é vítima de uma agressão armada. Há previsão de medidas coercitivas relativas à ruptura da paz e atos de agressão; GUIMARÃES, Luis Ricardo. Desafios jurídicos na proteção do Sistema Aquífero Guarani. São Paulo: LTr, 2007, Cap. 5, p. 94.

38. Idem. p. 95.

39. Idem. p. 95.

40. Idem. p. 95.



Um caso recente, já citado, está para ser julgado em Haia, envolvendo dois países do Mercosul em questão ambiental. A Argentina apresentou em 2006 uma demanda contra o Uruguai, duas fábricas de celulose (uma das quais já está com as obras suspensas pela própria empresa que a construiria). O medo argentino é de que eles seriam os maiores afetados caso houvesse qualquer dano ambiental causado pelas fábricas e que está sendo violado um tratado bilateral de 1975 sobre o rio limítrofe, pois deveriam os argentinos ter sido informados previamente sobre a instalação das fábricas. A Corte Internacional de Justiça tomará a decisão de que o governo argentino deverá ou não ser obrigado a liberar as vias, argumentando que está sendo violada a livre circulação estabelecida no tratado MERCOSUL. Quanto à questão ambiental, da instalação ou não de fábricas, pode demorar anos a ser tomada, devido à complexidade do caso⁴¹.

A questão dos bloqueios realizados pelos argentinos também passou pelos tribunais do MERCOSUL, onde foi reconhecido, em parte, o direito pleiteado pelos uruguaios de que a Argentina estaria ferindo o tratado do MERCOSUL por não estar tomando atitudes contra a eliminação de livre acesso gerada pelos desbloqueios de cidadãos argentinos. Reconhecido o direito uruguaio apenas, sem qualquer consequência maior para a Argentina⁴².

O Direito Internacional Público, infelizmente, não traz soluções concretas para o Sistema Aquífero Sulamericano. Há muitas intenções, como tratados, acordos, mas a aplicação prática é muito limitada. Os bens ambientais não podem esperar a demora de uma condenação internacional, que fica somente na intenção, indicando que aquele país fez algo errado, sem soluções práticas. Há um entrave ligado ao campo político, que impede um desenvolvimento maior desse ramo do Direito⁴³.

Atualmente não existe norma no MERCOSUL para regular o assunto, mas a cooperação para utilização do Aquífero Sulamericano poderia ser construída através de contrato para utilização compartilhada de recursos naturais, (JOA), entre a Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai, utilizando a arbitragem internacional para solução de eventuais conflitos, como acontece na indústria internacional do petróleo. A solução seria bem mais lucrativa para os países envolvidos e as empresas privadas poderiam participar do *Joint Operating Agreement – JOA*. O contrato poderia prever percentuais para abastecimentos de outros países do MERCOSUL, além de reserva para exportação, dentro do limite de recarga geológico e o lucro seria dividido entre os países detentores do recurso natural, em percentuais de ações compartilhada (*joint venture*). O contrato pode prever também a arbitragem para questões ambientais, onde a comunidade seria convocada a participar.

O modelo apontado evita as discussões de soberania, forçando a isenção da tributação para reduzir os custos da transação e o livre acesso de pessoas e mercadorias. Com isso se torna possível a construção de uma cidadania sul-americana, fortalecendo a posição dos países do eixo econômico, principalmente para a ne-

41. Idem. p. 95.

42. Idem. p. 96.

43. Idem. p. 96.



gociação de preços, abrindo espaço para reinvestir em setores do Estado Social, enfraquecidos pela política liberal.

Assim sendo, dentro das premissas apontadas nessa exposição, na atual constelação nacional e pós-nacional, propomos a reconstrução de sistemas jurídicos, dentro de uma teoria discursiva, através da força comunicativa da arbitragem prevista em contratos de cooperação.

8. A experiência da indústria do petróleo na exploração de reservas naturais transfronteiriças

A Indústria Internacional do Petróleo é conhecida pela exploração compartilhada através de contratos de cooperação, mesmo quando o recurso mineral buscado é escasso.

A escassez poderia provocar um recrudescimento das hostilidades ou da postura predatória, que os impulsos de cooperação e solidariedade buscam mitigar⁴⁴.

Nesse sentido, podemos tirar algumas lições das reflexões de Jürgen Habermas sobre a Guerra do Golfo, que deixa clara a importância da questão petrolífera em todos os níveis: dentre as dimensões por ele analisadas merece destaque a dimensão da “Política de poder”, que revela o temor das nações industrializadas em relação ao controle do abastecimento do petróleo bruto, fonte de energia vital⁴⁵. Mas como desdobramento, o texto reflete sobre a questão da guerra, da coexistência pacífica de formas de vida culturalmente distintas e do próprio entrelaçamento das questões dos direitos dos povos com a racionalidade ocidental⁴⁶.

A constatação de um enfraquecimento generalizado desse espírito associativo, como fator significativo em meio à crise de valores, poderia até suscitar cuidados quanto ao futuro do sistema democrático, pois há de se conciliar crescimento econômico com solidariedade e justiça social⁴⁷.

Sua análise identifica a conversão da solidariedade social em um princípio geral do ordenamento jurídico, com máxima força normativa na jurisdicalizada sociedade contemporânea⁴⁸.

As *joint ventures*, especialmente as da área do petróleo, representam a viabilidade de um paradigma que pode ser adotado nos países em desenvolvimento com o devido equacionamento de todos os interesses envolvidos. De um lado está o próprio relacionamento entre empresas privadas que optam por uma aliança estratégica, ao invés da competição predatória. De outro, estão os Estados, que adotam

44. BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. Trad, Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 51-52; RIBEIRO, Marilda Rosado de Sá Ribeiro. Direito do Petróleo: As Joint Ventures na indústria do petróleo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. Capítulo I. p. 52.

45. Idem. p. 52.

46. Idem. p. 52-53.

47. Idem. p. 53.

48. Idem. p. 54



mecanismos para viabilizar estas associações e monitorar o desenvolvimento das eventuais questões que envolvem o interesse público⁴⁹.

O Estado poderá participar – diretamente, ou através de seus entes econômicos - dos contratos de exploração, respeitadas as peculiaridades e o modelo consagrado pelo ordenamento jurídico pertinente⁵⁰.

9. *Joint ventures* internacionais

As *joint ventures* ou *associations d'entreprises*, formada no contexto do comércio internacional são um instrumento para realização de negócios institucionais⁵¹.

No Brasil, houve um acentuado interesse pelo assunto na década de 1970, como se nota nos diversos painéis e artigos publicados em revistas de comércio exterior daquela época. Nessa primeira fase, a maioria dos estudos e debates oriundos de autores ou empresários brasileiros enfocavam a *joint venture* como fato de atração do capital estrangeiro, considerando a vocação do país como “*hospedeiro*” para as *joint ventures*. Um ponto de referência obrigatório na bibliografia brasileira sobre as *joint ventures* é a obra de Luiz Olavo Baptista, que nos diz ser a *joint venture* um fator de equilíbrio, que justifica e viabiliza a interdependência, a internacionalização e a integração das economias⁵².

Sem a intenção de generalizar, a profesora Marilda Ribeiro Rosado nos ensina que podemos dizer que algumas discussões, em seminários e trabalhos realizados sobre o assunto, oriundos dos países em desenvolvimento, partem de um enfoque restritivo, que se limita a tratar a questão da *joint venture* sob a ótica dos países hospedeiro, como receptor de capital. Segundo essa abordagem, ainda válida e atual, a preocupação fundamental das agências governamentais dos países hospedeiros é a introdução de salvaguardas e mecanismos que encorajem os investimentos sem permitir uma desnacionalização dos associados do país receptor do capital, propiciando a transferência tecnológica e a formação de recursos humanos⁵³.

Há também trabalhos que analisam a *joint venture* sob o prisma econômico e negocial, analisando os dois pólos principais da operação, que são o investidor e o país hospedeiro, sem descuidar dos importantes terceiros intervenientes na complexa operação de montagem de uma *joint venture*, quais sejam, os financiadores, os subcontratantes, o cliente da *joint venture* e os governos dos países hospedeiros, entre outros⁵⁴.

Essas diferentes modalidades empresariais – aliadas à sempre louvada versatilidade das *joint ventures*, que têm o poder de unir Estados e sociedades multina-

49. Idem. p. 54.

50. Idem. p. 54.

51. Idem. p. 100.

52. Idem. p. 101.

53. Idem. p. 101-102.

54. Idem. p. 102.



cionais – permitiram que elas prosperassem com ordenamentos jurídicos diversos, até de países de sistemas políticos antagônicos, colaborando para fazer uma ponte que seria difícil em outras esferas de cooperação⁵⁵.

É o caso, por exemplo, de associações entre países então comunistas e sociedades multinacionais através de *joint ventures* amparadas em leis específicas, editadas a partir do final da década de 1960 naqueles países, que continuam se desenvolvendo⁵⁶.

Alguns autores buscam, visando superar as considerações estritamente jurídicas ou fiscais que as caracterizam, de forma que nelas se incluam conceitos mais abrangentes, tais como objetivos e setor de atividades ou a natureza dos associados⁵⁷. Partindo de definição simples, como ferramenta inicial de trabalho, podemos dizer que *joint venture* é uma reunião de forças entre duas ou mais empresas do mesmo ou de diferentes países, com a finalidade de realizar uma operação específica (industrial, comercial, investimento, produção ou comercialização externa)⁵⁸.

Uma classificação bem atual é a de Christopher Nightingale, que procura fugir da riqueza de detalhes, por considerar que o exame da jurisprudência inglesa, por exemplo, não permite listagem muito generalista. Nesta tese, utilizaremos duas listas diferentes, a primeira aplicável à prática inglesa: a) busca de um objetivo comercial comum, podendo as partes ter papéis, interesses e funções diferentes, mas convergentes; b) poder de barganha, que permite um controle de equilíbrio que assegura a uma parte menor ou menos poderosa maior poder do que a de um simples acionista minoritário; c) partilha de riscos e recompensas, em que a formulação é mais abrangente, porque nem sempre os resultados para as *joint ventures* poderiam ser dimensionados em termos de lucros ou perdas⁵⁹.

A segunda lista apresentada por Nightingale indica os fatores aplicáveis à prática norte-americana: a) empreendimento único; b) direito conjunto ao controle; c) partilha de lucros e prejuízos⁶⁰.

Luiz Olavo Baptista extrai da jurisprudência norte-americana os fatores comuns às *joint ventures* internacionais: a) origem ou caráter contratual, com ausência de forma específica; b) natureza associativa; c) direito dos participantes à gestão conjunta; d) objetivo ou duração limitados⁶¹.

55. Idem.. p. 102.

56. Idem. p. 102.

57. Idem. p. 103.

58. Idem. p. 103.

59. NIGHTINGALE, Christopher. *Joint Ventures: Linklaters & Paines*, op. cit., p. 2-3; RIBEIRO, Marilda Rosado de Sá Ribeiro. *Direito do Petróleo: As Joint Ventures na indústria do petróleo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. Capítulo II. p. 104.

60. NIGHTINGALE, Christopher. *Joint Ventures: Linklaters & Paines*, op. cit., p. 4-5; RIBEIRO, Marilda Rosado de Sá Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. Capítulo II. p. 104.

61. BAPTISTA, Luiz Olavo; DURAND-BARTHEZ, Pascal. *Les Associations D'Entreprises dans le Commerce Internacional*, op. cit., p.19; RIBEIRO, Marilda Rosado de Sá Ribeiro. *Direito do Petróleo: As Joint Ventures na indústria do petróleo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. Capítulo II. p. 104-105.



As *joint ventures* podem ser analisadas segundo tipologias distintas, organizadas de acordo com diferentes critérios. Adotaremos a tipologia da Organização para a Cooperação Econômica e Comercial (OECD), que reconhece a existência de *joint ventures* para: a) pesquisa e desenvolvimento; b) exploração e exploração de recursos minerais; c) engenharia e construção; d) compra e venda; e) serviços⁶².

10. Conclusão

A sociedade contemporânea atravessa um período de profundas transformações, que envolvem novos padrões de conduta nos mais diversos setores da atividade humana e nos seus diferentes níveis de atuação.

Observa-se uma nova conceituação de soberania, não há um poder territorial absoluto, mas um poder partilhado mediante a transferência de parcelas de competência nacionais para entidades supranacionais.

Constata-se que o direito deixou de ser uma concepção exclusiva deste ou daquele Estado para se volver em concepção conjunta em vários dos seus quadrantes.

Assiste-se à interdependência crescente das sociedades, à interação dos diversos níveis de governação – central, regional, nacional, supranacional, internacional – à intensificação dos feitos da globalização na formulação e execução das políticas econômicas, social e cultural, à necessidade de formas de organização mais adaptáveis e dinâmicas e de estruturas menos hierarquizadas e mais horizontais que possam acompanhar as modificações econômicas e tecnológicas no ritmo célere em que se processam.

Neste complexo de novas estruturas de articulação e de comunicação, surge a importância das associações que representam a sociedade civil organizada e cresce o seu poder de participação na tomada de decisões estatais, nas quais as Câmaras de Arbitragem são concludente expressão de uma nova parceria entre decisores, executores e destinatários.

A União Européia provou ao mundo que é possível remodelar a nova ordem mundial, sem perder de vista o projeto de paz kantiano. O exemplo surge para o MERCOSUL, sob a proposta de entrelaçar a globalização com a individualização, subsidiariedade, com a unidade, com a autonomia, com a integração, que assenta em uma sociedade baseada no conhecimento cada vez mais dependente das qualificações pessoais e da capacidade de trabalhar em conjunto.

A criação do espaço de Liberdade, Segurança e Justiça - um desafio para os países da América do Sul, a necessidade de formação de uma opinião pública sul-americana – que busque assentar uma consolidação da união numa estreita ligação com a construção de uma cidadania e não puramente formal, constituindo a única via possível do mercado interno no qual circulam livremente pessoas, mercadorias

62. BAPTISTA, Luiz Olavo; DURAND-BARTHEZ, Pascal. Les Associations D'Entreprises dans le Commerce International, op. cit., p.28-49; RIBEIRO, Marilda Rosado de Sá Ribeiro. Direito do Petróleo: As Joint Ventures na indústria do petróleo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. Capítulo II. p. 105.



capitais e serviços. São muitos os passos que precisam ser dados no MERCOSUL, mas essa construção não pode perder de vista os direitos humanos.

Como visto a técnica da arbitragem é deliberativa, ampliando a discussão dos direitos fundamentais, ao passo que parte do entendimento preliminar entre os indivíduos, consolidando um verdadeiro arcabouço dos direitos intersubjetivos. Nessa perspectiva é possível reconstruir sistemas jurídicos, sem reduzir os setores do Estado Social, protegido pelos direitos fundamentais.

Baseado em uma teoria kantiana voltada para cooperação internacional, que na atual fase da modernidade se converte em um dever, sugerimos a utilização compartilhada pelos países do MERCOSUL, dos recursos naturais dos seus Aquíferos. O Aquífero Guarani, por exemplo, possui água potável na maior parte da extensão do território brasileiro e em regiões de grande profundidade, a sua temperatura chega até 65 C°, que pode ser convertida em energia termal para fins industrial. A grande questão são as áreas de recarga transfronteiriças, não há um controle da perfuração, que pode contaminar o manancial. No Brasil, principalmente na Cidade de São Paulo, já é constatada a contaminação de leitos de rios, agrotóxicos utilizados nas lavouras no interior e a substituição da mata nativa por pastos para gado.

Assim, apesar de não existir norma no MERCOSUL para regular o assunto, as a cooperação para utilização do Aquífero Guarani poderia ser construída através de contratos para utilização compartilhada dos recursos naturais, (JOA), entre a Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai, utilizando a arbitragem internacional para solução de eventuais conflitos, como acontece na indústria internacional do petróleo. A solução seria bem mais lucrativa para os países envolvidos e as empresas privadas poderiam participar dos *Joint Operating Agreement – JOA*. O contrato poderia prever percentuais para abastecimentos para outros países do MERCOSUL, além de reserva para exportação, dentro do limite de recarga geológico e o lucro seria dividido entre os países membros, em percentuais de ações compartilhadas (*joint venture*). O contrato pode prever também a arbitragem para questões ambientais, onde a comunidade seria convocada a participar na prevenção do impacto ambiental negativo.

Referências bibliográficas

DOLINGER, Jacob. **Direito Internacional Privado: arbitragem comercial internacional**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

FRANGETTO, Flávia Witkowski. **Arbitragem Ambiental: solução de conflitos (r)estrita ao âmbito inter(nacional)?** São Paulo: Millennium, 2006. [Prefácio]

FIORI, José Luiz. Nova Geopolítica das Nações e o Lugar da Rússia, China, Índia, Brasil e África do Sul. **Oikos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 8, 2007. ISSN 1808 0235.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O Ocidente Dividido**. Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.



KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6.ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEMES, Selma Ferreira. **Arbitragem na Administração Pública**: fundamentos jurídicos e eficiência econômica. São Paulo: Quartier Latin, 2007.

GUIMARÃES, Luis Ricardo. **Desafios jurídicos na proteção do sistema aquífero Guarani**. São Paulo: LTr, 2007.

ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, Geraldo do Nascimento. **Manual de Direito Internacional Público**. 12. ed. 1996.

RIBEIRO, Marilda Rosado de Sá Ribeiro. **Direito do petróleo**: as joint ventures na indústria do petróleo. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

DISCUTINDO A NOVA POLÍTICA NACIONAL DE DEFESA DO CONSUMIDOR SOB O PRISMA HABERMASIANO

Antonio José Marconi da Silva¹

Cândido Francisco Duarte²

Gilvan Luiz Hansen³

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro⁴

Marcelo Laranjeira⁵

Tânia Kale Lopes⁶

1. Introdução

A opinião pública se modifica na proporção em que se sofisticam os meios de comunicação. Os jornais consagram à arte e à crítica cultural, instrumentos da crítica de arte institucionalizada. À medida que as obras filosóficas e literárias, obras de arte em geral, são produzidas para o mercado e intermediadas por ele, esses bens culturais se assemelham a mercadorias acessíveis a todas as pessoas privadas.

Num segundo momento, a cultura se converte em mercadoria, provocando o debate acerca de valores emancipatórios, algo que serviria para a reorganização da própria estrutura de Estado.

Com a evolução dos meios de comunicação, as massas de consumo começam a ser adestradas, afetando a formação da opinião pública com a transmissão às massas de ideias e valores já refletidos por uma elite burguesa.

Valores liberais se convertem em valores de consumo, dando início a novos instrumentos de dominação, que reorganizam a produção e o comportamento do consumidor.

A burguesia põe limite ao Poder Estatal, mas se favorece no processo de fabricação do consenso, sem se preocupar com a responsabilidade dos valores agregados aos seus produtos, fragilizando as massas nas relações de consumo.

Nesse contexto, a constituição brasileira de 1988, entre outros direitos, tratou o Direito do Consumidor como norma de eficácia limitada, cujo aplicação dependia da criação de lei específica. Trata-se de uma garantia individual contra o poder burguês, mas que deveria ser construída ao longo da história da democracia brasileira. Em 1990 foi promulgada a Lei n.º 8078, que ficaria conhecida como o Código de Defesa do Consumidor - CDC, um sistema de direitos fundamentais, que representa o estado de amadurecimento da população brasileira contra a influência do poder econômico e burguês na esfera pública. Em 1997 foi criado o Sistema e o Fundo Nacional de Defesa do Consumidor, através do Decreto n.º 2.181/97.

1. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.

2. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.

3. Professor Adjunto do Programa de pós Graduação em Sociologia e Direito – UFF.

4. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.

5. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.

6. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.



Ocorre que a Nova Política Nacional de Defesa do Consumidor, instituída através do Decreto n.º 7963, de 15 de março de 2013, cria uma série de atribuições técnicas para os municípios, que como executores finais da política, deverão dispor de órgãos altamente especializados e servidores capacitados para consecução das metas nacionais, o que pode ser uma nova oportunidade de submeter o Sistema de Defesa do Consumidor a um procedimento discursivo.

2. As estruturas sociais da esfera pública

A esfera pública burguesa pode ser entendida como a esfera das pessoas privadas reunidas num público, que reivindicam regulamentação dos seus interesses, principalmente no que tange às leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social, constituindo-se modelo historicamente inusitado de racionalização pública.⁷

Nesse contexto do homem como dono de mercadorias e pai de família se baseia a compreensão política que a esfera pública burguesa tem de si mesma.⁸

Ao mesmo tempo, a “cidade”, além de centro vital da sociedade burguesa, em antítese política e cultural à “coorte”, caracteriza-se numa primeira esfera pública literária nos *coffe-houses*, nos *saloons* e nas comunidades de comensais.⁹

No setor privado, a sociedade civil se transforma no setor de troca de mercadorias e de trabalho social, e o espaço íntimo da pequena família, enquanto nicho da intelectualidade burguesa passa compor a esfera pública política, bem como a esfera pública literária dos clubes e imprensa, e o mercado de bens culturais. Essa nova reconfiguração altera a esfera do Poder Público, compreendido entre o Estado e a Corte.

Esse é cenário da França do século XVIII, onde o público destinatário consumidor e crítico da arte e da literatura era, em primeira linha, a coorte, e depois estendida a alta nobreza urbana, somadas a pequenas camadas da alta sociedade, nos camarotes da burguesia emergente dos parisienses.¹⁰

No lugar do salão da corte em que o monarca oferecia as suas festas e, como um mecenas, reunia ao seu redor os artistas, nos “*salons*”, mas à medida que a cidade assume suas funções culturais, modifica-se a esfera pública. A esfera da representação real torna-se uma fachada mantida com grandes dificuldades.¹¹

A preponderância das cidades é assegurada por novas instituições, que em toda sua diversidade, na Inglaterra e na França assumem funções sociais semelhantes. Os cafés em seu período áureo de 1680 a 1730, os salões no período entre a Regência e a Revolução. Tanto cá quanto lá, são centros de uma crítica inicialmente literária e depois, também política na qual começa a se efetivar uma espécie de paridade entre homens da sociedade aristocrática e da intelectualidade burguesa.¹²

7. HABERMAS, Jürgen, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 42.

8. HABERMAS, 1984, p. 43.

9. HABERMAS, 1984, p. 45.

10. HABERMAS, 1984, p. 46.

11. HABERMAS, 1984, p. 47.

12. HABERMAS, 1984, p. 48.

Como nos salões, a literatura tinha de se legitimar nesses cafés em que a “intelectualidade” se encontrava com a aristocracia. O raciocínio nascido das obras de arte e políticas logo se expande também para as disputas econômicas e políticas, como nos salões. Nas sociedades dos cafés, somente eram admitidos homens, e as mulheres londrinas se viam abandonadas a cada noite, ainda que o estilo do salão, todo rococó, fosse essencialmente marcado pela influência feminina.

Na França, a burguesia excluída dos postos de comando no Estado e na Igreja assumia pouco a pouco as posições-chaves na economia, enquanto a aristocracia compensava esta superioridade por meio de privilégios da realeza. Essa nobreza e a grande-burguesia dos banqueiros e burocratas se encontrava nos salões como iguais na “intelectualidade”. No salão, o espírito não era mais de serviços prestados aos mecenas, a opinião se emancipava dos liames da dependência econômica, ainda que inicialmente tal local era mais abrigo dos prazeres galantes do que dos discursos; aos jantares logo se associaram as discussões, sempre a partir de critérios de sociabilidade, igualdade e paridade.¹³

Mas por outro lado, à medida que obras filosóficas e literárias, obras de arte em geral, são produzidas para o mercado e intermediadas por ele, esses bens culturais se assemelham a mercadorias acessíveis a todas as pessoas privadas, que profanam-na à medida que por vias do entendimento racional, entre si e por conta própria, o seu sentido, conversam sobre ela.¹⁴

Com esse público difuso, que se constitui no embalo da comercialização da troca cultural, surge uma nova categoria social, em função da literatura e do teatro, que só ganha um público em sentido estrito quando os teatros das cortes ou dos palácios reais se tornam “públicos”.¹⁵

A arte, liberada das suas funções de representação social, torna-se objeto de livre escolha e de tendências oscilantes. O “gosto”, a partir do qual então se orienta, expressa-se no julgamento dos leigos sem competência especial, pois no público qualquer um pode reivindicar competência.¹⁶

Através de instituições e nova profissão de “crítico da arte”, que inclui a literatura e música, com papel dialético de mandatário e pedagogo de um público que se achava emancipado, e ao mesmo tempo podem voltar-se contra o próprio público como especialistas, apelando para a capacidade de julgamento daqueles que não haviam tido uma boa formação.¹⁷

Os jornais consagrados à arte e à crítica cultural, instrumentos da crítica de arte institucionalizada, são criações típicas do século XVIII.¹⁸

Nesse contexto, surge o fenômeno dos *hebdomadários moralistas*, onde jornais periódicos com artigos objeto das discussões nos cafés, tornando-se não ape-

13. HABERMAS, 1984, p. 49.

14. HABERMAS, 1984, p. 52.

15. HABERMAS, 1984, p. 53.

16. HABERMAS, 1984, p. 54.

17. HABERMAS, 1984, p. 57.

18. HABERMAS, 1984, p.58.

nas elemento de coesão do grande círculo de freqüentadores de cafés, enquanto as antigas instituições da esfera pública burguesa estão presas, em sua origem, à sociedade aristocrática que se separava da corte, o “grande” público que se constituía em teatros, museus e concertos é um público burguês. As experiências, sobre as quais um público apaixonadamente tematiza sobre si mesmo, busca no raciocínio público das pessoas privadas entendimento mútuo e esclarecimento, essas experiências fluem de fontes de uma subjetividade específica: o seu lar é a esfera privada da pequena-família patriarcal.¹⁹

Por outro lado, a privatização da vida pode ser observada na alteração arquitetônica das casas recém construídas: O “espaço familiar”, o local de permanência em comum para o homem, a mulher, as crianças e a criadagem reduziu-se ou desapareceu. Os quartos privados para cada membro da família tornam-se cada vez mais numerosos, o isolamento do membro da família, mesmo no interior da casa, passa a ser considerado como algo positivo.²⁰

A natureza “pública” do salão da grande família desapareceu, as festas familiares tornam-se noitadas em sociedade, a sala da família torna-se sala de recepção, em que as pessoas privadas se reúnem num público. As salas consagradas a toda a família torna-se reduzidas ao mínimo. O salão não serve ao “lar” mas à “sociedade”, e esta sociedade do salão está muito distante de ser equivalente ao círculo restrito, fechado, dos amigos da casa. O espaço fechado da pequena sociedade patriarcal, linha entre esfera privada e esfera pública, torna-se local de emancipação psicológica que corresponde à emancipação político-econômica, embora a esfera do círculo familiar pretenda-se ver-se como independente, livre de todos os liames sociais.²¹

A Burguesia, na proporção de sua emancipação quanto às diretivas e controles estatais é que decidem livremente, não obrigados a se submeterem a ninguém e tão somente sujeitos às leis funcionais da racionalidade econômica imanente ao mercado, provisais pela garantia ideológica da troca justa.²²

Esta idéia que esfera íntima da família estrita tem de si mesma, colide com as reais funções assumidas pela família burguesa e isso inclusive na consciência do próprio burguês. Pois a família não esta livre das coações que a sociedade burguesa submete como qualquer outra sociedade anterior.²³

A leitura de romances torna-se hábito nas camadas burguesas. Estas constituem o público que, aquelas antigas instituições dos cafés, dos salões, e das comunidades de comensais, há muito já se emancipou e agora é mantido reunido através da instância mediadora da imprensa e de sua crítica profissional. Constituem a esfera pública de uma argumentação literária, em que a subjetividade oriunda da intimidade pequeno-familiar se comunica consigo mesma para se entender a si própria.

19. HABERMAS, 1984, p. 60.

20. HABERMAS, 1984, p. 61.

21. HABERMAS, 1984, p. 62.

22. HABERMAS, 1984, p. 63.

23. HABERMAS, 1984, p. 64.

Portanto, na passagem do público que pensa a cultura para o público que consome cultura, o que anteriormente ainda se permitia que se distinguisse como esfera pública literária em relação à esfera política perdeu o seu caráter específico. A massa é particularmente uma cultura de integração: ela integra não só informação e raciocínio, as formas publicitárias como as formas literárias da beletrística psicológica para uma ocupação e “ajuda de vida” determinada pelo interesse humano; ela é suficientemente elástica para também assimilar, ao mesmo tempo, elementos da propaganda, até mesmo para servir como uma espécie de super-slogan. Na esfera pública que assume funções de poder utilizada como propaganda, quanto mais ela pode ser utilizada como meio de influir política e economicamente, tanto mais apolítica ela se torna no todo e tanto mais aparenta esta privatizada.²⁴

O consumo de cultura também entra a serviço da propaganda econômica e política. Enquanto antigamente a relação da esfera pública literária com a esfera pública política era simplesmente constitutiva para a já citada identificação central dos proprietários com os “seres humanos”, hoje existe a tendência de absorver uma esfera pública de consumismo cultural.

2. A cultura como mercadoria

Habermas analisa a refuncionalização e reestruturação da esfera pública a partir da evolução da imprensa, onde, pela comercialização, os conceitos de mercadoria e o público se confundem, e à independência das instituições de imprensa é assegurada mediante garantias políticas, que passa a integrar a esfera pública. A imprensa, originária do sistema correspondências, na primeira fase do capitalismo, organizou-se em pequenas empresas artesanais, onde Editor visava apenas o lucro e essa limitava-se à coleta e organização da difusão de notícias (imprensa de informação). Posteriormente, a imprensa de informação evoluiu, diante de um novo momento político, para imprensa de opinião como meio de luta político partidária. Internamente significou a inclusão do Redator, e que o Editor passou de “*vendedor de novas notícias a comerciante com opinião pública*”.²⁵

Essa mudança decorreu da autonomização da redação e, no continente europeu. Nesse momento, pretere-se lucro e rentabilidade, onde impulso do negócio, inicialmente, pedagógico tornou-se cada vez mais político.

Mas então, com o estabelecimento do Estado burguês de Direito e com a “*legalização de uma esfera pública politicamente ativa*”, surgem as regulamentações da imprensa que degradam a imprensa de opinião, enquanto instituição do público crítico era apenas com o fito de retorno lucrativo. O que, por sua vez, já não ocorre com a imprensa de informação, também censurada, mas que enquanto mera transmissora de acontecimentos, imperceptível nas lacunas entre eles.²⁶

24. HABERMAS, 1984, p. 207-208.

25. HABERMAS, 1984, p. 213-214.

26. HABERMAS, 1984, p. 215.



Numa terceira fase, “o jornal assume o caráter de empreendimento que produz espaço para anúncios como uma mercadoria que se torna vendável através da parte reservada à redação”. Empresas jornalísticas privadas são organizadas como sociedades anônimas reorganizadas comercialmente para dar lucro, levando a subordinação a economia de mercado, e contrastando com as empresas manufatureiras dos velhos “editores” em que o lucro diante da motivação política era apenas uma possibilidade.²⁷

Com o tempo foram ocorrendo mudanças, no sentido de que, por um lado desenvolvem-se novas máquinas mais velozes para impressão e o sistema de informação revoluciona-se com o telégrafo, mas por outro, a subordinação da empresa jornalística a economia de mercado lhe entrega a interesses diversos que passam a influenciá-la, de forma que, “torna-se instituição de determinados membros do público enquanto pessoas privadas”, ou seja, veículo de promoção de interesses privados nas esfera pública.²⁸

Proporcionalmente se modifica a relação entre editora e redação, pela especialização técnica da atividade redacional, de literária para uma atividade mais jornalística, de autonomia reduzida; e pela “linha” (importância do conteúdo material selecionado e talento individual) do editor. A autonomia redacional antes gozada por fins políticos, agora é mitigada pelas leis de mercado, causando reorganização interna da empresa jornalística onde, com inserção comissão supervisora, o redator não está mais subordinado diretamente ao editor e sim a esta. Tais mudanças, possibilitaram tendências gerais a concentração, centralização, e cartelização econômica da imprensa que, alavancadas pelo surgimento de novas tecnologias de difusão de notícias, que tornam jornais de regiões rurais e jornais locais de regiões urbanas dependentes dessas como redações municipais ou afiliadas, de forma que através da unificação das cadeias de jornais ocorre também a unificação tecnológica, bem como o fenômeno da sincronização redacional.²⁹

Portanto, se inverteu a base da originária da imprensa, “protegida” pelo modelo liberal de esfera pública. Mas se por um lado justamente pelo grande poder social que atingiram, sua permanência em mãos privadas ameaçou várias vezes as funções críticas do jornalismo liberal, por outro lado, na imprensa liberal, os meios de comunicação alcançaram extensão e eficácia incomparavelmente superiores, acarretando expansão da esfera pública. Gradativamente, foram cada vez mais reinseridos na esfera privada, pelo intercâmbio de mercadorias, de forma que quanto maior sua eficácia jornalístico-publicitária, mais vulneráveis à pressão de determinados interesses privados, principalmente após a liberação do trustes às grandes empresas de comunicação. À medida que a esfera pública foi tomada pela publicidade comercial, essas esferas confundem-se em meio a propaganda de forma que “pessoas privadas passam imediatamente a atuar enquanto proprietários privados sobre pessoas privadas enquanto público”.³⁰

27. HABERMAS, 1984, p. 216.

28. HABERMAS, 1984, p. 217-218.

29. HABERMAS, 1984, p. 219.

30. HABERMAS, 1984, p. 219-220.

A concorrência dos mercados oligopólicos tornou necessária a inundação da esfera pública por publicações joranalístico-publicitárias. Nisso, a concorrência imediata, quanto aos preços passou a buscar uma concorrência mediata no processo de estabelecer mercados, com uma clientela específica da firma. Como consequência, acaba a concorrência dos preços e entra-se numa, onde a multiplicidade indiscernível de mercados próprios e marcas de artigos, que pela dificuldade de serem comparados entre si, de acordo com padrões de racionalidade econômica, tem seu valor de troca determinado através da manipulação jornalístico-publicitária.³¹

Os anúncios comerciais nos folhetins limitavam-se a mercadorias fora do comércio usual e a concorrência era realizada oralmente; depois, já no capitalismo avançado surge a publicidade comercial, como elemento da economia de mercado.³² Hoje as agências de anúncios, à publicidade, cujos métodos, desde a grande crise mundial se aperfeiçoaram cientificamente, em nível cada vez alcançado pela pesquisa de mercado no aspecto econômico, sociológico e psicológico, ganhou importância, observada no fato de grandes empresas terem seu próprio departamento de publicidade. À medida em que os meios de comunicação alcançam expansão, a televisão comercial conquista uma influência preponderante, ao passo que as mídias buscando atingir camadas mais elevadas, atingem também as mais inferiores de busca identificação com as superiores pelo seu estilo consumo.³³

A indústria da publicidade, além de absorver os órgãos publicitários existentes, cria os seus próprios jornais, revistas e cadernos, ao passo que surge o gênero publicitário das revistas de empresas feitas para clientes, não só como meio de diversão, mas que como os programas dos meios de comunicação de massa mesmo em sua parte não-comercial estimulam o comportamento consumista e fixam o público em determinados modelos. “David Riesman considera ser a essência dos meios de diversão de massa exatamente uma educação do consumidor que já começa na infância e que acompanha incessantemente os adultos”: *“hoje, a profissão futura de cada criança é a de consumidor formado”*. “A cultura de integração maciçamente difundida leva o seu público a troca de opiniões sobre artigos de consumo, submetendo-o à doce coação do contínuo treinamento para consumo”.³⁴

No Pós-guerra as novas técnicas encontraram difusão geral, inclusive na Europa. A publicidade se limitava a anúncios, mas a opinião pública transcendia o “reclame” através da promoção e da exploração: ela se intrometia no processo da “opinião pública” ao produzir planejadamente novidades ou ao se aproveitar de eventos que despertassem atenção. Se utilizando diretamente da psicologia e da técnica de publicidade gráfica e da publicidade pictórica ligadas aos meios de comunicação de massa, com os seus tópicos de interesse humano, mediante uma representação dramática dos fatos e de estereótipos calculados, ele representa uma

31. HABERMAS, 1984, p. 220-221.

32. HABERMAS, 1984, p. 222.

33. HABERMAS, 1984, p. 223.

34. HABERMAS, 1984, p. 223-224.

reorientação da opinião pública mediante formação de novas autoridades ou símbolos que terão aceitação, ou inserindo material adequado ou aparelhando veículos de comunicação para criá-los.³⁵

3. Valores de consumo

Os Direitos Humanos surgem como direitos liberais, que orientam a construção das garantias individuais, essências para construção do Estado Democrático de Direito, mas também que auxiliam na construção de valores que estão plasmados no espaço público e na consciência do cidadão, norteando escolha e comportamento do consumidor.

Segundo o professor Allen M. W., professor da Victoria University of Wellington, na Nova Zelândia, o consumidor tem sido orientado por uma metodologia sócio-cognitiva, onde os valores refletidos são transmitidos através do processo midiático, porém sem lhe furta o benefício da aparente decisão final.³⁶

O autor narra o treinamento das massas para o consumo pela internet, um ambiente inseguro e mal regulado pelo direito, inicialmente discriminado pelos clientes. Mas a campanha de publicidade associada aos serviços virtuais foi a de ineficiência dos serviços presenciais, relacionados as imagens de longas filas de espera e pagamento de taxas, como a impressão de extratos bancários. Após a campanha as vendas pela internet passaram a crescer a cada ano. Os mecanismos virtuais, ainda permitem mapear melhor as preferências dos consumidores, reduzindo a margem de erro no direcionamento das futuras campanhas publicitárias.

Existe uma intensa ponderação de valores do consumidor, que se traduzem no tempo de procura, em meio a quantidades de marcas e outras variáveis. Não necessariamente a variedade de marcas que retarda o tempo da procura, mas o conhecimento do consumidor acerca dessas marcas é que define reduz essa margem.³⁷

Por essa razão, a Max Factor do Japão, em 1995, reduziu o seu catálogo de 1.300 produtos para 600, com o objetivo de tornar possível o conhecimento de todas as suas mercadorias para os consumidores.

O comportamento de procura do consumidor é norteado pela busca antecipada de informações acerca do produto, levando em consideração valores, como os preços, boa qualidade das mercadorias e o equilíbrio desse binômio é convertido como um valor desejável. É nesse momento que a publicidade atua, levando informação acerca do produto, mas também agregando valores humanos, como: liberdade, status, confiança, autonomia, segurança, prazer, boa-fé e etc.³⁸

Muitas das vezes, existe uma distância da informação dos valores agregados aos produtos e a constatação na sua utilização. Para evitar essas distorções, os Estados

35. HABERMAS, 1984, p. 226.

36. ALLEN, M. W. "A Practical Method for uncovering the Direct and Indirect relationships between human values and consumer purchases". *Journal of Consumer Marketing*. Colorado. v.18, n. 2. p. 102-114. 2001.

37. ALLEN, M. W., 2001, p. 104-107.

38. ALLEN, M. W., 2001, p. 107-110.



Liberais passaram a estruturar normas em defesa dos direitos fundamentais dos consumidores. Um pressuposto normativo, com mandamentos éticos para publicidade, que a princípio colocaria limite nos interesses de grandes corporações privadas.

4. O Código de Defesa do Consumidor

Com as primeiras Constituições modernas, os direitos fundamentais também garantem a sociedade como esfera da autonomia privada, um poder público limitado a poucas funções, e, entre ambos, o setor das pessoas privadas reunidas num público de cidadãos que intermediam o Estado com necessidades da sociedade burguesa.

No entanto, a Constituição do Estado liberal de Direito, não só ordenava o Estado e sua relação com a sociedade, e dessa forma a ordem do Direito Privado, de forma que numa sociedade com livre intercambio de mercadorias, a “Justiça” é intrínseca ao mecanismo de mercado e à troca de mercadorias, mas também à igualdade de chances em obter propriedades, e à independência privada e co-gestão política. Mas essa igualdade de chances na participação em indenizações sociais e na participação nas instituições políticas só é possível indiretamente através da garantia de liberdades e seguranças frente ao poder concentrado no Estado, que só pode ser estabelecida por efeito denegatório dos direitos fundamentais, que rejeitam intromissões e interferências do Estado nos setores que fundamentalmente devam permanecer reservados a pessoas privadas ligadas a regras gerais de procedimento jurídico, mas também criam um mandamento ético nas relações burguesa.³⁹

Mas acaba aparecendo distinção entre as garantias liberais de liberdade e as garantias de participação democrática, quanto a posições e funções de bourgeois e de citizen, de pessoa privada e de cidadão em geral, e espécies de direitos fundamentais a partir da relação originária entre esfera pública e esfera privada, onde o *status* passou a ser garantido tanto na esfera pública quanto na esfera privada, da sociedade burguesa e da família, com a esperança de que esfera pública e mercado possam funcionar enquanto a autonomia das pessoas privadas estiver garantida numa e noutra. No Estado liberal de Direito, os direitos liberais do homem e direitos democráticos do cidadão só se separam, quando se torna consciente dominação da burguesia.⁴⁰

Nesse contexto, a constituição brasileira de 1988, entre outros direitos, tratou o Direito do Consumidor como norma de eficácia limitada, cujo aplicação dependia da criação de lei específica. Trata-se de uma garantia individual contra o poder burguês, mas que deveria ser contruída ao longo da história da democracia brasileira.

Em 1999 foi promulgada a Lei n.º 8078, que ficaria conhecida como o Código de Defesa do Consumidor - CDC, um sistema de direitos fundamentais, que representa o estado de amadurecimento da população brasileira contra a influência do poder econômico e burguês na esfera pública.

39. HABERMAS, 1984, p. 259-260.

40. HABERMAS, 1984, p. 260.



O CDC traz a responsabilidade civil objetiva, tem-se que o elemento culpa é afastado tendo em vista a vulnerabilidade da vítima do evento danoso, bem como a hipossuficiência no que tange a comprovação da culpa do ofensor (CAVALIERI . p.145b).

As lutas constantes entre a indústria e o consumidor, que a partir do momento que passa a ter acesso aos produtos, serviços e especialmente a informação passa a cultivar desejos a bens necessários e outros supérfluos que basicamente lhe trazem felicidade momentânea ou lhe dar a sensação de evoluir socialmente pelo acúmulo de bens.

Todo produto, representa, na verdade, a concretização de desejos e das necessidades humanas, a satisfação, a realização de suas carências e aspirações, tanto físicas quanto psíquicas.” É evidente que o indivíduo se encontra envolto por uma série de fatores que influenciam o consumo, de ordem cultural, social, pessoal e psicológico.

Nesse sentido, a aquisição de produtos os serviços e produtos traz ao indivíduo uma sensação de prazer, muitas vezes caracterizado pelos ditames da moda ou mesmo a partir de um supérfluo que se tornou um produto indispensável em razão da massificação do mercado em congruência como os desejos pessoais.

Para os profissionais de marketing, certos produtos se transformam em signos, ou ícones de certos países. É impossível não associar a Ferrari a Italia ou o vinho do porto a Portugal, no entanto, o que mais impressiona na chamada sociedade de consumo é a evolução constante na área tecnológica, criando novas necessidades e fazendo com que produtos antes mesmo de seu lançamento se tornem uma necessidade. Pessoas dormem em filas por semanas na intenção de ser uma das primeiras ou a primeira a adquirir certo bem de consumo.

A massificação das informações e o marketing fazem com que o indivíduo seja programado a se lembrar sempre de uma determinada marca ou produto ao longo dos tempos, chama atenção para slogans que perduram na memória dos brasileiros como “ se é Bayer, é bom”, “Bombril tem 1001 utilidades” entre outros. Assim, os profissionais de marketing são cada vez mais importantes como verdadeiros despertadores do desejo do consumidor em relação a certo produto.

Interessante assim verificar que os produtos cada vez mais tem um ciclo de vida menor. O ciclo de um produto conforme Schweriner engloba o lançamento do produto; o crescimento; a maturidade; declínio; retirada do mercado. Ao analisar as palavras do Schweriner, verifica-se que esse ciclo tende a ter as fases cada vez mais encurtadas, uma vez que na medida que todos tiverem certo produto, como resistirá o capitalismo? O ciclo de vida de um produto e sua permanência no mercado em cada um dos estágios acima destacados depende de três categorias: o estilo, a moda e a moda passageira.

Fica claro o quão vulnerável é o consumidor no mercado de consumo, de modo a tutelar esse indivíduo que de centro na atividade de consumo, rei da sociedade de consumo, se tornou escravo do mercado, tendo seus desejos manipulados pelos fornecedores de produtos e serviços. Como dito, o indivíduo numa ótica contemporânea passa a valer mais pelo que tem e não pelo que é. Este conceito é ligado ao que os publicitários chamam de fator cultural. Consumir é um ritual cultural!

O CDC cria mecanismo de proteção aos consumidores, como atingir a pessoa do sócio que seja devedor. Só perante o caso de desconsideração da personalidade jurídica “disregard doctrine”. Tornando responsáveis aqueles que no plano material



não teriam nenhuma responsabilidade, como o sócio que utiliza a pessoa jurídica para cometer crimes contra o consumidor.⁴¹

A legislação consumerista estabelece ainda possibilidade de inversão do ônus da prova a favor do consumidor, prevista no artigo 6º, VIII do CDC.⁴²

Com o escopo de responsabilizar os fornecedores acerca da veracidade dos valores agragados aos seus produtos através da propaganda midiática, o CDC proibiu a propaganda enganosa, conforme disciplina o artigo 60 do CDC.⁴³

Assim sendo, o Código de Defesa do Consumidor, se apresenta como garantia fundamental dentro do Estado Liberal, como instrumento capaz de mediar de interesses dos consumidores e burgueses nessa fase da modernidade.

5. A Nova Política Nacional de Defesa do Consumidor

A Nova Política Nacional de Defesa do Consumidor, instituída através do Decreto n.º 7963, de 15 de março de 2013, cria uma série de atribuições técnicas para os municípios, que como executores finais da política, deverão dispor de órgãos altamente especializados e servidores capacitados para consecução das metas nacionais.

A primeira novidade é o dever de atribuir aos municípios a educação permanente para o consumo, em busca da adequada prestação de serviço público. Essa meta invoca o binômio da educação da população e capacitação adequada do servidor, sem as quais a consecução da política não será possível, portanto um verdadeiro desafio para os municípios.⁴⁴

Ao longo dos anos surgiram órgãos estaduais especializados para atender a Política Nacional de Defesa do Consumidor, como por exemplo: as Secretarias Estaduais, Departamentos ou Fundações de Defesa do Consumidor. No Rio de Janeiro a criação da Autarquia da Proteção e Defesa do Consumidor, em 07 de junho de 2010 é um marco na alta especialização do serviço de defesa consumidor no Estado. A experiência carioca baseou-se na Fundação de Proteção de Defesa do Consumidor Paulista, criada na década de setenta. A descentralização da pasta das relações de consumo da Administração direta, já demonstra a preocupação das autoridades

41. Art. 28 CDC - Art. 28. O juiz poderá desconsiderar a personalidade jurídica da sociedade quando, em detrimento do consumidor, houver abuso de direito, excesso de poder, infração da lei, fato ou ato ilícito ou violação dos estatutos ou contrato social. A desconsideração também será efetivada quando houver falência, estado de insolvência, encerramento ou inatividade da pessoa jurídica provocados por má administração.

42. Art. 6º CDC, VIII - São direitos básicos do consumidor: (...) VIII - a facilitação da defesa de seus direitos, inclusive com a inversão do ônus da prova, a seu favor, no processo civil, quando, a critério do juiz, for verossímil a alegação ou quando for ele hipossuficiente, segundo as regras ordinárias de experiências;

43. Art. 60 do CDC - Art. 60. A imposição de contrapropaganda será cominada quando o fornecedor incorrer na prática de publicidade enganosa ou abusiva, nos termos do art. 36 e seus parágrafos, sempre às expensas do infrator. § 1º A contrapropaganda será divulgada pelo responsável da mesma forma, frequência e dimensão e, preferencialmente no mesmo veículo, local, espaço e horário, de forma capaz de desfazer o malefício da publicidade enganosa ou abusiva.

44. Decreto n.º 7693/2013- Art. 2º São diretrizes do Plano Nacional de Consumo e Cidadania: I - educação para o consumo; II - adequada e eficaz prestação dos serviços públicos; (...).

com a especialização do serviço do consumidor, onde a consequência natural foi ampliar o número de cargos efetivos especializados.

Ocorre na nova lei, a execução final da política é transferida para os municípios, que possuem não só o dever de institucionalizar a pasta das relações de consumo, mas também a atribuição de formar equipe técnica e criar o Fundo Municipal e Defesa do Consumidor.

A garantia do acesso ao consumidor à Justiça é uma meta antiga que vem exigindo um esforço hercúleo dos órgãos de Defesa do Consumidor. Entendemos que até aqui os órgãos de defesa do consumidor trabalharam com a resolução de conflitos através da conciliação. Na conciliação o acordo é imposto por um terceiro, que muitas das vezes não é eleito pelas partes, mas sim colocado por algum órgão estatal ou entidade privada para tentar chegar a um acordo pré-fabricado, que é imposto às partes, cabendo-as aceitá-lo ou não. Portanto, trata-se de um meio alternativo de solução de conflito, perfeitamente compatível com a racionalidade instrumental da antiga sistemática do Judiciário, mas atrasado segundo as novas metas perseguidas pelo Conselho Nacional de Justiça - CNJ. No Brasil, diversos dispositivos legais já adotam a conciliação, inclusive dentro do processo civil.⁴⁵

Acreditamos que com o devido treinamento será possível transformar o técnico em relação de consumo num mediador. Na mediação, o mediador não impõe uma decisão, ele apenas tenta conduzir as partes a um acordo, expondo as vantagens de uma solução pacífica do conflito, tentando preservar o entendimento real entre os concernidos, porém a solução sempre depende da anuência das partes, cujo o entendimento se traduz na lavratura de um instrumento privado, que não pode ser utilizado como precedente. Introduzir a mediação no Órgão especializado de Defesa do Consumidor permite que qualquer acordo extrajudicial, assinado pelas partes, na presença de duas testemunhas, se converte em título executivo extrajudicial na forma do art. 585, inciso II do CPC⁴⁶, o que dispensa a necessidade de ajuizamento de prévio processo cognitivo. A mediação foi muito fortalecida no projeto de reforma do Código de Processo Civil e nas audiências públicas para elaboração do Novo Projeto de Lei em Mediação e Arbitragem, o que demonstra que esse instrumento jurídico será ampliado para além das fronteiras do direito. O exemplo é a mediação comunitária e a exigência da mediação nas Unidades de Política Pacificadoras – UPP, nos editais da SENASP.⁴⁷

45. Slakmon, C., R. De Vitto, e R. Gomes Pinto, org., 2005. *Justiça Restaurativa* (Brasília – DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD). P.15.

46. Art. 585 - São títulos executivos extrajudiciais: (...)II - a escritura pública ou outro documento público assinado pelo devedor; o documento particular assinado pelo devedor e por duas testemunhas; o instrumento de transação referendado pelo Ministério Público, pela Defensoria Pública ou pelos advogados dos transatores;

47. EDITAL Nº32/2012-PPG/UEMA/ MJ/SENASP/RENAESP e o Edital Nº 32/2012, relativo à abertura de inscrições ao Curso de Especialização em Direitos Humanos e Mediação de Conflitos, em decorrência de determinação do Ministério da Justiça/RENAESP.



Por outro lado, as novas diretrizes curriculares do MEC para autorização e reconhecimento do curso de direito, passam a exigir na dimensão 3 (Instalações), item 3.3.2, identificado sobre o item 15 (produções especializadas), a atividade simulada e jurídica real, em mediação, conciliação e arbitragem.⁴⁸

A universidade poderá ser penalizada pelo MEC, na avaliação do núcleo de prática jurídica - NPJ, se não houver atividade simulada e real, com a utilização dos Meios Alternativos de Solução de Conflito – MASC, quando a nota poderá ser reduzida para 1(um). Se houver somente atividade simulada, a nota será a de 2 (dois) à 3 (três), se houver estrutura, com a realização real de todos os MASC, a nota será 5 (cinco).

Trata-se de uma nova postura do MEC, que visa mudar a cultura jurídica no país, mas que abre precedente para que o NPJ possa desenvolver convênios com os órgãos de Defesa do Consumidor, sem custos para os Municípios e ampliando o Acesso à Justiça. É evidente que a tarefa envolve o treinamento dos universitários, o que será imprescindível para os municípios, já que um funcionário público não pode impor um acordo, caso contrário retornaremos ao instituto da conciliação, só admitida no aparelho judiciário. Essa realidade retrata a ineficácia dos acordos fechados nos últimos anos através do Procon, questionando a credibilidade desse órgão.

A garantia de participação social na elaboração da Política Municipal de Defesa do Consumidor, prevista no inciso II, do artigo 7º do Decreto n.º 7963/13 será um desafio ainda maior para os municípios. O Ministro Ayres Brito já havia ressaltado a importância desses mecanismos, enumerando-os:

- “a) consulta pública- abertura de prazo para manifestação por escrito de terceiros, antes de decisão, em matéria de interesse geral;⁴⁹
- b) audiência pública - sessão de discussão, aberta ao público, sobre tema ainda passível de decisão;⁵⁰
- c) colegiados públicos - reconhecimento a cidadãos, ou a entidades representativas, do direito de integrar órgão de consulta ou de deliberação colegial no Poder Público;⁵¹
- d) assessoria externa - convocação da colaboração de especialistas para formulação de projetos, relatórios ou diagnósticos sobre questões a serem decididas;⁵²
- e) denúncia pública - instrumento de formalização de denúncias quanto ao mau funcionamento ou responsabilidade especial de agente público;⁵³

48. Ministério da Educação - Comissão Nacional de Avaliação da Educação Superior- Conaes. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – Inep. Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior – SINAES. Instrumento de avaliação do curso de Direito, Brasília, 2010.

49. BRITTO, Carlos Ayres. Distinção entre Controle Social do Poder e Participação Popula, In: Revista de Direito Administrativo (RDA), Rio de Janeiro, n.º 189, pp. 114.

50. Idem. p. 114-115.

51. Idem. p. 115.

52. Idem. p. 115-116.

53. Idem. p. 116.



- f) reclamação relativa ao funcionamento dos serviços públicos - difere da representação administrativa, pois fundamenta-se em relação jurídica entre o Estado ou concessionário do Estado e o particular-usuário;⁵⁴
- g) colaboração executiva - organizações que desenvolvam, sem intuito lucrativo, com alcance amplo ou comunitário, atividades de colaboração em áreas de atendimento social direto;⁵⁵
- h) ombudsman – ouvidor.⁵⁶

A ampliação dos mecanismos de participação social é uma tarefa sócio-jurídica, que demanda pesquisa e esforços de toda a população, mas que se traduz como um dos pilares da democracia.

O Decreto n.º 7963/2013 institui uma verdadeira metodologia como eixo de prevenção de conflitos a promoção da educação para o consumo, incluída a qualificação e capacitação profissional para consecução das metas nacionais que visam à defesa do consumidor.⁵⁷

6. Conclusão

Habermas analisa a refuncionalização e reestruturação da esfera pública a partir da evolução da imprensa, onde, pela comercialização, os conceitos de mercador e o público se confundem, e à independência das instituições de imprensa é assegurada mediante garantias políticas, que passa a integrar a esfera pública.

Essa mudança decorreu da autonomização da redação e, no continente europeu. Nesse momento, pretere-se lucro e rentabilidade, onde impulso do negócio, inicialmente, pedagógico tornou-se cada vez mais político.

Com o tempo foram ocorrendo mudanças, no sentido de que, por um lado desenvolvem-se novas máquinas mais velozes para impressão e o sistema de informação revoluciona-se com o telégrafo, mas por outro, a subordinação da empresa jornalística a economia de mercado lhe entrega a interesses diversos que passam a influenciá-la.

Hoje as agências de anúncios, à publicidade, cujos métodos, desde a grande crise mundial se aperfeiçoaram cientificamente, em nível cada vez alcançado pela pesquisa de mercado no aspecto econômico, sociológico e psicológico, ganhou importância, observada no fato de grandes empresas terem seu próprio departamento de publicidade. Na medida em que os meios de comunicação alcançam expansão, a televisão comercial conquista uma influência preponderante, ao passo que as mídias buscando atingir camadas mais elevadas, atingem também as mais inferiores de buscam identificação com as superiores pelo seu estilo consumo.

54. Idem. p. 116-117.

55. Idem. p. 117.

56. Idem. p. 118.

57. Art. 5º O eixo de prevenção e redução de conflitos será composto, dentre outras, pelas seguintes políticas e ações: (...)III - promoção da educação para o consumo, incluída a qualificação e capacitação profissional em defesa do consumidor.



Nesse cenário, os Direitos Humanos surgem como direitos liberais, que orientam a construção das garantias individuais, essências para construção do Estado Democrático de Direito, mas também que auxiliam na construção de valores que estão plasmados no espaço público e na consciência do cidadão e norteiam a escolha e comportamento do consumidor.

Segundo o professor Allen M. W., professor da Victoria University of Wellington, na Nova Zelândia, o consumidor tem sido orientado por uma metodologia sócio-cognitiva, onde os valores refletidos são transmitidos através do processo midiático, porém sem lhe furta o benefício da aparente decisão final.

Existe uma intensa ponderação de valores do consumidor, que se traduzem no tempo de procura, em meio as quantidades de marcas e outras variáveis. Não necessariamente a variedade de marcas que retarda o tempo da procura, mas o conhecimento do consumidor acerca dessas marcas é que define reduz essa margem.

O comportamento de procura do consumidor é norteado pela busca antecipada de informações acerca do produto, levando em consideração valores como os preços, boa qualidade das mercadorias e o equilíbrio desse binômio é convertido como um valor desejável. É nesse momento que a publicidade atua, levando informação acerca do produto, mas também agregando valores humanos, como: liberdade, status, confiança, autonomia, segurança, prazer, boa-fé e etc.

Muitas das vezes, existe uma distância da informação dos valores agregados aos produtos e a constatação na sua utilização. Para evitar essas distorções, os Estados Liberais passaram a estruturar normas em defesa dos direitos fundamentais dos consumidores. Um pressuposto normativo, com mandamentos éticos para publicidade, que a princípio colocaria limite nos interesses de grandes corporações privadas

Nesse contexto a constituição brasileira de 1988, entre outros direitos, tratou o Direito do Consumidor como norma de eficácia limitada, cuja aplicação dependia da criação de lei específica. Trata-se de uma garantia individual contra o poder burguês, mas que deveria ser construída ao longo da história da democracia brasileira.

As lutas constantes entre a indústria e o consumidor, que a partir do momento que passa a ter acesso aos produtos, serviços e especialmente a informação passa a cultivar desejos a bens necessários e outros supérfluos que basicamente lhe trazem felicidade momentânea ou lhe dar a sensação de evoluir socialmente pelo acúmulo de bens.

Para os profissionais de marketing, certos produtos se transformam em signos, ou ícones de certos países. É impossível não associar a Ferrari a Itália ou o vinho do porto a Portugal, no entanto, o que mais impressiona na chamada sociedade de consumo é a evolução constante na área tecnológica, criando novas necessidades e fazendo com que produtos antes mesmo de seu lançamento se tornem uma necessidade. Pessoas dormem em filas por semanas na intenção de ser uma das primeiras ou a primeira a adquirir certo bem de consumo.

Interessante assim verificar que os produtos cada vez mais tem um ciclo de vida menor. O ciclo de um produto engloba o lançamento do produto; o crescimento; a maturidade; declínio; retirada do mercado. O ciclo de vida de um produto e sua permanência no mercado em cada um dos estágios acima destacados depende de três categorias: o estilo, a moda e a moda passageira.

Fica claro o quão vulnerável é o consumidor no mercado de consumo, de modo a tutelar esse indivíduo que de centro na atividade de consumo, tendo seus desejos manipulados pelos fornecedores de produtos e serviços. Como dito, o indivíduo numa ótica contemporânea passa a valer mais pelo que tem e não pelo que é. Este conceito é ligado ao que os publicitários chamam de fator cultural.

Com efeito, o CDC cria mecanismo de proteção aos consumidores, como atingir a pessoa do sócio que seja devedor. Só perante o caso de desconsideração da personalidade jurídica “disregard doctrine”. Tornando responsáveis aqueles que no plano material não teriam nenhuma responsabilidade, como o sócio que utiliza a pessoa jurídica para cometer crimes contra o consumidor.

O Decreto n.º 7963/2013 institui uma verdadeira metodologia como eixo de prevenção de conflitos a promoção da educação para o consumo, incluída a qualificação e capacitação profissional para consecução das metas nacionais que visam à defesa do consumidor. A decisão do legislador de voltar a Política Nacional de Defesa do Consumidor para as ferramentas de acesso à Justiça apontadas pela CNJ é algo que pode mudar radicalmente a instituição dos PROCONS.

Assim sendo, o Código de Defesa do Consumidor, se apresenta como garantia fundamental dentro do Estado Liberal, como instrumento capaz de mediar interesses dos consumidores e burgueses nessa fase da modernidade. Uma ferramenta capaz de resistir aos sistemas de dominação dentro do Estado Liberal.

Referências

ALLEN, M. W. A practical method for uncovering the direct and indirect relationships between humans values and consumer purchases. **Journal of Consumer Marketing**. Colorado, v. 18, n. 2. p. 102-114. 2001.

ALVES DE OLIVEIRA, Igor Chiesse. **A força da publicidade na cultura do consumo**. 2010 Disponível em: <<http://www.partes.com.br/reflexao/publicidade.asp>>. Acesso em: 02 mar. 2012.

AMBRÓSIO, Vicente; SIQUEIRA, Rodrigo. **Plano de marketing passo a passo: serviços**. Rio de Janeiro: Reichmann & Affonso, 2002.

ANDRADE, Ronaldo Alves. **Curso de Direito do Consumidor**. São Paulo: Manole, 2006.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

BUITONI, Longinotti; LUIGI, Gian. **Vendendo sonhos: como tornar qualquer produto irresistível**. São Paulo: Negócio, 2000.

CAVALIERI FILHO, Sérgio. Programa de Responsabilidade Civil. In: _____. **Programa de Direito do Consumidor**. São Paulo: Atlas. 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural na Esfera Pública**. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1984.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso. In: **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61-141.

SCHWERINGER, Ernesto René. **A força da Publicidade na cultura do consumo: comportamento do consumidor: identificando desejos e supérfluos essenciais**. São Paulo: Saraiva. 2008.

DISCUTINDO OS LIMITES ENTRE O SUPRAPOSITIVISMO E A DISCRICIONARIEDADE JUDICIAL

Cláudio Brandão de Oliveira¹

José Ricardo Ventura Corrêa²

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro³

1. Introdução

A nova postura do Supremo Tribunal Federal, no sentido de modificar leis e criar novos direitos, tem sido considerada por alguns doutrinadores como um suposto ativismo judicial. Mas é importante analisarmos se a metodologia exigida para fundamentação desse instituto, também funciona como filtro desse ativismo no Brasil, conforme ocorre em outras culturas jurídicas.

Estudaremos os aspectos históricos que distinguem a *Common Law* e da *Civil Law*. Com efeito, verificaremos as conseqüências desse desenvolvimento histórico, através da análise da jurisdição constitucional americana e os fatores que influenciam esse ativismo. Mas também verificaremos a metodologia utilizada para controle e fundamentação das decisões da Suprema Corte.

Visando a investigar o impacto do ativismo judicial na *Civil Law* analisaremos a jurisdição constitucional dos membros da União Européia e o impacto do princípio da primazia do direito comunitário na soberania e jurisdição constitucional de cada um deles. Em seguida analisaremos algumas mudanças na cultura jurídica na jurisdição constitucional do Tribunal Federal Alemão, em função das decisões da Corte de Direitos Humanos Européia. Através de um estudo de casos responderemos a pergunta: Existe ativismo judicial na Alemanha?

Em seguida analisaremos a atuação do Tribunal Federal Alemão, que busca filtrar as decisões autoritárias ou conter a discricionariedade judicial através de métodos distintos para interpretação da norma e fundamentação das suas decisões.

Com efeito, investigaremos o controle de constitucionalidade no Brasil e buscaremos propostas, em que a sociedade possa ser consultada e verificaremos a composição de limites capazes de conter não o ativismo mas a discricionariedade do STF, em questões complexas.

2. Aspectos históricos da discricionariedade dos precedentes judiciais na *common law* e *civil law*

O direito brasileiro adota fundamentos hermenêuticos tanto da *civil law*, como da *common law*. Mas apesar da aproximação crítica entre as jurisprudências desses dois

-
1. Professor do Departamento de Direito Público da Universidade Federal Fluminense (UFF)
 2. Doutorando em Direito e Sociologia na Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). E-mail: ventura.jrvc@ig.com.br
 3. Mestrado em Sociologia e Direito – UFF.



sistemas, existem diferenças históricas na criação dos precedentes judiciais, que surgiram com impacto do constitucionalismo, que precisam ser observadas no Brasil.

Na *civil law*, a partir da Revolução Francesa, destruiu-se um regime jurídico para construir outro. A preocupação era limitar o poder dos magistrados à declaração da lei, pois antes da revolução, os juízes não mereciam a confiança do povo, pois eram nomeados pelo Rei. Portanto, a supremacia do Parlamento foi vista como a sujeição do juiz à lei, proibindo-o, inclusive, de interpretá-la. Mas com o tempo a *Civil Law* foi completamente descaracterizada, o juiz inicialmente proibido de interpretar a lei passou paulatinamente a interpretá-la, o que gerou o risco da formação dos precedentes sem a participação deliberada da sociedade, ameaçando a estrutura democrática.

Ao contrário, a Revolução Inglesa de 1688 não desejou desconsiderar o passado e destruir o direito já existente, mas confirmá-lo e fazê-lo valer contra um Rei que não o respeitava. Os juízes estavam ao lado do povo, portanto na *common law*, os códigos não têm a pretensão de fechar os espaços para o magistrado pensar, nesse sistema o legislador não se preocupa em ter todas as regras capazes de solucionar os casos conflituosos, evitando a interpretação do juiz. Talvez por essas razões os países do *Common Law* desenvolveram uma cultura mais consolidada dos precedentes. No *Common Law*, para teoria declaratória, o juiz não cria a lei comum, mas ele apenas a declara e em sua própria decisão é obrigado a frisar os precedentes, fundamentando o seu entendimento⁴. No entanto, no *Common Law*, para a teoria positivista, os juízes possuíam *law-making authority*⁵, portanto o direito seria produto da vontade dos magistrados e, assim, não seria meramente descoberto, mas sim criado.

A legislação das Colônias não era submetida ao direito Inglês, mas sim vinculada à lei Inglesa. O controle da legitimidade das leis Coloniais dava-se a partir da *Common Law*. De modo que o controle de constitucionalidade dos Estados Unidos significou muito mais uma continuidade do que uma ruptura com o modelo Inglês. Cabe esclarecer que o poder da *Civil Law*, submetido à Constituição é próximo ao Juiz dos Estados Unidos que cria a norma para o caso concreto a partir da carta magna, também é algo bastante similar com criar norma a partir do *Common Law* ou mesmo declarar o direito do *Common Law*, como ocorria no primitivo direito Inglês. Noção que se opõe à aplicação estrita da lei, própria da tradição de *Civil Law*.

Note-se que o Juiz Brasileiro, hoje, tem poder criativo maior do que o Juiz da *Common Law*, pois, ao contrário deste, não presta adequado respeito aos precedentes.

Quando alguns países da Europa Continental adotaram Tribunais Constitucionais, objetivou-se reafirmar o princípio da separação dos poderes, deixando-se claro, que o controle de constitucionalidade não seria feito pelo Juiz ordinário, mas

4. MARINONI, Luiz Guilherme. Aproximação crítica entre as jurisdições de Civil law e de Common Law e a necessidade de respeito a precedentes no Brasil, in Revista de Processo, São Paulo, a. 34, n.º 172, junho/2009, p. 13. - "Bentham e Austin compararam esse método a um treinamento de cachorros, através de uma ficção infantil, onde se acreditava que a Common Law não era produzida pelos juízes e sim por algo miraculoso, existente desde a eternidade e que vem sendo declarado de tempo em tempo..."

5. law-making authority – Autoridade para criar as leis.

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

ANAIS DO IX COLÓQUIO HABERMAS

Rio de Janeiro
[EDITORA]
2014



por um corpo formado por membros especialmente selecionados. Esses órgãos não eram compostos por Juízes, mas por detrás disso, estava a idéia de que o controle de constitucionalidade da lei, que não era uma atividade jurisdicional, ou seja, declarar a inconstitucionalidade da lei seria uma forma de criar direito.⁶

Ao se admitir que o juiz pode decidir que uma lei é inválida por estar em conflito com a Constituição, com isso quebra-se o dogma de separação entre os poderes Legislativo e Judiciário. Com isso, abre-se oportunidade para se dizer que o Juiz da *Civil Law* cria direito.⁷

Nos dias que correm, a diferença entre o Juiz da *Common Law* e da *Civil Law* é justamente o sistema de precedentes e os limites das decisões em casos complexos, quando os magistrado devem fundamentá-las através em princípios e valores morais. Mas é sobre metodologia para ponderação desses valores que recai a maior parte das preocupações sociais, com a finalidade de impor limites a discricionariedade e preservar a legitimidade das decisões judiciais.

3. Discutindo valores morais dentro da Teoria do Direito Americana (John Rawls)

O professor John Rawls explica que embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas é tipicamente marcada por conflito, bem como identidade e interesses. Há identidade de interesse porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor. Há também conflito de interesse porque as pessoas não são indiferentes no que se referem aos benefícios maiores, cada um prefere uma participação maior, ao invés de uma menor. Para isso exige-se um conjunto de princípios, esses princípios são de justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições, que é definida como a distribuição apropriada de benefícios e encargos sociais.⁸

A idéia norteadora é que os princípios de Justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. Se aceitarmos que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover os seus próprios interesses, aceitariam uma posição inicial de igualdade como definidoras dos termos fundamentais da aceitação. Esses princípios devem regular os acordos subseqüentes; que especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que podem estabelecer.⁹

Nesse contexto, John Rawls lembra que o consenso na justiça, não é o único pré-requisito para uma comunidade viável. Devem existir forças estabilizadoras, que impeçam maiores violações e que tendam a restaurar a organização social.¹⁰

6. Idem, p. 21-22.

7. Idem, p. 22

8. RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 4-7.

9. Idem, p. 8-12.

10. Idem, p. 14-16.



A posição original apontada por Rawls é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecido sejam equitativos. Esse fato delimita o conceito de justiça como equidade, através de um conjunto de princípios, que segundo ele seriam aceitos consensualmente¹¹.

Para John Rawls, o espaço do Direito envolve também o princípio segundo o qual casos semelhantes devem receber tratamento semelhante. Os homens não poderiam regular suas ações por meio de regras se esse preceito não fosse seguido. Para Rawls, devemos supor que os critérios de semelhanças são fornecidos pelas próprias regras jurídicas e pelos princípios utilizados para interpretá-las. Todavia, o preceito de que em casos semelhantes se adote decisões semelhantes limita a discricção dos juízes e de outros que ocupam cargos de autoridade. O princípio da equidade os força a fundamentar a distinção que fazem entre as pessoas, mediante uma referência aos princípios e regras legais pertinentes. Em qualquer caso particular, se as regras forem complicadas e pedirem interpretação, pode ficar fácil justificar uma decisão arbitrária. Mas à medida que o número de casos aumenta torna-se mais difícil construir justificações plausíveis para julgamentos tendenciosos. A exigência de coerência vale naturalmente para interpretação de todas as regras para justificativa em todos os níveis. Fica mais difícil formular argumentos racionais para decisões discricionárias e a tentativa de fazê-lo torna-se menos convincente. Esse princípio vale também caso de equidade, quando deve-se abrir uma exceção quando a regra estabelecida causa uma dificuldade inesperada. Mas com a ressalva de que não há uma linha definida, separando-se esses casos excepcionais, como nas questões de interpretação, que praticamente qualquer diferença fará uma diferença. Nesses casos, aplica-se o argumento de autoridade, mas ressalvando que não é suficiente a autoridade do precedente ou do veredicto conhecido¹².

Vale ressaltar, que Rawls refere-se a um consenso social sobre princípios na construção da sua posição original, que orienta o interprete na construção dos precedentes. Algo típico do direito americano, onde os julgadores estão mais sensíveis à opinião pública, seja pelo mandado eletivo dos magistrados ou em função dos júris populares, que não se limitam somente aos crimes contra vida, abarcando a maior parte das causas.

4. Os limites para o ativismo judicial da Suprema Corte Americana

Existe uma profunda distinção na designação do termo ativismo judicial na doutrina da *Common Law* e na doutrina brasileira. Ronald Dworkin explicava que a questão principal do ativismo recai em como os tribunais devem decidir problemas constitucionais difíceis ou controversos. O programa do ativismo judicial sustenta que os tribunais devem aceitar a orientação das chamadas cláusulas constitucionais vagas e suas razões concorrentes. Com base nesse pressuposto devem desenvolver princípios como o da legalidade, igualdade e assim por diante, além de revê-los de

11. Idem, p. 17.

12. Idem, p. 260.



tempos em tempos à luz do que parece ser visão moral recente da Suprema Corte e julgar os atos do Congresso, dos Estados e do presidente de acordo com isso.¹³

É importante entender que a constituição americana trabalha com princípios abertos, onde o direito a liberdade para ter eficácia deve ser combinado, por exemplo, com a igualdade ou com o direito de livre expressão.

Mas a política do *ativismo* judicial pressupõe certa objetividade dos princípios morais; em particular pressupõe que os cidadãos possuem certos direitos morais contra o Estado, como o direito igualdade na educação pública ou direito a ser tratado com equidade na política. O *ativismo* somente pode ser justificado como um programa baseado em algo mais do que preferências pessoais dos juizes, portanto também orientado por direitos morais.¹⁴

O constitucionalismo, a teoria segundo a qual os poderes da maioria devem ser limitados para que se projetem os direitos individuais, pode ser uma teoria política boa ou má, mas foi adotada pelos Estados Unidos e não parece justo ou coerente permitir que a maioria julgue em causa própria. Isso ficou claro, quando o Juiz Marshal presidia a Suprema Corte no Caso *Marbury vs. Madson*, o famoso caso em que a Suprema Corte afirmou o seu poder de revisar decisões legislativas contrárias aos padrões constitucionais.¹⁵

Cláusulas difíceis, como *Bill of Rights*, cláusula do processo legal justo e de igual proteção, devem ser entendidas como apelo a conceitos morais e não como uma formulação de concepções específicas. Portanto, um tribunal que assume um ônus de aplicar plenamente tais cláusulas como lei deve ser um tribunal ativista, no sentido de que ele deve estar preparado para formular questões de moralidade e dar-lhes uma resposta.¹⁶ Assim, diferente do que ocorre no Brasil, o que está claro na Suprema Corte americana é que quando a tribunal resolve ser ativista, a decisão deverá ser amplamente fundamentada em princípios e valores morais estabelecidos na carta constitucional. Na verdade, aqui está a impregnada noção de que, se a corte não seguir os precedentes em casos complexos, deverá fundamentar a sua decisão.

5. A filtragem das decisões estrangeiras utilizada pela Suprema Corte Americana

Na *Common Law* americana o Tribunal Constitucional que utiliza decisões estrangeiras como parâmetro é considerado ativista. A preocupação é tanta que a doutrina se desenvolveu estabelecendo métodos para limitar essa espécie de *ativismo*.

O professor Sustain explica que a utilização da jurisprudência constitucional estrangeira estatal deve ser evitada, salvo em condições muito excep-

13. DWORKIN, Ronald. Levando os direitos a sério. 3.ed. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 215.

14. Idem, p. 216-217.

15. Idem, p. 214; 221-223.

16. Idem, p. 231.



cionais. Nos EUA a Suprema corte deve atribuir atenção apenas às fontes nacionais, pois pode soar equivocado levar em consideração pontos de vistas daqueles que não podem votar em eleições nacionais e que não foram eleitos pelo povo em referência.¹⁷

Sustein utiliza como exemplo o rumoroso caso da pena de morte para jovens, que teve a sua inconstitucionalidade reconhecida pela Suprema Corte dos EUA, com base em elementos estrangeiros. Interessava à Corte Americana discutir a pena de morte e saber quais seriam os efeitos impeditivos em relação à criminalidade infantil. A questão é que os estados americanos que baniram a pena de morte basearam-se em outros argumentos, como: religiosos, morais, ideológicos, e não na questão da criminalidade juvenil. Com isso deve-se eleger o que é relevante na jurisprudência de outros países e evitar condutas arbitrárias.¹⁸

Para Sustein, as leis e as opiniões judiciais estrangeiras podem refletir apenas a escolha de uma reduzida elite, que toma como base em decisões estratégicas e não honestas, nesses casos devem ser ignoradas. Essa é idéia de relativismo constitucional, que podem conduzir a tribunais da África do Sul, Alemanha e Hungria, o que não fazem nenhum sentido para o Canadá, Brasil e Estados Unidos. Por isso também se deve utilizar jurisprudência estrangeira das democracias liberais.¹⁹

Além do oportunismo há um risco da má compreensão do material externo para fins de sua utilização doméstica: “o uso adequado do material estrangeiro requer uma informação tão exaustiva sobre normas estrangeiras e instituições que os juízes não poderiam usar adequadamente o material estrangeiro. Mas mesmo assim o uso da jurisprudência estrangeira exige uma moldura simplificadora, ele sugere que o juiz: a) examine o material de 10 ou 20 países relevantes; b) Seja cuidadoso quanto os sentimentos e julgamentos da população, não se interessando por material de Estados autoritários, com instituições disfuncionais ou com pequena população; c) Consulte o material já traduzido para sua própria língua; d) Favoreça fontes recentes, que reflitam situações atuais; e) Estejam alerta quanto as posições assumidas em cascata.”²⁰

Esses materiais são úteis: 1) quando forem relativamente uniformes; 2) forem resultados de legislação ou julgamentos judiciais; 3) os problemas enfrentados por esses materiais forem relativamente similares; 4) refletirem julgamentos independentes. Outra questão é verificar se pelo menos cinco países possuem decisões uniformes sobre o tema, isso poderá demonstrar a existência de jurisprudência constitucional estrangeira uniforme.²¹

17. TAVARES, André Ramos. *Jurisdição Constitucional, Democracia e Direitos Fundamentais*. 2.ed. Editora Juspodivm, 2012, p.41.

18. Idem, p.41-42.

19. Idem, p. 42.

20. Idem, p.42-43.

21. Idem, p.43.

6. Aspectos do controle de constitucionalidade da Suprema Corte Americana

O poder do controle de constitucionalidade de normas é a competência de um tribunal para declarar inválido e afastar do legislativo e do executivo contrário a constituição. Nos EUA essa é a característica definidora do sistema judicial federal, anunciada nos poderes da Suprema Corte ao longo de 200 anos, com o debate dos fundamentos constitucionais da amplitude desse poder. Todos os tribunais no EUA podem exercer esse poder, mas é a Suprema Corte que emite a decisão final acerca da constitucionalidade dos atos do Governo Federal e Estadual. As Decisões da Suprema Corte só podem ser modificadas pela própria ou por emenda constitucional. A importância do controle está: a) nas cláusulas constitucionais baseadas em termos amplos, de significado abstrato (devido processo legal, liberdade de religião, causa provável e penas cruéis e incomuns); b) no crítico papel do judiciário ao delinear esses conceitos ao longo do tempo.²²

O Controle de Constitucionalidade nos EUA não está previsto na constituição é uma mera criação jurisprudencial. O Art. III criou uma suprema Corte, com poderes de congresso para estabelecer tribunais inferiores (estrutura de separação de poderes: sistema de freios e contrapesos, também justifica o controle). O controle de constitucionalidade foi estabelecido pela jurisprudência no famoso caso *Marbury x Madson*.²³

Há três áreas principais sobre as quais o controle judicial de constitucionalidade é exercido: Relações entre estados e o Governo central (federalismo); relações entre os três ramos do governo em nível nacional (separação dos poderes); proteção aos direitos individuais e proteções de contra abusos de autoridades do governo. Em relação à terceira função apontada no parágrafo anterior à preservação dos direitos individuais, controle judicial, como preservação de abusos de uma minoria, por uma maioria.

Os limites reais e substanciais, que se colocam sobre o exercício do controle judicial nos EUA, principalmente no âmbito da Suprema Corte são: A) Exigência

22. FINE, Toni. "O controle judicial de constitucionalidade nos Estados Unidos", in: *Justiça Constitucional: pressupostos teóricos e análises concretas*, coord: André Ramos Tavares, Belo Horizonte: Ed. Fórum, 2007. p. 348.

23. Apesar de Antiga a decisão, permanece celebrado na Suprema Corte Americana. O caso surgiu de uma ação ajuizada por William Marbury, nomeado e confirmado como juiz de paz no Distrito de Columbia, no governo anterior. James Madson, apontado como Secretário de Estado por Thomas Jefferson, se negou a entregar o cargo a Marbury. Marbury argumentou que foi nomeado pelo presidente anterior e confirmado pelo Senado e a sua comissão no cargo era mera tarefa administrativa para o Secretário de Estado, ingressando como uma ação na Suprema Corte, com base num dispositivo da Lei do Judiciário de 1789, que estabelecia que a Suprema Corte poderia emitir o mandado judicial de qualquer funcionário Federal. Por Unanimidade a corte concluiu a favor da posse no cargo de Marbury e que Madson estava errado. Mas também conclui, que o Congresso ao garantir a Suprema Corte o poder para emitir esse mandado judicial feriu o artigo III da Constituição, diante disso a corte não tinha autoridade para acolher o pedido de Marbury. Dessa forma a corte estabeleceu o princípio do controle judicial de constitucionalidade. Idem. p. 350.



de Justiciabilidade - os limites do exercício do controle de constitucionalidade são muitos, definido através de alguns casos: A.1) A corte declinou decidir sobre a palavra Deus no Hino da Bandeira, pois tornavam inconstitucional a sua recitação em sala de aula. Além disso foi o pai que não possuía a guarda das filhas que propôs a ação, alegando ferir a primeira emenda. A. 2) *Writ of certiori*, a Corte não admite direito de apelação à casos que tratem de questões políticas, pois esses seriam melhor atendidas pelo governo. Ex: A Corte deixou claro que não invalidaria atos que ferissem a forma republicana de governo, prevista no artigo IV da Constituição. Idêntica relutância acontece em questões políticas, militares ou internacionais.²⁴

B) Competência em função da matéria - O artigo III da Constituição Americana, disciplina que ao Poder Judiciária Federal se estende: a) a todos os casos que decorram da constituição; b) as Leis dos Estados Unidos e c) a tratados celebrados; d) aos relacionados e embaixadores; e) aos ministros públicos e cônsules; f) todos os casos em que seja parte os Estados Unidos; g) Envolvendo dois ou mais estados; h) Cidadão do mesmo Estado reclamam terras sob propriedade de diferentes Estados; i) Entre Estados e seus cidadãos; j) assuntos estrangeiros.²⁵;

C) Limites de Carga de Trabalho e Controle *Certiori* - é concedido, quando quatro dos nove juízes votam a favor do conhecimento do caso e discricionariedade do Corte para conhecê-lo é absoluta. Para que a suprema corte conheça do caso, o litigante deve demonstra que se trata de uma questão relevante, que está além dos litigantes.²⁶

D - *Stare Decisis* - Doutrina do *Stare Decisis* é o respeito aos precedentes, que a Suprema Corte só permite que os superem através dos seguintes fatores: a) regra restou inexecutável na prática; b) Se a regra está sujeita a uma espécie de confiança que acarretaria prejuízos especiais e injustiça no caso da sua superação; c) Se os princípios jurídicos relacionados se desenvolvem transformando a outra regra em vestígio de uma doutrina abandonada; d) Se os fatos e fundamentos passaram a ser vistos de outra forma retirando o fundamento na sua aplicação ou justificação;

E - Ferramentas Interpretativas- São ferramentas interpretativas com o efeito de limitar: a) *Stare Decisis* - precedentes; b) Doutrina da Dúvida - quando o tribunal se vê diante de uma lei que levanta sérias dúvidas constitucionais. Em regra a corte adota a presunção de constitucionalidade de um ato ou um órgão do governo, cabe o proponente demonstrar de forma clara que houve excesso.²⁷

F - Poder de polícia - A Suprema Corte tem capacidade limitada de exercer o poder de polícia e fazer cumprir as suas decisões..²⁸

G - Relações Públicas- Os estudiosos demonstram que a Corte nunca desvia da opinião pública. As crises são relevantes e raras contra essa instituição, pois nas piores situações o público trás de volta a Suprema Corte para o seu caminho. A juíza da Suprema Corte O' Connor, explica que a verdadeira mudança deriva princi-

24. Idem, p. 363.

25. Idem, p. 365.

26. Idem, p. 365-367.

27. Idem, p. 368.

28. Idem, p. 369.



palmente das alterações de atitude na população em geral. É rara a vitória jurídica no tribunal ou na legislatura, que deriva de um consenso social.²⁹

7. Os fundamentos históricos na evolução da interpretação suprapositiva na Europa

Duas questões em Kant são essenciais para se entender a metodologia para interpretação da norma hoje. Podem ser percebidas através das expressões de *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*. Aqui reside a diferença entre o *gegenstand* e *Objekt*. O *gegenstand* refere-se ao mundo sensível ao conjunto dos fenômenos e o *Objekt* ao mundo inteligível ou do entendimento.³⁰

Por outro lado, é dada aos indivíduos a capacidade reflexiva, através da qual podem ser analisadas as condições subjetivas, que levam a diferentes conceitos da consciência da relação e das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas. Todos os juízos, e mesmo todas as comparações, carecem de uma reflexão, isto é, de uma discriminação da faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos dados. Isso leva ao confronto e a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde são comparadas entre si, como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino reflexão transcendental. O que às vezes geram concordância ou até mesmo oposição, seja por identidade e diversidade.³¹

Com essa construção Kant contribui para orientação dos procedimentos de formação do conhecimento jurídico, principalmente na análise de casos complexos, onde o entendimento do objeto da discussão pode ser compreendido por conceitos e alguns princípios que já gozem de alguma aceitação ou de um consenso jurídico.

A tradição alemã baseou-se na compreensão kantiana do *gegenstand*, *Objekte* e na construção do objeto reflexivo para separar a constituição jurídica (*gegenstand*) da constituição real. Konrad Hesse, costumava dizer que as normas constitucionais não expressam a realidade altamente mutável, a ciência da constituição constitui uma ciência jurídica na ausência do direito, não lhe restando outra função senão comentar os fatos criados pela política real. Essa tese descaracteriza a ciência da constituição jurídica para admitir a constituição real (constituição interpretada no caso concreto), assim não haveria mais como distanciar-la da Sociologia ou da Ciência Política.³²

Mas a norma constitucional não tem existência autônoma sem a realidade, a sua essência reside na sua vigência, ou seja, a situação por ela regulada pretende

29. KANT, Immanuel. *Crítica a Razão Pura*. 5.ed. Tradução de Manoela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p.369-370.

30. Idem, p. 298.

31. Idem. p. 300-301.

32. HESSE, Konrad. *A Força Normativa da Constituição (Die Normative Kraft der Verfassung)*. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris editor, 1991, p. 11.



ser concretizada na realidade. Portanto, devem ser contempladas condições naturais, técnicas, econômicas e sociais³³.

Quanto mais o conteúdo de uma constituição corresponde à natureza singular do presente, mais seguro será o desenvolvimento da sua força normativa.³⁴ Um ótimo desenvolvimento da força normativa depende não apenas do seu conteúdo, mas também da sua práxis. A dinâmica consistente na interpretação construtiva, que constitui condição fundamental da força normativa da constituição e sua estabilidade³⁵.

Essa tese é contestada por Hans Kelsen, que afirma que pode haver discrepância, total ou parcial, entre o sentido verbal da norma ou contrato e a vontade do legislador ou contratantes. O filósofo austríaco defende que o aplicador deverá investigar a norma ou contrato, a partir de outras fontes que não a expressão verbal nos pontos, de modo a presumir que a expressão não corresponde à vontade de quem estabeleceu a norma.³⁶

Em todos os casos de indeterminação, intencional ou não, de normas do escalão inferior, há várias possibilidades de determinação. O ato jurídico que executa a norma pode ser conformado: a) no sentido de corresponder a uma das várias significações possíveis, b) no sentido de corresponder à vontade do legislador ou à expressão por ele escolhida, c) no sentido de corresponder entre uma das normas que se contradizem ou d) no sentido de decidir como se as normas contraditórias se anulassem mutuamente. O direito que será aplicado formará uma moldura dentro da qual existem diversas possibilidades de aplicação: é conforme o direito todo ato que se mantenha dentro da moldura, preenchendo-a em qualquer sentido possível. Com a interpretação está fixada nos limites da constituição, o resultado da interpretação jurídica é a fixação da moldura que representa o direito a interpretar e o conhecimento das possibilidades que existem dentro da moldura. Assim dizer que uma sentença é fundada em lei significa que ela se contém na moldura, que a lei representa – ela não é a norma individual, mas uma das normas individuais que podem ser produzidas dentro da moldura da norma geral.³⁷

A proposta de Kelsen era desenvolver uma jurisprudência através de um método de interpretação que preenchesse ajustadamente a moldura prefixada: que a lei, no caso concreto, fornecesse uma única solução correta para qualquer hipótese, e que a “justeza” é fundada na própria lei. Configura esse processo de interpretação como um simples ato intelectual de compreensão, como se o aplicador do direito tivesse que pôr em ação apenas seu entendimento e não sua vontade; como se pudesse haver, numa pura intelecção, uma única escolha, a correta, que correspondesse ao direito positivo.³⁸

33. Idem, p. 14-15.

34. Idem, p. 20.

35. Idem, p. 23.

36. KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6.ed. Tradução João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 246-247.

37. Idem, p. 247.

38. Idem, p. 248.



A professora Ingeborg Maus elabora um profundo estudo da trajetória da Corte Constitucional Alemã e do movimento suprapositivista.³⁹

Desde a introdução tardia do parlamentarismo com a República de Weimar, a conexão interna entre vinculação à legalidade e independência do Judiciário parece ter ganho uma dimensão que corresponderia à própria dissolução do parlamentarismo.⁴⁰

Desta maneira, o juiz torna-se o próprio juiz da lei, a qual é reduzida ao produto e meio técnico de um compromisso de interesses e investe-se, como sacerdote-mor de uma nova divindade, a do direito suprapositivo e não-escrito. Nesta condição lhe é confiada à tarefa central de sintetizar a heterogeneidade social.⁴¹

Essas expectativas foram endereçadas à Justiça no sistema nazista, que ligam-se de modo ininterrupto à autocompreensão desenvolvida pela Justiça antes de 1933. O antipositivismo e antiformalismo primários da doutrina nazista correspondem à lógica de tais descrições funcionais. Deste modo aparecem nas Cartas aos Juízes nacional-socialistas, com grande coerência, a personalidade dos juízes como uma importante garantia para a correta jurisprudência. Na literatura jurídica da era nazista aparece tal crença de modo lapidar: “o juiz-rei do povo de Adolf Hitler deve libertar-se do escravidão da literalidade do direito positivo”.⁴²

No período pós-guerra não se percebe durante os trabalhos preparatórios da Lei Fundamental, uma mínima tendência a reconhecer a participação submissa, da Justiça no nacional-socialismo. A ininterrupta continuidade da Justiça alemã após 1945, explica a forte influência das velhas concepções nos trabalhos preparatórios da Lei Fundamental.⁴³

A Convenção de Herrenchiemsee, ocupou-se nos mínimos detalhes do texto constitucional (Lei Fundamental), onde a personalidade do juiz deveria ser especialmente talhada, aproximando-se da idéia de independência pessoal do magistrado. As modestas intenções do Conselho Parlamentar de não somente garantir a proteção do povo através da independência da jurisdição como também a proteção do povo contra abusos da independência dos tribunais foi derrotada pelas exigências do *lobby* dos juízes. Em tais circunstâncias a mera continuidade dos métodos jurídicos de compreensão era inevitável após 1945. Tal postura transparece no já conhecido ditado: “a lei vincula seus destinatários, não seus intérpretes”. Desta forma tornou-se mais fácil justificar o domínio da doutrina antiformalista com o recomeço do Estado de Direito.⁴⁴

No pós-guerra foram os americanos que convocaram os trabalhos para Lei Fundamental Alemã, que não podia ser alterada. Assim a interpretação suprapositivista da Lei Fundamental cresceu, porém hoje, esse método utiliza como fundamento a Convenção Européia de Direitos Humanos. Trata-se de uma teoria que mitiga a tese da moldura constitucional kelsiana.

39. MAUS, Ingeborg. O Judiciário Como Superego da Sociedade. Novos Estudos – n. 58, nov. 2000. São Paulo: CEBRAP, p. 184-185.

40. Idem, p. 194-195.

41. Idem, p. 194-195.

42. Idem, p. 196-197.

43. Idem, p. 198-199.

44. Idem, 198-199.



8. O controle de convencionalidade na jurisdição constitucional dos estados nacionais da União Europeia

Inicialmente é preciso explicar o processo de constitucionalização da Europa e da aproximação das jurisdições através da comparação das mesmas. Essa comparação, no entanto, é baseada no princípio da primazia do Direito Comunitário. A Convenção de Estrasburgo criou o Tribunal Europeu de Direitos Humanos em 1959.

O art. 23 da sua Lei Fundamental alemã foi alterado em 1992 para abrir o caminho para o Tratado de Maastricht. Com essa modificação se verifica a possibilidade de alteração ou complementação da LFB, desde que aprovadas pelo Bundesrat, Conselho Federal Alemão, que é o órgão responsável pela decisão sobre as competências dos Länder e as matérias relativas à União Europeia.⁴⁵

A adesão alemã ao princípio da primazia do direito comunitário frente ao direito constitucional nacional foi atormentada, pois foi marcada pelo conflito entre o seu Tribunal Constitucional e o Tribunal de Justiça da União Europeia que tinha como objeto decisivo verificar se o ordenamento comunitário estava assegurado num padrão mínimo de proteção aos direitos fundamentais, padrão requerido pelo Tribunal Alemão, como condição irrenunciável para admitir o princípio da primazia do direito comunitário diretamente aplicado.⁴⁶

Mas a mudança de paradigma ocorreu com o fato da adesão das orientações do Tribunal de Justiça da UE, com o reconhecimento de que a eficácia direta deve operar através da aplicação da lei comunitária por parte do juiz nacional. Esse fator permite que os juizes realizem o controle de convencionalidade ou seja, que avaliam a validade do ordenamento jurídico interno vigente.⁴⁷

Esse é o cenário europeu após o Tratado de Maastricht, onde tem sido feito um esforço na sistematização dos princípios de integração comunitária. Dentre os esforços, destaca-se a possibilidade do juiz “a quo” formular questão prejudicial e solicitar ao tribunal europeu uma interpretação correta e confiável do direito comunitário. Decidindo o juiz com base nas informações e interpretação do Tribunal Europeu de Direitos Humanos, dificilmente a decisão será reformada no ordenamento jurídico interno.⁴⁸

Para Jürgen Habermas, as idéias de direitos humanos e de soberania do povo determinam até hoje a autocompreensão normativa dos Estados Democráticos. Esse conflito contido na história da teoria democrática é um componente neces-

45. “Artigo 23, caput: (1) para o estabelecimento de uma Europa unida, a República Federal da Alemanha, no desenvolvimento da União Europeia, da democracia, dos princípios constitucionais, sociais e federais e, do princípio da subsidiariedade, garante a proteção dos direitos básicos da Lei Básica essencialmente comparável. A Federação pode por lei para esse fim, com o consentimento do Bundesrat criar a União Europeia, bem como as alterações em suas bases de tratados e regulamentos semelhantes, que esta Lei Fundamental será alterada ou complementada no seu conteúdo, tais mudanças ou adições são possíveis, as disposições do artigo 79 ° n ° 2 e 3.” Idem, p. 452.

46. Idem, p.453.

47. Idem, p.454.

48. Idem, p. 456-457.



sário, um reflexo da tensão entre facticidade e validade, entre a positividade do direito e a legitimidade pretendida por ele, latente no próprio direito.⁴⁹

Habermas nos ensina que, ao mesmo tempo em que o Estado cumpre a função de protetor de direitos subjetivos, ele cria mecanismos coercitivos para manter o seu poder de comando. Daí a necessidade de se por a moldura constitucional do Estado Nacional num horizonte discursivo.⁵⁰

Mas o controle de convencionalidade reforça a idéia de liga dos povos, colocando os Estados Membros, como sujeitos do direito internacional. A precedência usufruída pelas relações horizontais entre os membros sobre capacidades organizadas de ações remete a constitucionalização do direito internacional, a uma direção que se contrapõe a genealogia do Estado constitucional, da forma não-hierárquica de uma comunidade de sujeitos coletivos de ação, para organizações internacionais, ainda que a sua organização e estrutura sejam totalmente diferentes. Sejam chamados de cartas, acordos ou constituição, há algo que as obras contratuais, que transferem as Nações Unidas, à Organização Mundial do Comércio e a União Européia, uma constituição, que despertam a impressão de uma corte grande demais, que ainda precisa ser preenchida por um corpo mais robusto, enquanto organização jurídica, com autorizações supranacionais mais fortes⁵¹.

Muitas das vezes o poder discricionário do Estado encontra-se escorado na moldura constitucional dos Estados Nacionais, mitigando os direitos fundamentais. Por isso, a preocupação do Tribunal de Justiça da União Européia, em priorizar a aplicação das Convenções Direitos Humanos.

9. Discutindo limites para o ativismo judicial no Brasil

Toda vez que criticamos a ausência de critérios para o fundamento de uma decisão no Brasil surgem às seguintes perguntas: I) Qual o critério que deve ser utilizado? II) Como Estabelecer limite a discricionariedade dos tribunais superiores?

Não há uma resposta exata para essas perguntas, o que existe são possíveis mecanismos para criação de um método, em que toda sociedade participe da sua construção.

A) VINCULAÇÃO DOS MECANISMOS DE PARTICIPAÇÃO SOCIAL

Existem mecanismos de participação social que não produzem vinculação valorativa para construção dos tópicos jurisprudenciais, mas que permitem a oitiva da sociedade. O próprio Ministro Ares Brito já havia ressaltado a importância desses mecanismos, são eles: “a) consulta pública- abertura de prazo para manifestação por escrito de terceiros, antes de decisão, em matéria de interesse geral;⁵² b) audiência pública - sessão de discussão, aberta ao público, sobre tema ainda passível

49. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 128.

50. Idem, p. 170.

51. HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente Dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, p. 136.

52. BRITTO, Carlos Ayres. *Distinção entre Controle Social do Poder e Participação Popula*, In: Revista de Direito Administrativo (RDA), Rio de Janeiro, n.º 189, pp. 114.



de decisão;⁵³ c) colegiados públicos - reconhecimento a cidadãos, ou a entidades representativas, do direito de integrar órgão de consulta ou de deliberação colegial no Poder Público;⁵⁴ d) assessoria externa - convocação da colaboração de especialistas para formulação de projetos, relatórios ou diagnósticos sobre questões a serem decididas;⁵⁵ e) denúncia pública - instrumento de formalização de denúncias quanto ao mau funcionamento ou responsabilidade especial de agente público;⁵⁶ f) reclamação relativa ao funcionamento dos serviços públicos - difere da representação administrativa, pois fundamenta-se em relação jurídica entre o Estado ou concessionário do Estado e o particular-usuário;⁵⁷ g) colaboração executiva - organizações que desenvolvam, sem intuito lucrativo, com alcance amplo ou comunitário, atividades de colaboração em áreas de atendimento social direto;⁵⁸ h) ombudsman – ouvidor.⁵⁹

B) A POSSIBILIDADE DO CONTROLE DE CONVENCIONALIDADE NO BRASIL E NOS DEMAIS PAÍSES DO MERCOSUL.

O protocolo de compromisso com os Direitos Humanos do Mercosul foi ratificado pelo Brasil através do Decreto n.º 7.225/ 2010. Na prática os países do MERCOSUL se comprometem em aplicar a Declaração Americana de Direitos e deveres do Homem, na Convenção Americana sobre Direitos Humanos e outros instrumentos regionais de direitos humanos, assim como na Carta Democrática Interamericana, o Pacto de São José da Costa Rica.⁶⁰

O Decreto Lei n.º 678/1992 promulga o a Convenção Americana de Direitos Humanos. Portanto o Brasil se compromete em aplicar o Pacto de São José dentro do ordenamento supranacional, mas também reafirma esse dever dentro direito comunitário sul-americano, em função da Decisão CMC n.º 40/04 do Mercosul. Todos os países signatários do Mercosul afirmam o princípio da primazia do direito comunitário sobre a norma nacional, porém a ratificação desses tratados foram introduzidas no âmbito interno como lei ordinária e não como norma constitucional. Ressalvados os Tratados de Direitos Humanos que no Brasil foram equiparados a norma constitucional.

Portanto, nada impede a realização do controle de convencionalidade pelos países membros, como o Brasil, até porque as Convenções Internacionais sobre Direitos Humanos são equiparadas a normas constitucionais nesses países, onde princípio da Supremacia do Direito Comunitário já está presente. Nesse ponto, os juízes “*a quo*”, segundo a alínea f, artigo 41, c/c 44 da Con-

53. Idem. p. 114-115.

54. Idem. p. 115.

55. Idem. p. 115-116.

56. Idem. p. 116.

57. Idem. p. 116-117.

58. Idem. p. 117.

59. Idem. p. 118.

60. Decreto n.º 7.225/ 2010 - REAFIRMANDO os princípios e normas contidos na Declaração Americana de Direitos e deveres do Homem, na Convenção Americana sobre Direitos Humanos e outros instrumentos regionais de direitos humanos, assim como na Carta Democrática Interamericana;



venção poderia requerer informações e decidir conforme orientação da Corte Interamericana de Direitos Humanos.⁶¹

É evidente que o ideal seria a criação de um Tribunal Sul-Americano de Direitos Humanos, mas a Convenção do Mercosul remete essa jurisdição à Corte Interamericana de Direitos Humanos, que historicamente já reformou decisões dos Tribunais Superiores Brasileiros. Portanto o controle de convencionalidade contribuiria não só para reduzir o autoritarismo dos Tribunais Superiores dos Estados Nacionais, mas também a efetividade do princípio da duração razoável do processo, já que o juízo *a quo* estaria habilitado a decidir conforme informação da corte internacional.

C) ENSAIOS PARA UM DEBATE PARLAMENTAR DOS VALORES E PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS NO BRASIL.

É importante destacar as funções estatais: os parlamentares, os funcionários públicos, os juízes. Peter Hårbele ensina que todos esses e outras diferentes camadas da sociedade, participaram do chamado debate Constitucional do Parlamento Alemão de 1974, o que constituiu uma interpretação constitucional antecipada. Parlamentares se tornaram aqui intérpretes da constituição, com a participação da população.⁶²

Alerte-se, a proposta não é discutir o Direito Positivo, mas sim discutir a sua aplicação, através de um catálogo de valores construído intersubjetivamente, capaz de determinar os limites da interpretação constitucional e da atuação do Tribunal Constitucional.

A universidade é a entidade pública encarregada de traduzir os sistemas e não pode se silenciar nessa importante tarefa, ampliando o debate a outras camadas da sociedade civil. Esse legado definitivo da universidade fez toda diferença nos ensaios que antecederam o debate do Parlamento Alemão.⁶³

Nesse cenário, propomos não só um debate parlamentar com a participação da comunidade universitária, mas a preparação para uma carreira acadêmica com foco no debate público dos valores fundamentais da sociedade.

10. Conclusão

É exatamente a cegueira da aproximação da jurisdição da *Common Law* e *Civil Law* os dois sistemas que não permite enxergar a relevância de um sistema de precedência na Civil Law. Mas isso, quando o magistrado não o perverte e observa os limites da sua decisão.

61. Convenção Americana de Direitos Humanos - Artigo 41 - A Comissão tem a função principal de promover a observância e a defesa dos direitos humanos e, no exercício de seu mandato, tem as seguintes funções e atribuições: (...). f) atuar com respeito às petições e outras comunicações, no exercício de sua autoridade, de conformidade com o disposto nos artigos 44 a 51 desta Convenção; Artigo 44 - Qualquer pessoa ou grupo de pessoas, ou entidade não-governamental legalmente reconhecida em um ou mais Estados-membros da Organização, pode apresentar à Comissão petições que contenham denúncias ou queixas de violação desta Convenção por um Estado-parte.

62. HÅBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional – A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição*. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 25.

63. HABERMAS, Jürgen. *A idéia de Universidade: processos de aprendizagem*. Nota do Editor: Publicado originalmente na *Revista di Educação*. Lisboa: Portugal, v. 2. p. 121-122.



Dois são os critérios identificados na Common Law, para combater o ativismo judicial: a) a objetividade das decisões complexas não previstas nos precedentes, que exigem uma fundamentação detalhada de princípios e valores constitucionais; b) A metodologia utilizada para filtrar decisões estrangeiras. Mas às vezes o ativismo é desejado pela população ou é necessário, o que não importa no desprezo dos mencionados critérios. John Rawls, em acertada conclusão, menciona que a discricionariedade judicial está na ausência de uma fundamentação plausível, compreendida e aceita pela maioria da sociedade.

A experiência européia aponta para criação jurisprudencial de um sistema de direitos no ordenamento europeu multinível. Hoje a atuação do Tribunal Europeu de Direitos Humanos como órgão reformador das decisões dos Tribunais Constitucionais da Europa, levanta evidentemente críticas acerca da vulnerabilidade das constituições. Mas ainda é complexo afirmar se a verticalização das decisões dos tribunais supranacionais europeus sobre os tribunais constitucionais nacionais, através do controle de convencionalidade, importa em uma espécie de ativismo, já que os tratados foram ratificados pelo Parlamento Europeu, cujo os deputados são eleitos por cada país membro.

Por outro lado, dentro do paradigma da *Common law* não é possível definir se existe ativismo no Brasil, como um programa de Justiça, tal como ocorre nos EUA. É fato que existe uma discricionariedade judicial sem limites, mas não um programa de ativismo.

Assim, são muitos caminhos para se por limites na discricionariedade do STF: a) A limitação as decisões estrangeiras de Estado com constituições distintas da brasileira; b) A vinculação da fundamentação da decisão dos magistrados aos valores debatidos através dos mecanismos de participação social já seria uma grande avanço; c) O Controle de Convencionalidade com base no Decreto n.º 7.225/2010 e Decisão CMC n.º 40/04 do Mercosul, limitaria o ativismo no Brasil, além de zelar pela duração razoável do processo; d) A exemplo da Alemanha, iniciar um debate popular, com a participação de todas as camadas da sociedade, onde a universidade teria um importante papel, com o objetivo de antecipar a interpretação de valores constitucionais e impor sérios limites à discricionariedade do Supremo Tribunal Federal.

Referências

BRITTO, Carlos Ayres. Distinção entre controle social do poder e participação popular. **Revista de Direito Administrativo (RDA)**, Rio de Janeiro, n. 189, 2006.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. 3. ed. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FINE, Toni. O controle judicial de constitucionalidade nos Estados Unidos. In: TAVARES, André Ramos (Coord.). **Justiça constitucional: pressupostos teóricos e análises concretas**. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber



[UFPR]. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A idéia de universidade**: processos de aprendizagem. Nota do Editor: Publicado originalmente na Revista di Educação. Lisboa/Portugal, v. 2.

HESSE, Konrad, **A força normativa da Constituição** (Die Normative Kraft der Verfassung). Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris editor, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Pura**. 5. ed. Tradução de Manoela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpetua**. Tradução de Bárbara Kristensen, Ed. Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do Direito**. 6. ed. Tradução João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUPATELLI Jr., Alfredo; MARTINS, Eliane Maria Octaviano. Mercosul: o Direito Empresarial e os efeitos da globalização. **Revista de Direito do Mercosul**, Buenos Aires , v. 2, n. 6, 1998.

MARINONI, Luiz Guilherme. Aproximação crítica entre as jurisdições de *Civil law* e de *Common law* e a necessidade de respeito a precedentes no Brasil. **Revista de Processo**, São Paulo, v. 34, n. 172, jun./2009.

MAUS, Ingeborg. O Judiciário como superego da sociedade. **Novos Estudos**, n. 58, Nov. 2000. São Paulo: CEBRAP.

PASCUAL, Maribel Gonzáles. **El Tribunal Constitucional aleman en la construcción del espacio europeo de los derechos**. Nossa Tradução. Thomson Teuters. 2010.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIOLA, Paolo. **Jurisdição Constitucional, Democracia e Direitos Fundamentais**. 2. ed. Editora JusPodivm, 2012.

SALUTE



© 2014 EDITORA Salute

Este trabalho está licenciado sob a Licença Atribuição-Não
Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia
desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br>
ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro
Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.