



**XI COLÓQUIO HABERMAS**

**&**

**II COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO**



**Os limites para a liberdade comunicativa**

22, 23 e 24 de Setembro de 2015

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

**ANAIS  
XI COLÓQUIO HABERMAS  
E  
II COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA  
INFORMAÇÃO**

**Rio de Janeiro**

**SALUTE**

**2016**

**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.

Ficha catalográfica elaborada por  
Márcio Finamor CRB7/6699

C719 Colóquios Habermas e II Colóquio Filosofia da Informação (11. : 2015 : Rio de Janeiro).

Anais do 11º Colóquio Habermas e 2º Colóquio de Filosofia da Informação / 11º Colóquio Habermas e 2º Colóquio de Filosofia da Informação, 22-24 setembro 2015, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2016.

540 p.

ISBN: 978-85-68478-02-8

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

CDD 193 (22ª Ed.)

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>MESAS REDONDAS .....</b>	<b>9</b>
<b>LIBERDADE COMUNICATIVA E FORMA DIREITO .....</b>	<b>10</b>
LUIZ REPA – USP/CEBRAP .....	10
<b>TEORIA DO DISCURSO E POLÍTICA DO RECONHECIMENTO .....</b>	<b>20</b>
LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO .....	20
<b>SOBRE A LIBERDADE JURÍDICA EM HABERMAS .....</b>	<b>34</b>
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA [UFSC/CNPq] .....	34
<b>LIBERDADE COMUNICATIVA COMO AÇÃO DEMOCRATIZANTE E EDUCADORA OU PORQUE A DEMOCRACIA EXIGE O PRINCÍPIO PERFORMÁTICO DA TOLERÂNCIA? .....</b>	<b>51</b>
JORGE ATILIO SILVA IULIANELLI .....	51
<b>DA POTÊNCIA À LIBERDADE: EXPRESSÃO, COMUNICAÇÃO E VERDADE .....</b>	<b>58</b>
SOLANGE PUNTEL MOSTAFA .....	58
DENISE VIUNISKI DA NOVA CRUZ .....	58
<b>AÇÃO E COMUNICAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DE HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS PARA A COMPREENSÃO DO LÓCUS DA DIALOGIA, DA ÉTICA E DO PROTAGONISMO NO FAZER INFORMACIONAL.....</b>	<b>69</b>
HENRIETTE FERREIRA GOMES .....	69
<b>COMUNICAÇÕES COORDENADAS .....</b>	<b>86</b>
<b>A LINGUAGEM E SEU POTENCIAL EMANCIPATÓRIO: UM ENSAIO SOBRE OS REFUGIADOS NO BRASIL E SUA INTEGRAÇÃO .....</b>	<b>87</b>
GABRIELA GARCIA ANGELICO .....	87
<b>A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS SERVINDO PARA AMPLIAR O ACESSO À JUSTIÇA SOB O ALICERCE NO AGIR COMUNICATIVO .....</b>	<b>104</b>
ELISANGELA PEÑA MUNHOZ (P.MUNHOZ).....	104
<b>A POSITIVAÇÃO DE PRECEITOS MORAIS EM SEDE DE DIREITO DO CONSUMIDOR: UMA ANÁLISE HABERMASIANA .....</b>	<b>122</b>
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA .....	122
<b>A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BOM NA ÉTICA DISCURSIVA DE JÜRGEN HABERMAS .....</b>	<b>139</b>
GILCELENE DE BRITO RIBEIRO .....	139
<b>AGIR COMUNICATIVO E DISCURSO: DE QUE JOGO ESTAMOS FALANDO? .....</b>	<b>162</b>
MARCELO BAFICA COELHO .....	162



<b>AS POTENCIALIDADES DOS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO ÉTICA, REGULAÇÃO, LÓGICA E LINGUAGEM: UMA PROPOSTA HABERMASIANA PARA A CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS CRÍTICOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS .....</b>	<b>181</b>
JOSÉ GERALDO ALBERTO BERTONCINI POKER .....	181
BEATRIZ SABIA FERREIRA ALVES .....	181
VANESSA CAPISTRANO FERREIRA.....	181
<b>ASPECTOS JURÍDICO-FILOSÓFICOS ACERCA DO SUPERENDIVIDAMENTO: A CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO .....</b>	<b>203</b>
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA .....	203
ANA BEATRIZ TERRA CRIPPA .....	203
<b>DEMOCRACIA DELIBERATIVA E A AVALIAÇÃO DE IMPACTOS REGULATÓRIOS .....</b>	<b>220</b>
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO LIMA .....	220
ANNA CAMBOIM .....	220
DILZA RAMOS BASTOS .....	220
<b>CRÍTICA À PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO HABERMAS: UM DIÁLOGO SOBRE O PREFIXO PÓS .....</b>	<b>240</b>
JOÃO PAULO RODRIGUES .....	240
<b>DEMOCRACIA E COMUNICAÇÃO: PARÂMETROS PARA UMA DEMOCRACIA RADICAL.....</b>	<b>259</b>
CHARLES DA SIVA NOCELLI.....	259
<b>DIZER “NÃO”: A LIBERDADE COMUNICATIVA NAS REVISÕES DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO.....</b>	<b>275</b>
MARINA VELASCO.....	275
<b>ENTRE A LIBERDADE COMUNICATIVA E O DISCURSO DE ÓDIO: POSSIBILIDADES DE PESQUISAS A PARTIR DE HABERMAS .....</b>	<b>291</b>
ANDRÉ SPURI GARCIA.....	291
ELAINE SANTOS TEIXEIRA CRUZ.....	291
JÉSSICA DE CARVALHO MACHADO .....	291
KARINE MARTINS FERNANDES TINÔCO.....	291
ÉRICA ALINE FERREIRA SILVA.....	291
VALDERÍ DE CASTRO ALCÂNTARA .....	291
JOSÉ ROBERTO PEREIRA .....	291
<b>ENTRE A RAZÃO E O CONCEITO MORAL DO JUSTO: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DAS POLÍTICAS DE IMIGRAÇÃO .....</b>	<b>314</b>
MARCELO PEREIRA DE MELLO .....	314
<b>ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: COESÃO INTERNA ENTRE DIREITOS HUMANOS E SOBERANIA POPULAR EM HABERMAS .....</b>	<b>326</b>
ANDRÉ GUIMARÃES BORGES BRANDÃO.....	326
<b>HABERMAS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL .....</b>	<b>346</b>
CHARLES FELDHAUS.....	346
<b>HABERMAS, NACIONALISMO E INTOLERÂNCIA.....</b>	<b>362</b>
ANDRÉ JACQUES LOUIS ADRIEN BERTEN .....	362

<b>LIBERDADE E POLÍTICA: A IDEIA DE INDIVIDUALIDADE COMO REFERÊNCIA NA BUSCA PELA GARANTIA DE DIREITOS HUMANOS NA TEORIA POLÍTICA DE HABERMAS.....</b>	<b>377</b>
DIOGO SILVA CORRÊA.....	377
<b>NARRATIVA PROCESSUAL: ÉTICA NO DISCURSO JURÍDICO.....</b>	<b>398</b>
JOSÉ ANTONIO CALLEGARI .....	398
MARCELO PEREIRA DE MELLO .....	398
<b>O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO LIMITE DA LIBERDADE COMUNICATIVA NAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS.....</b>	<b>414</b>
MARCELO FARIAS LARANGEIRA.....	414
<b>A PERSPECTIVA PÓS-METAFÍSICA DO AGIR COMUNICATIVO: .....</b>	<b>428</b>
<b>A SUPERAÇÃO DOS LIMITES DE UMA FUNDAMENTAÇÃO DA ONTOTEOLÓGICA E AS RESTRIÇÕES AO EMPODERAMENTO DO SUJEITO MONOLÓGICO .....</b>	<b>428</b>
JOVINO PIZZI .....	428
<b>O FACEBOOK COMO ESFERA PÚBLICA: ANSEIOS E LIMITES DA DEMOCRATIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO VIA INTERNET.....</b>	<b>449</b>
CAMILA MOURA.....	449
<b>O SUJEITO PRONOMINAL E A GRAMÁTICA COMUNICATIVA: ELEMENTOS PARA UMA GRAMÁTICA DA JUSTIÇA .....</b>	<b>468</b>
JOVINO PIZZI .....	468
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA .....	468
<b>O USO DA LINGUAGEM ORIENTADO PELO ENTENDIMENTO: TEORIA CRÍTICA E O PENSAMENTO HABERMASIANO.....</b>	<b>470</b>
ANA PAULA DA SILVA BEZERRA.....	470
SÉRGIO G. M. PAUSEIRO.....	470
<b>OS PRINCÍPIOS DA MORAL NUMA SOCIEDADE PÓS-SECULAR: A PERSPECTIVA DE JURGEN HABERMAS .....</b>	<b>479</b>
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES.....	479
<b>RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA EM RAWLS E HABERMAS .....</b>	<b>491</b>
WESCLEY FERNANDES.....	491
<b>UMA ABORDAGEM HABERMASEANA PARA OTIMIZAR O DESENVOLVIMENTO DE ORGANIZAÇÕES: O CASO DA BIBLIOTECA DIGITAL DE TESES E DISSERTAÇÕES BRASILEIRA.....</b>	<b>522</b>
BRUNA CARLA MUNIZ CAJÉ .....	522
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA .....	522
MARCIA H. T. DE FIGUEREDO LIMA .....	522

## APRESENTAÇÃO

O Colóquio Habermas vem sendo realizado anualmente e tem se constituído em um espaço privilegiado de debate de ideias daqueles que buscam ir além do comunitarismo republicano vulgar e do liberalismo fora de lugar, tendo por principal referência a obra do filósofo alemão Jurgen Habermas. Este autor é não apenas um dos maiores pensadores vivos, mas um grande humanista que intervém na história do seu tempo como mostram seus artigos recentes sobre a crise dos imigrantes na Europa.

A partir de 2014 o Colóquio Habermas passou a ter simultaneamente um pequeno Colóquio de Filosofia da Informação, que reúne os interessados nesta área emergente do pensamento interdisciplinar. Este Colóquio buscar responder uma demanda daqueles que estudam Filosofia e Ciência da Informação com diversos focos, particularmente da Epistemologia, da Ética e da Política. Neste caso o Colóquio está aberto a outras abordagens filosóficas.

O grande tema orientador dos Colóquios de 2015 foi “**Os limites para a liberdade comunicativa?**”. Esta questão foi originalmente motivada pelo terror em Paris, mas foi rapidamente atualizada para os brasileiros por uma questão mais próxima do seu cotidiano: a forte campanha feita pelos meios de comunicação contra o governo eleito de modo democrático. Isto torna mais importante diferenciar o conceito de liberdade comunicativa.

O ano de 2015 teve como um de seus marcos iniciais a tragédia do assassinato de 12 jornalistas do Charlie Hebdo. Várias pessoas em muitos quadrantes do mundo se uniram em defesa da liberdade de expressão, ainda que em muitos casos com a consciência crítica da necessidade de uma ética na construção de tal liberdade, sem espaço para a disseminação de ódios ou intolerâncias.

Liberdade comunicativa não é liberdade de expressão. Não se trata da capacidade de poder usar o discurso, mas da capacidade deliberativa diante do discurso, de poder dizer sim ou não, na interação discursiva intersubjetiva que ergue pretensões de validade. Como chama atenção Siebeneichler (2014), a liberdade comunicativa está imbrincada em nossa capacidade de autoria responsável, sendo fundamental para a radicalização da democracia. A liberdade comunicativa não é uma condição metafísica, senão uma atitude do falante diante das circunstâncias, sendo ele mesmo, o falante, em relação a outro(s) falante(s) quem delibera sobre a razoabilidade das pretensões de validade erguidas em determinado discurso.

Habermas propõe simultaneamente a superação da visão antagônica das liberdades subjetivas (liberalismo) e da autodeterminação política (republicanismo). Autonomia privada e pública são cooriginárias. A força cogente dessa cooriginariedade implica numa relação em permanente tensão, pois o consenso não é a ausência do dissenso, senão o cumprimento das exigências de nossa obrigação comunicativa. A interação entre autonomia privada e pública requer o reconhecimento de um conjunto de direitos subjetivos, fundamentais para o exercício da radicalização da democracia (Habermas, 1996, p. 122-123).

Os eventos na França são mais um exemplo de quão desmesurada, grave e assassina pode ser a intolerância. Deve ou não haver mecanismos sociais que constriam os meios de comunicação a ter um comportamento minimamente em acordo à autoria responsável como proposta, por exemplo, por Habermas? Conceitos que se aplicam à performance moral de

peças individuais devem servir a constrangimentos institucionais políticos e legais? Como traçar limites entre a linguagem crítica, bem ou mal humorada, e a ofensa e disseminação do ódio? Conceitos como autoria responsável e liberdade comunicativa favoreceriam a traçar tais critérios?

Interessa-nos aprofundar este debate. Assim o Colóquio Habermas chegou à sua XI edição e o Colóquio de Filosofia da Informação a sua II edição, realizados de 22 e 24 de setembro de 2015 no Rio de Janeiro. Foram submetidos 34 artigos originais nas comunicações coordenadas e 12 artigos dos conferencistas nas mesas redondas. É uma produção intelectual extremamente relevante nestes tempos de pontuações produtivistas.

A publicação dos Anais destes Colóquios acontece em uma época extremamente tensa da nossa sociedade, dividida e incapaz de reconhecer o outro. As nossas históricas desigualdades impõem que branco e preto se reconheçam. Uma sociedade democrática implica em reconhecer as diferenças. A inclusão social começa pelo reconhecimento das diferenças, e não pela sua diluição.

A negação do outro só pode ser enfrentada pelo esforço de entendimento, que começa pela possibilidade de falar e de discutir. O pensamento de Habermas enfrenta ao mesmo tempo liberais reacionários e republicanos utilitaristas. A democracia é um valor inegociável. É preciso falar, mas falar nos limites da liberdade comunicativa e da autoria responsável.

#### Referências:

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. v. 1.

SIEBENEICHLER, Flavio. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. *Logeion*, v. 1. n. 1, p 43-58, ago./fev. 2014. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/ciinf/index.php/fiinf>>. Acesso em: 12 fev. 2015.





# MESAS REDONDAS

# LIBERDADE COMUNICATIVA E FORMA DIREITO

Luiz Repa – USP/CEBRAP

---

## 1 INTRODUÇÃO

Eu gostaria de aproveitar essa oportunidade para discutir o conceito de liberdade comunicativa em Habermas a partir da questão de saber se e até que ponto esse conceito é capaz de propiciar uma fundamentação de caráter normativo para o conceito complementar de liberdade subjetiva de ação, vale dizer, para o conceito complementar de autonomia privada. Uma vez que Habermas recusa a oferecer uma fundamentação normativa para a forma do direito, e ao mesmo tempo a forma do direito recobre por si mesmo os princípios da liberdade subjetiva, a questão se torna na interrogação sobre se, afinal, Habermas não oferece, já em Facticidade e validade, uma fundamentação normativa das liberdades subjetivas independentemente da forma direito e independentemente de argumentações morais, ou seja, unicamente a partir da liberdade comunicativa na qualidade de conceito nuclear da autonomia pública. (Nesse aspecto, não pretendo me referir a supostas modificações posteriores na estrutura e no conteúdo do argumento, como aquelas referidas à importância da dignidade humana na fundamentação dos direitos fundamentais).

À primeira vista, é preciso confessar que tudo isso parece ser impossível e mesmo ocioso, já que o conceito de liberdade subjetiva de ação é evidentemente introduzido por Habermas como uma espécie de dispensa normativa em relação às obrigações em que se fundam a liberdade comunicativa. Eu cito a passagem em que Habermas introduz a noção de liberdade comunicativa como contrapolo da liberdade subjetiva de ação:

Junto com Klaus Günther, eu entendo a 'liberdade comunicativa' como a possibilidade reciprocamente pressuposta na ação orientada ao entendimento de tomar posição em relação aos proferimentos de um defrontante e em relação às pretensões de validade levantadas com elas, dependentes de reconhecimento intersubjetivo. Com isso estão ligadas as obrigações das quais se dispensam as liberdades subjetivas juridicamente protegidas. (...) A autonomia privada de um sujeito de direito se deixa entender essencialmente como a liberdade negativa de se retirar do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas, rumo a uma posição de observação mútua e influência recíproca. A autonomia privada se estende tão longe que o sujeito de direito não precisa se justificar, não precisa indicar razões publicamente aceitáveis para seus planos de ação. Liberdades subjetivas de ação

justificam a saída da ação comunicativa e a recusa das obrigações ilocucionárias; elas fundamentam uma privacidade que libera da carga da liberdade comunicativa mutuamente concedida e exigida. (1994, p. 152-153).

Essa passagem não parece oferecer nenhum sinal de que o conceito de liberdade comunicativa pudesse apresentar um ponto de apoio para uma resposta afirmativa à minha questão. Ou seja, não parece ser possível uma fundamentação normativa da liberdade subjetiva por meio da liberdade comunicativa, uma vez que a liberdade subjetiva se define como negação da liberdade comunicativa. Ela significa uma saída e uma recusa em relação aos pressupostos da racionalidade comunicativa, em que se funda a liberdade comunicativa de tomar posição de sim e não. Isso significa que o sujeito de direito, baseado na estrutura do direito, pose assumir a atitude própria da ação estratégica: se tornar o observador que reduz seus parceiros a objeto de manipulação.

Em grande parte, é essa maneira de considerar a liberdade subjetiva como negação da liberdade comunicativa, ou ainda, a autonomia privada como negação da autonomia pública, que torna impossível, para Habermas, uma fundamentação normativa da forma do direito e, com isso, das liberdades subjetivas que imediatamente se ligam a essa forma.

Não se trata aqui da recusa de fundamentar moralmente o direito em toda a sua extensão, isto é, no que concerne ao seu conteúdo. A recusa de uma fundamentação moral do direito tem a ver em primeiro lugar com a teoria da modernidade e, em segundo lugar, com a concepção democrático-radical em que Habermas quer inserir a soberania popular. Ou seja, uma fundamentação moral do direito significaria ainda uma concepção tradicional de hierarquias de tipos de normas, como existentes no mundo pré-moderno. E é interessante observar que, para Habermas, Kant ainda seja afetado por essa falta de modernidade, em que a esfera do direito não teria sua autonomia própria. Como paradigmático da tradição do direito natural liberal, a filosofia kantiana do direito ainda submete a legalidade ao princípio moral do imperativo categórico. Daí resultaria uma subordinação do direito à moral, que não seria compatível “com a idéia de uma autonomia realizada no medium do próprio direito” (1994, p. 153).

Em vez de uma fundamentação moral do direito, Habermas prefere falar de uma relação de complementação, a qual só pode ser entendida, por sua vez, de um ponto de vista sociológico, isto é, desde o ponto de vista de uma reconstrução da evolução social. Desse ponto de vista, a forma do direito [Rechtsform] apresenta-se como uma invenção necessária, destinada à resolução de desafios para integração social no contexto da emergência das sociedades modernas. Trata-se de uma exposição que elucida a forma direito em função de

sua complementação com a moral, mas que detém especificidades próprias que não podem ser fundamentadas moralmente. Essas se devem, em última instância, ao caráter institucional do direito, que ao mesmo tempo coage e libera um espaço de manobra para ações estratégicas, ou seja, justamente o tipo de ação que a liberdade subjetiva autoriza, em detrimento da liberdade comunicativa.

De um ponto de vista sociológico, a moral e o do direito se diferenciam radicalmente por seus papéis e estruturas, pois, enquanto a moral pós-tradicional representa apenas “uma forma de saber cultural”, o direito positivo constitui, além disso, “um sistema de ação, dotado de obrigatoriedade no nível institucional” (HABERMAS, 1994, p. 137). A relação de complementação só pode ser pensada, nesse caso, como uma relação funcional. É a isso que corresponde à afirmação segundo a qual “a forma direito não é de modo algum um princípio que se possa ‘fundamentar’ seja epistêmica seja normativamente” (HABERMAS, 1994, p. 143).

Portanto, Habermas descarta a possibilidade de uma fundamentação normativa do direito devido às suas características formais básicas. Ou seja, a relação jurídica não leva em conta a capacidade das pessoas em ligar sua vontade por meio de idéias normativas, mas apenas sua capacidade de tomar decisões racionais com respeito a fins, isto é, a liberdade de arbítrio (HABERMAS, 1994, p. 144). Dessa redução da vontade livre que se autodetermina moralmente à sua liberdade de arbítrio, deriva, além disso, a delimitação da forma jurídica às condições externas da ação e a exclusão do caráter da motivação, moral ou estratégica, detendo-se apenas na conformidade à regra. Além disso, a liberação do arbítrio dos atores seria o “verso da medalha” do caráter coercitivo de leis que limitam os espaços de ação a partir de fora.

Todas essas características formais do direito positivo impedem uma fundamentação normativa que, para Habermas, só seria possível, no contexto das sociedades modernas, pela normatividade inerente aos pressupostos linguísticos do discurso. Soma-se a isso o próprio fato de a forma direito ser uma invenção evolutiva da sociedade. Enquanto tal, não está excluída a possibilidade de nova invenção, colocando alternativas àquela do direito positivo moderno. O fato de Habermas reconstruir tão somente o direito positivo moderno se deve à impossibilidade de encontrar alternativas a ele no contexto das sociedades modernas, conforme sua teoria da evolução social.

Eu cito uma passagem bastante elucidativa a respeito do caráter sociológico e histórico da fundamentação do direito em Habermas:

Se a crítica se dirige contra a concepção dos direitos enquanto tal, a contraparte tem de propor, então, ou alternativas ao direito, como Marx o fez em sua época, ou pelo menos concepções de direito alternativas. Com esse tipo de questionamento eu não tenho nenhum problema, uma vez que não proponho nenhuma fundamentação normativa para a condição jurídica. (...) Por ora, não vejo um equivalente funcional para esse tipo de estabilização das expectativas de comportamento (mediante direitos subjetivos igualmente distribuídos). A esperança romântica – em um sentido não-pejorativo – do jovem Marx em um “definhamento” do direito dificilmente se cumprirá em sociedades complexas de nosso tipo. (1998, p. 346).

O que vale para a forma do direito em geral deve valer para suas implicações em termos de liberdade subjetiva. Pois à liberação do arbítrio corresponde enfim a instauração de liberdades subjetivas de ação que delimitam a autonomia privada. Essas liberdades subjetivas são intrínsecas, dessa maneira, à forma do direito, e não derivam imediatamente de um princípio moral.

Porém, a forma direito e a liberdade subjetiva que ela pressupõe representam um desafio não só ao discurso moral enquanto tal, mas ao discurso como instância de fundamentação normativa em geral. Ou seja, não é possível fundamentar normativamente a forma direito porque ela fere a normatividade imanente ao discurso, autorizando todos os elementos da ação estratégica. Como mostra Günther, a tese habermasiana de que a forma do direito não é um princípio que se possa fundamentar normativamente significa em última instância que “a forma do direito como tal não é derivável a partir da teoria do discurso. Das pressuposições inevitáveis da ação comunicativa, nenhum caminho leva ao direito em termos de teoria da fundamentação” (Günther, 1994, p. 478).

E aqui é preciso observar que, se a forma do direito representa uma redução de normatividade e uma liberação para agir estrategicamente, então, mesmo no âmbito próprio do uso público das liberdades comunicativas, mesmo no núcleo da autonomia pública, deve-se contar com uma possibilidade de instrumentalização, pois os direitos de comunicação e de participação em que se baseiam a autonomia pública também são direitos no aspecto estritamente jurídicos.

Daí que, segundo Habermas, falar em direitos negativos e positivos não é a melhor maneira de alcançar a “especificidade da forma do direito” (1994, p. 164). Também no espaço intersubjetivo e público do processo político-democrático da formação da vontade o direito libera uma perspectiva estratégica, uma vez que ele “não pode obrigar a um emprego de direitos subjetivos orientado pelo entendimento” (1994, p. 165).

Tudo isso aponta para a impossibilidade de uma fundamentação normativa do direito e da autonomia privada que ela pressupõe formalmente. Mas seria precipitado em derivar daí

uma simples relação de oposição, pois o núcleo da teoria discursiva dos direitos fundamentais é formado justamente pela tese de que há uma co-originariedade entre autonomia pública e autonomia privada, entre soberania popular e direitos fundamentais. Não poderíamos acrescentar: entre liberdade comunicativa e liberdade subjetiva?

Lembremos os traços principais da argumentação habermasiana a respeito da co-originariedade entre soberania popular e direitos subjetivos de liberdade.

A ideia fundamental consiste em que o princípio da democracia, o qual detém força de legitimação, se deve ao “entrelaçamento do princípio do discurso e da forma direito” (HABERMAS, 1994, p. 155):

Esse entrelaçamento eu entendo como uma gênese lógica de direitos, que pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito de liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo como tal da forma direito – e termina com a institucionalização jurídica das condições de um exercício discursivo da autonomia política, com a qual a autonomia privada posta [gesetzt] abstratamente de início pode ser configurada. Por isso o princípio da democracia só pode aparecer como cerne de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a geração de direito legítimo, isto é, o princípio da democracia, se constituem co-originarmente. (HABERMAS, 1994, pp. 155-6).

O sistema de direitos que surge do entrelaçamento do princípio do discurso e da forma direito é apresentado em uma seqüência de cinco categorias de direitos fundamentais. As três primeiras categorias formam o código jurídico, pois determinam o status das pessoas de direito. Trata-se aqui justamente dos direitos que garantem a maior medida possível de liberdades subjetivas de ação, dos direitos que estabelecem o status de membro de uma associação jurídica e, por fim, os direitos que garantem a possibilidade de postulação judicial e proteção jurídica das pessoas individuais (HABERMAS, 1994, pp. 155-6). Essas três primeiras categorias de direito garantem a autonomia privada dos sujeitos de direito unicamente no sentido de eles se reconhecerem mutuamente como destinatários da lei. Somente a quarta categoria permite que esses sujeitos de direito assumam também o status de cidadãos, isto é, de autores da própria ordem jurídica. Trata-se aqui dos direitos de participação igual nos processos de formação da opinião e da vontade. Essa quarta categoria, que garante a autonomia pública, tem um caráter reflexivo, já que permite interpretar e configurar concretamente em termos jurídicos tanto as primeiras categorias como a si própria. Na configuração política de todas essas categorias surge uma relação de implicação delas com a quinta categoria dos direitos fundamentais de bem-estar social, técnico e ecológico, isto é,



direitos sociais, em sentido amplo, que permitem materialmente o exercício da autonomia privada e pública.

É de se observar que essas categorias são introduzidas em abstrato, sem um conteúdo particular, variável conforme o contexto sociopolítico. É somente com a quarta categoria que todos os direitos fundamentais recebem uma positivação jurídica concreta. Esse aspecto é importante para entender como as três primeiras categorias, que sustentam a autonomia privada, se relacionam com a quarta, que garante a autonomia pública.

No papel de autores, os cidadãos já não dispõem mais de nenhuma outra linguagem que não envolva as três primeiras categorias do direito. É nesse sentido que elas possibilitam a autonomia pública, sem restringi-la, ao mesmo tempo em que, por meio da autonomia pública, as três primeiras recebem uma positivação jurídica concreta. Com isso se tornaria compreensível a co-originariade de autonomia pública e privada. Enquanto linguagem própria do direito, as categorias dos direitos privados não podem ser vistas “como direitos naturais ou morais, que apenas esperam ser colocados em vigor”, nem podem “ser meramente instrumentalizados para fins de uma legislação soberana” (HABERMAS, 1994, p. 161).

A idéia fundamental da co-originariade se revela então na impossibilidade de que a autodeterminação política dos cidadãos se exercite no medium do direito, sem as três primeiras categorias do direito. Por sua vez, essas categorias não podem ser legitimadas e ganhar uma forma jurídica positiva, sem o direito de comunicação e participação no processo de formação da vontade. Deixo de lado aqui como exatamente esse círculo se instaura, mais especificamente, deixo de lado o caráter “insaturado” que Habermas atribui aos direitos subjetivos de liberdade de ação.

Todo o esforço de Habermas é apresentar uma co-originariade entre direitos fundamentais e soberania popular que faça justiça à ideia de uma democracia radical, portanto, a ideia de que não haja um limite prévio à soberania, e, por outro lado, faça dos direitos fundamentais que garantem a autonomia privada uma condição própria da democracia.

Assim, na construção da gênese lógica dos direitos fundamentais, nada é pressuposto antes da práxis política de autodeterminação, a não ser duas coisas: o princípio do discurso e o conceito de forma jurídica. A junção desses dois elementos forma imediatamente as três primeiras categorias constitutivas do código jurídico. Enquanto tais, essas três primeiras categorias não devem ser vistas como direitos naturais ou morais que comandam o exercício legislativo. Elas são antes condições necessárias que “só possibilitam o exercício da

autonomia política.” Na qualidade de condições de possibilidade elas “não restringem a soberania do legislador” (HABERMAS, 1994, p. 161-2).

Dessa maneira, os direitos subjetivos que garantem a autonomia privada se apresentam como condições de possibilidade dos direitos políticos no sentido de que eles constituem a linguagem jurídica da democracia, o medium em que ela se exerce, firmando o conceito de pessoa jurídica entendida como destinatária das leis. Nenhuma determinação jurídica pode se realizar sem um código de direito que estabelece a noção de sujeito de direito. Por outro lado, esses mesmos direitos subjetivos só podem se instaurar positivamente de acordo com o processo legislativo criador de leis, sustentado pelos direitos políticos de participação.

No entanto, a relação de dependência recíproca em que se traduz a ideia de cooriginariedade não se esgota nessa relação de caráter estrutural. Além disso, há uma relação de natureza material entre a autonomia privada e a autonomia pública que remete justamente à relação entre liberdade comunicativa e liberdade subjetiva.

Pois o direito de comunicação e de participação no processo de formação da vontade e da opinião é instaurado com a quarta categoria de direitos fundamentais, sendo institucionalizado e regulado juridicamente, de modo que os pressupostos de igualdade e simetria, inscritos nas condições de possibilidade de um discurso isento de dominação, recebem uma configuração jurídica determinada. Porém a liberdade comunicativa de tomar posição de sim ou não em relação às normas pressupõe também uma liberdade subjetiva e negativa de abster-se.

Seguindo Klaus Günther, pode-se dizer que não haveria liberdade comunicativa se não houvesse também a liberdade negativa de não participar da comunicação pública, o que por sua vez é garantido pelas leis que sustentam a autonomia privada. Eu cito:

A liberdade de tomar uma posição (...) só é possível no interior de um espaço de obrigações recíprocas. Dizer ‘sim’ ou ‘não’ sinceramente sempre significa aceitar as obrigações inerentes ao jogo de pretensões de validade, dúvidas e contrarrazões. Mas a análise da ‘liberdade comunicativa’ não seria suficiente se ela não acarretasse a liberdade de retirar-se da comunicação, isto é, de ‘sair’ [step out] das obrigações ilocucionárias recíprocas. Sem essa terceira possibilidade de escolher sair (...) a liberdade comunicativa não seria uma espécie de liberdade de modo geral. A decisão de comunicar tem de ser livre. (cf. GÜNTHER, 1998, p. 236).

Embora Habermas se refira a Günther no que diz respeito ao conceito de liberdade comunicativa, ele não retira com toda evidência esse tipo de consequências. Por outro lado, de modo algum a tese da co-originariedade se estabelece unicamente em função do médium do direito para o qual é indispensável a autonomia privada, ao mesmo tempo em que os direitos

de autonomia privada precisam ser positivados por meio da legislação, e portanto por meio dos direitos de autonomia pública. Habermas também considera o aspecto qualitativo da deliberação, que é propiciado pela autonomia privada.

Eu cito uma passagem de A inclusão do outro em que esse aspecto qualitativo, material, da co-originariiedade, é mais nitidamente destacado:

A intuição [da cooriginariiedade] se expressa no fato de que, por um lado, os cidadãos só podem fazer uso adequado de sua autonomia pública se eles são suficientemente independentes em virtude de sua autonomia privada igualmente assegurada; mas que eles também só podem chegar a uma regulação consensual de sua autonomia privada se eles fazem um uso adequado de sua autonomia política enquanto cidadãos. (1998, p. 302)

Se a autonomia privada foi descrita, como mostramos, como a liberdade negativa de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionários, nessa passagem ela parece ser a condição indispensável para indispensável para o uso público da liberdade comunicativa. Mas se Günther tem razão em sua linha de raciocínio, e se a tese da cooriginariiedade aponta também para isso, parece que estamos reintroduzindo para o interior do discurso uma possibilidade de fundamentação normativa que foi rejeitada anteriormente. Se não há liberdade comunicativa sem a liberdade negativa, então teríamos de supor que esta tem de fazer parte dos pressupostos pragmáticos do discurso isento de dominação. Enquanto tal pressuposto, não seria difícil fundamentar normativamente a autonomia privada, uma vez que não há liberdade comunicativa sem ela. Isso significa que a autonomia privada não é mais suportada pela forma do direito, ela passaria para o lado do princípio do discurso, enquanto representação mais abstrata de todos os pressupostos pragmáticos da fala.

No entanto, Habermas não parece nunca ter dado efetivamente esse passo teórico, que em Günther é visível. E, até onde posso ver há duas razões fortes para tanto. A primeira é própria da teoria da ação e do discurso. A possibilidade de sair da comunicação por mor da qualidade da comunicação teria de significar, na visão de Habermas, uma autorização para passar a uma atitude não-comunicativa que se enraizaria paradoxalmente na ação comunicativa. Essa realização é cumprida pelo direito, sem que ele dependa da gramática normativa da ação comunicativa e do discurso (se deixarmos de lado o aspecto da justa distribuição de direitos). Certamente, Habermas não nega na teoria do discurso que o participante possa se isentar de tomar posição. Mas essa isenção não supõe a possibilidade de sair da comunicação. Ela não representa a autonomia privada no interior da autonomia pública.

A segunda razão tem a ver com a teoria do direito. Como vimos, Habermas não vê nenhuma outra possibilidade de reconstrução do direito que não seja ligada ao direito positivo moderno. Uma vez que a autonomia privada só pode se dar pelo medium do direito, ela necessita de um código jurídico primário com que se estabelece o sentido de um sujeito de direitos. Com isso, a autonomia privada juridicamente informada não pode ser deduzida das condições procedimentais do discurso, na exata medida em que a forma direito tampouco o pode. Ela passa a depender, para além das propriedades formais do direito, de argumentações de natureza moral introduzidas nos processos de formação política da vontade.

Portanto, embora a teoria habermasiana apresente a cooriginariade entre autonomia privada e autonomia pública de tal modo que a liberdade subjetiva possa aparecer como uma condição interna da liberdade comunicativa, e com isso se apresente a possibilidade de uma fundamentação normativa da autonomia privada para além da forma direito e para aquém da argumentação moral, esta possibilidade é teoricamente impedida pelo fato de Habermas ligar intimamente a autonomia privada e a forma do direito, recusando a essa, desde o início, uma derivação a partir do discurso. A ambiguidade do direito, sempre remetido à possibilidade da ação estratégica, condena de antemão a liberdade subjetiva a ser uma condição indispensável da liberdade comunicativa, e, no entanto, nunca ser um momento dela.

## REFERÊNCIAS

- GÜNTHER, K. 1994, **Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande?**. In: Kritische Justiz, n. 27.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Communicative Freedom, Communicative Power, and Jurisgenesis”. In: Rosenfeld, M. e Arato, A. (orgs.). **Habermas on Law and Democracy – Critical Exchanges**. University of Califórnia Press.
- HABERMAS, J. 1994. **Faktizität und Geltung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1998. **Die Einbeziehung des Anderen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KUPKA, TH. 1994. “Habermas’ diskurstheoretische Reformulierung des klassischen Vernunftrechts”. In: Kritische Justiz, n. 27.
- LARMORE, 1993., “Die Wurzeln radikaler Demokratie”. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, n. 41.

- MAUS, I. 2002. “**Liberties and Popular Sovereignty**: On Jürgen Habermas’s Reconstruction of the System of Rights. In: Baynes, K.; Schomberg, R (orgs.) **Discourse and democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms**, New York, State University of New York Press.
- MELO, R. S. 2005. “Habermas e a estrutura ‘reflexiva’ do direito”. In: **Revista Direito GV**, v. 1, n. 1
- PINZANI, A. 2000. Diskurs und Menschenrecht – Habermas’ Theorie der Rechte im Vergleich. Verlag Dr. Kovac, Boethiana. **Forschungsergebnisse zur Philosophie**, vol. 43.
- \_\_\_\_\_. 2001, “**A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo**”. In: *Veritas*, v. 46.
- SCHEUERMAN, W. E. 2002. “Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas’s *Between Facts and Norms*”. In: Baynes, K.; Schomberg, R (orgs.) **Discourse and democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms**. New York, State University of New York Press.

# TEORIA DO DISCURSO E POLÍTICA DO RECONHECIMENTO<sup>1</sup>

**Luiz Bernardo Leite Araujo**

Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do CNPq na modalidade Produtividade em Pesquisa.

---

## 1 INTRODUÇÃO

A política do reconhecimento ocupa a atenção de Habermas desde o momento em que irrompe na cena principal do debate filosófico-político contemporâneo. Se a década de oitenta do século passado foi amplamente dominada pelo debate entre liberalismo e comunitarismo, cujo foco central residira na dupla oposição entre o justo e o bem, de um lado, e entre o indivíduo e a comunidade, de outro lado<sup>2</sup>, a década de noventa trouxe à tona a pergunta sobre se, e em que medida, sociedades democráticas deveriam ser realmente caracterizadas em função do conjunto de direitos básicos individuais que elas asseguram aos seus cidadãos. Com efeito, para diversos autores, associados de modo mais ou menos estreito ao que se convencionou denominar “multiculturalismo”, as decisões públicas em sociedades democráticas pluralistas deveriam assegurar, também, direitos específicos a grupos. Noções como “direitos coletivos”, “direitos de grupos” e “direitos culturais” passaram a dominar os debates políticos, uma vez estabelecida, no entanto, a ideia de direitos iguais para todos os cidadãos como o núcleo de uma sociedade justa.

Não há, é verdade, um tratamento sistemático do tema na teoria discursiva de Habermas, mas há certamente uma contribuição significativa a partir dessa perspectiva teórica, a começar pela análise do próprio termo multiculturalismo e das questões envolvidas no debate. É notável, neste sentido, a pronta intervenção habermasiana à contribuição

---

<sup>1</sup> Este artigo, aqui parcialmente retomado, foi publicado originalmente em língua espanhola. A referência completa é a seguinte: ARAUJO, L. B. L. “Habermas y la política del reconocimiento o multiculturalismo”. Revista CUHSO (Universidad Católica de Temuco, Chile), Volumen 14, N° 1 (2007): 23-34.

<sup>2</sup> Sobre essas duas oposições fundamentais, as quais, apesar de não darem conta integralmente do debate, fornecem uma perspectiva geral suscetível de enquadrar análises detalhadas dos diversos registros dessa complexa discussão, cf. BERTEN, A., DA SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (eds.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, Collection “Philosophie Morale”, 1997. Vide também a excelente apresentação de MULHALL, S. and SWIFT, A. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.



reconhecidamente inaugural da discussão promovida por Charles Taylor em seu ensaio sobre a política do reconhecimento<sup>3</sup>. Em sua crítica<sup>4</sup>, o filósofo alemão registra que, embora estejamos diante de fenômenos relacionados com lutas pelo reconhecimento de identidades coletivas, e, portanto, com a defesa comum contra a opressão, a marginalização e o desrespeito a grupos minoritários, primariamente definidos em termos culturais, seja no âmbito de uma cultura majoritária, seja no interior da comunidade dos povos, há diferentes níveis de análise. É necessário, portanto, não apenas distingui-los segundo a especificidade de cada luta pelo reconhecimento, mas também diferenciar os planos discursivos nos quais os debates estão situados, ainda que o alvo principal seja o mesmo sistema de direitos fundado no indivíduo. Dentre esses fenômenos, destacam-se o feminismo, a luta das minorias étnicas e culturais, o nacionalismo e o (neo)colonialismo.

Enquanto a causa feminista pode ser descrita apropriadamente como de reconhecimento de uma interpretação específica baseada em diferenças de gênero, transformando assim a relação entre os sexos e afetando diretamente os papéis masculinos historicamente sedimentados<sup>5</sup>, a luta das minorias étnicas e culturais diz respeito ao reconhecimento de tradições e de formas de vida marginalizadas por uma cultura majoritária cujos membros, apesar de terem a autocompreensão modificada em alguma medida, não alteram necessariamente seus papéis em decorrência de uma interpretação revisada das conquistas e interesses dos membros dos grupos minoritários<sup>6</sup>. Movimentos nacionalistas, por seu turno, visam sobretudo a autodeterminação política de povos que se vêem como grupos homogêneos sob o pano-de-fundo de um destino histórico comum<sup>7</sup>, e, desse modo, pretendem

---

<sup>3</sup> TAYLOR, Ch. "The politics of recognition", in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73. Trata-se de uma edição expandida, incluindo o comentário de Habermas (ver a nota seguinte) à edição alemã da obra original *Multiculturalism and the 'politics of recognition': an essay*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Cabe destacar também, no contexto inaugural do debate sobre o tema, a obra de Iris Young (*Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990) que declaradamente buscava uma alternativa entre o individualismo atomista e o comunitarismo coletivista através do foco preferencial na diversidade dos grupos étnicos e culturais.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. "Struggles for recognition in the democratic constitutional state", in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, op. cit., pp. 107-148 (republicado em: HABERMAS, J. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 1998, pp. 203-236).

<sup>5</sup> Para uma visão geral da política feminista, cf. BENHABIB, S. "Multiculturalism and gendered citizenship", in: *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Sobre o enfoque em minorias nacionais e grupos étnicos, cf. KYMLICKA, W. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>6</sup> Sobre o enfoque em minorias nacionais e grupos étnicos, cf. KYMLICKA, W. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>7</sup> Quanto à questão do nacionalismo, cf. TAMIR, Y. *Liberal nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993; MILLER, D. *On nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995; GANS, C. *The limits of nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

constituir uma comunidade de destino, ao passo que o anticolonialismo se dirige contra uma ordem internacional baseada na hegemonia da cultura ocidental<sup>8</sup>, cujos valores particulares se impõem de forma intervencionista em nome da universalidade. Por mais vinculados que estejam uns aos outros, tais fenômenos não podem ser confundidos, sob pena de obscurecer a complexidade de uma realidade marcada pela diversidade no interior da própria diversidade. O caso do Québec, por exemplo, sempre lembrado na literatura multiculturalista, é ilustrativo dessa complexidade, devendo ser situado, a juízo de Habermas, na fronteira entre o segundo e o terceiro casos, na medida em que a aspiração da minoria francófona canadense - à parte tendências separatistas de parcela da população - é a de tornar-se um Estado dentro de um Estado, constituindo-se assim, na outra ponta do enlace federativo, em maioria cultural em face de outras minorias domésticas.

Quanto aos diferentes níveis de análise desses fenômenos diversos, Habermas distingue os discursos político, filosófico e jurídico, demonstrando particular interesse pelo aspecto legal do problema. No primeiro nível, com efeito, a querela sobre o multiculturalismo parece renovar o debate sobre a modernidade que havia sido interpretado pelo autor sob o signo de um projeto inacabado<sup>9</sup>, opondo agora o radicalismo pós-moderno ao tradicionalismo pré-moderno na nova configuração do “politicamente correto”, que pouco contribui para a compreensão da questão e ainda menos para sua solução política. No plano filosófico, o que está em jogo é a compreensão intercultural, cujas dificuldades aparecem claramente em todos aqueles fenômenos associados ao multiculturalismo, os quais reintroduzem o tema clássico da racionalidade e suas pretensões de universalidade<sup>10</sup>, tanto cognitivas quanto normativas, na relação entre sociedade global unificada e sociedades locais fragmentadas, movendo-se entre o holismo e o contextualismo. Do ponto de vista jurídico, a discussão fundamental trazida pelo multiculturalismo reside na interpretação do Estado democrático de direito, reveladora da tensão entre o princípio do igual tratamento das pessoas e a busca de proteção de suas identidades culturais, em torno da qual Habermas reitera suas reservas em face do liberalismo clássico, não opondo-lhe uma leitura comunitarista como a de Taylor, que adota a falsa pista da oposição entre uma política de universalização dos direitos individuais e uma política de

---

<sup>8</sup> Em relação à justiça global e temas correlatos, cf. HELD, D. *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*. London: Polity Press, 1995; RAWLS, J. *The law of peoples; with “The idea of public reason revisited”*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999; CRONIN, C. and DE GREIFF, P. (eds.). *Global justice and transnational politics: essays on the moral and political challenges of globalization*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.

<sup>9</sup> Cf. HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985 [O discurso filosófico da modernidade. Lisboa: Dom Quixote, trad. de A. Marques et alii, 1990].

<sup>10</sup> Sobre o assunto, cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988 [Pensamento pós-metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Flávio Siebeneichler, 1990].

consideração pelas diferenças culturais<sup>11</sup>, mas sim corrigindo uma compreensão inapropriada dos princípios liberais a fim de demonstrar que o sistema de direitos, corretamente entendido, “não é cego às diferenças culturais” e não precisa ser contrastado com “um modelo que introduz uma noção de direitos coletivos estranha ao sistema”<sup>12</sup>.

Em ambas as passagens Habermas se refere aos dois tipos de liberalismo - procedimental e substancial - distinguidos por Taylor, ou, na nomenclatura de Michael Walzer, liberalismo 1 e liberalismo 2, advertindo que não se trata de uma simples correção da política da igual dignidade pela política da diferença, mas de um ataque ao núcleo individualista da concepção moderna de liberdade. Em sua análise, com efeito, Taylor distingue os ideais de dignidade e de autenticidade em torno dos quais forjou-se a identidade moderna, cada um dos quais remetendo a um princípio norteador de caráter universalista, porém radicalmente diferentes um de outro. De um lado, o da igual cidadania fundada em direitos compartilhados por todos os indivíduos. De outro lado, o do reconhecimento das pessoas e dos grupos em sua profunda alteridade. Evidentemente, o filósofo canadense é consciente do fato de que, no primeiro caso, trata-se de uma potencialidade humana generalizável, baseada na mesma capacidade de agir de acordo com princípios morais aceitáveis por todos os agentes racionais, enquanto que, no segundo caso, apesar de tratar-se igualmente de um potencial humano universal, que é o de formar e definir a própria identidade como indivíduo e também como membro de uma cultura, o princípio do igual respeito pelas pessoas dirige-se a uma particularidade. Contudo, é exatamente pela referência a uma característica universal, ainda que distinta, que há exigência de reconhecimento por aquilo que resulta do potencial humano, de modo que a negação do igual respeito às culturas infringe o princípio fundamental da igualdade. Como diz Taylor, ao denunciar o primeiro modelo de liberalismo inóspito às diferenças por sua aplicação uniformizadora de regras e sua suspeita em relação a metas coletivas, a forte demanda por um igual respeito a todas as culturas funda-se na premissa de que “reconhecimento forja identidade”, de forma que “todos deveriam desfrutar da suposição de que sua cultura tradicional tem valor”<sup>13</sup>. Taylor fala em suposição ou ainda em hipótese inicial de igual valor das culturas, consciente do problema do

---

<sup>11</sup> O termo “comunitarismo” é utilizado aqui em sentido restrito, dizendo respeito a uma forte impregnação ética da política e do direito e não a uma atitude de rejeição da modernidade em sua totalidade, que não se aplica certamente à análise tayloriana. Cf. TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989 [As fontes do self: a construção da identidade moderna. S. Paulo: Loyola, 1997].

<sup>12</sup> HABERMAS, J. “Struggles for recognition in the democratic constitutional state”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., p. 207 e p. 210.

<sup>13</sup> TAYLOR, Ch. “The politics of recognition”, in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, op. cit., p. 66 e p. 68.

nivelamento às avessas, isto é, de que a política do reconhecimento pode acabar tornando tudo idêntico, mantendo porém a tese central, criticada por Habermas, da divergência entre as políticas do universalismo e da diferença no seio do liberalismo.

Torna-se importante, nesse ponto, recordar alguns elementos estabelecidos por Habermas em sua compreensão democrático-procedimental dos direitos<sup>14</sup>, a qual determina sua posição no debate sobre o multiculturalismo. Com efeito, sua afirmação de que o sistema de direitos não é cego às diferenças culturais, e tampouco a condições sociais desiguais, depende integralmente de uma tese fundamental adotada pela teoria discursiva, a saber, a tese da relação interna, portanto não contingente, entre Estado de direito e democracia, para cuja demonstração é necessário, nas palavras de Habermas, “o esclarecimento das seguintes proposições: o direito positivo não pode ser submetido simplesmente à moral; a soberania do povo e os direitos humanos pressupõem-se mutuamente; o princípio da democracia possui raízes próprias, independentes da moral”<sup>15</sup>. Cabe destacar o fato de que o esclarecimento dessas proposições é o que permite a Habermas apontar o equívoco da oposição construída por Taylor entre a política universalista da igual dignidade de todos os cidadãos e a política do reconhecimento das identidades de indivíduos e grupos, a qual é baseada numa interpretação paternalista do sistema de direitos que ignora a conexão interna entre autonomia privada e autonomia pública. Trata-se, pois, de antepor a uma leitura seletiva do liberalismo moderno uma interpretação que resgate a inter-relação de duas intuições normativas fundamentais que satisfazem, de um lado, o critério moral do universalismo igualitário, exigindo o respeito igual por todos, e, de outro, o critério ético do individualismo, segundo o qual cada um tem o direito de conduzir sua vida de acordo com suas próprias preferências e convicções.

Tal relação interna é apreendida com base na releitura de duas interpretações contrárias e conflitantes na filosofia política, representadas pelo liberalismo clássico e pelo republicanismo cívico. Na tradição liberal, que remonta a Locke, a ênfase é posta no caráter impessoal das leis e na proteção das liberdades individuais, de tal modo que o processo democrático é compelido por (e está ao serviço dos) direitos pessoais que garantem a cada indivíduo a liberdade de buscar sua própria realização. Cristalizou-se aqui uma visão individualista e instrumentalista do papel dos cidadãos. A cidadania é concebida com base no

---

<sup>14</sup> Refiro-me ao mais importante tratado habermasiano em filosofia política e do direito (ao qual está diretamente vinculada a obra de teoria política já citada, publicada quatro anos depois): HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992 [*Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 vols., trad. de Flávio Siebeneichler, 1997].

<sup>15</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 310

modelo de uma pertença organizacional capaz de fundamentar uma posição jurídica, ou seja, os indivíduos permanecem exteriores ao Estado, contribuindo de certa forma para a sua reprodução, através de eleições e pagamento de impostos, a fim de conseguir em troca benefícios organizacionais. Na tradição republicana, que remonta a Rousseau, a primazia é atribuída ao processo democrático enquanto tal, entendido como uma deliberação coletiva que impele os cidadãos à busca de um entendimento sobre o bem comum. Nesta visão, a liberdade humana tem sua máxima expressão não na busca de preferências privadas e sim na autolegislação mediante a participação política. A cidadania é vista através do modelo da pertença a uma comunidade ético-cultural que se determina a si mesma, ou seja, os indivíduos estão integrados na comunidade política como partes num todo, de tal maneira que, para formar sua identidade pessoal e social, necessitam do horizonte de tradições comuns e de instituições políticas reconhecidas<sup>16</sup>.

Segundo Habermas, as divergências não são inteiramente surpreendentes se levarmos em conta o fato de que o pensamento democrático moderno forjou-se em meio a um conflito interno entre duas noções radicalmente distintas de liberdade, exemplarmente comparadas por Benjamin Constant sob os títulos de liberdade dos “modernos” e liberdade dos “antigos”<sup>17</sup>. A tradição liberal atribui maior peso à primeira, sobretudo à liberdade de consciência e de pensamento, ao passo que a tradição republicana dá maior importância à segunda, particularmente às chamadas liberdades políticas iguais. Sendo assim, ambas concorrem a partir de concepções unilaterais que concebem, por um lado, os “direitos humanos” como expressão da autodeterminação moral, e, por outro lado, a “soberania popular” como expressão da autorrealização ética. De acordo com a interpretação liberal, os cidadãos não se distinguem essencialmente das pessoas privadas que fazem valer seus interesses pré-políticos contra o aparelho estatal, e por isso a prioridade recai sobre as liberdades negativas que asseguram o exercício da autonomia individual. Segundo a interpretação republicana, a cidadania se atualiza somente na prática de autodeterminação coletiva, razão pela qual o primado incide sobre a autonomia política dos cidadãos, que constitui um fim em si mesmo e que ninguém pode realizar perseguindo privadamente interesses próprios, pois pressupõe o caminho comum de uma prática intersubjetiva. Assim, o liberalismo e o republicanismo

---

<sup>16</sup> Sobre esses dois conceitos concorrentes de cidadania, vide os seguintes ensaios, respectivamente de 1988 e 1990, retomados em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. 2): “A soberania do povo como processo” (pp. 249-278) e “Cidadania e identidade nacional” (pp. 279-305). Cf. tb. “On the relation between the nation, the rule of law and democracy”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 129-153.

<sup>17</sup> Cf. CONSTANT, B. “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, in: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*. Paris: Flammarion, 1986, pp. 265-291 [A edição original é de 1819].

tendem a ressaltar apenas um dos aspectos da autonomia dos indivíduos como base da legitimidade democrática. Ao defender uma relação interna entre autonomia privada e autonomia pública, a Teoria do Discurso pretende fazer justiça a ambas as tradições, isto é, proporcionar uma justificação do Estado de direito democrático na qual direitos humanos e soberania popular desempenham papéis distintos, irreduzíveis, porém complementares.

É de uma tal justificação que provém o modelo procedimental da teoria discursiva da moral e da política, uma vez que para demonstrar a tese de uma relação interna entre democracia e estado constitucional é necessário introduzir um princípio de validação imparcial de normas, conceitualmente anterior à própria distinção entre a moral e o direito, cuja formulação é a seguinte: “São validas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”<sup>18</sup>. O princípio do discurso (D) permite evitar tanto uma interpretação moralizante do direito quanto seu confinamento em afirmações comunitárias de valores compartilhados, apontando para um modelo de legitimação que solda a cisão liberal-republicana. Em face do problema de integração das sociedades modernas pluralizadas e secularizadas, nas quais as ordens normativas devem ser mantidas sem as garantias metassociais de natureza religiosa ou metafísica, Habermas adota uma compreensão procedimental da razão prática em cujo cerne está a expectativa da qualidade racional dos resultados obtidos através da ampla e livre discussão entre os participantes de processos argumentativos fundados no princípio do discurso. Enquanto princípio de justificação imparcial das normas de ação em geral, o princípio do discurso (D) está igualmente na base da moralidade e do direito. E é graças a uma diferenciação de usos da razão prática<sup>19</sup> que Habermas insiste no delineamento sutil entre tal princípio, que explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos, e sua especificação como princípio moral (U) - segundo o qual “toda norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos”<sup>20</sup> - ou como princípio da democracia (De) - de acordo com o qual “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar

---

<sup>18</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 142.

<sup>19</sup> Na esteira de Kant, Habermas distingue as dimensões ética, pragmática e moral da razão prática. As questões éticas dizem respeito àquilo que é bom para mim ou para nós, ao passo que as questões pragmáticas se referem a meios apropriados para determinados fins práticos. As questões morais, por seu turno, têm a ver com aquilo que é válido para todos, na acepção kantiana de um dever universal. Vide, em particular: HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 100-118.

<sup>20</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Guido A. de Almeida, 1989, p. 86 [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983].



o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva”<sup>21</sup>. A nova formulação do princípio do discurso (D) possui dupla vantagem, oriunda de seu alto grau de abstração, em relação àquela originalmente apresentada por Habermas<sup>22</sup>. Em primeiro lugar, as normas de ação às quais ela se refere não prejudgam o contexto em que estão inseridas, cabendo ao princípio da democracia (De) a especificação como normas que manifestam as propriedades formais das normas jurídicas. Em segundo lugar, os discursos racionais envolvem variadas formas de argumentação que estão abertas a contribuições e informações relacionadas a temas morais, ético-políticos e pragmáticos, incumbindo ao princípio moral (U) a restrição do amplo espectro de questionamentos para o tipo de discurso no qual apenas argumentos morais são decisivos.

Embora distintos, os princípios da moral e da democracia não estão ordenados hierarquicamente. Para Habermas, ao contrário, eles são complementares, de tal modo que a legitimidade jurídica não pode ser assimilada à validade moral, como no caso do jusnaturalismo, e tampouco o direito deve estar completamente separado da moral, como defende o positivismo. O direito é compreendido como um complemento funcional da moralidade pós-tradicional, compensando assim vários de seus déficits, tais como os da indeterminação cognitiva e da incerteza motivacional. Além disto, Habermas defende que o princípio da democracia não está subordinado a um sistema de direitos, e sim que eles se constituem de modo co-originário, explicando-se reciprocamente. “Por isso”, afirma o autor, “o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos”<sup>23</sup>. A ideia básica é que o sistema de direitos pode ser desenvolvido a partir da interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica, processo a que Habermas dá o nome de “gênese lógica dos direitos”. Tal sistema de direitos, reconhecido por cidadãos que desejam regular a vida em comum por meio do direito positivo, delinea as condições gerais necessárias para a institucionalização de processos democráticos de discussão no âmbito do direito e da política. Habermas aponta cinco categorias básicas de direitos, que incluem direitos à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação, ao status de membro na comunidade política, à proteção jurídica individual, ao exercício da autonomia política e a condições básicas de

---

<sup>21</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 145.

<sup>22</sup> Na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, de 1983, Habermas havia formulado da seguinte maneira o princípio D: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (p. 116). Ao falar agora em “normas de ação” em geral, sem expressar um sentido específico de validade normativa, e em “discursos racionais”, que podem comportar justificações discursivas de caráter moral, ético e pragmático, Habermas considera que há um espaço amplo para a dedução dos princípios da moral e da democracia, por meio de especificações adequadas, a partir do princípio discursivo.

<sup>23</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 158.

vida que possam garantir a oportunidade de exercer as outras categorias de direitos elencados. “Quando introduzimos o sistema dos direitos desta maneira”, conclui Habermas, “torna-se compreensível a interligação entre soberania do povo e direitos humanos, portanto a co-originariedade da autonomia política e da privada. Com isso não se reduz o espaço da autonomia política dos cidadãos através de direitos naturais ou morais, que apenas esperam para ser colocados em vigor, nem se instrumentaliza simplesmente a autonomia privada dos indivíduos para fins de uma legislação soberana. Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições de socialização comunicativa em geral, e, de outro lado o medium do direito”<sup>24</sup>. Como se pode notar, a questão central da legitimidade é abordada através da racionalidade própria do direito moderno, assegurada pelo vínculo entre a autonomia privada e a autonomia pública de cidadãos integrados socialmente através do agir comunicativo<sup>25</sup>.

O modelo habermasiano de democracia “procedimental” - termo que serve para designar a tentativa de realização dos direitos vinculados às duas formas de autonomia dos cidadãos pela incorporação de discursos pragmáticos, ético-políticos e morais em marcos institucionais -, é introduzido também pelo contraste entre as alternativas clássicas - republicana e liberal. Como o modelo republicano, rejeita-se a visão do processo político como sendo, primariamente, o da competição entre preferências privadas. Como o modelo liberal, entretanto, considera-se a visão de uma cidadania unificada e ativamente motivada por uma concepção compartilhada do mundo como irrealista nas sociedades modernas pluralistas. Tais modelos procedem, na verdade, de um mesmo conceito de sociedade centrada no Estado, embora este último seja tido, num caso, como o protetor de uma sociedade econômica, e, no outro caso, como a institucionalização de uma comunidade ética. Na visão liberal, a constituição do Estado de direito é o aspecto capital para o equilíbrio dos interesses de sujeitos privados que buscam a satisfação de suas expectativas concorrentes. Na visão republicana, a formação de uma comunidade ético-política estruturada é o elemento central para a autodeterminação democrática de sujeitos vinculados na totalidade coletiva. A primeira perspectiva prescinde da ideia de cidadania e do papel constitutivo da formação política da opinião e da vontade, ao passo que a segunda menoscaba as fronteiras entre Estado e sociedade civil através da excessiva politização de uma esfera pública voltada contra a administração burocrática.

---

<sup>24</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, pp. 164-165.

<sup>25</sup> Para uma exposição sucinta da teoria política habermasiana, cf. “On the internal relation between the rule of law and democracy”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 253-264.

Ambos os elementos da normatização constitucional e do processo político de formação da opinião e da vontade são assumidos sob nova composição na teoria discursiva da democracia: “para ela processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei”<sup>26</sup>. Habermas sugere um processo em dois trilhos, no qual há uma divisão de trabalho entre o “público fraco” - a esfera pública informalmente organizada, que abrange as associações privadas, instituições culturais, grupos de interesse com preocupações públicas, igrejas, instituições de caridade, etc. - e o “público forte” - as corporações parlamentares e outras instituições formalmente organizadas do sistema político. A soberania popular, interpretada de modo intersubjetivista, não se concentra em um ator coletivo que reflete a totalidade e age em função dela, como no modelo republicano, nem é banida para o anonimato de competências jurídico-constitucionais, como no modelo liberal, mas faz-se valer como poder produzido comunicativamente. Neste sentido, os discursos institucionalizados para a formação política da opinião e da vontade são vitais para o exercício da cidadania, na medida em que o processo democrático impele os participantes ao engajamento em perspectivas recíprocas e à busca de interesses generalizáveis. O cerne de uma compreensão genuinamente procedimental da democracia, nos termos de Habermas, “consiste precisamente no fato de que o processo democrático institucionaliza discursos e negociações com o auxílio de formas de comunicação que devem fundamentar a suposição da racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o processo”, sendo seu núcleo dogmático, no sentido de algo que não podemos eludir, “a ideia de autonomia, segundo a qual os homens agem como sujeitos livres na medida em que obedecem às leis que eles mesmos estabeleceram, servindo-se de noções adquiridas num processo intersubjetivo”<sup>27</sup>.

A posição de Habermas no debate em torno do multiculturalismo, como já salientado, é determinada pela compreensão democrático-procedimental dos direitos que tentamos apresentar em suas linhas gerais. Trata-se de uma posição peculiar, uma vez que permite ao autor endossar determinadas políticas da diferença que contribuam decisivamente para a inclusão dos cidadãos aos quais é negado o pleno reconhecimento como membros de uma comunidade política e, ao mesmo tempo, chamar a atenção para potenciais ameaças à autonomia individual associadas às demandas específicas de grupos, particularmente no que

---

<sup>26</sup> HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 23.

<sup>27</sup> HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 27 e p. 190. Para uma breve apresentação do modelo habermasiano de democracia, cf. “Three normative models of democracy”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 239-252.

tange aos chamados direitos culturais. Desse modo, como em muitos outros temas tratados no âmbito da teoria discursiva, a postura de Habermas se caracteriza por um difícil equilíbrio entre igualdade e diversidade, defendendo uma concepção universalista sensível às diferenças nos recentes debates multiculturais. Entretanto, há dúvida sobre a superioridade de sua abordagem - comparada com as alternativas do liberalismo e do republicanismo, tais como apresentadas pelo pensador alemão<sup>28</sup> - para lidar com diferenças politicamente significativas entre grupos étnicos, nacionais e religiosos<sup>29</sup>. Neste sentido, não são poucas as críticas ao modo discursivo de tratamento da questão, seja porque subestimaria a importância das identidades culturais, seja por não estar suficientemente atento à relevância da cultura no campo da política, seja também em razão de não reconhecer a profundidade da diversidade e dos conflitos de valores nas sociedades pluralistas contemporâneas<sup>30</sup>. Em breves palavras, o desafio parece residir na comprovação de que o tipo de normatividade subjacente a uma interpretação democrático-radical do liberalismo político permite conjugar de modo satisfatório o ideal igualitário da cidadania democrática com as demandas legítimas de indivíduos e grupos aos quais as normas, embora justificadas do ponto de vista dos interesses de todos, impõem restrições diferenciadas.

O desafio é enfrentado por Habermas ao focar três aspectos interligados e diretamente vinculados ao tema do multiculturalismo: a ideia liberal de igualdade, os direitos de grupos e o igual tratamento das culturas. No primeiro caso, o objetivo é a defesa do princípio da igualdade cívica contra as tentativas de desconstrução do liberalismo. No segundo caso, trata-se de apontar as consequências ambivalentes dos direitos de grupos fundados pelo multiculturalismo, os quais normalmente produzem o que Habermas chama de uma

---

<sup>28</sup> O destaque é importante, pois a apresentação feita por Habermas das duas interpretações contrárias e conflitantes na filosofia política possui valor heurístico e, nessa medida, destaca as características principais de forma estilizada. É notório, por exemplo, o teor “comunitarista” desse republicanismo contrastado com o liberalismo, o que pode ser confirmado em seu artigo: “Multiculturalism and the liberal state”. *Stanford Law Review*, 47 (1995): 849-853. Sabe-se, entretanto, que nem o liberalismo e nem o republicanismo constituem tradições políticas homogêneas, a ponto de muitos de seus representantes serem enquadrados em ambas, dependendo dos aspectos salientados. O liberalismo político rawlsiano e a teoria discursiva habermasiana são, no meu entender, exemplos notáveis de tal ambivalência.

<sup>29</sup> A dúvida é lançada na própria introdução, de resto muito instrutiva, feita por Cronin e De Greiff para a obra *The inclusion of the other*. De fato, os editores afirmam que “as teorias altamente abstratas dos direitos humanos e da soberania popular nas quais ele propõe fundar a democracia tanto no nível nacional quanto no nível supranacional parecem ignorar os valores culturais que moldam as identidades de grupos” [‘Editor’s Introduction’, pp. vii-xxxii; aqui, p. xxviii], sem deixarem de notar a força e a originalidade de Habermas ao tratar de uma ampla gama de questões no quadro de uma filosofia política singular.

<sup>30</sup> Vide, p. ex.: YOUNG, I. “Communication and the other: beyond deliberative democracy”, in: BENHABIB, S. (ed.). *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 120-135; BAUMEISTER, A. “Habermas: discourse and cultural diversity”. *Political Studies*, 51 (2003): 740-758. THOMASSEN, L. “The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance”. *Political Theory*, 34 (2006): 439-462.

transformação dialética da igualdade em repressão. No terceiro caso, examina-se a consistência conceitual da interseção de liberdade e igualdade em casos de igual tratamento das culturas, problema que tem a ver justamente com a razoabilidade normativa dos custos que indivíduos e grupos devem pagar para uma adaptação à modernização cultural e social. Esses aspectos, tratados com mais detalhe em outra publicação<sup>31</sup>, acabam reforçando alguns tópicos da abordagem de Habermas sobre política do reconhecimento, destacando-se principalmente as teses: (a) de que 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; (b) de que, embora a implementação dos chamados direitos culturais para membros de grupos discriminados, de modo semelhante aos direitos sociais, siga um 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 coletivos, 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; (c) de que, enfim, 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<sup>32</sup>.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, L. B. L. “**Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas**”. *Veritas*, 52 (2007): 120-136.
- BAUMEISTER, A. “Habermas: discourse and cultural diversity”. *Political Studies*, 51 (2003): 740-758.
- BENHABIB, S. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. **Princeton**: Princeton University Press, 2002.
- BERTEN, A., DA SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (eds.). **Libéraux et communautariens**. Paris: PUF, Collection “Philosophie Morale”, 1997.

---

<sup>31</sup> Cf. ARAÚJO, L. B. L. “Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas”. *Veritas*, 52 (2007): 120-136.

<sup>32</sup> Tais aspectos permitem a Habermas retomar, cerca de dez anos após os comentários à política do reconhecimento de Charles Taylor, o tema do multiculturalismo na ocasião de uma crítica à leitura pós-moderna do liberalismo. Cf. HABERMAS, J. “Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism”. *The Journal of Political Philosophy*, 13 (2005): 1-28.

- CONSTANT, B. “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, in: **De l’esprit de conquête et de l’usurpation**. Paris: Flammarion, 1986.
- CRONIN, C. and DE GREIFF, P. (eds.). **Global justice and transnational politics: essays on the moral and political challenges of globalization**. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.
- GANS, C. **The limits of nationalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Guido A. de Almeida, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Erläuterungen zur diskursethik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- \_\_\_\_\_. “**Multiculturalism and the liberal state**”. *Stanford Law Review*, 47 (1995): 849-853.
- \_\_\_\_\_. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 vols., trad. de Flávio Siebeneichler, 1997.
- \_\_\_\_\_. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge (Mass.): The MIT Press, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism”. **The Journal of Political Philosophy**, 13 (2005): 1-28.
- HELD, D. **Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance**. London: Polity Press, 1995.
- KYMLICKA, W. **Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- MILLER, D. **On nationality**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MULHALL, S. and SWIFT, A. **Liberals and communitarians**. Oxford: Blackwell, 1992.
- RAWLS, J. *The law of peoples*; with “**The idea of public reason revisited**”. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- TAMIR, Y. **Liberal nationalism**. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- TAYLOR, Ch. **Sources of the self: the making of the modern identity**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. “**The politics of recognition**”, in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.
- THOMASSEN, L. “**The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance**”. *Political Theory*, 34 (2006): 439-462.

YOUNG, I. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. "Communication and the other: beyond deliberative democracy", in:

BENHABIB, S. (ed.). **Democracy and difference**: contesting the boundaries of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 120-135.

## SOBRE A LIBERDADE JURÍDICA EM HABERMAS

Delamar José Volpato Dutra [UFSC/CNPq]

---

**Resumo:** O texto analisa o conceito de direitos a partir da idéia de liberdade jurídica em Hobbes e Kant, tendo em vista suas repercussões na filosofia do direito de Habermas.

**Palavras-chave:** Direitos. Liberdade Jurídica. Habermas. Kant. Hobbes.

### 1 INTRODUÇÃO

Williams compara o conceito de liberdade jurídica de Kant com o de Hobbes, dando preferência àquele de Kant, sob a alegação de ser ele mais persuasivo porque: “Hobbes’s concept of liberty not just permits actions that are contrary to our dignity (for where sovereign’s laws are silent we may act according to our natural inclinations) but requires them (we have to submit ourselves to a system of external laws that are not open to public criticism)”<sup>33</sup>. Não obstante, nessa sua avaliação, Williams oblitera dois aspectos: o primeiro é aquele da vinculação ou não vinculação do conceito de liberdade jurídica à moral e, o segundo, é o fato de que Kant, embora defenda a crítica pública das normas, não admite a desobediência de leis injustas. Por seu turno, Hobbes, embora não admita a possibilidade do soberano emitir leis injustas, sustenta no Leviathan a desobediência. Assim, há que se comparar um sistema de direitos que autoriza a desobediência, mas não a crítica pública, com um outro que autoriza tal crítica, mas não a desobediência. Interessantemente, um sistema jurídico mais próximo da moral, como o de Kant, se comparado ao de Hobbes, tem uma noção mais forte de direito positivo do que este último, na medida em que Kant não autoriza a desobediência, embora defenda a crítica pública das leis injustas. Assim, Kant é dúbio com relação ao desenho do Estado, certamente não absolutista, mas forte o suficiente para não permitir a desobediência, o que determina uma defesa extremamente forte da ordem pública, certamente por boas razões na sua visão, em detrimento do direito individual, seja ele qual for.

---

<sup>33</sup> WILLIAMS, Howard. *Kant’s Critique of Hobbes*. University of Wales Press, 2003, p. 99.



Habermas, por seu turno, ao se pronunciar sobre Kant e Hobbes, aceita pontos de ambos. Por exemplo, sustenta haver conexão, ainda que tênue e tensa, entre a legalidade e a moral, embora não uma subordinação do direito à moral, bem como sustenta, explicitamente, na esteira de Rawls, a desobediência, o que poderia sugerir uma simpatia por Hobbes maior do que ele mesmo afirma textualmente. Disso se pode concluir que o sistema de Hobbes sustenta a noção de direito fundamental de forma mais forte do que fê-lo Kant, implicando, nesse particular, a filiação de Habermas ao autor do Leviathan e não a este último.

A definição do que é um direito fundamental tem sido objeto de estudos por parte de vários filósofos. Hobbes, Kant, Mill, são filósofos nos quais se pode encontrar uma definição do significado de direito fundamental. Este trabalho pretende apresentar uma definição de direito fundamental, a partir daquela formulada por Hobbes, a qual será tomada como tendo estatuído um traço fundamental de tal conceito que permaneceu em outros pensadores posteriores, chegando até Habermas.

Em conexão com o problema da definição do que é um direito, pretende-se tratar também da questão da sua fundamentação.

Habermas, por seu turno, ao se pronunciar sobre Kant e Hobbes, aceita pontos de ambos. Por exemplo, sustenta haver conexão, ainda que tênue e tensa, entre a legalidade e a moral, embora não uma subordinação do direito à moral, bem como sustenta, explicitamente, na esteira de Rawls, a desobediência, o que poderia sugerir uma simpatia por Hobbes maior do que ele mesmo afirma textualmente. Disso se pode concluir que o sistema de Hobbes sustenta a noção de direito fundamental de forma mais forte do que fê-lo Kant, implicando, nesse particular, a filiação de Habermas ao autor do Leviathan e não a este último.

A definição do que é um direito fundamental tem sido objeto de estudos por parte de vários filósofos. Hobbes, Kant, Mill, são filósofos nos quais se pode encontrar uma definição do significado de direito fundamental. Este trabalho pretende apresentar uma definição de direito fundamental, a partir daquela formulada por Hobbes, a qual será tomada como tendo estatuído um traço fundamental de tal conceito que permaneceu em outros pensadores posteriores, chegando até Habermas.

Em conexão com o problema da definição do que é um direito, pretende-se tratar também da questão da sua fundamentação.

Hobbes e a estirpe jurídica do conceito de direito fundamental.

Habermas afirma que o conceito de direitos humanos não têm sua origem na moral<sup>34</sup>. Eles teriam sua base em um conceito de liberdade juridicamente concebido. Nesse sentido, eles seriam jurídicos por sua verdadeira natureza. Pretende-se explicitar o que se poderia entender por esta afirmação de uma liberdade jurídica que não decorreria da moral.

Uma forma de justificar um direito fundamental é a partir da moral. Nesse caso, o direito será o correlato de um dever. Portanto, quando houver um dever por parte de alguém, haveria um correspondente direito por parte de outra pessoa que poderia exigir tal obrigação coercitivamente. Pretende-se apresentar um tratamento da liberdade juridicamente concebida de tal forma a não tangenciar argumentos morais, sejam eles naturalistas ou não naturalistas. Nesse sentido, a noção de um direito fundamental teria uma base própria independente da moral, não obstante, não ser incompatível com uma argumentação moral que lhe seja favorável.

Nesse sentido, pretende-se esclarecer a afirmação de Habermas feita acima a partir da noção hobbesiana de direito. Segundo Hobbes, “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser”<sup>35</sup>. Como se pode perceber, trata-se de uma definição da liberdade que se determina independentemente de qualquer vinculação com a moral, pois no estado de natureza tal liberdade é plena, sobre ela não incidindo as noções de certo e errado, determinações estas que são objeto de uma clivagem estabelecida pela razão em um segundo momento, como forma de buscar a paz. Veja-se bem que é esta noção que está na base do único direito inato que Hobbes propugna. Hobbes afirma que esse direito abrange o direito a todas as coisas, inclusive ao corpo das outras pessoas: “Nature hath given to every one a right to all”<sup>36</sup>. Logo, não é difícil perceber que um tal direito seja potencialmente conflitivo. Não é a outra a razão, alias, pela qual ele gera o estado de guerra: “For the effects of this Right are the same, almost, as if there had been no Right at all; for although any man might say of every thing, This is mine, yet could he not enjoy it, by reason of his Neighbour, who having equall Right, and equall power, would pretend the same thing to be his”<sup>37</sup>. Vale observar que essa liberdade é tão radical que um núcleo dela é indisponível absolutamente para o próprio sujeito, na medida em que a sua disposição por parte do seu titular é absolutamente nula,

---

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 222.

<sup>35</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J.P. Monteiro e M.B.N. da Silva: *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, cap. XIV.

<sup>36</sup> HOBBS, Thomas. *De Cive*. Liberty. Cap. I Of the state of men without Civil Society, X

<sup>37</sup> HOBBS, Thomas. *De Cive*. Liberty. Cap. I Of the state of men without Civil Society, XI

como ver-se-á. Desse modo, se fosse feito um contrato que permitisse ao soberano ordenar a morte do contratante, este poderia desobedecer, pois a cláusula seria nula.

Para Hobbes, esta liberdade é movida, na verdade, pelo medo da morte, uma das paixões que opera no estado de natureza. Hobbes, não vê, como se sabe, qualquer problema na conjunção de medo e de liberdade. Aliás, será também a paixão do medo que possibilitará a criação de uma entidade, a qual, pelo monopólio da penalidade, em último caso, a morte, poderá implementar as leis de natureza que restringirão aquela liberdade fundamental. Ou seja, no estado de natureza, a razão, movida pelo medo, ordena um ataque preventivo ao ataque do outro, como meio de manter a própria integridade. Contudo, o resultado de todos procedendo desse modo gera o estado de guerra. Por isso, o mesmo medo determinará a razão a propor uma lei, cuja tônica será a restrição da liberdade vigente no estado de natureza. Porém, como a racionalidade de tal medida depende da reciprocidade, torna-se necessária a criação de uma entidade capaz de fomentar, pelo medo da pena, a reciprocidade pressuposta pela lei de natureza. Defende-se aqui, diferentemente do que pensa Strauss, que a racionalidade funciona sem a determinação do medo, seja para na vigência do *ius naturalis*, seja no momento em que calcula as *lex naturalis* como forma de evitar o estado de guerra. Ou seja, *q damnorum experientia* não pressupõe o medo, diferentemente do que sustenta Strauss<sup>38</sup>.

Na verdade, ao tratar da questão do medo, Hobbes chama a atenção para os motivos. Isso é importante porque, não obstante a força dessa paixão, ela determina uma limitação no escopo das matérias passíveis de serem reguladas por meio de seu uso. Hobbes mesmo chamou a atenção para algumas ações, cujo medo que as motivam, já se constitui no máximo de medo que se poderia sentir, sendo ineficazes, por consequência, quaisquer outros medos que poderiam ser apresentados, inclusive aquele da pena de morte. Ora, não é por outra razão que a aplicação do direito é excluída em casos de necessidade. Como afirma Kant a esse respeito, trata-se de trocar uma morte certa por uma incerta<sup>39</sup> [ou pelo menos mais distante].

Os comentadores de Hobbes, na verdade os inimigos de seu sistema, chamaram a atenção para um outro aspecto dessa mesma dinâmica anteriormente sugerida. Nesse sentido, Schmitt teoriza a distinção hobbesiana entre *faith* e *confession*. De fato, sobre a matéria afirma Hobbes no cap. XXXVII do *Leviathan*:

A private man has alwaies the liberty, (because thought is free,) to beleeeve, or not beleeeve in his heart, those acts that have been given out for Miracles, according as

---

<sup>38</sup> STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, cap. II.

<sup>39</sup> MS, AA 06: 235. As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em <http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html> As citações

he shall see, what benefit can accrew by mens belief, to those that pretend, or countenance them, and thereby conjecture, whether they be Miracles, or Lies. But when it comes to confession of that faith, the Private Reason must submit to the Publique; that is to say, to Gods Lieutenant. But who is this Lieutenant of God, and Head of the Church, shall be considered in its proper place hereafter [ênfase acrescentada].

Com isso, chama-se a atenção para a impossibilidade do medo poder determinar a esfera interior. Isso porque, sustenta Hobbes, a crença não é um ato voluntário. Ou seja, o Estado nada pode neste domínio porque o próprio indivíduo também nada pode, pois não se trata de um ato voluntário. Como evidência textual para tal pode-se ler no cap. XL do Leviathan: “As for the inward thought and belief of men, which human governors can take no notice of (for God only knoweth the heart), they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will and of the power of God, and consequently fall not under obligation”. Marca-se, desse modo, a restrição do escopo do medo às ações externas.

Schmitt lerá nessas teses de Hobbes um germen da liberdade de pensamento e de crença, bases do liberalismo. Essa reserva de subjetividade privada é onde germina a força subversiva da livre opinião<sup>40</sup>. Esse o modo de Hobbes e, quiçá Kant, serem liberais em tempos não liberais.

Vale observar, desde já, que essa tese parece conflitar com aquela kantiana, segundo a qual a liberdade só é passível de ser conhecida através do imperativo moral<sup>41</sup>. É verdade que o conceito de justiça kantiano não tem base em uma concepção de bem, mas na possibilidade da convivência. Uma convivência segundo leis que possam ser universalizadas. Portanto, não remetem àquilo que as pessoas consideram bom, ou às finalidades que as pessoas têm, mas considera apenas que se realize o objetivo da paz. Por isso, trata-se, certamente, de uma moral reduzida em seu escopo, ou seja, uma moral que não trata do próprio bem ou da felicidade. Nesse sentido, várias razões poderiam ser reunidas para justificar a posição de Kant. Uma delas decorreria do próprio móbil coativo que o direito utiliza. Uma outra razão poderia considerar argumentos morais como na leitura que Rawls faz do liberalismo de Kant.

Na primeira forma de argumentar, como já visto, mostra-se a força e a limitação da coação, como por exemplo, na incapacidade desta poder fazer alguém se propor um fim, já que o fim se constitui em uma determinação do ânimo que não pode ser imposta<sup>42</sup>. Isso implica, inclusive, a exclusão da felicidade das possibilidades da coação, a qual é assim remetida à liberdade de cada um. No mesmo sentido, tal interpretação levaria à exclusão da

---

<sup>40</sup> HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. [M. J. Redondo]. Madrid: Tecnos, 1989, p. 71.

<sup>41</sup> MS, AA 06: 239.

<sup>42</sup> MS, AA 06: 239.

possibilidade de determinação da consciência, algo, aliás, admitido pelo próprio Hobbes, como mencionado acima.

Na segunda forma de argumentar, Kant parece ter partido, por um lado, da liberdade ou arbítrio de agir segundo uma máxima que possa ser universalizada. Nesse sentido, haveria só um direito e a ação seria justa quando a máxima fosse universalizada, sendo que o direito seria o conjunto das condições que tornariam possível uma convivência nos moldes de máximas universalizáveis<sup>43</sup>. Disso decorreria um dever negativo de não interferência. Assim, sendo a posse justa, ela poderia ser convolada em propriedade. Buscar a felicidade de um modo que fosse justo, determina que se deva respeitá-la. Aqui, parece, o fundamento seria um dever moral por parte do outro. Tal dever poderia decorrer das promessas feitas, como na compra e venda, que implicaria um dever positivo de fazer algo, ou decorreria de um dever negativo de respeitar a liberdade do outro quando a máxima desta fosse universalizada. Nesse sentido, haveria direitos. No mesmo sentido, a obrigação de respeitar a felicidade dos outros decorreria do dever de beneficência, que teria como um de seus determinantes, sim, contribuir para os fins dos outros, mas, primeiramente, respeitar o fim que o outro se propõe<sup>44</sup>. Portanto, havendo um dever correspondente de respeito, haveria a obrigação que poderia ser imposta juridicamente.

### **A liberdade jurídica em Kant**

A formulação hobbesiana da liberdade jurídica não passou despercebida a Kant<sup>45</sup>. O modo como Kant recepcionou o conceito hobbesiano de liberdade foi pela distinção entre uma legislação ética e uma jurídica. A distinção opera a partir da possibilidade das leis serem cumpridas por um móbil diverso daquele próprio da moral, a saber, a ação por dever. O móbil não moral, para Kant, residiria na paixão da aversão. Porém, na esteira de Hobbes, Kant se apercebe que o uso da paixão da aversão como móbil implica uma restrição no escopo das leis que podem ser eficazes por esse meio. Ou seja, na sua concepção, haveria certas leis que somente o móbil moral seria capaz de dar eficácia, pois dependeriam de serem incorporadas em uma máxima para terem efetividade. Outras, contudo, não precisariam ser incorporadas em uma máxima para serem eficazes. Por exemplo, a lei que ordena não matar, para ser eficaz, não precisa ser incorporada numa máxima, basta apenas que o sujeito tenha medo da

---

<sup>43</sup> MS, AA 06: 230.

<sup>44</sup> HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgments*. Cambridge: Harvard University Press, 1993

<sup>45</sup> MS, AA 06: 218-219.

penalidade, por exemplo, da pena de morte. Em última análise, caso a paixão da aversão não funcionasse, o assassino poderia ser preso ou morto, evitando que cometesse outros crimes. Eis o paradigma da exterioridade plena. Portanto, o que Kant faz é pensar as implicações da exclusão da motivação moral sobre o conjunto dos deveres ordenados pela razão prática. O resultado não poderia ser outro senão o encolhimento de tal escopo. Portanto, a exclusão da motivação moral, se por um lado não inviabiliza e eficácia dos deveres da razão prática no seu todo, por outro lado, só pode efetivar parte deles, ainda que seja uma efetivação sem valor moral.

Desse modo, Kant tem que restringir o escopo da razão prática quando ela passa a usar do móbil da aversão, ou quando usa qualquer outro móbil diferente daquele propriamente moral. O móbil moral, portanto, é abrangente, englobando todos os deveres. Todos os deveres, externos ou internos, podem ser cumpridos de forma ética, não obstante, só alguns dos deveres morais podem ser cumpridos por um outro móbil. Nesse sentido, pode-se falar de deveres estritamente éticos, no sentido de que só podem ser cumpridos pelo móbil moral. A eles Kant reservou a doutrina da virtude.

Com efeito, Kant teoriza, já no texto que escreveu contra Hobbes, a noção de uma liberdade juridicamente considerada. É nesse opúsculo que se torna explícita a noção de um estado civil, considerado somente como estado jurídico. Sugere-se interpretar tal afirmativa como sendo aquela de um estado civil que não é considerado de maneira moral. Nas palavras de Heck, “o argumento kantiano da república de demônios é visceralmente político, amoral e jurídico”<sup>46</sup>. Ora, o primeiro princípio a priori de um tal estado jurídico, segundo Kant, é a liberdade como homem; não como cidadão. Tal liberdade se define pela possibilidade de buscar a própria felicidade do modo que parecer melhor. Nesse particular, é conveniente mencionar que já no contexto da Fundamentação, Kant havia eliminado do escopo do imperativo categórico a determinação da felicidade. O tratamento da felicidade fora deslocado do âmbito do imperativo categórico, para aquele do imperativo hipotético.

A proposição da liberdade juridicamente considerada tem que ser cuidadosamente analisada, pois ela é proposta em um texto contra Hobbes. Não se consegue perceber, portanto, se nesse ponto Kant está reformulando uma tese de Hobbes ou se está criticando Hobbes. Hobbes sempre observara que a criação do Estado tinha em vista a preservação da vida e a busca de uma vida mais satisfeita. Contudo, essa segunda determinação parece ter sido sacrificada à forma absolutista da soberania necessária para a proteção da vida. Ou seja,

---

<sup>46</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 7.

pode ser que Hobbes tenha defendido a intervenção da soberania em matéria religiosa, ponto máximo de uma doutrina da felicidade, por concernir à felicidade ou danação eterna, menos por razões internas ao seu próprio sistema, já que não deixou de sustentar, em tal seara, a liberdade de consciência, e mais por razões históricas de seu tempo. Não se pode negar que uma forma de evitar guerras religiosas seja pela imposição de uma só religião, uma religião oficial do Estado. Por isso, Hobbes defende que o soberano pode impor aos súditos uma confissão particular de fé. Evidentemente, as guerras religiosas posteriores fizeram valer as impossibilidades da coação que Hobbes mesmo previra com relação à determinação da crença.

Kant tece ao menos duas críticas a Hobbes neste texto. A primeira é que ele não teria dado espaço em seu sistema à liberdade de expressão, para Kant implícita no direito à liberdade. Uma liberdade, ademais, cujo exercício não prejudicaria o seu de ninguém. A segunda parece se referir à liberdade religiosa. Com efeito, Kant diz ser nula uma lei que estabeleça um culto definitivo<sup>47</sup>. Em suma, se a lei natural é calculada pela razão para evitar a guerra, ou seja, para efetivar a paz, então, ela encontraria um limite no seu escopo, determinado exatamente pelo fim mesmo que a engendra, a paz. Nesse sentido, Hobbes, ao possibilitar que o soberano institua um culto, estaria impondo um conceito de felicidade aos súditos, estranho ao escopo da liberdade concebida juridicamente, calcada no combate às exterioridades que podem ocasionar a guerra.

Isso ocorreria porque a aversão seria um motivo ineficaz para a determinação da felicidade, já que, segundo Kant, “Ninguém me pode obrigar a ser feliz à sua maneira”<sup>48</sup>. Logo, se a religião tem a ver com a danação ou a salvação eternas das almas, o soberano que estabelecesse um culto estaria interferindo da forma mais radical com a felicidade dos outros. Além dessa possível ineficácia, em razão de não se poder impor uma crença pela força, a razão estaria ultrapassando o seu escopo de uma liberdade juridicamente concebida, a saber, com a finalidade da paz, com base na aversão, no medo, na pena, única capaz de ser realmente eficaz para um conjunto específico de deveres.

---

<sup>47</sup> “É permitido a um povo impor a si mesmo uma lei, segundo a qual certos artigos de fé e certas formas da religião externa, uma vez aceitos, deverão persistir para sempre; portanto, se ele poderá, na sua descendência, interdizer a si mesmo progredir mais na compreensão da religião ou modificar eventuais erros antigos? Evidencia-se então que um contrato originário do povo, que fizesse disso uma lei, seria em si mesmo nulo, porque se opõe ao destino e aos fins da humanidade; por conseguinte, uma lei assim estabelecida não pode considerar-se como a vontade própria do monarca, à qual, portanto, podem ser levantadas idéias contrárias” [TP, AA 08: 266-7].

<sup>48</sup> TP, AA 08: 236.

Defende-se que Kant nunca abandonou essa formulação de uma liberdade negativa como correlato de uma liberdade juridicamente concebida. Uma liberdade juridicamente concebida teria como finalidade a paz, sua legislação não incidindo, portanto, sobre matérias não só irrelevantes para a paz, mas também impossíveis de serem determinadas por móveis baseados na aversão, como é o caso da religião e da liberdade de expressão. Ao contrário, é a intervenção do Estado na religião que se torna motivo de guerra.

Nas outras duas passagens, nas quais Kant fala da liberdade jurídica, especialmente aquela da Doutrina do direito, a mesma é conectada mais especialmente com a cidadania. Nessas passagens aparece mais claramente a liberdade positiva, entretanto, nelas, a noção de consentimento opera com grande força, sendo que na Doutrina do direito o consentimento parece menos idealizado do que em outras passagens. Vejam-se as duas citações:

“A minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento”<sup>49</sup>.

“Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), i. e., de um Estado, reunidos para a legislação, chamam-se cidadãos (*cives*), e seus atributos jurídicos, inseparáveis de sua natureza (como cidadãos), são a liberdade legal, de não obedecer a nenhuma lei a que não tenham dado seu consentimento”<sup>50</sup>.

O ponto, nesse particular, é que, mesmo concebida positivamente, a liberdade não deixa de ser juridicamente considerada, ou seja, ela descarta o motivo que seria próprio da moral como o motor do mencionado consentimento, que Kant remete à doutrina da virtude. Nesse sentido, seja como se conceba o republicanismo de Kant, ele afirma, primeiro, que o legislador pode errar e por isso precisa liberdade de expressão com o dito de corrigi-lo. Em segundo lugar, ele afirma que cada um pode buscar a felicidade do modo que lhe parecer melhor. E, mais importante, em terceiro lugar, ele não imputa virtude ao cidadão, pois a cidadania é concebida ao modo da liberdade jurídica, cuja característica principal é poder operar com uma motivação diversa daquela da moral. Não pode ser outra a razão pela qual a constituição de um Estado é possível até para uma raça de diabos. Nesse ponto, Heck sustenta que “a esfera política não mais se confunde com a doutrina kantiana da moral e/ou do direito”<sup>51</sup>. Essa interpretação de Heck merece emenda se ela pressupuser que o direito está conectado com a moral. Isso porque a tese de que o Estado é possível até para um povo de demônios é correlata à tese de que o direito é também, então, possível para um povo de

---

<sup>49</sup> ZeF, AA 08: 350.

<sup>50</sup> MS, AA 06: 314.

<sup>51</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 18.



demônios. Isso desacopla moral e direito a partir do modo como se apresentou neste trabalho a liberdade juridicamente concebida. Outra não é a posição de Ripstein: “Kant not only denies that political philosophy is an application of the Categorical Imperative to a specific situation; he also rejects the idea that political institutions are a response to unfortunate circumstances”<sup>52</sup>. E conclui que a ideia normativa de Kant é a liberdade jurídica: “as a matter of right, each person is entitled to be his or her own master”<sup>53</sup>.

Com relação ao republicanismo, Habermas, por exemplo, sustenta que ele imputa virtude ao cidadão, sobrecarregando o processo legislativo com determinações morais. Portanto, o déficit do pensamento republicano, como ver-se-á abaixo, seria não ter feito a passagem de uma liberdade concebida moralmente para uma liberdade juridicamente considerada. É nesse sentido preciso que se pode afirmar que a liberdade juridicamente considerada importa em um elemento liberal ínsito na sua concepção mesma. Tal ocorre exatamente pelo abandono do móbil moral na determinação da ação. O abandono do móbil moral implica, de forma continente, necessariamente, o encolhimento do escopo da razão prática. Desse modo, ficam liberados sejam os conteúdos para os quais só é possível uma legislação moral, como os deveres para consigo e os deveres imperfeitos para com os outros seja aqueles âmbitos incompatíveis com as finalidades de uma liberdade juridicamente considerada, cuja determinação reside na paz, para a qual só contam exterioridades. A paz não depende de o Estado perscrutar o coração dos homens. Basta apenas que eles não firam os outros, podendo seu coração ser demoníaco. Portanto, há um conjunto de matérias irrelevantes para a finalidade da paz, matérias estas, justamente, que o liberal alega serem da vida privada. Em suma, uma formulação política que não faz a passagem completa para liberdade jurídica vive saudososa da um cidadão moralmente concebido.

### **Habermas entre Kant e Hobbes**

A estirpe jurídica da liberdade que está na base da concepção moderna de direito é teorizada por Habermas que chama a atenção, ainda, para um outro aspecto liberal advindo da liberdade juridicamente concebida, a saber, aquela da motivação<sup>54</sup>. Nesse sentido, Habermas

---

<sup>52</sup> RIPSTEIN, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 2.

<sup>53</sup> RIPSTEIN, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 4.

<sup>54</sup> Kelsen já houvera mencionado um lado liberal do positivismo jurídico 47 “mesmo sob a ordem jurídica mais totalitária existe algo como uma liberdade inalienável – não enquanto direito inato do homem, enquanto direito natural, mas como uma consequência da limitação técnica que afeta a disciplina positiva da conduta humana”

parece ter teorizado aspecto determinante para a matéria, com implicações antirrepublicanas e marcadamente liberais.

Como mencionado, a formulação jurídica da liberdade encontra sua fornalha na noção hobbesiana de direito [ius]. Nesse sentido, não deixa de ser interessante que Schmitt detecte a fraqueza liberal de Hobbes justamente em um elemento que Kant dissera faltar no autor do *Leviathan*: a liberdade de expressão. Isso pôde ocorrer, segundo a interpretação aqui proposta, porque a crítica de Kant a Hobbes, qual seja, de não haver liberdade de expressão, traz implícita a afirmação de que não há liberdade de consciência. Ou seja, para Kant, a liberdade de consciência e de expressão eram partes de um mesmo núcleo. Desse modo, como não detectou liberdade de expressão em Hobbes, concluiu não haver ambas. Schmitt, muitos anos depois, portador da distinção, pôde encontrar a liberdade de consciência em Hobbes e ver neste o pai do liberalismo. O ponto importante é que as razões que Hobbes invoca para a liberdade de consciência remetem aos limites da coação juridicamente considerada. Ou seja, é possível coatar a expressão do pensamento, mas não o próprio pensamento, como pôde ser visto na citação acima mencionada que distingue *faith* de *confession*. Melhor dito, em razão do motivo que o direito oferta, torna-se-lhe limitado o escopo das matérias que pode reger. Nesse sentido, Hobbes não poderia ser um teórico do totalitarismo, pois pensava ser a liberdade de consciência indisponível ao próprio sujeito, sendo, portanto, indisponível ao próprio soberano, como seria indisponível o direito de defender a própria vida.

Claro, o liberalismo de Kant é menos mecanicista e muito mais normativo que o de Hobbes. O Estado, para Kant, não deve se imiscuir para além das finalidades ordenadas pela razão, mormente a paz. Não obstante, poder-se-ia apontar para uma similaridade de indisponibilidades em Hobbes e em Kant. Se no primeiro a crença é involuntária, portanto indisponível ao próprio sujeito, no segundo a felicidade não é uma noção que a razão possa determinar conceitualmente, sendo-lhe, portanto, indisponível. Ou seja, a indeterminação do conceito de felicidade põe-na fora do domínio racional dos deveres, mesmo dos latos para consigo, e se põe muito mais distante ainda dos deveres jurídicos.

Por tudo o que foi dito, a dicção kantiana da liberdade considerada sob o ponto de vista jurídico como «ninguém me pode obrigar a ser feliz à sua maneira»<sup>55</sup>, pode ser considerada uma crítica ao absolutismo de Hobbes e, quiçá, a Rousseau, seu mestre, que não separou o direito da moral, como ver-se-á abaixo. Logo, a ampliação por parte de Kant do núcleo liberal

---

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: *Reine Rechtslehre*]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991. Isso por só poder prescrever ações e omissões inteiramente determinadas.

<sup>55</sup> TP, AA 08: 236.

de Hobbes se constitui em uma dupla crítica ao mesmo. Primeiro, ao seu absolutismo, ao seu despotismo, já que o Estado não pode dizer sobre a felicidade, e, em segundo lugar, ao seu positivismo moral, já que o legislador pode errar e, em razão disso, pode ser criticado pelos súditos. Ou seja, a razão prática kantiana não baixa as armas frente aos furores da soberania. Assim sendo, diferentemente do que pensa Habermas, Kant, nesse particular, não subordina diretamente o direito à moral, nem sob o ponto de vista da motivação, nem sob o ponto de vista do conteúdo, haja vista ter remetido a felicidade para o domínio da vida privada. Para Kant, assim como a razão prática pura não pode determinar a felicidade por um imperativo categórico, da mesma forma não o pode o Estado.

A aproximação das posições de Hobbes e de Kant com relação à liberdade juridicamente concebida não é incompatível com a possibilidade de uma outra aproximação no que concerne à igualdade. Höffe, por exemplo, a partir da noção de igualdade implícita na segunda lei de natureza, aproxima as posições de Kant e de Hobbes<sup>56</sup>. Nesse diapasão, a interpretação habermasiana de Hobbes poderia sufragar a tese de Höffe que aproxima Kant de Hobbes, na medida em que, nos termos da interpretação de Habermas, operaria de forma velada uma argumentação moral à base dos passos argumentativos da teoria de Hobbes, supostamente apenas instrumentais. O ponto central de tal argumentação moral operante, mas não reconhecida como tal por Hobbes, residiria na regra de ouro. Para que tal crítica de Habermas a Hobbes seja possível, é necessário que se equipare a regra de ouro ao princípio de universalização. Contudo, a tese de Höffe e de Habermas é problemática por desconsiderarem a crítica que Kant fez à regra de ouro na Fundamentação. Se Kant estiver correto em sua crítica à regra de ouro, então, o fato de Hobbes usar da regra de outro não poderia ser considerada uma argumentação que desfaz a sua estratégia concebida em bases puramente instrumentais. Ao contrário, ela mostrar-se-ia completamente instrumental.

### **Rousseau e a nostalgia moral**

Segundo Heck, como já mencionado, a solução kantiana é amoral, política e jurídica. Isso induz a pensar que, ou se tem uma solução moral para a questão da convivência ou se tem uma solução jurídica. Esta última pode ser dita amoral em vários sentidos. Com efeito, em primeiro lugar, nela não se imputa virtude para o cumprimento do dever, ponto que determina um afastamento do escopo de aplicação da razão prática pura para eliminar as

---

<sup>56</sup> HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. [Trad. Jean-Christophe Merle (revisada pelo autor): *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*]. Paris: Cerf, 1993, p. 95.

questões de felicidade. Em segundo lugar, a liberdade assim compreendida é limitada pela coação exterior, em última análise física, e não pela razão. É nesse sentido preciso que Forst, considera o liberalismo como “uma teoria política (e não uma teoria moral uniforme) que surgiu sob determinadas circunstâncias históricas”<sup>57</sup>.

Compreendido desse modo, Kant é leitor de Hobbes e de Rousseau, e crítico de ambos. Critica o absolutismo de Hobbes em nome da liberdade. Ou seja, Kant amplia o escopo do direito [ius] que escapa à determinação do legislador, não só pela exclusão de matérias referentes à felicidade, como pela defesa da liberdade de expressão. Critica Rousseau pela sua solução moral do contrato, pois a noção de liberdade, como um direito do homem de buscar a sua felicidade do modo que lhe aprouver, qualificada como jurídica, desdiz Rousseau. Para resumir, a república de Rousseau não é uma república de diabos. Nesse sentido, Heck afirma que a república kantiana é instituída com base no cidadão que Rousseau recusa: “Kant é obrigado a mostrar exatamente o tipo de cidadão contra o qual Rousseau funda sua república do bem”<sup>58</sup>. No mais tardar com Hobbes, dois pressupostos são colocados à base do Estado. O primeiro é aquele da igualdade de todos no que concerne à sua vida, portanto, um interesse comum pela paz. Disso decorre que o direito não tem como funcionar para aquele que não teme por sua vida. O outro pressuposto é aquele advindo de uma antropologia pessimista, que aproxima o homem dos demônios e que não pode mais reacender a centelha moral no cidadão. Ambos estão nos primeiros capítulos do *Leviatã*. O *leviatã*, em sua essência, então, só precisa socializar a igualdade pelas leis [lex] de natureza, podendo privatizar todo o diferente nos direitos [ius] do homem<sup>59</sup>.

A diferença com Kant pode ser medida pela posição de Rousseau em relação ao escopo da soberania. No Contrato, ao tratar dos limites do poder soberano, Rousseau restringe a competência deste apenas para tratar daquelas liberdades cujo uso interesse à sociedade. Com isso, ele parece estar honrando a liberdade [ius] do homem, pois o que cada um aliena de seus direitos naturais, “c’est seulement la partie de tout cela dont l’usage importe à la communauté”<sup>60</sup>. Não obstante, tal impressão é logo desfeita na continuidade da citação, quando ele afirma de forma absoluta a soberania: “mais il faut convenir aussi que le souverain

---

<sup>57</sup> FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. [D. L. Werle: Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits Von Liberalismus und Kommunitarismus]. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 46

<sup>58</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 18-9.

<sup>59</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 63.

<sup>60</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, p. 66.

seul est le juge de cette importance». Ainda que Rousseau tente um mecanismo capaz de produzir um “accord admirable de l’intérêt et de la justice” para honrar os direitos [ius] do homem, ele não concebe que os cidadãos tenham “um patrimônio jurídico anterior à coletividade (como o cidadão do liberalismo de Locke)”, nem que usufruam “da reserva de consciência perante o Estado (como o cidadão do liberalismo de Hobbes)”<sup>61</sup>. E muito menos podem criticar o soberano como defendeu Kant. Lapidariamente, não pode haver constituição em Rousseau. Segundo Heck, o bom cidadão de Rousseau é um homem bom que não tem privacidade. Ele não antecede o contrato, mas resulta dele. Nas suas palavras, “a aliénation totale impossibilita qualquer objeção do homem natural ao cidadão”<sup>62</sup>. E não se pode senão concluir: frente a Rousseau, “o Leviathan político perfaz uma obra-prima da arte liberal”<sup>63</sup>, ainda que in nuce, a saber, privatiza as diferenças.

A diferença de Rousseau em relação a Hobbes reside na assepsia do direito [ius] natural, logo no cap. I do livro I do Contrato. Ademais, o caráter conflitivo e desagredor do direito natural foi muito bem visto por Rousseau, e suprimido. Segundo ele, se subsistisse algum direito natural, não haveria um superior capaz de decidir entre este direito e o público, pois com relação a tal direito, o próprio sujeito seria o seu juiz. Isso significaria, para Rousseau, a permanência do estado de natureza, o que tornaria a associação tirânica ou vã<sup>64</sup>. Nesse particular, considerando que o a liberdade jurídica não abole toda a liberdade [ius] do estado de natureza, ao contrário, pressupõe parte dessa liberdade, não só no que concerne aos motivos, à felicidade, mas também em tudo aquilo que não concerne ao seu de mais ninguém, pode-se averiguar que realmente redundava em conflitividade. Prova disso, no constitucionalismo que alberga tais direitos [ius] do homem, são as ações declaratórias de inconstitucionalidade com base no direito subjetivo, como é o caso do aborto, da opção sexual, da eutanásia ou da eugenia, matérias estas que traduzem, ainda hoje, o direito natural [ius naturale] a tudo, inclusive ao corpo do outro, o que realmente é o caso especificamente na questão do aborto, determinação esta que é exatamente restringida pelas leis natural [lex naturalis]. Por isso, a solução de Rousseau é outra, pois vislumbrou fonte de conflito social na manutenção de uma liberdade que se furta à determinação social, visto não haver juiz capaz

---

<sup>61</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 62.

<sup>62</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 65.

<sup>63</sup> HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 63.

<sup>64</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, livro I, cap. VI.

de determinar o seu escopo, já que, como muito bem apontou, determinada ela é pelo direito a tudo, sobre o que só o titular do direito é juiz.

O republicanismo de Kant repele a solução moral de Rousseau porque a dicção do direito humano [ius] inato da liberdade não pode mais angelizar o cidadão, muito menos o homem ou o súdito. Seja como for, o republicanismo de Rousseau não se opõe à democracia, mas ao liberalismo. Interessante, alguns republicanos atuais, de estirpe comunitarista, parecem se opor ao liberalismo e não à democracia. Por seu turno, o liberalismo se opõe tanto à democracia, pelo menos à democracia majoritária, quanto ao republicanismo de um certo matiz. Ao republicanismo por seu possível caráter abrangente, dada a proximidade com as determinações morais da liberdade, tanto no que concerne à motivação, quanto ao conteúdo da lei; à democracia, pela possibilidade da tirania da maioria. O ponto é que Kant se opunha à democracia, mas por razões liberais e não por razões republicanas, como Rousseau, ou seja, se opunha justamente à tirania da maioria, e defendia o republicanismo também por razões liberais, ou seja, como estratégia para evitar a tirania, o despotismo. Com efeito, o republicanismo pode ser, desse modo, um governo da máxima liberdade, inclusive para honrar a liberdade [ius] do homem.

### **Nota conclusiva**

O estudo mostrou as diferenças estruturais entre o ius naturale e a lex naturalis. Como bem já vislumbrou Hobbes, aquele é único; esta, muitos. O ponto foi demonstrar que a solução jurídica proposta por Hobbes aos inconvenientes do ius naturale determina, 1] seja a impossibilidade de aboli-lo, 2] seja a não necessidade de fazê-lo, 3] seja a injustiça de fazê-lo. No primeiro caso, classifica-se, no próprio Hobbes, a liberdade de consciência e de autodefesa. No segundo e terceiro casos, a solução jurídica apenas busca a paz, o que implica a não necessidade de regular ações que não interfiram com o seu de ninguém. É assim que Kant acrescenta aos direitos [ius] mencionados, a liberdade de expressão e a busca da felicidade. Essa tese será defendida mais tarde por Mill com a proposição do princípio do dano<sup>65</sup>, bem como por liberais como Rawls, Habermas e Dworkin.

---

<sup>65</sup> “O único fim que a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros, é a autoproteção. O único fim para qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é para prevenir dano [harm] a outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma razão suficiente. Ele não pode corretamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer porque seria melhor para ele fazer isso, porque o faria mais feliz, porque, na opinião de outros, seria sábio, ou correto [...] Na parte da conduta que meramente concerne a si próprio, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo

Portanto, como bem mostrou Habermas, o conceito de direito [ius] é essencialmente jurídico. Ele não é moral. Ele, inclusive, opõe-se à moral. Ou seja, a moral funda deveres [lex]. O direito [ius] protege a liberdade. Não que tal liberdade seja avessa ao tratamento moral. Porém, o contato da moral com o direito [ius] assim concebido tem implicações sobre ela mesma, seja para encolher seu escopo, restringindo-a ao tratamento dos deveres para com os outros que podem, então, ser impostos como limitação àquele direito [ius], seja determinando a realização ou distribuição justa do direito mencionado, o que implica em limitar o seu escopo àquilo que não atinge o seu de ninguém.

A moral [lex] pode tangenciar o direito [ius], tanto com relação ao seu conteúdo, determinando o que é justo ou injusto, como faz Kant, quanto com relação ao seu modo de validade, exigindo universalidade. Contudo, não pode tocar na sua estrutura. Por isso, mesmo que a moral [lex] interfira na determinação do seu conteúdo e no seu modo de validade, não pode determinar a sua estrutura propriamente jurídica, a saber, a liberdade dos motivos como contraponto à coação<sup>66</sup>, ou seja, o direito [ius] mantém um espaço de liberdade absoluta, ainda que em um sentido mínimo, qual seja, a escolha dos motivos, cujo único juiz é o próprio titular desse direito.

## REFERÊNCIAS

- FORST, Rainer. **Contextos da justice**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. [D. L. Werle: Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits Von Liberalismus und Kommunitarismus]. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria y praxis**. [TORRES, Salvador Mas, ESPÍ, Carlos Moya: Theorie und praxis]. Madrid: Tecnos, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Identidades nacionales y postnacionales**. [M. J. Redondo]. Madrid: Tecnos, 1989.
- HECK, José N. **Ensaio de filosofia política e do direito**: Habermas, Rousseau e Kant. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

---

é soberano” [MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. [Oxford World's Classics]. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 14].

<sup>66</sup> Para a distinção entre conteúdo, modo de validade e estrutura, ver HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 222-224.

- HERMAN, Barbara. **The Practice of Moral Judgements**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. [J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil**. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968.
- HÜNING, Dieter. **Hobbes on the Right to Punish**. In Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism. In SPRINGBORG, Patricia [Ed.]. The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 217-242.
- HOBBS, Thomas. **De Cive**. Oxford: Clarendon, 1983.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. (Trad. A. Morão). Lisboa: E. 70, 1988.
- KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. [Trad. de Joãozinho Beckenkamp; não publicada].
- KANT, Immanuel. **Sobre o dito comum**: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática [Trad. C. Hann. Não publicado].
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MILL, John Stuart. **On Liberty and Other Essays**. [Oxford World's Classics]. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MULHOLLAND, Leslie Arthur. **Kant's System of Rights**. New York: Columbia University Press, 1989.
- RAWLS, John. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- RIPSTEIN, Arthur. **Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. [Trad. Álvaro L. M. Valls: Der Begriff des Politischen]. Petrópolis: Vozes, 1992.
- STRAUSS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes**. Chicago: University of Chicago Press, 1952.



## LIBERDADE COMUNICATIVA COMO AÇÃO DEMOCRATIZANTE E EDUCADORA OU PORQUE A DEMOCRACIA EXIGE O PRINCÍPIO PERFORMÁTICO DA TOLERÂNCIA?

**Jorge Atilio Silva Iulianelli**

Professor Adjunto do PPG Educação da Universidade Estácio de Sá, participante do GP Filosofia Política da Informação, coordenado pelo Prof. Clovis Montenegro, e do GP Políticas, Gestão e Formação de Educadores, coordenado pela Profa. Wania Gonzalez.

---

**Resumo:** O conceito de liberdade comunicativa tem uma aparição não muito extensa, na obra de Habermas, porém, podemos dizer, cumpre um papel teórico relevante. Ele aparece nas discussões sobre a democracia, em especial a partir de Faktizität und Geltung (FG), e depois comparece nas obras *Zwischen Naturalismus und Religion* (NR) e *Zukunft der Menschlichen Natur* (ZM). Ele não está explícito na Teoria do Agir Comunicativa e nem nas obras anteriores; bem como não está presente nas obras mais recentes que lidam com problemas políticos europeus, sobretudo. Nas três obras que nas quais o uso desse conceito é explícito, também, não é propriamente unívoco. Sua aparição quer responder aos problemas da desobediência civil e das relações autônomas dos cidadãos nas comunidades políticas, com a autoria responsável dos indivíduos, cidadãos e construtores de personalidade, e com nossa ação ética e moral. Nesse último ponto, em relação à perspectiva moral da razão prática, a liberdade comunicativa se articula ao conceito poder comunicativo. É propriamente o poder comunicativo, por exemplo em FG, que cumpre o papel de articular a ação público-política, no sentido de assegurar o cumprimento dos direitos civis, por exemplo. A liberdade comunicativa, de certo modo, estaria mais vinculada ao papel ético da razão prática, no sentido de entronizar-nos em nossa própria eleição de um estilo de vida, de um modo de vida democrático, arraigado em nossa própria identidade e personalidade, em nossa autoria responsável. Neste sentido, o conceito de liberdade comunicativa tem que ver com nossos modos de aprendizagem comunicativa, nossas interações comunicacionais emancipatórias, que podem ser promovidas, também, por meio de ações educativas. É esta capacidade de e para que é a própria liberdade comunicativa que coloca em outros termos o problema da justiça (que tem como elemento de solução o poder comunicativo). Na medida em que a liberdade comunicativa se conecta às opções por estilos de vida que podem favorecer nossa autorrealização, ela também pode ser expressa no modo com o qual interagimos o mais *autenticamente* possível. Não por acaso Habermas recorre a Kierkegaard para remeter nos a essa dimensão autoral da liberdade comunicativa. Ela é um elemento de nossa estrutura existencial, como abertura ao possível, possibilidade que elegemos. Ora, é parte da dimensão da política como arte do possível, porém, muito mais. Haja vista que se vincula ao elemento fundamental da responsabilidade que se reivindica, responsabilidade ancorada em nossa vida comum, em nosso mundo da vida, em nossas experiências pré políticas, por assim dizer.

Propriamente o campo da soberania popular, no qual entrelaçamos nossas vivências em busca da afirmação do modo de constituição da esfera pública política. É nesta direção que a liberdade comunicativa permite questionar os modos com os quais se constitui o poder político. Permite que estejamos, até mesmo, na contramão ou na contracorrente do pensamento hegemônico. Como diz Habermas, é um elemento anárquico, persistente na liberdade comunicativa que abre a experiência democrática às inovações possíveis – como o cosmopolitismo europeu, que Habermas tanto aspira, ou às experiências latino americanas de participação em favor da democratização. Neste artigo quero explorar, com Siebeneichler (2015) e Mendieta (2015), o papel da liberdade comunicativa na nossa constituição autoral, responsável e aberta às experiências libertadoras. Num primeiro momento, articula-se a noção de liberdade comunicativa como apresentada nas obras em que ela tem papel preponderante. Em segundo lugar, discute-se como esse conceito permite pensar processos educativos e políticos como construtores de nossa autoria responsável. Finalmente, dialogando com Siebeneichler e Mendieta chegamos à noção de liberdade comunicativa *libertadora*.

**Palavras-chave:** Liberdade comunicativa. Democracia deliberativa. Educação. Tolerância.

## 1 INTRODUÇÃO

Liberdade comunicativa nas obras fundamentais

Liberdade comunicativa, educação e democratização

Liberdade comunicativa libertadora

A tradição filosófica consagrou o tema da liberdade a uma dupla dimensão, a saber, existencial e política. A primeira perspectiva, enseja a noção da liberdade ser um elemento da condição humana. Independente de abordar a, assim chamada, querela dos modernos e dos antigos, há na tradição do conceito existencialista de liberdade um elemento quasi-metafísico ou mesmo ontológico. Trata-se de uma nota do papel constitutivo da liberdade como modo de ser do ser humano. A tradição existencialista, propriamente, em que sopesem as diferenças entre os pensadores, Heidegger, Sartre, Jaspers, faz notar o papel da liberdade como elemento da estrutura humana, definidor de nossa personalidade. A tradição da filosofia política, por outro lado, identifica a liberdade negativa, e fala da construção da liberdade, liberdade que é fruto da ação e da decisão humana. Para falar ao modo de Hannah Arendt, por exemplo, não nascemos livres, nos fazemos livres. Em princípio, pois, essas duas tradições seriam

antitéticas. A liberdade é elemento constitutivo de nossa identidade ou elemento construído politicamente? E ao falarmos sobre a constituição ou a construção da liberdade, nem estamos nos referindo aos problemas filosóficos das relações entre liberdade e determinismo.

O conceito de liberdade comunicativa oferece uma resposta que elimina o problema. Talvez porque ele tenha sido mal proposto pela tradição. De qualquer modo, Habermas reconhece que as teorias filosóficas sobre a liberdade não conseguiram ter um consenso, tem um concerto de vozes dissonantes (Habermas: 2009). Ele se dá conta da continuidade atual dessa discussão, que se desdobra em determinismo, naturalismo, epifenomenalismo, dentre outras teorias, sem que se apresente uma solução apropriada. A estratégia habermasiana, ao invés do engajamento nesse debate é outra. Ele prefere discutir as questões pragmáticas e praxísticas vinculadas à noção de liberdade, a partir do contexto ilocucionário, no qual falantes podem/devem dizer sim ou não. Já sabemos que, neste contexto, Habermas buscará o caminho do meio entre a afirmação da perspectiva descritivista e aquela performática.

Mendieta (2015) propõe que pensemos a questão da liberdade em correlação ao da liberdade. Propõe ele que iniciemos uma reflexão sobre tal fenômeno não a partir da assunção teórica das formulações do conceito de liberdade. Ele nos solicita uma abertura a nossos sentimentos morais, faz isso a partir da descrição de duas fotografias. A primeira, de uma criança famélica, foto de Sebastião Salgado, de criança africana, que está desesperadamente buscando ser salva, a se apoiar numa corda. A outra, fotos de Abuh Grabi, da tortura perpetrada pelos soldados estadunidenses naquelas instalações. Ele indica que o sofrimento, presente nas duas condições, foram sofrimentos perpetrados por seres humanos contra seres humanos. E que, ao mesmo tempo, resente em tal situação a dignidade, violada, daqueles que sofrem. Mendieta nota que o conceito de dignidade pode estar articulado em uma perspectiva subjetivista. Ser por isso um conceito relativo, fungível, podendo até mesmo ser prejudicial e levar à violência. Por outro lado, a centralidade do conceito dignidade humana na Declaração Universal dos Direitos Humanos fazem com que tal conceito seja central para a definição mesma de direitos humanos. O conceito de dignidade tem sido fraco e pouco eficaz, porém necessita maior explicação, retomaremos adiante isso. Agora, nos interessa a articulação do conceito de dignidade com o de liberdade. Mendieta faz isso a partir do conceito de liberdade reflexiva, que ele tomará de Honneth. Porém, em um determinado momento de sua argumentação, ele retoma o conceito de liberdade comunicativa, de Habermas.

O ponto central ressaltado por Mendieta é o mesmo que faz Siebeneichler. Diz Mendieta: “a articulação da liberdade como liberdade comunicativa que assume que ser livre

significa ser livre em relação a como os outros iriam responder a minhas ações, e como, por sua vez, eu teria que responder. Ser livre significa que sempre temos que reconhecer que nossas ações têm consequências.” (MENDIETA: 2015, 70). Vejamos o que diz Sibeneichler: “liberdade comunicativa tem a ver, precisamente, com a possibilidade, ou melhor, com a obrigatoriedade de alguém se posicionar discursivamente – por argumentos – quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento intersubjetivo comunicativo.” (Sibeneichler: 2015, 47). Notamos aqui, em ambos, a indicação reflexiva da liberdade comunicativa e sua interação com a responsabilidade autoral. No primeiro caso ressalta-se o papel da ação geradora de consequências, e no segundo o papel da interação comutativa, geradora de obrigações (morais).

O conceito de obrigatoriedade comunicativa é habermasiano e tem que ver com a liberdade de afirmar ou negar algo quando se age comunicativamente. Conceito, como demonstrou Siebeneichler, que Habermas adota daquele de obrigatoriedade ilocucionária, de Austin (1962). A liberdade gera, pois, a partir dessa articulação da autoria responsável, o poder comunicativo, a capacidade de instituir politicamente nossa intervenção na esfera pública. Se aceitamos essa noção de autoria responsável, presente em Habermas e articulado pelos dois autores e se aceitamos que este conceito implica a necessidade de adotar como critério de aferição da liberdade comunicativa a capacidade de agir responsabilmente, haveria alguma conexão entre tal conceito e a noção de dignidade humana? Traria a existência de tal conexão alguma contribuição para ações promotoras da democracia radical?

Quando nos perguntamos sobre os limites do exercício dos direitos, sobre como a tolerância deve ser exercida, estamos nos perguntando sobre se há reconhecimento da dignidade humana como elemento limitante de ações antidemocráticas. Porém, não é algo simples e determinável. Podemos nos chocar com as atitudes dos policiais húngaros no atendimento aos refugiados sírios, ou com a atitude dos jovens de Santa Maria (RS) que incineraram o jovem senegalês naquela cidade. Podemos, até mesmo, nos chocar com a virulência da ação política que se opõe à manutenção do Estado democrático de direito, ou a revés, contrário à manutenção da aparência de Estado democráticos de direitos em função do exercício ilegítimo do poder – como foi o caso da ditadura militar no Brasil e em outros países latino americanos. Em que a liberdade comunicativa poderia nos auxiliar em relação a isso?

Habermas propõe três argumentos que influenciariam a liberdade de escolha:

– Argumentos de primeira ordem, assumem a forma de desejos e preferências de uma pessoa ou de um indivíduo [ordem pragmática da razão prática].

– Argumentos que se referem ao que é melhor para a felicidade e a vida e de uma pessoa tomada em seu conjunto, decisões sobre estilo de vida. São argumentos éticos.

– Argumentos morais que se colocam quando estão em jogo obrigações e deveres que nós, na qualidade de pessoas dotadas de autoria responsável, vontade livre e liberdade comunicativa assumimos uns em relação aos outros no âmbito da sociedade (HABERMAS, 2005, p. 165-166; 1993: 1-19).

Siebeneichler conclui dessa perspectiva sobre a razão prática: “Podemos constatar que esse elenco de tipos de argumentos não comporta nenhum tipo de razões apriorísticas. Isso porque a ligação íntima entre uma vontade livre e o mundo dos argumentos obriga Habermas a abandonar qualquer tipo de justificação racional da liberdade apoiada em fundamentos últimos ou metafísicos” (SIEBENEICHLER: 2015, 48). O que se dá é o fato de termos um processo por meio do qual nossas ações são deliberadas e nos fazem participar politicamente da esfera pública. Nossa ação comunicativa e livre ocorre no âmbito da política – e vale lembrar a co-originariade que Habermas atribui à soberania popular e ao Estado democrático de direito. O exercício coletivo do controle social é um exercício comunicativo. Trata-se de um processo de radicalização da democracia. Vale uma citação de A Constituição Europeia, na qual o tema da liberdade comunicativa não é articulado explicitamente, porém, pode ser subsumido no tema da dignidade humana, ao menos nessa passagem assim parece:

A ideia de dignidade da pessoa humana é o eixo conceitual que liga a moralidade do respeito igual para todos, com o direito positivo e um processo legislativo democrático de tal forma que a sua interação pode dar origem a uma ordem política fundada sobre os direitos humanos ... Porque a promessa moral de igual respeito por todos deve ser consagrada em uso geral legal, os direitos humanos exibem um rosto de Janus, virado simultaneamente à moral e à lei. Não obstante o seu conteúdo moral exclusivo, eles têm a forma positiva, de direitos subjetivos exigíveis que garantem liberdades e reivindicações específicas. Eles são projetados para ser explicitados em termos concretos, através de legislação democrática, para serem determinados a cada caso em julgamento e serem executados com a sanção pública. (Sobre a Constituição Europeia, 81-82)

A liberdade é condicionada, ao menos pelas pressões sociais, determinismos naturais e argumentos. Porém, a liberdade comunicativa, como se depreende da reflexão acima, é fundamental na ordem discursiva para o estabelecimento de uma ordem política que se funde nos direitos humanos. Trata se do elemento ético-moral e moral político da reciprocidade. Os direitos são exigíveis, e se confirmam em garantias de liberdades. Mendieta tem razão ao

afirmar que o direito se assenta sobre a lei da liberdade, é ela quem sanciona publicamente o direito e pode cooperar para reparação de suas violações. Toda exploração e degradação do ser humano, pois, diante da liberdade comunicativa, não tem outra alternativa senão se render à necessidade de interrupção de tal injustiça e da reparação da injustiça cometida, como ato de exigência daquelas e daqueles que têm a própria dignidade violada, e daquelas e daqueles que lhes são solidários – por obrigatoriedade comunicativa (que termina por adquirir força de constrangimento moral).

Por outro lado, diante de manifestações de ódio político, por dissenso provocado ao redor de derrota eleitoral, por exemplo, o que pode a liberdade comunicativa? “nos titubeios de tal liberdade não existe mais nenhum ponto fixo a não ser, unicamente, o procedimento democrático” (HABERMAS, 1994, p. 10-11). E, também, “os direitos do homem que permitem exercer a soberania popular, não pode constituir uma restrição externa desta prática” (Habermas: 1994, p.135). Nesse ponto está estabelecida a co-originariedade das liberdades individuais e direitos políticos. O que orienta essa reconstrução é nossa condição intersubjetiva.

É uma tese complexa, considerando os direitos subjetivos. Porém, considerando a autonomia jurídica, o círculo virtuoso da autonomia privada e pública. Disso se pode concluir que o usufruto das liberdades fundamentais é a condição necessária para o exercício da autonomia jurídica, é a condição necessária para a autolegislação. Isto está no coração mesmo da reconstrução do direito efetuada por Habermas. Neste papel que o direito é um dique aos processos que colocam em risco a democracia e o Estado democrático de direito. E isto remete diretamente ao processo e aos procedimentos da democracia deliberativa. Tais processos incluem a liberdade comunicativa, que ultrapassa essas dimensões juridificadas das relações políticas.

A liberdade comunicativa depende essencialmente de duas condições que são, de um lado, o uso de uma linguagem orientada por entendimento e, de outro, a correspondente obrigatoriedade ilocucionário-argumentativa. E tal dependência é anterior a qualquer ato de institucionalização jurídica. Além disso, as garantias jurídicas capazes de assegurar a legitimidade dos resultados obtidos dependem, sempre, de certas formas de comunicação, de procedimentos discursivos, de decisões fundadas em argumentos, por conseguinte, do uso público da liberdade comunicativa e da autoria responsável. Por estas razões, concordamos com a conclusão a que chega Siebeneichler: “Habermas reitera a tese de que, dado o fato de a democracia ser capaz de se relacionar não somente com o direito, mas também com a moral, a

ciência e o Estado, somente procedimentos democráticos, radicais, apresentam condições de produzir, sob as pressuposições sociais e políticas atuais, poder legítimo” (SIEBENEICHLER, 2015, 57).

## REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- NIESEN, Peter; HERBORTH Benjamin (Eds.). **Anarchie der kommunikativen Freiheit**. Jürgen Habermas und die theorie der internationalen politik. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und geltung**. Beiträge zur diskurstheorie des rechts und des demokratischen rechtsstaats. 4. ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Facticidade e Validade**: direito e democracia. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. RJ: Tempo Brasileiro, 1994. 2v.
- \_\_\_\_\_. **Wahrheit und rechtfertigung**. Philosophische aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Zwischen naturalismus und religion**. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- \_\_\_\_\_. Kommunikative rationalität und grenzüberschreitende politik: eine replik, In: NIESEN, Peter; HERBORTH, Benjamin (Eds.). **Anarchie der kommunikativen Freiheit**. Jürgen Habermas und die theorie der internationalen politik. Frankfurt: Suhrkamp, 2007. p. 406-459.
- \_\_\_\_\_. **Kritik der vernunft: philosophische texte**. Frankfurt: Suhrkamp, 2009. (Studienausgabe in fünf Bänden, 5).
- \_\_\_\_\_. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. Luiz Repa. SP: EdUnesp, 2012.
- MENDIETA, E. The moral orthopedia of the law: dignity, communicative freedom and the decolonization of human rights. In RCJ – Revista Culturas Jurídicas, Vol. 1, Nº. 2, p. 35-74, 2014.
- SIEBENEICHLER, F.B. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana, In LOGEION: **Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 43-58, ago./fev. 2014

# DA POTÊNCIA À LIBERDADE: EXPRESSÃO, COMUNICAÇÃO E VERDADE

Solange Puntel Mostafa  
Denise Viuniski da Nova Cruz

---

## 1 INTRODUÇÃO

Iniciamos retomando a ementa do Colóquio que ressalta uma diferença conceitual entre liberdade comunicativa e liberdade de expressão, como didaticamente explica a ementa “Liberdade comunicativa não é liberdade de expressão. Não se trata da capacidade de poder usar o discurso, mas da **capacidade deliberativa** diante do discurso, de poder dizer sim ou não, na interação discursiva intersubjetiva que ergue pretensões de validade”.

Vamos precisar nos distanciar deste homem habermasiano com sua liberdade comunicativa para conseguir trazer um outro homem menos languageiro ou menos discursivo mas que traz em si, pelo simples fato de existir, ele traz em si, uma potencia de criação. Uma potencia de acontecer. Essa potencia de criação é eterna nele. Estamos no coração da filosofia de Espinosa, onde a natureza não é simplesmente o parque do Flamengo ou a mata da Tijuca. A natureza é o que Espinosa chama de substancia infinitamente infinita sendo a causa de si mesma, isto é, a Natureza é a potencia infinita de criar realidades e de expressar essas realidades. A natureza é sempre produtiva e expressiva. E portanto a existência não seria uma questão discursiva de interação intersubjetiva, como no Habermas.

Seguindo nossa trajetória teórica gostaria de tomar o tempo da mesa para colocar em paralelo aos pressupostos habermasianos, uma argumentação a partir da ontologia de Espinosa, trazida de maneira frutífera por Deleuze. Assim, teorizar a liberdade (de expressão ou liberdade comunicativa) baseada na expressão da potência dos indivíduos, de forma a demonstrar a relevância ontológica da questão da expressão dos modos relacionados aos atributos de uma Substância única.

Em Espinosa não há liberdade como propriedade da natureza. Não há nem natureza natural nem natureza humana. Liberdade sempre pressupõe encontros, embates, ágon entre corpos ou entre ideias. Assim, argumentaremos que a constituição da liberdade será sempre a produção de agenciamento de corpos, o que significa falar em relações afetivas imanentes e



compreender que tudo o que existe pode ser caracterizado pela capacidade de afetar e se deixar afetar por outras ideias e corpos existentes.

O problema (fazendo eco ao projeto de Espinosa) não será apenas explicar a liberdade de pensamento ou de expressão ou a liberdade comunicativa; mas, criticar - e resistir- a qualquer força externa, resistir ao indivíduo que possa diminuir ou suprimir potencialidades de vida. Desta maneira, a potência de viver ou a potência de falar; a potência de expressão se demonstra como causa necessária à liberdade.

Causa necessária ou causa adequada para Espinosa significa compreender as coisas ou os acontecimentos ou os fenômenos a partir de suas causas e não de seus efeitos. Desta maneira, tratar a liberdade de expressão ou a liberdade de pensamento como efeito sem a base ontológica da potência de expressão dos corpos e almas seria tratar deste problema a partir de um primeiro gênero do conhecimento (a partir dos efeitos).

Conhecemos as coisas e o que nos acontece sempre de várias maneiras. O que Espinosa está dizendo é que num primeiro momento a gente conhece as coisas muito superficialmente, o que é natural – eu quando desembarquei no Santos Dumont não tinha certeza nenhuma se conseguiria chegar aqui. A gente se movimenta e esta movimentação nos expõe e nos deixa à mercê dos encontros; como canta o Milton Nascimento, estamos sempre entregue a paixões, paixões que nunca tiveram fim. Não por acaso a musica chama-se, eu, caçador de mim. Nós somos segundo essa ontologia de Espinosa, nós somos caçadores de nós mesmos; nós somos um grau de potencia, ou seja, nós somos quantidades de potencia. Porque?

Porque somos parte da natureza e a natureza é a potencia infinita de criar realidades. Nós nos procuramos e nos caçamos porque somos um grau de potencia, trazemos em nós uma potencia criadora que produz vida em nós mesmos e no mundo.

Mas para criar e produzir vida temos que superar esta fragilidade do nosso primeiro encontro com as coisas e as pessoas e afirma-lo como positivo, bom e produtor de mais vida. Os encontros, num primeiro momento (que Espinosa chama de primeiro gênero de conhecimento) não podemos evita-los e mais do que isso, temos que confiar na vida como acontecimento. Como algo que acontece em nós. Não algo ideal. O desafio é não idealizarmos a vida. Voltando ao Milton Nascimento : Nada a temer senão o correr da luta Nada a fazer senão esquecer o medo/ Abrir o peito a força, numa procura/ Fugir às armadilhas da mata escura.

Ele ainda termina muito bem a canção dizendo: Longe se vai/ Sonhando demais/ Mas onde se chega assim/ Vou descobrir/O que me faz sentir/ Eu, caçador de mim.

Essa música coloca a perplexidade da vida, a procura de todos nós e ainda questiona se não estamos sonhando muito nessa busca. Pois o mais comum em nós é idealizarmos a existência. E com isso perdemos a crença na potencia de existir. Com essa potencia iremos transformar o acaso em coisa boa. Precipitando o acontecimento Desejando o acontecimento. Acontecimento como existência. A coisa boa que é existir. Coisa boa pro Espinosa é compor relações, é entrar em novas e múltiplas composições que aumentem nossa força de existir.

Ninguém sabe o que pode o corpo porque ninguém sabe quais composições aumentam ou diminuem a nossa potencia de existir. Somos uma variação contínua de nossa força de existir. Em cinco minutos vamos do céu ao inferno pois não paramos de variar, entregue que estamos às paixões. Por isso temos que ir experimentando ... e transformar o acaso em coisa boa, desejando o que acontece em nós. É a crença no acontecimento que é existir, como diz o prof. Fuganti. Não adianta qualquer crença. Acreditar num mundo melhor, num colóquio melhor, numa política melhor, numa ação comunicativa ideal, nada disso resolve muito. O que resolve é acreditar no que nos acontece enquanto acontece. Ficando com as forças que nos potencializam e nos desfazendo de tudo aquilo que nos despotencializa.

Ao fazer esta escolha estamos num estágio da composição de forças. Espinosa chama-o o segundo gênero do conhecimento; essa fase pressupõe a compreensão ontológica de tudo o que existe como infinitos modos de expressão de dois dos atributos conhecidos de uma Substância única. Que são o Pensamento e a Extensão. Ora se eu e o outro, eles, nós e todo mundo somos modos diferentes de expressão de uma mesma Substância única (Natureza) cada qual será capaz de expressar individualmente ou singularmente somente aquilo que traz em potência.

Se somos resultado dos encontros que fazemos na vida seremos sempre diferentes daquilo que o outro expressa.

Entretanto, e aqui está a grande revolução: apesar de potencialmente diferente, a expressão será sempre **expressão de potência**, modos de expressão de potência de mesma qualidade, de mesma origem ontológica, sempre modos de expressão dos atributos de uma Substância única.

Cada indivíduo (planta, animal ou vegetal) é um modo expressivo da natureza. No caso do homem, cada um de nós é a um só tempo singular e múltiplo. Singular porque dependemos dos encontros e de como eles nos afetam. E múltiplos porque enquanto agenciamento coletivo de enunciação fazemos parte dos mesmos atributos da natureza infinita que tem o poder

infinito de se diferenciar. Cada um de nós é um agenciamento coletivo de enunciação mas é também uma singularidade.

Para exemplificar: os modos de expressão (que expressam sempre o que trazem em potência) são tão diferentes entre si como as cores do arco-íris, todas tão diferentes, todas, igualmente, cores. O que pode o azul dizer do verde? Expressar-se azul é o que resta ao azul. Mesmo quando ele diga comunicativamente que não é verde. E o verde expressando sua potência colorífica dirá sim: és azul e eu verde. Absolutamente diferentes. Entretanto, irremediavelmente somos cores. E como cores diferentes (múltiplas, diversas ) vamos compor a paleta do artista. O espectro de cores da natureza. O comum é a afirmação da diferença.

No emblemático texto Fé e Saber que seguiu-se ao atentado das torres gêmeas Habermas afirma que é preciso que cada lado ouça os argumentos do outro com o suposto de poder aprender com o diferente algo que possa significar em sua própria existência. Postula até mesmo a possibilidade de se “desenvolver uma linguagem comum” como resultado “de uma artimanha da razão e um pouco de auto-reflexão”. Estes são argumentos corretos, porém ideais. São argumentos histórica, antropológica ou sociologicamente infrutíferos porque ideais. Existe sempre esse ideal a nos perseguir como uma sombra.

Reconhecer a liberdade de expressão e a consequente liberdade de pensamento, de ação como expressão de potência é vislumbrar a questão da liberdade no segundo gênero do conhecimento. Sem idealizar a composição das forças em jogo. Liberdade de expressão como modo de existência, como o lembra o dinamarquês Alexander Carnera (2010). Um dia desses postei as novas charges do Hebdo Charlie, sobre a foto do garotinho anjo sírio morto na praia e alguém comentou que foi outra “piada de mau gosto”. Mas é mais que isso: é modo de existência. Esse chargista vive assim. Faz um criticismo que diminui a alegria do mundo. Diminui a vida em si mesmo e no mundo. Não é uma simples questão de linguagem, ainda que as questões de linguagem não são nunca tão simples. Mas é mais que linguagem. É modo de existência.

Colocando a causa adequada do problema, teríamos que perguntar: que forças se apoderam desse jornal para que ele veicule essas imagens e não outras? Não seria melhor entendermos a liberdade de expressão como idéia adequada no sentido espinosista mais do que dentro das idéias universais dos direitos humanos? A crença nos ideais serve para pouca coisa. O jornal acredita na liberdade de expressão como contraposição às autoridades religiosas ou como expressão dos direitos humanos universais mas, para Espinosa nenhum direito estaria garantido fora do longo e trabalhoso percurso por que passam nossos corpos e

almas. Nada pode ser decidido fora dos encontros e do que podemos conhecer nestes encontros de corpos. Corpos que são expressão ou modos absolutamente diferentes de uma mesma natureza unívoca.

A questão vista assim de um ponto de vista ontológico passa a ser extra-linguística. Novamente tratar a questão da expressão ou da comunicação pelas questões linguísticas é conhecimento do primeiro gênero pois no Espinosa, a linguagem não vem em primeiro lugar. Em primeiro lugar vem o AFETO, a POTENCIA, depois vem a EXPRESSÃO. A potencia é expressiva.

Tratar a questão da liberdade a partir da causa adequada é se colocar num outro gênero de conhecimento. É superar a questão da linguagem. Superar não significa desmerecer ou subestimar a expressão linguageira desses afetos ou dessas forças. Afinal, é através da linguagem que expressamos nossas idéias e nosso modo de existência. Portanto temos que tratar a linguagem como problema e não como solução. Neste plano imanente de pensamento, vem em primeiro lugar o AFETO (a potência), depois a EXPRESSÃO desta potência, mais abaixo está a comunicação. E não o contrario.

Mais uma vez não é uma questão de denegrir a importância da linguagem mas sim de compreendê-la como meio e não causa. Meio de que? De por ordem, de materializar aquilo que se traz em potência. Quando trata-se da questão humana, falamos da razão. Razão que desemboca na busca da verdade.

E aí não se pode abrir mão da argumentação filosófica de Nietzsche. O homem não aspira instintivamente à verdade. Diferente do que Aristóteles, o filósofo do martelo afirma que o desejo de conhecer não é humano. É um desejo produzido, inventado pelo homem. O instinto da verdade ou o instinto de conhecimento para Nietzsche é uma questão de crença. O ser humano anseia por acreditar que pode conhecer. A busca da verdade não percorre um caminho de evidências ou de certezas. É uma crença produzida por necessidades sociais e políticas que passa pelo esquecimento e pela busca de uma suposta verdade.

Com Sócrates e Platão a humanidade passa de um estado de natureza para um estado de sociedade. O homem grego arcaico não deseja a verdade. É um ser amoral. O homem grego clássico, o judeu-cristão e todos nós necessitamos da verdade. Tornamo-nos seres morais. “a verdade é uma ficção necessária em suas relações com outros homens” (p. 38 MACHADO).

Que pode conhecer a verdade? Vivia-se muito bem na Grécia Arcaica sem a Verdade, diz o Nietzsche. Quando desde os gregos pressupõe-se o conceito de verdade, inicia-se uma

nova epopeia, uma verdadeira guerra intelectual para convencer os outros da supremacia de uma possível verdade lógica. Isso traz até os dias de hoje à necessidade de ouvir dizer SIM ou NÃO e a argumentar através da linguagem um embate insolúvel, diferente da ontológica espinosista, a lógica da modernidade tirou o COMUM em nós que é nossa radical diferença. Como consequência, precisamos sempre discutir, tautologicamente a questão da comunicação e da liberdade da comuniação. Tautologia pura pois nunca haverá síntese nós não somos seres passíveis de síntese. Nossos corpos e nosso pensamento nunca irão compor um UNO indivisível, estável, conciliador. Eu sou tão igual ao outro que me percebo diferente. Dito de outro modo: somos todos tão diferentes que o que é comum em nós é a afirmação da diferença.

Foi esta exatamente a conclusão de Nietzsche quando nos explica a diferença entre uma lógica metafísica e de uma lógica trágica. Para Nietzsche, o imbróglia tem início na metafísica socrática continuando com a lógica judaico-cristã e se perpetuando na modernidade: uma metafísica e uma lógica que acreditam na concepção de verdade e que na busca irrefreável desta verdade inalcançável – porquanto pura vontade de verdade, pura ilusão que elimina da racionalidade humana, as forças trágicas, criadoras de vida que existiam no homem da Grécia arcaica anterior à Grécia clássica de Platão e Aristóteles.

O médico lógico busca incansavelmente a verdade. Combate a doença associando à doença a ideia de mal, de obscuridade, de erro. A doença é negra. O médico trágico percebe a naturalidade da doença e da morte e se preocupa com a vida. Vida em toda a sua dimensão, vida que inclui alegrias, doenças, sucessos, retrocessos, nascimento, desenvolvimento e morte. Vida enquanto força.

Os cientistas lógicos, o físico, o químico, o biólogo lógicos procuram compreender, interpretar, controlar e até mesmo corrigir a natureza (olha a pretensão). Acharmos natural que a lei permita selecionar dentre vários embriões congelados aquele livre de uma doença hereditária, como por exemplo, a surdez congênita. Entretanto, quando pais surdos solicitam à justiça autorização para escolher um embrião carreador dos genes de surdez congênita, por considerarem a surdez uma característica familiar e positiva, um cientista lógico e a constituição lógica proíbem essa seleção. Pois a sociedade e a lei consideram a surdez um defeito, uma doença a ser corrigida e evitada a qualquer preço.

A lei portanto desconsidera os afetos, os desejos mais singulares em nome de uma lógica que é a lógica de um grupo que fala de uma dada posição e que expressa outro desejo e outros agenciamentos. Por isso falar em uma sociedade trágica remete a outro conceito de sociedade,

onde os desejos não dependem do consenso, da questão da maioria; uma sociedade onde a multiplicidade de desejos crie um multítodo, que é o conceito de Espinosa explorado pelo Antonio Negri.

O cientista das ciências humanas busca métodos de interpretação para alcançar a verdade sobre o ser, o homem, a sociedade com a mesma pretensão (arrogante), interpretar, analisar, compreender, categorizar, indexar, controlar e corrigir o homem.

O cientista da informação lógico quer compreender o [info] universo e quiçá controlá-lo ou corrigi-lo. O cientista da informação trágico percebe que não há nada a ser interpretado, nada a ser compreendido ou equalizado ou mesmo comunicado. Tudo trata de forças. De vida.

O cientista da informação trágico se preocupa em apresentar e não em representar forças. Se caracteriza pela capacidade de afetar e ser afetado por forças. Se vê parte dos agenciamentos de forças e mesmo quando não consegue fugir da linguagem de suas palavras de ordem, regras e funcionamento, mesmo quando se vê parte da rede informacional, continua capaz de vislumbrar, na informação, as forças que a constituem. E mais que isso, raciocina ou usa a sua razão intuindo a expressão destas forças como diferença pura. Como pura potência. [temos falado em informação-afeto como algo existe ao lado da informação-coisa; dizemos então que a informação-afeto é ideal sem ser abstrata e é real sem ser atual].

Gostamos dos neodocumentalistas, não negamos. O Michael Bucklund com a informação-coisa nos agrada tanto quanto a intuição que ele teve de dizer que tudo é informativo mas é preciso reconhecer o virtual rondando o atual, é preciso reconhecer a informação-afeto na base da informação-coisa. O Gustavo Saldanha já falou, em sua tese de doutorado, ao analisar o Michel Buckland, que “a informação é coisa pois a linguagem é a coisa ou apenas o caso” (p. 349).

A nos cabe sair da linguagem e dizer da virtualidade da coisa, seja a virtualidade da linguagem, seja a virtualidade do antílope que a linguagem descreve.

O conceito do trágico em Nietzsche e a ontologia de Espinosa ajuda a sair da linguagem para pensar como seria um bibliotecário trágico. Um cientista da informação trágico. No que ele se diferencia do bibliotecário lógico?

O homem trágico o médico, o cientista, o bibliotecário lida com forças. Não permite que o nihilismo do ressentimento e da má consciência (sem falar no ideal ascético) abortem em si, no outro e no mundo, a potência criadora da vida.

Nietzsche afirma que cabe às forças da arte, as forças trágicas determinar o lugar da ciência. Este novo cientista da informação tem a tarefa não de aniquilar ou de desmerecer a lógica da ciência mas sim controlar este instinto de conhecimento ou esta crença na verdade, para permitir que as forças estéticas, leiam-se, trágicas ou criadoras se coloquem a favor da vida, a favor da criação, da expressão de potências, da liberdade de expressar tais potências. Não se pode fugir da moral escrava sem se libertar da crença na verdade, na vontade da verdade.

Há sempre que se perguntar com Nietzsche que forças a verdade favorece? Que forças a verdade reprime ou impede?

A verdade matou a criação. A modernidade matou os deuses fanfarrões. Sem farra a vida ficou sem graça. E sem a graça o homem inventou a guerra. A coragem não está em dizer Sim ou Não ao nosso interlocutor. Eu sou o meu interlocutor. Ele é eu. Eu sou o Outro. O outro sou eu. A coragem de dizer a verdade está em dizer tragicamente que a verdade não existe. A força da tragédia é a força da arte. “A força da arte é afirmar a vida. A força do conhecimento é o aniquilamento da arte” (p. 41).

Conhecimento de primeiro gênero diz respeito a conhecer pelos efeitos. Conhecer pelos efeitos, é uma forma inadequada de conhecer que nos deixa a mercê dos ventos contrários e de forças externas. Isto Espinosa chama de servidão humana. Enquanto encararmos o outro, seus desejos, seus pensamentos e seus corpos como diferentes dos nossos (conhecimento pelos efeitos) seremos incapazes de seguir a frente, de mudar o mundo, de evoluir em conversas ou comunicação com o outro.

Segundo gênero do conhecimento, como apresentado por Espinosa, nos faz toda expressão de potência. Diferença pura, multiplicidade. É conhecer o problema da expressão e conseqüentemente, da informação, comunicação, da saúde, da doença, da verdade, enfim, da existência como ideia adequada.

Estar ciente desta ordem (ou desordem) natural da existência permite transformar encontros potencialmente tristes (ou desafiadores, ou que diferem tão profundamente de minhas crenças, hábitos e desejos) em encontros alegres (aqueles que aumentam a potência de vida). Se transformarmos a razão no mais poderoso dos afetos poderemos ter uma convivência com o outro tão pacífica e frutífera como convivemos com nossos próprios corpos e ideias – compondo e decompondo com as partes tantas do corpo e do pensamento. Afinal somos perpassados o tempo todo por forças que fazem variar ininterruptamente nossa potência de existir. Aí então, neste segundo gênero poderemos nos dizer mais livres, mais

libertos da servidão das forças dos efeitos externos. Teremos alcançado um longo passo no caminho da beatitude vislumbrada por Espinosa no último livro da *Ética*.

O terceiro gênero, a intuição desta ordem (*amor intellectualis dei*) que a poucos é permitido alcançar – conforme Gilles Deleuze agracia – somente Espinosa atingiu. Mas, como afirma o filósofo dos filósofos: “tudo o que é precioso é tão difícil como raro”.

Vi numa praia do litoral francês uma jovem mulher tomando banho de sol de topless. Ao seu lado uma típica família tradicional islâmica. A mulher coberta dos pés a cabeça com sua burka negra entra no mar cercada por seus sete filhos pequenos enquanto o marido em calção de banho aproveita o sol da *cote-d’azur*. O que pode a mulher de topless aprender, interpretar, conhecer, corrigir na expressão do corpo da jovem islâmica? O que a linguagem pode mediar em um conflito de ideias e corpos como esse? Essas observações todas são feitas a partir de um primeiro gênero de conhecimento, isto é, a partir da cultura, da linguagem, dos hábitos e costumes que são efeitos e não causas das forças apresentadas.

Num segundo gênero de conhecimento diremos que ambas as mulheres expressam pensamentos e corpos que trazem e que ambas são nada mais nada menos como tudo o que existe, elas são modos. Elas são modos de existência. Isto não quer dizer que corpos e ideias não possam mudar. Mudam o tempo todo. Entretanto nas mudanças nos movimentos, nos fluxos, são sempre modos de expressão, sempre forças. Radicalizando o exemplo, fanáticos religiosos, líderes políticos, acadêmicos de todos os lados são forças, modos de existência.

Essas duas mulheres são como a Vespa e a Orquídea do exemplo de Deleuze e Guattari nos *Mil Platôs*. A Vespa e a Orquídea se comunicam por ressonância, não por intenção comunicativa. O que é comum à vespa e à orquídea, se são dois mundos completamente diferentes, mundos heterogêneos de reinos diferentes? Elas se comunicam a partir de uma zona comum de encontros. O comum não é o universal. O universal é a redução do comum. A orquídea se encontra com a vespa e entra num devir-vespa que não tem nada a ver com a vespa só com a orquídea. A vespa entra num devir-orquídea que não tem nada a ver com a orquídea, só com a vespa. No entanto sem esse encontro, não acontece nada nem para uma nem para outra. Pode acontecer outras coisas em outros encontros, mas não nesse encontro.

Quando Deleuze, nos cursos que ministra sobre Espinosa, explica sobre a expressão da potência dos nossos corpos e como compomos ou decompomos nossas forças, alguém sempre pergunta: Mas professor isto quer dizer então que um bom cidadão e um assassino são iguais para Espinosa? Deleuze imediatamente responde: Sim. Não. Do ponto de vista da expressão de potência, Sim, são absolutamente iguais. O bom cidadão expressa o que pode. O assassino



também. Não, são absolutamente diferentes no que concerne à potencia de vida que promovem. Do ponto de vista dos afetos são muito diferentes. O bom cidadão aumenta a potencia de vida da vida. O assassino aniquila esta potencia.

Imaginemos um outro e admirável mundo novo no qual intuíssemos a questão da diferença pura. Neste lugar utópico ,neste tempo fora do tempo, neste novo tempo, naquela mesma praia, a jovem de topless e a mulher de burka estariam ambas aumentando a potencia da existência, sem nada a interpretar, a compreender, a categorizar ou a corrigir. Mulheres. Corpos. Crianças. Forças. Fluxos. Movimentos. Intensidades. Mesmo que não falem as duas mulheres estão se comunicando por ressonância, criando zonas comuns, zonas que potencializam o devir de ambas. Zonas que Deleuze entende indiscerníveis, indeterminadas. Um lugar novo criado no encontro. E nesse encontro particular. No devir, ao acontecer, eu me torno diferente de mim mesmo.

Mas ao nível da consciência e da linguagem, alguém tem que ter razão, tem que estar certo, alguém tem que deter a verdade. Tem que fazer esta verdade circular. Tornar-se hegemônica. Uma guerra sem fim. A irrefreável vontade de verdade nos trouxe a esse mundo pouco admirável no qual o embate, o encontro entre corpos e idéias deixa de ter o ideal arcaico de ágon, luta entre iguais e passa a ser uma guerra brutal entre fanáticos colocados em lados opostos. Um percurso epistemológico que nos transformou de seres selvagens em bárbaros civilizados.

Toda ação [comunicativa ou não] que permanecer no primeiro gênero do conhecimento (a partir dos efeitos e nisso incluímos linguagem, crença, costumes, cultura, tudo isso sendo efeitos e não causas primeiras, toda ação comunicativa do primeiro gênero vai perpetuar uma lógica muito aquém do bom e do mau. Uma lógica moralizante, esta lógica do bem e do mal, a lógica dos nossos costumes e da nossa linguagem. Tanto os terroristas fanáticos religiosos quanto os líderes de Estado que marcham de mãos dadas em repúdio aos atos terroristas apresentam mais do mesmo ao mundo estarrecido.

Apesar de se colocarem em polos opostos, legitimam a mesma lógica. O mesmo modo de existência. Modo que desapodera as forças vitais que nega a potencia criadora de vida e que está convicta da possibilidade do consenso e verdade universal.

A Potencia de que fala Espinosa é uma potencia extramoral, extra linguística, extra-efeitos, fora do cultura, fora do tempo histórico, fora das ideologias, fora de qualquer metaexplicação. Trata-se de potência, de força, de natureza.

A teoria da verdade em Espinosa é uma teoria da verdade ontológica. Ideias adequadas são expressivas. Idéias inadequadas são mudas.

A idéia adequada, por meio da expressão de suas causas aumenta nossa potencia de pensar. Quanto mais tivermos ideias adequadas mais saberemos sobre a estrutura e as conexões do Ser e maior será nossa potencia de pensar. Espinosa responderia à Nietzsche: nós queremos a verdade, isto é, a adequação de uma idéia a fim de aumentar o nosso poder de pensar e de existir.

## REFERÊNCIAS

- CARNERA, Alexander. **Freedom of Speech as an Expressive Mode of Existence**. Int J Semiot Law 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza**; Vincennes, 1778-1981. Fortaleza, EDUECE, 2009
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo, Paz e Terra, 1999
- NOVA CRUZ, Denise Viuniski da; MOSTAFA, Solange Puntel. Informação-afeto: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata. **Revista PerCursos**. Florianópolis, v. 15, n.29, p. 39- 56. jul./dez. 2014.

## **AÇÃO E COMUNICAÇÃO: contribuições de hannah arendt e jürgen habermas para a compreensão do lócus da dialogia, da ética e do protagonismo no fazer informacional**

### **Henriette Ferreira Gomes**

Profa. Titular do Instituto de Ciência da Informação e do PPGCI – UFBA.

Dra. em Educação

E-mail: henriettefgomes@gmail.com

---

**Resumo:** Discute ação e comunicação nas perspectivas de Hannah Arendt e Jürgen Habermas buscando expandir a compreensão do lugar que a dialogia, a ética e o protagonismo social ocupam no universo da informação enquanto fenômeno da cultura humana que carrega as potências do compartilhamento da diversidade de conhecimentos e o estímulo ao debate e à construção do espaço crítico, contribuindo para a ação comunicativa, na qual o entendimento pode gerar consensos. Potências que se efetivam na medida em que as condições da existência humana (labor, trabalho e ação) sejam asseguradas, colocando a emergência da coragem de tomar a ética como princípio norteador dos universos da informação, comunicação e das demais instâncias da vida em sociedade, o que aponta a necessidade de revisão de posicionamentos, o exercício do autoconhecimento e a revisitação das experiências e proposições para o estabelecimento de ações que assegurem tanto o acesso quanto a revisão de verdades.

**Palavras-chave:** : Informação e ética. Informação e comunicação. Informação e protagonismo social.

## **1 INTRODUÇÃO**

O convite para participar com uma intervenção na mesa redonda do *XI Colóquio Habermas e II Colóquio de Filosofia da Informação, intitulada Ética e informação: entre a coragem e o direito à verdade*, provocou reflexões acerca do fazer informacional, sua importância e complexidade em um contexto no qual a informação alcança visibilidade enquanto fenômeno social que interage na constituição do sujeito, da cultura e das relações sociais.

Como tratar de ética relacionada à informação? Como tratar de coragem e do direito à verdade, sem uma abordagem da informação enquanto fenômeno e de suas relações com o processo de comunicação, no qual a dialogia pontencializa o desenvolvimento do

protagonismo? A formulação dessa questão passou então a nortear a produção deste texto que sustentou a intervenção na mesa, na qual a abordagem da ação e da comunicação se deu tomando-se como referência as perspectivas de Hanna Arendt e Jürgen Habermas, para identificação do *locus* da dialogia, da ética e do protagonismo social no âmbito do fazer informacional que se consubstancia nos ambientes e práticas voltadas ao acesso, uso e apropriação da informação.

A intuição motora dessa reflexão consiste na consciência de que o protagonismo social representa o caminho promissor da construção ética de relações sociais capazes de estabelecer e rever verdades, na qual a produção, acesso, uso e apropriação da informação cumprem papel importante. Nessa perspectiva, o sujeito que atua socialmente em ambientes e práticas relacionados à informação também se caracteriza como sujeito da ação protagonista. Desse modo, observou-se a relevância de conceituar informação para situar suas relações com a comunicação, localizando nessa articulação o envolvimento com a ação que demanda e gera o protagonismo e, portanto, não prescinde da interação e da ética para assegurar um processo dialógico promissor.

## **2 INFORMAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ÉTICA**

Os conceitos de informação e de comunicação são objeto de extensa discussão na literatura científica, na qual ainda se verifica controvérsias, embora se observe avanços que favorecem a compreensão desses fenômenos e até sinalizam a interligação entre eles e suas potências na construção do social.

Não sendo este o foco central do texto, ousa-se aqui apresentar a concepção da autora acerca dos objetos informação e comunicação, sem adentrar na complexa dialogia com estudiosos das áreas da informação e comunicação que sustentou sua formulação. No entanto, pode-se, ainda que na dimensão de uma síntese integradora, apontar que o conceito de informação que aqui se apresenta nasceu das reflexões em torno das contribuições de autores como Borko, Shera, Wersig e Neveling, Belkin e Robertson, Brookes, Mikhailov, Bukland, Wersig, Le Coadic, Capurro, Hjørland e Frohmann.

Entre as décadas de 1960 e 1970 foram produzidas contribuições importantes de Borko, Shera, Wersig e Neveling, como também de Belkin e Robertson. No final da década de 1960, mais especificamente em 1968, Borko expos sua perspectiva conceitual da informação, afirmando que esta corresponde a um objeto que tem propriedades e comportamentos, que é

produzida e circula pela via de um fluxo que denominou de fluxo informacional, e que pode ser acessada e utilizada através de meios de processamento de seu conteúdo.

Na década de 1970 Shera afirmou que a informação consiste de conteúdo e de operações tecnológicas, sendo que somente no compartilhamento e recepção em determinado contexto sócio cultural, as características do que fora produzido na primeira etapa ganha sentido. A esse conjunto Shera (1971) denominou de trindade do atomismo (1 - conteúdo, 2 - base tecnológica de produção e transmissão, 3 - recepção em determinado contexto social).

Já em 1975, Wersig e Neveling defenderam que informação é o conhecimento elaborado à base da percepção das estruturas da natureza, consistindo no significado da mensagem como um efeito de um processo específico, defendendo a informação como processo. Assim, esses autores buscaram definir informação a partir de diversas abordagens:

- a) abordagem estrutural (voltada para a matéria);
- b) abordagem do conhecimento;
- c) abordagem da mensagem;
- d) abordagem do significado (característica da abordagem orientada para a mensagem);
- e) abordagem do efeito (orientada para o receptor);
- f) abordagem do processo.

Nesse rumo discursivo, Belkin e Robertson (1976) acentuaram a potência criadora da informação, definindo informação como algo capaz de alterar uma estrutura.

Na década de 1980, entre outros estudiosos, destacam-se as contribuições de Brookes e Mikhailov no avanço da construção do conceito social de informação. Para Brookes (1980) informação é um elemento que promove transformações nas estruturas do indivíduo, sendo essas estruturas de caráter subjetivo ou objetivo. Mikhailov (1983), por sua vez, entendeu a informação como o resultado de atividades sociais de produção de conhecimento, e fundamentalmente como aspecto transformador da realidade, estando o seu caráter social ligado a fenômenos e regularidades inerentes à sociedade humana.

O debate em torno do conceito perpassou várias décadas, sendo que na década de 1990, outros autores seguiram tentando fazer avançar essa construção conceitual, entre os quais são destacados neste texto Buckland, Wersig e Le Coadic.

Do ponto de vista de Buckland (1991), a informação deve ser compreendida como conhecimento, apontando para o universo subjetivo e intangível da informação. A informação é dependente da percepção e interpretação de fatos e eventos por parte de sujeitos cognitivos. Portanto, deve ser entendida como processo, por sua condição integrativa entre a

representação física (coisa) e o conteúdo intangível (conhecimento). Em linhas gerais, para este autor a informação se refere a algo que foi elaborado a partir de fontes documentais e dados da própria experiência. Em síntese, na perspectiva de Buckland é possível identificar três atributos da informação:

a) informação como coisa: porque compreende registros, dados e objetos com algum valor informativo;

b) informação como conhecimento: por se caracterizar como entidade subjetiva, que adquire sentido na mente de quem a acessa (percepção, assimilação e apreensão);

c) informação com processo: por se tratar de um fenômeno que se concretiza num processo que interliga ações de produção, promoção, busca, acesso, uso e recepção.

Pode-se assim concluir que para Buckland, informação é processo (representando o ato de informar); é conhecimento por se referir a fatos, ocorrências, assuntos etc.; e também é coisa por ter uma materialidade.

Em Wersig (1993) observa-se o esforço de síntese quando este acentua a característica da informação enquanto conhecimento em ação. Ao que se pode acrescentar a contribuição de Le Coadic (1996), quando este rememora que informação é um conhecimento inscrito (gravado) sob a forma escrita (impressa ou digital), oral ou audiovisual.

Nos anos 2000, entre outros autores, podem ser assinaladas as contribuições de Capurro, Hjørland e Frohmann. Em 2002 Hjørland buscou abordar o objeto informação sob a perspectiva de um conceito social no âmbito da análise de domínios e comunidades discursivas, ressaltando a importância de se pensar a informação a partir das relações estabelecidas entre os diferentes discursos, áreas do conhecimento humano e conjuntos documentais, sempre a partir de distintas demandas e pontos de acesso que surgem de comunidades de usuários com características também diferenciadas.

No empreendimento interpretativo desse conjunto de assertivas é possível concordar com Capurro (2003), quando este afirma que a informação é uma categoria antropológica que corresponde ao fenômeno das mensagens humanas.

Por sua vez, Frohmann, em 2008, chama atenção para os regimes de informação, que envolvem sujeitos, dispositivos, linguagens, comunidades discursivas, intencionalidades; como também para o caráter público da informação, que envolve a publicização dos conteúdos, acordos ou estratégias que asseguram ou não sua preservação na memória social; e o lugar da documentação e organização da informação neste cenário, o que em síntese coloca

em relevo o caráter social e material da informação que se efetivam por meios de agenciamentos sociais e tecnológicos.

As reflexões em torno das contribuições desses autores impulsionaram nossa tentativa de delinear a proposição contributiva que se apresenta neste texto, acerca do conceito de informação. Na compreensão desta autora, o objeto informação resulta do esforço de compartilhamento do conhecimento e dos saberes humanos, portanto, consiste em um primeiro nível de representação que assegura o seu compartilhamento social.

O conhecimento compartilhado por meio da sua materialização (informação) permite sua retomada, sua revisão e a reflexão potencializadora da construção de novos conhecimentos ou, até mesmo, da reconstrução daqueles anteriormente estabelecidos. Neste sentido, compreende-se aqui **a informação como conhecimento em estado de compartilhamento**, que se caracteriza como produto do esforço de colocar em comum, o que move a ação comunicativa, contendo, ao mesmo tempo, a potência promotora de novas ações de comunicação, a partir das quais podem emergir revisões e até a geração de novos conhecimentos.

Sendo a informação conhecimento em estado de compartilhamento, ela é a resultante do processo de colocar em comum o conhecimento construído no plano das singularidades, das intersubjetividades, e também no plano do conhecimento socialmente instituído, caracterizando-se, assim, como subsidiária do pensar e das ações instituintes de novos conhecimentos.

Nesta perspectiva, a comunicação consiste no próprio processo de compartilhamento do que se pôde conhecer, no qual a representação que se dá por meio da articulação das diversas linguagens, torna-se inexorável, possibilitando a produção da informação. A ação de compartilhar e a ação de articular as linguagens para alcançar a representação são a zona de confluência entre informação e comunicação na constituição do objetivo intrínseco da construção, representação e compartilhamento do conhecimento.

O traçado desse processo sinaliza a existência de percursos complexos de interação entre sujeitos, dos sujeitos e as linguagens, dispositivos e conteúdos informacionais, processo que implica em atividade, movimento, tomada de posição e conseqüente manifestação de oposições, demandando o nascimento e o exercício do protagonismo social, que por sua vez vindica discussões em torno da ética e da adoção de parâmetros éticos.

O ponto chave das questões éticas é a interação humana, embora seu escopo temático tenha ganhado contornos específicos no interior de períodos marcantes da história. Na

Antiguidade Clássica a ética representou a filosofia da moral, por meio da qual se buscava refletir a origem e essência dos valores, costumes e obrigações, tomando como focos centrais as relações entre o ser e o bem, assim como o valor das virtudes.

Com Aristóteles o dever e a intenção conquistam espaço na abordagem da ética. Mas foi com o Cristianismo que a questão da igualdade entre os homens passou a ser colocada nas discussões em torno das condutas de vida, que deveriam se orientar à luz das verdades estabelecidas por Deus, o que promoveria a igualdade, assegurada apenas no plano do mundo ideal, a ser alcançado por méritos, após a morte.

No período do Renascimento, a força o Iluminismo coloca a ética no plano do humano, passando-se a discutir o respeito à vontade e liberdade de decisão pessoal enquanto elementos norteadores das condutas de vida, discussão que se pode considerar precursora do conceito de livre arbítrio, e que posicionou a ética numa perspectiva antropocêntrica. No entanto, foi no Século XX que a liberdade conquistou o status de ideal ético, aprofundando-se a discussão em torno das relações sociais mais justas.

Contudo, o Século XX, em uma linha contraditória, também demarcou um tempo histórico decisivo no movimento de quebra dos parâmetros morais e de desenvolvimento da comunicação e comportamentos de massa, com o Estado e a economia atuando fortemente no refinamento dos mecanismos de controle das liberdades, provocando com isso a redução do espaço crítico e da vida ativa que redundava, e também fortalece, o protagonismo social.

Para analisar essas questões e suas repercussões na existência humana, na vida ativa e no desenvolvimento do protagonismo, tomou-se como referência as contribuições de Hannah Arendt e Jürgen Habermas.

### **3 AS CONDIÇÕES DA EXISTÊNCIA HUMANA E SUAS RELAÇÕES COM O PROTAGONISMO, A INFORMAÇÃO E A ÉTICA: CONTRIBUIÇÕES DE HANNAH ARENDT E JURGEN HABERMAS**

Para se refletir sobre a vida ativa e o espaço crítico, considerou-se relevante trabalhar com as contribuições de Hannah Arendt em relação à *vita activa*, abordada como elemento central ao humano. Em sua obra *A condição humana*, Arendt (2007) defende que há três condições imprescindíveis à existência humana, quais sejam o labor, o trabalho e a ação.

Para Arendt (2007), o labor consiste nas atividades vitais correspondentes ao plano biológico que asseguram o nascimento e a sobrevivência, tanto do indivíduo quanto da



espécie, enquanto o trabalho representa a produção do mundo da cultura, das coisas que não integram o ambiente natural, que não são dadas pela natureza.

O trabalho e seus produtos asseguram ao homem a possibilidade de usar e desfrutar de elementos artificiais, não dados na natureza, e que na visão de Arendt (2007) representam excessos, já que não são essenciais à sobrevivência, embora representem elementos por meio dos quais se pode alcançar alguma sustentabilidade, durabilidade, permanência, para além do caráter efêmero do tempo humano. Mas Arendt (2007) assinala que somente a ação gera as condições de sustentação consistente da memória e de inscrição na história, já que esta é a condição capaz de preservar o espaço político, no qual a intersubjetividade favorece o exercício da crítica, ampliando a possibilidade de negociação, articulação e acordo entre humanos. Assim, pode-se dizer que, para Arendt (2007), a ação consiste em atividade exercida por meio das interações humanas, que revela e nos prepara para compreender a condição humana da pluralidade, condição esta essencial e central à vida política. Para a autora “Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar [...] imprimir movimento a alguma coisa [...]” (ARENDR, 2007, p. 189-190).

Pode-se desse modo concluir que o labor, o trabalho e a ação são três elementos que se interligam no esforço da preservação e também que juntos dão sentido à existência humana. Sob a experiência dessas três condições estão asseguradas a natalidade, a sobrevivência, a atividade criativa do trabalho, a atividade crítica e inovadora da transformação do mundo e a superação dos próprios limites da existência individual por meio da construção e preservação da memória. Sendo que a ação, que tem implicações sobre o trabalho e o labor, é dependente da constante presença do outro, em interlocução ativa, enfim, de vida em comum, efetiva e produtora na medida da existência da conduta ética.

Neste tópico podemos pontuar que a informação, resultante e promotora da ação de compartilhamento, situa-se no plano da ação dependente da interação. A informação é produzida, organizada, acessada e apropriada no processo de encontro com o outro. O outro que produz, o outro que organiza, disponibiliza, facilita o acesso e uso, mas que também constrói e oferta dispositivos facilitadores do encontro e do debate com os outros, ampliando nossas interpretações. Enfim, nas relações estabelecidas com os outros no desenvolvimento do processo de apropriação da informação, entendendo-se aqui apropriação como o processo por meio do qual damos significado à informação, podemos dar sentido às nossas próprias vidas.

Mas apesar de todo desenvolvimento científico, tecnológico e cultural atingido, permanecemos vivendo em um mundo de isolamentos, “[...] Privados de ver e ouvir os outros

e privados de ser vistos e ouvidos por eles.” (ARENDT, 2007, p.67-68). Na ação há interação e discurso e, conforme Arendt, “Na ação e no discurso, os homens revelam quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano [...]” (2007, p. 192).

Entre o final do Século XVIII e início do Século XIX a consolidação da Modernidade demarcou um tempo de eliminação gradativa da distinção entre as atividades da vida ativa, em especial aquelas relacionadas à manutenção da vida humana (labor resultante do trabalho do nosso corpo) e aquelas voltadas à construção do mundo artificial, do mundo da cultura (trabalho realizado por nossas mãos e mentes), reduzindo-se o espaço da ação.

Segundo Arendt (2007), na Modernidade a ação foi reduzida porque ela é considerada inútil a uma sociedade preocupada com o lucro e a acumulação. Na ação os sujeitos se revelam e entram em contato, negociam e criam coletivamente novas possibilidades, se expondo a pólis que passa a julgar a importância dos sujeitos e de seus feitos, decidindo pela preservação deles na memória social. Assim, os resultados da ação são imprevisíveis, exatamente porque resultam da interação entre diferentes.

A Modernidade se caracteriza também por um tempo histórico no qual foi instaurado o princípio da acumulação e do consumo, onde o Estado passou a zelar pela propriedade e não pela pluralidade e interação humana, exatamente porque a ação representa um risco à estabilidade da política hegemônica.

Por seu lado, o Cristianismo acabou contribuindo com esse processo ao influenciar o “olhar” ocidental acerca do que significa estar em interação com outros, passando a pregar enfaticamente que a prática da fé e da bondade deve ocupar a centralidade de uma vida cristã. Enquanto no exercício da ação e da interlocução, a interação é indispensável, portanto, requer a presença e o testemunho do outro, no exercício da bondade, a testemunha é indesejável. A bondade deve ser realizada em sigilo, sem testemunhas, sem memória. Na perspectiva do Cristianismo, a bondade deve ser feita para o outro, o que acabou por impactar o fazer com o outro. O estar em interação com o outro foi substituído pela prática da fé e da bondade.

Nesse diapasão, o Século XX assistiu a consolidação de uma lógica política na qual a chave concentra-se na economia do desperdício. Os produtos gerados pelo trabalho são voltados ao consumo e ao descarte veloz, nos tornando incapazes de reconhecer o que está no plano da futilidade e o que tem atributos relevantes à existência humana, devendo ser sustentado para além do labor. Desse modo, o sistema político hegemônico igualou o trabalho ao labor, no qual toda energia é produzida, consumida e circunscrita ao tempo efêmero do

homem. Arendt (2007) argumenta que, sob a égide de uma economia do consumo, desperdício e descarte rápido, os produtos gerados pelo trabalho são submetidos ao mesmo ciclo de permanência da energia e elementos essenciais à sobrevivência dentro de um tempo limite de vida, no qual a memória se esgota com o próprio cessar da vida. Ilustrando seu argumento, Arendt coloca em cena uma cadeira, artefato da cultura resultante do trabalho, nos convidando a refletir sobre a imposição da lógica do labor ao trabalho dizendo:

Se abandonada a si mesma ou descartada do mundo humano, a cadeira voltará a ser lenha, e a lenha perecerá e retornará ao solo de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material sobre o qual se trabalhou e com o qual se construiu. (ARENDR, 2007, p. 149-150).

Sob tal lógica, torna-se cada vez mais difícil distinguir e valorar o que é essencial à natalidade e sobrevivência da vida dos indivíduos e da espécie, do que dá significado à vida, que preservado numa escala de tempo sustentadora da memória, nos assegura uma permanência capaz de interligar o passado ao presente e ao futuro, num encadeamento mais favorável à retomadas, revisões e ressignificações em torno da própria existência humana.

Assim, o mundo do trabalho foi destituído de significado, cedendo espaço à mera satisfação das necessidades corpóreas, nos introduzindo numa espécie de hedonismo universalizado, expandindo, no escopo temático da ética contemporânea, a importância do respeito ao corpo, ao direito dos corpos, das relações do corpo no mundo, do respeito ao movimento e expressões corpóreas, versando-se em dimensões não tão enfáticas sobre as questões éticas relevantes ao universo da ação, no qual se produz cultura, conhecimento e informação, enfim sobre o espectro dos elementos basilares da vida política.

As iniciativas que colocam em foco essas áreas relevantes para a vida ativa parecem muito mais revestidas de aparência democrática do que de uma efetividade em favor do exercício da democracia. Como exemplo pode-se colocar em questão o próprio *direito de acesso à informação*, tão discutido como um avanço no campo dos direitos sociais. Ao analisar o verdadeiro impacto desse direito sobre o mundo da política e o mundo da vida, observa-se que ele mais se aproxima de uma estratégia de limitar as consequências da inexistência do espaço da interação, enquanto “terreno fundante da ação comunicativa” capaz de instaurar o espaço crítico, do que de um direito que assegure respeito à alteridade e as condições para o estabelecimento do entendimento que favorece a deliberação democrática em torno do consenso acerca de verdades provisórias, como também a possibilidade de interpelação e revisão destas.

O atual direito de acesso à informação mais representa uma estratégia de minimizar e limitar as consequências da mentira que se produz em um sistema no qual é mais importante a acumulação e o lucro, onde o reforço ao individualismo e o exercício da dominação, seja de grupos locais, seja de nações que detém o poder econômico.

O mero acesso à informação não assegura o ambiente da interação no qual a interlocução tem como objetivo o exercício da crítica, o entendimento e a composição, ainda que provisória, do consenso em relação à vida em sociedade, gerando, portanto, a ação interveniente nos parâmetros e decisões de caráter político.

O direito de acesso à informação não assegura o processo de apropriação da informação e a geração de informações transformadoras. O acesso é insuficiente ao exercício da crítica e da dialogia que sustentam a inserção dos sujeitos na vida ativa quando, sob a perspectiva de Arendt, tornam-se capazes de gerar o que Habermas denomina de ação comunicativa, caminho potencialmente mais adequado à construção de um mundo mais justo e respeitoso à pluralidade e à essencialidade da existência humana.

Sem o respeito à pluralidade humana dificilmente se garante a vida ativa e o alargamento do espaço da ação e do discurso que, ao mesmo tempo revela nossas singularidades e cria as condições da intersubjetividades, potencializam a construção do protagonismo social. Enquanto potência o entendimento se apresenta como resultado, e ao mesmo tempo motor, da interação entre diferentes em busca de algum nível de consenso, em direção às decisões mais válidas e convenientes à existência humana.

Conforme Arendt (2007, p. 188),

Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender.

Segundo a autora, somente o homem tem a capacidade de perceber e manifestar o que o distingue de outros, de comunicar a si próprio, residindo aqui a sua singularidade. Na sua manifestação e da interação, a pluralidade humana se apresenta e, por seu lado, revela que esta é fruto da existência de seres singulares.

Observa-se, nesta linha reflexiva, que a abordagem da ação indica um ponto de encontro entre Arendt e Habermas. Para este último, a interação representa a esfera do social a partir da qual os sujeitos convivem, agem e se comunicam para encontrar o caminho do

entendimento e do consenso possível para as decisões em torno das coisas do mundo do sistema e do mundo da vida.

Para Habermas (1987), o entendimento coordena a ação comunicativa, proporcionando as condições para o estabelecimento da validade das manifestações e do consenso do que seja compreendido e aceito como verdade. Na interação se pode, por meio da intersubjetividade, reconhecer e questionar as pretensões de validade das manifestações, construindo o estabelecimento, sempre provisório, do que seja verdade. Mas, para que a ação comunicativa alcance efetividade é preciso assegurar socialmente que todos:

a) tenham o espaço de voz, de questionamento, de argumentação e resposta às questões formuladas a partir de suas falas;

b) possam debater suficientemente para problematizar a validade dos discursos, evitando-se ideias preconcebidas, preconceitos, estigmas que limitam o respeito à alteridade;

c) possam expressar seus sentimentos, atitudes e desejos, enfim suas subjetividades;

d) possam contestar, exigir ou permitir que explicações sejam manifestadas em réplicas e trélicas producentes no estabelecimento de atos reguladores da própria interação, da vida ativa, do mundo do sistema e do mundo da vida.

Na concepção de Habermas (1987), a ação comunicativa surge como uma interação entre sujeitos capazes de falar e agir, que estabelecem relações interpessoais com o objetivo de alcançar uma compreensão sobre as motivações das discussões e a situação na qual ocorre a interação, assim como sobre os respectivos planos de ação, com vistas a coordenar as próprias ações pela via do entendimento. Na ação comunicativa (interação) os sujeitos estabelecem os critérios de validade às coisas do mundo do sistema e do mundo da vida.

Dessa interação possível pode-se gerar o processo de correção normativa e de autenticidade em relação ao mundo objetivo dos fatos e ao mundo das experiências subjetivas que envolvem o tema em debate na ação comunicativa. Mas isso implica em uma ética da alteridade que considere e respeite a existência das diferenças.

Consciência e respeito ao diferente (ao outro) e ao seu espaço de voz no processo de interação são elementos importantes e decisivos para a vida ativa, tomando-se aqui a concepção de *vita activa* na perspectiva de Arendt.

Mas se pode indagar como é possível fazer existir o respeito ao diferente em um mundo que tem abolido a ação e impingido ao trabalho as características de labor? Este parece ser um dos maiores desafios que se deve enfrentar no mundo contemporâneo. Somente a luta pelo protagonismo social pode representar um plano de resistência à redução do espaço crítico e da

ação. Essa resistência implica em tomada de posição consciente contra o silêncio e a mordada, mas também contra o desrespeito ao outro, sua cultura, seu ponto de vista e sua subjetividade.

Somente a luta pelo abandono do comportamento hedonista, em favor da dialogia e do consenso possível parece representar um ato de coragem. E ao se contextualizar a ética e a coragem no âmbito do fazer informacional, surge em contorno ascendente a dialogia como espaço de exercício da crítica necessário à apropriação da informação, que, por sua vez, é potencializadora da criação, da atividade que cria, que transforma, que ressignifica o mundo do sistema e o mundo da vida. Isso implica a necessidade de valorização dos processos comunicativos favorecedores dos espaços críticos e criativos do fazer informacional.

O processo dialógico, na perspectiva de Bakhtin (1992, 1999), guarda uma potência desveladora do mundo dos interlocutores. Por meio da dialogia o homem pode se desvelar aos seus próprios olhos, pode conhecer o outro e o mundo, desenvolvendo autoconhecimento e ao mesmo tempo o conhecimento do outro e do mundo. Essa dinâmica pode ser entendida como uma potência libertadora do comportamento hedonista e das limitações impostas à vida ativa que permite o resgate do poder de se dar sentido à vida, integralizando as condições da existência humana.

Para Hannah Arendt (2007) homens e mulheres revelam suas singularidades a si próprio e ao outro, na medida em que produzem coisas, obras, feitos e palavras. Nessa visão pode-se inferir que os ambientes e práticas informacionais podem e devem se valer das perspectivas de Hanna Arendt e Jürgen Habermas no traçado de ações que construam, fortaleçam e valorizem o espaço crítico, o espaço de compartilhamento (espaço dialógico), assegurando o espaço da intersubjetividade, da diversidade, do diferente, da alteridade, enfim do espaço sustentador da criatividade.

Desse modo, a principal intuição acerca do trabalho com a informação, que emerge dessas reflexões iluminadas pelas contribuições teóricas de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, nos coloca frente à necessidade de uma tomada de posição de abandono da “máscara da neutralidade” em favor de se colocar na centralidade de nossos estudos, pesquisas e fazeres profissionais, a “razão de ser” do trabalho informacional que, sem abandonar a preservação da memória social e as condições de acesso e uso da informação, deve incorporar o estímulo ao exercício da palavra, do diálogo, da criatividade, da produção de sentidos e também do entendimento, tomando enfim como um dos fundamentos do trabalho com a informação a construção e manutenção do espaço crítico.

De algum modo, o trabalho com a informação e nossos ambientes informacionais guardam similaridades com o espaço socialmente estabelecido da Academia, cujo objeto de trabalho é o conhecimento.

No capítulo *Verdade e Política*, do seu livro *Entre o passado e o futuro* (1967), Hannah Arendt nos lembra de que Platão sonhou com a Academia na condição de uma “contra-sociedade”, nos inspirando quanto à potencialidade desses espaços de conhecimento e debate. Abordando a tese de Platão em torno da importância da Academia, Arendt (1979, p. 28, destaque nosso) coloca que:

[...] o domínio político reconheceu que tinha necessidade de uma instituição exterior à luta do poder acrescentando-se à imparcialidade requerida na aplicação da justiça [...] **Verdades inoportunas emergiram das universidades** [...] e essas instituições, tal como outros refúgios da verdade, permaneceram expostas a todos os perigos que nascem do poder social e político. **De qualquer modo, as possibilidades da verdade prevalecer em público são, certamente, altamente favorecidas pela simples existência de tais locais** [...] E não se pode de modo algum negar, que, pelo menos nos países governados constitucionalmente, o domínio político reconheceu, mesmo em caso de conflito, que tem interesse na existência de homens e instituições sobre os quais não tem poder.

A partir da compreensão de que a comunicação é o processo por meio do qual se coloca em comum os saberes e conhecimentos produzidos e/ou instituídos socialmente, gerando a informação, que consiste em conhecimento em estado de compartilhamento, observa-se que tanto a informação quanto a comunicação são ativas na construção do conhecimento e representam um substrato imprescindível ao agir de cada sujeito nesse processo.

A comunicação e a informação ocupam lugar importante para que se possa propor, exigir, permitir e contestar verdades, assim como para viabilizar o acesso a elas, sustentando a possibilidade do exercício da crítica para que se possa revisitar, desconstruir ou redimensionar as verdades formuladas no consenso que a ação comunicativa potencialmente gera sob a regência do entendimento.

Informação e comunicação contribuem para a potencialização da capacidade de interpelar, interferir, criar e recriar o conhecimento instituído e o mundo, enfim, são relevantes ao desenvolvimento do protagonismo social.

Neste sentido, cabe aqui destacar que as discussões sobre a ética da informação devem considerar esses aspectos, o que de algum modo já vem ocorrendo por parte de estudiosos do tema, em especial pelo grupo no que se insere Rafael Capurro que vem debatendo sobre a importância da construção de uma ética intercultural da informação, procurando-se versar sobre parâmetros éticos que considerem e assegurem a diversidade cultural e tomem como

referência determinante os direitos que sejam considerados universais no que tange a assegurar não apenas a natalidade e sobrevivência, mas também as condições da existência humana criadora.

Essa tomada de posição também vindica um processo de auto reflexão em torno das raízes históricas e conjunturais do fazer informacional, buscando-se identificar e analisar os repertórios democráticos desse fazer. Reflexões que podem tomar como referência as contribuições teóricas de Hannah Arendt e Jürgen Habermas.

Reflexões sobre nossos objetos de estudo, nossos espaços de trabalho e nossas práticas informacionais indicam que o trabalho com a informação demanda um profissional protagonista e consciente de que o seu fazer volta-se ao desenvolvimento do protagonismo social.

A condição de protagonista do profissional da informação evidencia sua condição de mediador e também de sujeito ativo no estabelecimento das condições da existência humana, já que as condições da atividade criadora são imprescindíveis e também meta do seu trabalho. A informação nasce, inspira, motiva e sustenta a ação interativa que carrega a potência da criatividade, da mudança, mas também do estabelecimento e preservação da memória social.

Desse modo, observa-se que o trabalho de mediação da informação tem, na perspectiva da ação e do protagonismo, as dimensões dialógica, estética, formativa, ética e política, que interligadas, compreendidas e sintonizadas entre si, colocam a informação também como um elemento que pode protagonizar a produção humanizadora do mundo, o que vindica dos homens e mulheres que trabalham e estudam esse fenômeno social, uma tomada de consciência e de atitude em direção de colocar tais abordagens no escopo epistêmico da área, tornando o trabalho com a informação como contributivo à efetividade da vida ativa do homem, o que se caracteriza também como um ato de coragem.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Entre a coragem e o direito à verdade, a informação é um elemento da cultura humana que se caracteriza como um fenômeno que carrega em si duas potências, que só se concretizam pela via do desenvolvimento do protagonismo social: o compartilhamento da diversidade de conhecimentos e o estímulo ao debate e à construção do espaço crítico, nos quais a dialogia permite interpelação, interferência e proposição a partir do universo de



diferentes perspectivas, contribuindo assim para a experiência de uma ação comunicativa, na qual o horizonte do entendimento acerca dessas diferenças pode ser gerador de consensos.

A informação, dependente e promotora do processo de comunicação, assegura a permanência dos conhecimentos na memória social, mas também colabora para a retomada deles, a qualquer tempo, possibilitando a sua discussão e revisão, atributos que sustentam o direito de construção, reconstrução ou substituição de verdades. Assim, informação se constitui em elo entre o instituído e o instituinte, entre estabilidade e desestabilização, entre passado, presente e futuro.

A compreensão e a experiência com a informação nessa dimensão vindicam a consciência e a prática da ação comunicativa, com a coragem da tomada de posição em favor da construção do protagonismo social, o que coloca a ética como princípio norteador de todo processo dialógico, de modo a tornar mais exequível o entendimento. Pode-se dizer que, assim como a informação é o conhecimento em estado de compartilhamento, isto é, resultante do esforço de compartilhamento que se efetiva na comunicação e, ao mesmo tempo, é elemento provocador da ação de colocar em comum (comunicação), a ética é resultante de uma existência humana na qual o protagonismo social se efetiva, como também elemento que assegura a permanência desse protagonismo e das condições da existência humana.

Essa dinâmica conquista efetividade, tornando-se facilitadora de transformações promotoras de um mundo mais justo e digno, na medida em que as condições da existência humana (labor, trabalho e ação) estejam entrelaçadas e resguardadas de quaisquer investimentos contrários à humanização do mundo, o que nos cobra a coragem de tomar a ética como diapasão de nossa vida em sociedade.

Nesse sentido, se coloca com veemência a necessidade de revisão de nossas posições, investimentos teóricos e de pesquisa, práticas sociais e profissionais, como exercício de auto reflexão, de revisitação das experiências e proposições, ao que as contribuições teóricas de Hanna Arendt e Jürgen Habermas podem colaborar para uma interlocução produtora e sustentadora de ações transformadoras que assegurem tanto o acesso à verdade quanto a sua permanente revisão.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hanna. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hanna. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: \_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. cap. 1: Problemática e definição, p. 277-325. (Ensino superior).
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Michel Lhud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1999. 196 p.
- BELKIN, Nicholas; ROBERTSON, Stephen. Information Science and the phenomena of information. **Journal of the American Society for Information Science (JASIS)**, [S.l.], v.27, n. 4, p.197-204, july-aug. 1976.
- BORKO, Harold. Information science: what is it? **American Documentation**, jan. 1968.
- BROOKES, Bertram. The foundation of Information Science. **Journal of Information Science**, [S.l.], v.2, n.1, p.125-133, 1980.
- BUCKLAND, Michel K. Information as thing. **Journal of the American Society for Information Science (JASIS)**, [S.l.], v.45, n.5, p.351-360, 1991.
- CAPURRO, Rafael. The concept of information. **Annual Review of Information Science and Technology**, [S.l.], v. 37, p. 343-411, 2003.
- CAPURRO, Rafael. De la ética intercultural de la información. SIMPÓSIO BRASILEIRO DE ÉTICA DA INFORMAÇÃO, 1., 2010. João Pessoa. **Anais ... João Pessoa: UFPB, 2010. Conferência de abertura.**
- FROHMANN, Bernard. O caráter social, material e público da informação. In: FUJITA, M.S.; MARTELETO, R.M.; LARA, M.G. (Orgs.). **A dimensão epistemológica da Ciência da Informação e suas interfaces técnicas, políticas e institucionais nos processos de produção, acesso e disseminação da informação**. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Fundepe, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I**: racionalidade de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa II**: crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.
- HJØRLAND, Birger . Domain analysis in information science: eleven approaches – traditional as well as innovative. **Journal of Documentation**, [S.l.], v.58. n.4, p. 422-462, 2002.
- LE COADIC, Yves-François . **A Ciência da Informação**. Tradução de Maria Yêda F. S. de Filgueiras Gomes. Brasília: Briquet de Lemos, 1996.

MIKHAILOV, Alexander. Information Science and na informed society. **ASIS Bulletin**, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 14-17, 1983.

SHERA, Jesse. The sociological relationships of information science. **Journal of the American Society for Information Science**, [S.l.], v.22, p.76-80, apr. 1971.

WERSIG, G. Information science: the study of postmodern knowledge usage. **Information Processing & Management**, v.29, n.2, p.229-239, 1993.

WERSIG, Gernot; NEVELLING, Ulrich. "The phenomena of interest to information science". **Journal of the Institute of Information Scientist**, [S.l.], v.9, n.4, p. 127-140, 1975.



# **COMUNICAÇÕES COORDENADAS**

# A LINGUAGEM E SEU POTENCIAL EMANCIPATÓRIO: UM ENSAIO SOBRE OS REFUGIADOS NO BRASIL E SUA INTEGRAÇÃO

**Gabriela Garcia Angelico**

Mestranda pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP).

Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

E-mail: [gabriela.angelico@gmail.com](mailto:gabriela.angelico@gmail.com)

---

**Resumo:** A teoria crítica assume seu compromisso político com a emancipação do sujeito ao analisar os fatos do real social. Em sua construção teórica, Jürgen Habermas observa o potencial da racionalidade em resolver conflitos. Para tanto, o autor utiliza o conceito de razão comunicativa. A razão comunicativa seria fundada na intersubjetividade, aperfeiçoada pelo uso performativo da linguagem. Habermas irá formular sua teoria do agir comunicativo no contexto da virada linguística. A linguagem, neste momento histórico, passa a ser compreendida como um regulamento que influencia pensamentos. Nesse sentido, a linguagem, como condição infraestrutural da vida humana, é caracterizada pela horizontalidade, proporcionando uma reserva e uma tendência de igualdade nas relações sociais. A proposição de Habermas possui um avanço teórico ao apontar as interações comunicativas como possibilidades de auto-entendimento e de autorreflexão dos sujeitos, o que abre a possibilidade da emancipação via concretização relacional de sua autonomia política. O presente artigo se propõe a demonstrar como a linguagem constitui-se como identidade emancipatória para os indivíduos nas sociedades multiculturais contemporâneas na qual vivem e se relacionam. Com esse intuito, optamos por traçar brevemente um esboço de nosso tema de pesquisa do mestrado. Em nossa pesquisa, buscamos analisar a integração dos refugiados que obtiveram o reconhecimento do seu status de refugiado pelo Estado brasileiro e, portanto, necessitam ser integrados à sociedade local para que suas demandas, necessidades, direitos humanos e aspirações não sejam negligenciados. O nosso estudo se pretende pela ótica habermasiana, em outras palavras, a nossa análise da integração dos refugiados em nossa sociedade é baseada em um critério emancipatório segundo o qual o real sucesso da integração dos refugiados no Brasil só se dará mediante a superação das situações e práticas de inferiorização presentes nessas relações sociais.

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas. Ética do discurso. Refugiados. Emancipação.

## 2 INTRODUÇÃO

O filósofo Jürgen Habermas discute como proposta para a compreensão da realidade sociopolítica contemporânea uma teoria do discurso. Nessa teoria do discurso habermasiana,

há uma conexão das perspectivas moral e ético-política, uma vez que o princípio do discurso de Habermas preconiza uma auto-regulação na formação da opinião e da vontade.

Em sua elaboração teórica, Jürgen Habermas observa o potencial da razão em resolver conflitos. Para tanto, o autor não irá considerar a racionalidade instrumental, mas sim o conceito de razão comunicativa. A razão comunicativa seria fundada na intersubjetividade, aperfeiçoada pelo uso da linguagem.

Habermas compreende a linguagem como a condição infraestrutural da vida humana, caracterizada pela horizontalidade da situação (relação entre falantes na vida cotidiana), e, desse modo, a linguagem possui um aspecto de igualdade que é considerado essencial para o estabelecimento de processos democráticos (HABERMAS, 2002).

Vale destacar também que a teoria do agir comunicativo desenvolvida por Habermas pressupõe a competência universal dos atores sociais em se entenderem acerca do mundo objetivo e se auto-regulamentarem por meio de um discurso ético realizado em uma situação em que os participantes se reconhecem mutuamente como sujeitos livres, autônomos e iguais (HABERMAS, 2002).

A migração transnacional – e para o estudo aqui proposto o deslocamento forçado dos refugiados em destaque – é um fenômeno complexo por desafiar a noção de cidadania e participação política como concebidas pela tradição dos estudos da Ciência Política e como operacionalizadas pelo Estado em sua relação com a comunidade política. Nas democracias ocidentais, como o Brasil, as normas de multiculturalismo provocam transformações das relações não somente entre os Estados receptores e de origem, mas também e entre os próprios indivíduos.

A proposta de artigo se insere no estudo dos deslocamentos forçados e às respostas dos Estados a essa movimentação sociopolítica, com foco nos refugiados que vivem no Brasil na contemporaneidade. Consideramos para tanto a teoria do discurso habermasiana e seus elementos-chave, constituindo-se como nossa hipótese: nos ambientes multiculturais a identidade emancipatória de um indivíduo ou grupo pertencente a uma etnia só poderá ser atingida ou mesmo perseguida através dos recursos de linguagem que puderem ser acessados e praticados.

Para tanto, analisaremos a construção teórica habermasiana dos atos de fala e o seu aspecto de processo democrático deliberativo.

A partir do esboço da teoria da ação comunicativa, buscaremos compreender a relação complementar existente entre a linguagem e a democracia, compreendendo a importância da dinâmica argumentativa em sociedade e dos discursos para e ética.

Em seguida, esboçaremos um estudo sucinto sobre os refugiados: quem são os refugiados, os refugiados na sociedade brasileira e a necessidade de compreensão de sua integração e participação na sociedade brasileira a partir da perspectiva da ética do discurso habermasiana.

Por fim, intentaremos compreender a linguagem como identidade emancipatória a partir da perspectiva do sujeito que faz parte da ação discursiva, submetido, portanto, a um modelo de interação normativo de fundo democrático, no qual o sujeito tanto elabora o seu contexto social como elabora a si mesmo.

O presente artigo irá percorrer esse caminho teórico-investigativo.

### **3 DESENVOLVIMENTO**

#### **1.1 A teoria habermasiana dos atos de fala**

A teoria crítica se distingue da teoria tradicional por ser uma teoria que se assume como compromissada politicamente com a emancipação (isto é, com a superação das contradições e das situações e práticas de inferiorização nas relações sociais). A teoria crítica se destina a avaliar fatos do real social e a sua finalidade é a participação política: a difusão dos direitos fundamentais irá garantir a igualdade necessária para a participação de todos e todas nos processos de deliberação da sociedade.

Uma teoria deve atender a três critérios para ser considerada como uma teoria crítica: 1) o critério normativo: estabelecer parâmetros de avaliação das relações sociais; 2) o critério prático: apontar os aspectos contraditórios contidos no pensamento e na ação, indicando os atores e meios necessários para a superação; e, 3) o critério explicativo: identificar as causas da ocorrência das inferiorizações nas relações sociais (SCHUMACHER, 2003).

O filósofo Jürgen Habermas observa a potencialidade da racionalidade em resolver os conflitos e superar os problemas das sociedades modernas. Isso pode ocorrer por meio da utilização da razão para compreender os limites dela própria ou os seus conteúdos irracionais. Para tanto, o autor formula o conceito de razão comunicativa: uma forma mais complexa de razão, fundada na intersubjetividade e aperfeiçoada pelo uso performativo da linguagem (SCHUMACHER, 2003).

Habermas assume que há um potencial emancipatório na razão comunicativa e formula a sua teoria a partir desse entendimento. Os pressupostos para o modelo formal habermasiano são a liberdade de participação, a garantia da participação de todos e a possibilidade de qualquer tema vir a ser debatido (HABERMAS, 2001).

Segundo a hermenêutica assumida, qualquer produto da atividade humana é dotado de sentido e, assim, passível de uma interpretação quanto ao significado. Para se compreender a significação de algo é necessário fazer parte de ações comunicativas. Com a participação nas ações comunicativas, há um processo de compreensão e crítica recíproca (POKER, 2014).

De acordo com Habermas, apenas através da participação em ações comunicativas os intérpretes podem acessar o conjunto de conhecimentos evocados pelos participantes para argumentarem. Em outras palavras, por meio da participação é alcançada a condição de autenticidade da subjetividade dos demais indivíduos, uma vez que as razões serão compreendidas dentro de contextos em que se tornam dotadas de significação (POKER; FERREIRA & ALVES, 2015).

O autor considera que isso implica necessariamente a adoção da atitude performativa por aquele que pretende compreender. Por atitude performativa, Habermas designa o abandono da condição de terceira pessoa, para se assumir a condição de segunda pessoa, ou a atitude conforme a regras.

Habermas enfatiza que para de fato compreender algo é necessário que o intérprete considere a linguagem na forma pela qual é empregada na vida cotidiana, em que a utilização da linguagem encontra-se apoiada em situações de validade adicionais, sustentando pretensões de validade não cognitivas, e que por isso mesmo qualquer intérprete consegue acessar somente através da participação nas ações comunicativas (POKER; FERREIRA & ALVES, 2015).

O intérprete-participante consegue a objetividade de sua compreensão a partir da identificação das razões pelas quais os demais indivíduos participantes fazem em seus pronunciamentos determinadas afirmações, observam certas convenções e por que expressam certas intenções, sentimentos e coisas afins (POKER; FERREIRA & ALVES, 2015).

A ética do discurso habermasiana é um modelo reflexivo de comunicação intersubjetiva que visa à resolução de conflitos normativos de caráter moral. Constitui-se em um conjunto de procedimentos que demonstra como a utilização comunicativa da linguagem possui a capacidade de promover entendimento mútuo entre participantes de discussões práticas.



O objetivo da ética do discurso é o entendimento através da discussão racional entre os participantes, os quais são plurais e buscam a compreensão. Os princípios estabelecidos pela ética do discurso preconizam que os indivíduos escutem uns aos outros, respondam as críticas e justifiquem suas posições. A dimensão ética da discussão encontra-se nos princípios de igualdade, cooperação, reciprocidade e não coerção. A razão comunicativa presente na ética do discurso é orientada para o entendimento, reconhece como poder apenas o poder do melhor argumento (poder que visa à cooperação) e possui uma potencialidade emancipatória (POKER, 2014)

Os atos de fala são definidos pela ética do discurso como aqueles que seguem os critérios de correção, de verdade e de sinceridade e que são elocucionados com o intuito de cooperação ou entendimento. Desse modo, os atos de fala revelam tanto a intersubjetividade da relação entre falante e ouvinte como também a sua tentativa de entrarem em entendimento sobre algo. O conceito de solidariedade associado à ética do discurso pressupõe a aceitação do outro como outro, o qual precisa ter a mesma chance de articular necessidades e argumentos (POKER; FERREIRA & ALVES, 2015).

Para Habermas, a teoria da ação comunicativa admite a competência universal dos atores sociais em se entenderem acerca do mundo objetivo e se auto-regulamentarem através de um discurso ético, situado numa situação em que os participantes se reconhecem mutuamente como sujeitos livres, autônomos e iguais.

Considerando que a pragmática-formal é um segmento da semiótica que analisa o uso expressivo da linguagem, ou ainda, a maneira pela qual os sujeitos utilizam a linguagem no contexto da ação, tem-se que a pragmática vai além da noção de representação (a linguagem como mero espelho do mundo), introduzindo a questão das relações dos signos com os indivíduos.

Assim, a linguagem contém mais do que representações do mundo, por meio da linguagem também são produzidas as relações interpessoais. Através da linguagem é que se realizam as situações de fala: a relação do falante com o mundo subjetivo, com o mundo objetivo e com o mundo social. Esta é a infraestrutura pragmática das situações de fala (POKER, 2014).

Neste sentido, a pragmática habermasiana possui caráter universal: pretende revelar e sistematizar os pressupostos gerais que guiam a comunicação humana racional. A pragmática formal de Habermas irá partir da reconstrução sistemática das estruturas gerais que aparecem em toda situação possível de fala.

Destaca-se ainda que Habermas teoriza, por meio da ética do discurso, um modelo de autolegislação no qual os destinatários do direito são também os próprios formuladores do direito. Nesse modelo, ocorre a participação igualitária e racional de todos os cidadãos na formação pública da opinião e da vontade. O autor parte tanto da dimensão moral (da possibilidade de um direito regulado através do entendimento intersubjetivo, mediado pela socialização) como também da dimensão ético-política (de uma república de cidadãos livres e iguais, que por meio do processo democrático deliberativo garantem o interesse simétrico de todos) (POKER; FERREIRA & ALVES, 2015).

Portanto, o autor, auxiliado pela ética do discurso, irá teorizar uma fundamentação do sistema dos direitos, demonstrando por que a autonomia pública e a autonomia privada, os direitos humanos e a soberania do povo se pressupõem mutuamente (HABERMAS, 2001).

## **1.2 Linguagem e democracia**

Jürgen Habermas considera a democracia deliberativa como a situação ideal de aprendizagem, de desenvolvimento cognitivo e moral, tanto do sujeito como da coletividade. Habermas preconiza ainda que a definição e a resolução de problemas morais devem ser fundadas na ampliação de horizontes éticos individuais.

Nesse sentido, Habermas defende a criação e a manutenção de uma dinâmica argumentativa na sociedade, pois é somente por meio dela que passamos a dialogar, debater e negociar continuamente as normas, valores e necessidades (MARQUES, 2013).

O autor argumenta em sua elaboração teórica que os indivíduos são incapazes de desafiar suas próprias interpretações de necessidades e interesses; e precisam ser desafiados por outros. Quando as pessoas precisam se explicar aos outros, passam a entender por que se sentem de determinado modo ao justificarem seus desejos e interesses aos demais participantes de uma ação comunicativa. Portanto, o processo de esclarecimento recíproco torna-se fundamental para a revisão e reformulação das representações simbólicas (MARQUES, 2013).

Segundo Marques (2013), a situação discursiva constitui-se em um processo moral transformativo, uma vez que permite a aproximação do universo do “outro”, e acaba por possibilitar a emergência de novos vínculos e interesses. O discurso prático seria o procedimento ideal para deliberação de interesses e de necessidades afim de que os diversos atores sociais possam perceber os problemas pelo olhar dos outros (MARQUES, 2013).

Nessa perspectiva, os discursos são considerados essenciais para a ética, já que através dos discursos aprende-se a adotar o ponto de vista moral (aprende-se a adotar o ponto de vista dos outros).

A linguagem como condição infraestrutural da vida humana é caracterizada pela horizontalidade na situação e, assim, possui uma reserva de igualdade nas relações sociais. Ademais, a cooperação é uma pré-disposição inerente à linguagem, porque a linguagem obriga os atores sociais a um entendimento.

Segundo Habermas, a linguagem não é apenas o meio de expressar pensamentos, sentimentos; a linguagem é um regulamento que influencia pensamentos. A linguagem é compreendida como a infraestrutura das relações sociais, portanto, há uma normatividade inerente à linguagem. Por meio da linguagem, podemos nos autocompreender e buscar uma compreensão mútua. Por meio da linguagem, podemos reconstruir relações de poder.

A teoria habermasiana defende que poderão pretender legitimidade as regulamentações com as quais todos os possíveis afetados possam concordar como participantes de um discurso racional (HABERMAS, 2013). Ou seja, para o autor, a linguagem e o seu papel comunicativo estão no centro da discussão acerca da legitimidade política.

A teoria política, por sua vez, deu à questão da legitimidade uma dupla resposta: a soberania popular e os direitos humanos. A soberania popular traduz-se nos direitos de comunicação e participação que garantem a autonomia pública dos cidadãos (refere-se ao âmbito público). Os direitos humanos asseguram aos cidadãos de uma sociedade a vida e a liberdade privada (refere-se ao âmbito particular) (HABERMAS, 2013). Nesse debate, Habermas afirma a importância dos direitos humanos:

os direitos supostamente iguais foram estendidos, pouco a pouco, para grupos oprimidos, marginalizados e excluídos. E como consequência de tenazes combates políticos, também os trabalhadores, as mulheres e os judeus, os ciganos, os homossexuais e os refugiados têm sido reconhecidos como ‘seres humanos’ com direito a uma completa igualdade de tratamento. (HABERMAS, p.8, 2013).

Segundo Habermas, em um discurso os participantes buscam convencer-se reciprocamente de algo por meio de argumentos com o objetivo de alcançar uma opinião comum, um consenso. Dessa maneira, se tais negociações discursivas são o lugar onde se formula uma vontade política racional, a hipótese de que os resultados da discussão são legítimos apóia-se em um acordo comunicativo.

Sobre o tema, Habermas discute que a busca de um nexos interno entre direitos humanos e soberania popular consiste no fato de que os direitos humanos institucionalizam as

condições comunicativas necessárias para a formação de uma vontade política racional (HABERMAS, 2013.)

Os direitos humanos passam a ser vistos como uma institucionalização da formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume seu papel coordenador, pautando-se em um modelo capaz de abarcar a totalidade de grupos e subculturas, não se restringindo às histórias de vida e/ou às tradições em comum. É por meio da garantia dos direitos humanos que a autodeterminação e a autorrealização tornam-se possíveis. (POKER; FERREIRA & ALVES, p.12, 2015).

Logo, a autonomia privada e a autonomia pública pressupõem a existência uma da outra. Para o tipo de legitimação ocidental, os direitos privados e os direitos cidadãos são igualmente essenciais. Isto, pois, por um lado, os cidadãos apenas podem fazer uso adequado de sua autonomia pública se por intermédio de uma autonomia privada assegurada, esses cidadãos são suficientemente independentes. Por outro lado, só podem obter um exercício adequado de sua autonomia privada se, como cidadãos, fazem um uso adequado de sua autonomia pública (HABERMAS, 2013).

Habermas, em sua elaboração teórica crítica, conclui que os direitos humanos representam o único fundamento reconhecido para a legitimidade da comunidade internacional (HABERMAS, 2013).

### **2.3 Refugiados: breve histórico e contribuições da perspectiva habermasiana**

Apesar de os refugiados existirem ao longo de toda a história da humanidade, foi somente durante a segunda década do século XX que se iniciou uma proteção institucionalizada, sistematizada e também gradualmente internacionalizada desses indivíduos.

No contexto posterior à ruptura de paradigma verificado nas duas grandes guerras mundiais, os Estados-nações irão cercar-se de instrumentos jurídicos, de acordos multilaterais e instituições políticas visando garantir a estabilidade e a proteção contra novos abusos como os acontecimentos catastróficos que haviam dissolvido a plausibilidade sociopolítica até então concebida e vivenciada na Era Moderna. O espanto naquele período de crise e ruptura era a constatação de que “o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante” (ARENDR, 1989). A autora considera a condição de refugiado, de perda forçada da nacionalidade, da sua comunidade, como uma perda de identidade no mundo:

A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo. O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar. Era um problema de organização política. Ninguém se apercebia de que a humanidade, concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsada de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsada de toda a família das nações. A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países.[...] Os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram. (ARENDRT; 1989, p. 328).

Arendt analisa o processo de ruptura totalitária do nazismo e fascismo e traz à tona um descompasso existente na tradição do pensamento a partir do acontecimento dos regimes totalitários que reduziram os seres humanos a supérfluos e descartáveis e transcenderam a lógica do razoável. A partir da ruptura totalitária, a tradição do pensamento ocidental ficou marcada por uma lacuna: todas as tentativas de entender, compreender ou explicar o político, o social e o humano irão passar por reorganizações.

Lafer destaca que a ruptura totalitária ocorreu no bojo da própria modernidade e configurou-se um real hiato entre o passado e o futuro, uma vez que no plano social, o totalitarismo foi uma proposta inédita de organização social, na qual a nova forma de governo almejava a dominação social através da utilização em larga escala da propaganda ideológica e do terror com o intuito de disseminar na população a ubiquidade do medo.

No plano ético- jurídico, a lógica da razoabilidade foi abandonada, houve o descumprimento dos compromissos anteriormente acordados (*pacta sunt servanda*) e a inauguração do “tudo é possível”, a partir da instrumentalização do ser humano (LAFER, 2003, p.112). Lafer analisa que o tema da ruptura totalitária será central na análise e filosofia arendtianas, bem como a da crise epistemológica do paradigma da razoabilidade (“do razoável”).

Arendt discorre sobre a liberdade humana como “a capacidade de dar início, no espaço público da palavra e da ação, a coisas novas, singulares e sem precedentes” (LAFER, 2003, p.90). Nesse período de crise epistemológica ocorre a crise dos direitos humanos no pós-guerras. A abstração e a falta de efetivação dos direitos humanos ficaram especialmente visíveis na situação-limite dos campos de concentração.

Os refugiados, apátridas e outros seres humanos foram tidos como objetos, como supérfluos e a premissa da pessoa humana como valor-fonte da sociedade moderna foi brutalmente negada. Lafer analisa que nesse período posterior ao não cumprimento dos

Direitos Humanos – em especial dos refugiados nos campos de concentração - há uma busca dos diversos Estados e da sociedade civil por uma reconstrução dos direitos humanos para a vida em sociedade (LAFER, 2003).

Ao se analisar a situação-limite da experiência totalitária na Europa do século XX, os refugiados são a própria essência da banalização do ser humano que esse período trouxe e tipificou para a vida social e política.

Para Arendt, a privação fundamental dos direitos humanos dessas pessoas manifestava-se, primordialmente, na privação de um lugar no mundo que tornasse a sua opinião significativa e a sua ação eficaz. Dessa forma, os refugiados, antes mesmo de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião; já não pertenciam a qualquer comunidade política na qual pudessem reivindicar tais direitos. O fundamental a ser destacado aqui é que foi criada uma condição de completa privação de direitos antes mesmo que o direito à vida fosse ameaçado.

O conceito de refugiado foi definido pela Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados. Embora a definição adotada pela Convenção tenha limites temporais e geográficos, o Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados de 1967 retirou estas reservas e ampliou a definição de refugiado (ONU. ACNUR, 1951), (ONU. ACNUR, 1967). De acordo com a Convenção de 1951:

define-se que refugiado é todo ser humano que, em consequência de acontecimentos ocorridos antes de 1.º de janeiro de 1951, e receando ser perseguido em virtude de sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontre fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir a proteção daquele país; ou que, se não tiver nacionalidade e estiver fora do país no qual tinha a sua residência habitual após aqueles acontecimentos, não possa ou, em virtude do dito receio, a ele não queira voltar. (ACNUR, IMDH; 2010).

Neste debate, destacamos a análise de Habermas de que para problemas que atingem todos os cidadãos e Estados do globo – como as violações de direitos humanos que geram fluxos de refugiados- só terão validade de fato as ordens políticas se as mesmas forem construídas e constituídas a partir da legitimação baseada nos Direitos Humanos.

Vale destacarmos que Jürgen Habermas orienta sua visão de Direitos Humanos pelas premissas básicas do reconhecimento recíproco e do discurso intercultural (HABERMAS, 2013). A premissa orientadora da discussão sobre a legitimação baseada nos direitos humanos se resume em um diálogo (democracia deliberativa) no qual os representantes vinculados às diferentes culturas tenham condições de participar de maneira equitativa do espaço público e

desenvolver suas ações políticas e seus respectivos discursos, convencimentos, lógicas, reconhecimentos. Primordial é o aperfeiçoamento do processo democrático que permitirá a coexistência de indivíduos de diferentes culturas coexistindo em um espaço de liberdade de escolha. Habermas discute:

A mesma reflexão hermenêutica acerca do ponto de partida de um discurso sobre os direitos humanos entre participantes com distintas origens culturais revela os conteúdos normativos que estão presentes nos pressupostos tácitos de qualquer discurso orientado para o entendimento. Independentemente das culturas particulares, todos os participantes de um discurso bem sabem, de forma intuitiva, que não pode haver consenso baseado no convencimento enquanto não existam relações simétricas entre os participantes da comunicação, isto é, relações de reconhecimento mútuo, de admissão da perspectiva do outro, de uma comum disposição de também considerar as próprias tradições com os olhos de um estranho, de uma disposição de aprender uns com os outros, etc. (HABERMAS, 2001, p.17.).

Arendt e Habermas possuem pontes de conexões em suas teorias: ambos os filósofos consideram como fundamental para a legitimação do poder político: a ação coletiva, a ação conjunta e comum da comunidade política a fim de obter consensos; bem como a palavra, o discurso individual ser preservado ou ainda: a possibilidade de todo e cada indivíduo poder ter sua opinião. Essas premissas de legitimação do poder político são premissas de uma legitimação baseada nos direitos humanos e que anseiam por um equilíbrio entre a esfera pública e a esfera privada desses direitos fundamentais.

O nosso país foi o pioneiro na região latino-americana tanto a ratificar as convenções internacionais para proteção dos refugiados bem como a elaborar uma legislação nacional para refugiados, a lei federal 9.474 de 1997. A lei nacional é considerada inovadora e bastante avançada, desde sua promulgação, e instituiu já em 1997 um órgão colegiado para analisar e julgar as solicitações de reconhecimento do status de refugiado: o Comitê Nacional para Refugiados (CONARE). (BRASIL, 1997). A partir de 2000, além do reconhecimento do status dos refugiados e de sua proteção – vinculada a esse reconhecimento - o Estado brasileiro inicia de maneira mais sistemática e organizada a integração dos refugiados em nossa sociedade.

A partir de 2007, o governo brasileiro iniciou estratégia para a proteção dos refugiados também por meio da integração de refugiados.

## 2.4 A linguagem como identidade emancipatória

A proposição de Habermas possui um avanço teórico ao apontar as interações comunicativas como possibilidades de auto-entendimento e de autorreflexão dos sujeitos, o que os possibilitaria a alcançar a emancipação via concretização relacional de sua autonomia política (MARQUES, 2013).

Habermas afirma que o indivíduo se constitui na ação discursiva e, nessa mesma prática, molda o contexto social. A autonomia será desenvolvida mediante o uso da linguagem nas interações sociais.

Portanto, o sujeito habermasiano deve buscar a sua emancipação e a sua autonomia através das práticas do discurso e da justificação pública; contribuindo também para o progresso moral coletivo. E, a fim de que tenham chances de participar desse processo de discussão, todos devem ser capazes de exercer sua autonomia política (MARQUES, 2013).

A autonomia que Habermas teoriza não está relacionada ao individualismo, sua construção é intersubjetiva, dialógica e exige competências comunicativas originadas nas redes de interação que as pessoas estabelecem. Em outras palavras, o indivíduo adquire autonomia somente por meio de seu envolvimento, de sua participação em uma rede de relações comunicativas com os outros.

Dizer que a autonomia para Habermas é intersubjetiva significa dizer que o tipo de autonomia que o indivíduo possui só é possível devido às relações intersubjetivas (entre os sujeitos, entre as pessoas) que o indivíduo mantém (MARQUES, 2013).

Ademais, o sujeito em Habermas é fruto de um processo de socialização mediado pela linguagem, por meio da qual o indivíduo também formula, reflexivamente, uma história de vida.

Uma vez que Habermas considera que os sujeitos de direito só podem chegar a se tornarem indivíduos por intermédio da socialização, temos também que a integridade da pessoa somente será protegida se e quando for assegurado o seu acesso às relações interpessoais e às tradições culturais nas quais pode conservar sua própria identidade (MARQUES, 2013).

A identidade dos indivíduos socializados constitui-se ao mesmo tempo por intermédio do entendimento linguístico com os outros, bem como por intermédio do entendimento intrasubjetivo. Em suas interações comunicativas, os atores podem desenvolver suas identidades por meio da troca argumentativa que realizam uns com os outros. O sujeito se



desenvolve e se autocompreende a partir de reconhecimentos recíprocos por meio dos quais os indivíduos definem as suas identidades.

Assim, o sujeito em Habermas busca emancipação por meio da construção de sua autonomia, a qual depende da participação nas interações linguísticas e exige o reconhecimento recíproco das identidades dos falantes (MARQUES, 2013).

Importante destacar que a emancipação não é um resultado, mas um processo que requer uma postura crítica de compreensão da situação real e não ideal. A emancipação implica uma autocompreensão no mundo.

Segundo o modelo habermasiano, as pessoas se realizam por meio da linguagem e do uso que dela fazem para se verem inseridas dentro de uma comunidade de sentidos na qual são negociados pontos de vista para além das diferenças de cada um (MARQUES, 2013).

Neste cenário, Habermas traz à tona a problemática da convivência nas sociedades multiculturais da contemporaneidade.

Destacamos, portanto, a questão dos refugiados e sua integração nas sociedades em que passam a viver (como os refugiados que vivem no Brasil): a participação dos refugiados na democracia em seu aspecto deliberativo é condição essencial para a busca de sua integração real nas sociedades e a busca de sua identidade emancipatória.

Há a necessidade de um aperfeiçoamento do processo democrático para que as diferentes culturas ou identidades coletivas múltiplas possam coexistir em um espaço de liberdade e respeito recíproco (POKER, 2014).

O autor analisa o problema da discriminação das minorias na sociedade multicultural e afirma que essa problemática poderá ser resolvida dentro dos parâmetros institucionais e sociais do Estado democrático de Direito, uma vez que Habermas considera que apenas nesta configuração de Estado será possível uma inclusão com sensibilidade para as diferenças. (POKER, 2014).

Poker (2014) argumenta que a convivência intercultural exige como pressuposto que todo indivíduo, a despeito da cultura à qual se vincule, deve ser recoberto pelos direitos fundamentais (direitos civis, políticos), mediante os quais o sujeito é reconhecido como cidadão e se torna apto a participar do processo democrático.

Esta seria a base para a convivência nas sociedades multiculturais, caracterizadas como espaços sociais constituídos e mantidos pela permanente negociação de identidades de sujeitos que se vinculam a culturas diversas (POKER, 2014).

Em outras palavras, a democracia e a convivência em sociedades multiculturais são possíveis mediante a participação dos cidadãos vinculados às diversas matrizes culturais no processo democrático. Essa participação política, por sua vez, depende essencialmente de garantirmos a todos os cidadãos o acesso à linguagem em seu aspecto comunicativo. Logo, a linguagem constitui-se como identidade emancipatória para os indivíduos em sociedades multiculturais.

### **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A sociedade humana é uma realidade mental construída e reproduzida intersubjetivamente: um composto abstrato de normas, valores e tradições, que configuram modos de pensar, agir e sentir coletivos.

Cada sociedade humana deve ser considerada como um produto histórico, como uma manifestação singular e irrepetível da experiência social humana, localizada num contexto espaço-temporal.

Neste debate, a teoria habermasiana dos atos de fala, acima apresentada de forma resumida, foi elaborada por Jürgen Habermas a fim de explicitar os elementos imprescindíveis para a concretização de um diálogo racional, não coercitivo e democrático entre indivíduos que se reconhecem mutuamente como livres, autônomos e iguais. Em outras palavras, a teoria dos atos de fala estabelece as condições para que uma interação democrática aconteça.

Ao estabelecer essa situação ideal de comunicação deliberativa, Habermas busca teorizar um modelo normativo de democracia real que possa ser aplicado a diferentes sociedades e em diferentes contextos. Assim, fica nítida a relação de complementariedade entre a linguagem e a democracia que o autor frankfurtiano traz para o debate político e social.

O filósofo demonstra em sua construção teórica que a linguagem comunicativa atua como uma verdadeira possibilidade de identidade emancipatória do indivíduo em sociedades multiculturais e complexas. Isto porque os indivíduos são capazes de desenvolver sua individualidade e sua identidade a partir do processo de socialização e reconhecimento possibilitado pela linguagem.

Assim, os sujeitos, nessa interação dialógica e intersubjetiva, constituem e elaboram a sociedade e a si mesmos: são as trocas discursivas de linguagem que propiciam tanto a sua compreensão do mundo como também a sua autocompreensão.

Portanto, o sujeito teorizado por Jürgen Habermas é fruto de um movimento duplo de autorrealização, movimento este que só é possível quando o indivíduo exerce a linguagem como sua identidade emancipatória.

Este movimento duplo de autorrealização constitui-se na busca de uma autocompreensão de fundo ético, que faz com que o sujeito se coloque em relação a uma segunda pessoa; e na emancipação atingida através da concretização de sua autonomia política e de suas habilidades comunicativas.

## REFERÊNCIAS

- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **La situación de los refugiados em El mundo: desplazamientos humanos em el nuevo milênio.** Barcelona : Icaria editorial s.a., 2006.
- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **2010 Global Trends: Refugees, Asylum-seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons,** June 2011.
- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **Manual de procedimentos e critérios a aplicar para determinar o estatuto de refugiado.** Genebra, 1992.
- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR); Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH) **Lei 9.474/97 e Coletânea de Instrumentos de Proteção Internacional dos Refugiados.** 3. Ed. Brasília: IMDH (Instituto Migrações e Direitos Humanos), 2010.
- ALMEIDA, G. A.; RAMOS, A. C.; RODRIGUES, G. (orgs). **60 anos de ACNUR : perspectivas de futuro.** São Paulo: Editora CL-A Cultural, 2011.
- ANDRADE, R. C. **Kant: a liberdade, o indivíduo e a república.** In: WEFFORT, F. C. (Org.) “Os clássicos da política – Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx.” 2º vol., 11 ed. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- ARAUJO, N.; ALMEIDA, G. A. (Coord.). **O Direito Internacional dos Refugiados: uma perspectiva brasileira.** Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- ARENDT, H. **A condição humana.** 10 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004.

- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: Relatos sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo – Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo.** 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BRASIL, 1997. “Lei Federal 9.474.97- Estatuto dos Refugiados” In: MAZZUOLI, V. O. (org.) **Coletânea de Direito Internacional, Constituição Federal.** 6. Ed., rev., ampl. , atual. - São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.
- HABERMAS, J. **A constelação pós-nacional.** São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, J- **Sobre a legitimação baseada nos Direitos Humanos-** Revista Estado, Direito e Sociedade, n.17, tradução de Gisele Guimarães Cittadino e Maria Celina Bodin de Moraes, Rio de Janeiro/RJ, PUC/RJ, 2013.
- \_\_\_\_\_. **A inclusão do outro.** São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. Sobre a legitimação baseada nos Direitos Humanos. Revista Estado, Direito e Sociedade, n.17, tradução de Gisele Guimarães Cittadino e Maria Celina Bodin de Moraes. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2013.
- IMDH, 2010. **Cadernos de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania,** v. 6, n. 6, Brasília, IMDH, 2011.
- JUBILUT, L. L. **O Direito Internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro.** São Paulo: Método, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Refugee law and protection in Brazil: a model for South America?** Journal of Refugee Studies, 19, Oxford University Press, p.22. 2006.
- LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder.** 2.<sup>a</sup> ed. rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MARQUES, A. C. S. **A ética do discurso e a formação do sujeito político em Habermas.** Cadernos da Escola do Legislativo, vol.15, n. 23, jan/jun., 2013.
- POKER, J. G. **Os conceitos de Reconhecimento e Inclusão na Teoria de Habermas** In: POKER, J.G, MARTINS, C. A. (org.) “Reconhecimento, Direito e Discursividade em Habermas” – São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.
- POKER, J. G. A. B.; FERREIRA, V.C.; ALVES, B. S. F. **Reconstrução racional e direitos humanos:** uma proposta de produção de conhecimento crítico das relações internacionais baseada em Habermas. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos - RIDH/OEDH, 2015.

SCHUMACHER, A. A. **Dificuldades de uma teoria normativa:** Habermas e a ligação entre comunicação racional e sociedade. Revista Pro-Posições, vol.14, n.1, jan/abr, 2003.

# A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS SERVINDO PARA AMPLIAR O ACESSO À JUSTIÇA SOB O ALICERCE NO AGIR COMUNICATIVO

**Elisangela Peña Munhoz (P.MUNHOZ)**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Mestranda do Curso de Comunicação e Semiótica.

Email: [elisangelapmunhoz@gmail.com](mailto:elisangelapmunhoz@gmail.com)

---

**Resumo:** O direito fundamental de acesso à justiça sofreu mudanças no curso da história tanto no que toca o entendimento do conceito quanto ao que toca o entendimento das formas de garanti-lo. Na últimas décadas o judiciário tem sofrido questionamentos sobre sua eficiência no bojo da discussão sobre a efetivação deste direito fundamental. Dentre os diversos remédios procurados pelo Estado para atender este pleito da sociedade, a autocomposição de conflitos foi resgatada pelo direito moderno como uma forma de ampliar o acesso à justiça. Interessa nos especialmente o papel desempenhado pelo mediador como um terceiro não interessado que auxilia as partes em conflitos a reestabelecer uma oportunidade de diálogo. A questão que envolve este nosso estudo é entender se realmente a mediação pode socorrer as necessidades do Estado. Para realizar esta reflexão nós estabelecemos uma conversa entre o agir comunicativo habermasiano e as proposições sobre o acesso à justiça de Cappelletti e Garth.

**Palavras-chave:** Mediador. Agir Comunicativo. Acesso à justiça.

## 1 INTRODUÇÃO

Habermas entende que o mundo da vida passou a ser colonizado por meios burocráticos, fundamentalmente pelo direito, no curso da modernidade. Foi o que nosso autor chamou de juridificação da sociedade. A passagem da integração social para a integração sistêmica ocorreu em fases, ou em ondas, termo adotado pelo autor na obra Teoria do Agir Comunicativo (2012).

A **primeira onda** foi a juridificação da sociedade, que foi fruto das ideias do liberalismo frente ao absolutismo medieval. Caracterizou-se principalmente por diferenciar o subsistema economia do subsistema administração pública. O chamado de Estado burguês ou Estado Liberal dos séculos XVIII foi um modelo de organização política que atendeu aos pressupostos burgueses, neutralizando as prerrogativas e os privilégios dos “bem nascidos”

em favor de uma igualdade individual para todos. Este preceito serviu à burguesia que precisava conquistar espaço frente ao poder da Igreja e dos nobres. O direito nesta primeira onda de juridificação pode ser entendido como enunciador de normas: o direito privado se consolidou na prática do comércio e dos contratos; e, no âmbito do direito público, o Estado encontra seus fundamentos na legalidade de sua atuação. O mundo da vida elabora-se sistematicamente neste contexto social e histórico, pois o homem assumiu um status social e privado. As relações sociais passaram a ser estabelecidas pela posição que o indivíduo assume no grupo. O Estado burguês fez surgir uma necessidade de essência jurídica para a integração social:

Na perspectiva da filosofia do direito hegeliano, esse primeiro surto de juridificação permite a constituição da “sociedade burguesa”. A autocompreensão dessa fase encontrou sua expressão mais coerente no *Leviatã*, de Hobbes. Isso é interessante em nosso contexto, pois Hobbes constrói a ordem social exclusivamente na perspectiva sistêmica de um Estado que constitui a sociedade burguesa; e determina o mundo da vida de modo negativo – pois ele abrange tudo o que é excluído do sistema e depende do arbítrio. O mundo da vida é aquilo de que o cidadão se emancipa por meio do direito privado e do poder legal, ou seja, é a soma das condições de vida corporativas e dependentes do status, que tinham encontrado sua expressão particularista no direito estamental da pessoa, da profissão, do solo, do ofício (HABERMAS, 2012, v2: p. 643-644).

No século XIX ocorreu a **segunda onda**, a juridificação do Estado com o surgimento da constituição no próprio berço do Estado liberal e culminou com o chamado Estado de direito burguês. Foi, fundamentalmente, a limitação dos poderes do administrador público pela constitucionalização do direito. No âmbito público consolidaram-se os subsistemas de poder e dinheiro. Já na esfera privada, este surto de normatização reduziu o mundo da vida aos limites da esfera privada:

Esse segundo surto significa a normatização jurídico-constitucional de um poder público até então limitado e contido pela forma legal e pelos meios burocráticos do exercício do poder. A partir de agora, os burgueses, enquanto pessoas privadas, adquirem direitos subjetivos-públicos reclamáveis perante um soberano, cuja formação da vontade ainda não depende de uma participação democrática. Por esse caminho da juridificação do Estado, a ordem burguesa do direito privado é coordenada de tal modo com o aparelho do exercício do poder, que o princípio da legalidade da administração pode ser interpretado no sentido de um “império da lei” (HABERMAS, 2012, v2:646).

A **terceira onda** identificada por Habermas no final do século XIX foi a juridificação dos processos de legitimação, expressão do Estado de direito, momento em que o indivíduo conquista espaço para participar da esfera pública de decisão. Tratou-se, na prática, de uma

resposta ao pleito das revoluções liberais - dos Estados Unidos, da França e da Inglaterra - pela efetivação da democratização, e que pode ser entendida como a consumação dos valores: igualdade, liberdade e dignidade. Valores estes que foram consubstanciados até então apenas em direitos formais:

O Estado de direito democrático recebeu seus primeiros contornos na Revolução Francesa, passando a ser objeto de estudo da teoria do Estado, desde Rousseau e Kant até nossos dias. Retomo tal conceito numa perspectiva analítica, aplicando-o a surto de juridificação, que resgata, no âmbito do direito constitucional, a ideia de liberdade inserida no conceito de lei do direito natural. O poder do Estado, ao ser “constitucionalizado”, é democratizado, pois os burgueses adquirem direitos de participação política quando são tidos como cidadãos. A partir de agora, as leis só entram em vigor quanto têm a seu favor a suposição, democraticamente assegurada, de que expressam um interesse geral e de que todos os interessados poderiam concordar com elas. Tal exigência deve ser satisfeita mediante um procedimento que vincula a legislação à discussão pública e à formação parlamentar da vontade. A juridificação do processo de legitimação impõe-se na forma do direito de voto igual e geral, bem como no reconhecimento da liberdade de organização para agremiações e partidos políticos (HABERMAS, 2012, v2:p.647-648).

A **quarta onda**, ocorrida já no século XX, foi a juridificação das estruturas de classes e a consolidação do Estado de direito democrático e social. Este movimento guardou consigo uma obscuridade, pois de um lado tratou de uma gama de direitos no sentido de garantir a liberdade, mas que também o colocaram em perigo. A prevalência de um direito que resguarda a individualidade ressaltou a estrutura de classes da sociedade, agravando o desequilíbrio social entre aqueles que podem prover seus próprios recursos para a vida daqueles que precisam do auxílio social do Estado para sobreviver:

As burocracias encarregadas de fornecer o benefício têm de proceder de modo seletivo porque se veem obrigadas a escolher as situações sociais carentes, que podem ser apreendidas recorrendo-se a meios de um poder burocrático que procede legalmente tendo em conta a ficção jurídica de prejuízos a serem compensados. Tal procedimento favorece uma elaboração centralizada e computadorizada das situações sociais calamitosas em grandes organizações situadas longe dos centros; nesse caso, as distâncias espaciais e temporais vêm somar-se à distância psicológica e social dos clientes em relação às burocracias do Estado do bem-estar social. Além disso, os riscos envolvendo a vida são compensados, na maioria das vezes, de forma monetária. Pensemos, por exemplo, na aposentadoria compulsória ou na perda do emprego; as novas situações resultantes de tais eventos não suportam, em geral, redefinições de cunho consumista. Para compensar a inadequação das indenizações conformes ao sistema, foram introduzidos serviços sociais cuja finalidade é prestar ajuda terapêutica (HABERMAS, 2012, v2: p. 652).

Habermas pontua estes quatro importantes momentos de normatização das relações humanas ocorridos entre o século XVIII e o início do século XXI; já na segunda metade do século XXI este cenário sofre as consequências do fim da segunda grande guerra e os



constitucionalistas identificam que houve uma mudança no sentido de função e fins do Estado, reconhecem a figura do Estado pós social, que busca acomodar o positivismo jurídico a uma nova realidade social. O antigo Estado Social de Direito, inchado para dar conta de prover todas as demandas sociais, demonstrou-se ineficiente. Assim, no ciclo que a história sempre constrói, a insuficiência do modelo liberal começa a ser questionada nos anos de 1950 no âmbito mundial. E, sob o horizonte do neoliberalismo, o pós-positivismo encontra espaço para colocar em dúvida os fundamentos que até então norteavam a ciência do direito. No limite, as críticas realizadas pelos pós-positivistas passam mesmo a negar o próprio positivismo:

Todas as inovações que se seguiram ao pós-Segunda Guerra Mundial (argumentação jurídica, hermenêutica constitucional, teoria da justiça, teoria dos princípios e busca de identificação do direito com a política do estado) tiveram em comum o abandono do positivismo e a promoção de uma alternativa para a sobrevivência do direito. O resultado obtido entre as alternativas, ainda que díspar, não permite mais que se continue adotando os postulados do positivismo jurídico exclusivo. Não se trata de uma disputa de posições dominantes, mas sim, de verificar quais sacrifícios teríamos que suportar em nome das vantagens remanescentes oferecidas pelo positivismo exclusivo (hard positivism). De forma bem simplificada, teríamos que abandonar todos os avanços conquistados pelas alternativas jurídicas supramencionadas, para que o positivismo restasse preservado. Essa perda tornaria do direito do século XXI um espaço anacrônico e vazio para qualquer transformação, já que, em certa medida, retornar para o positivismo jurídico exclusivo comporta um retrocesso jurídico, político e filosófico (MOREIRA, 2012, p. 127-128).

Estas mudanças históricas da organização política do Estado que apontamos revelam a tensão que sempre esteve em cena entre a esfera das autonomias individuais e o ambiente em que o Estado de direito normatiza as interações. Acontece que nesse curso da história a soberania popular foi protegendo alguns direitos contra a mão do Estado legislador, os chamados de fundamentais. Habermas ressalta que este grupo de direitos possui tanto um caráter normativo quanto um caráter moral. Eles são normativos porque as constituições nacionais incorporaram em seus textos estas normas, portanto se tratam de verdadeiros dispositivos legais. E também são expressões morais, pois representam normas moralmente fundadas e anteriores às prescrições legais. Mesmo considerando a importância desse conjunto de direitos fundamentais, fato é que se percebe que eles não conseguiram permanecer intactos frente às mudanças políticas e sociais:

Os textos constitucionais históricos reportam-se aos direitos “inatos” e têm em geral a forma comemorativa de uma “declaração”: as duas coisas têm tarefa prevenir um mal-entendido positivista, como diríamos hoje, e expressar que os direitos humanos não “estão à disposição” do respectivo legislador. Mas essa restrição retórica não pode preservar os direitos fundamentais do destino que cabe a todo direito positivo;

também os direitos fundamentais podem ser alterados ou suspensos, por exemplo no caso de uma mudança de regime. Como partes de uma ordem jurídica democrática, e tal como as demais normas legais, eles gozam de “validade” em um duplo sentido: eles não valem apenas de maneira factual, ou seja, não são apenas impostos em virtude de força sancionadora do Estado, mas também reivindicam legitimidade para si, ou seja, devem ser passíveis de uma fundamentação racional. Sob esse aspecto da fundamentação, os direitos fundamentais dispõem mesmo e um status notável (HABERMAS, 2004, p. 222).

O que se percebe é que a promoção do Estado Constitucional se confunde com a construção dos direitos fundamentais, uma vez que é na relação entre a supremacia do Estado e a dignidade da pessoa humana que se estabelecem e se amoldam os limites dos direitos fundamentais para a consolidação da chamada democracia. Ou seja, é a partir da constitucionalização do poder estatal que a normatização das relações sociais, que é feita pelo Estado, precisará obrigatoriamente garantir no mínimo a respeitabilidade da pessoa humana no convívio social:

A natureza desses direitos, em certo sentido, já ficou insinuada antes, quando procuramos mostrar que a expressão direitos fundamentais do homem são situações jurídicas, objetivas e subjetivas, definidas no direito positivo, em prol da dignidade, igualdade e liberdade da pessoa humana. Desde que, no plano interno, assumiram o caráter concreto de normas positivas constitucionais, não tem cabimento retomar a velha disputa sobre seu valor jurídico, que sua previsão em declarações ou em preâmbulos das constituições francesas suscitava. Sua natureza passara a ser constitucional, o que já era uma posição expressa no art. 16 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, a ponto de, segundo este, sua adoção ser um dos elementos essenciais do próprio conceito de constituição (SILVA, 1999, p. 183).

Assim, no desenvolvimento do constitucionalismo podemos identificar a formação das sucessivas gerações ou dimensões dos direitos fundamentais. A primeira dimensão é composta por direitos concernentes às liberdades individuais, propriedade e direito à vida. Na segunda metade do século XIX os direitos de segunda dimensão vieram enriquecer a matriz dos direitos fundamentais com os direitos sociais, econômicos e culturais, para a realização de um conceito de bem-estar social. A Revolução Industrial e os pleitos do proletariado pela igualdade material levam assuntos como saúde e educação para a pauta das reivindicações. Os direitos fundamentais de segunda geração depositaram grande expectativa na atuação do Estado na promoção da transformação social, carregando o Estado Social de Direito de atribuições. Assim, o direito ao acesso à justiça assume importância fundamental no Estado moderno e assume um segundo caráter, além do individual: o social, que não se esgota mais no enunciado e deve ser primordialmente efetivo. A concretude do acesso à justiça depende de instrumentos que são postos à disposição dos cidadãos; assim, procedeu-se a um exercício

de adequação dos instrumentos processuais para a realização do enunciado ‘acesso à justiça’. Todos os remédios que foram pensados precisaram sempre observar que para o acompanhamento de demandas judiciais um advogado é imprescindível.

O primeiro marco histórico importante deste instituto jurídico é o século XVIII, a Revolução Francesa, quando a questão tentou ser resolvida por uma forma de equalização das condições materiais para contratar um advogado. De outra parte, nesta época o direito não resolveu a questão prática de promoção da justiça:

O direito ao acesso foi, assim, reconhecido e se lhe deu algum suporte, mas o Estado não adotou qualquer atitude positiva para garanti-lo. De forma previsível, o resultado é que tais sistemas de assistência judiciária eram ineficientes. Em economias de mercado, os advogados, particularmente os mais experientes e altamente competentes, tendem mais a devotar seu tempo a trabalho remunerado que à assistência judiciária gratuita. Ademais, para evitarem incorrer em excessos de caridade, os adeptos do programa geralmente deixaram estritos limites de habilitação para quem desejasse gozar do benefício (CAPPELLETTI, 1988, p.32).

O segundo marco histórico foi em meados do século XX quando o Estado assume uma posição ativa no sentido de materializar o acesso à justiça financiando os serviços jurídicos para quem não pudesse custear. Este sistema é conhecido como *judicare*. Na prática, a distância econômica e cultural que existe entre a população desfavorecida e o serviço especializado impôs dificuldades de aproximação de quem realmente precisava de advogados, bem como a falta de informações sobre os direitos restringia o uso deste tipo de serviço. Novamente o que se percebeu é que a consecução da justiça ainda se manteve longe da prática social. Subsidiar os honorários dos advogados para que os pobres pudessem usufruir do serviço não é a realização do direito, pelo menos neste caso:

A despeito das realizações importantes dos esquemas de assistências judiciária, tais como os da Inglaterra e da França, o próprio sistema de assistência judiciária tem enfrentado muitas críticas. Tem-se tornado lugar comum observar que a tentativa de tratar as pessoas pobres como clientes regulares cria dificuldades. O *judicare* desfaz a barreira de custos, mas faz pouco para atacar as barreiras causadas por outros problemas encontrados pelos pobres. Isso porque ele confia aos pobres a tarefa de reconhecer as causas e procurar auxílio; não encoraja, nem permite que o profissional individual auxilie os pobres a compreender seus direitos e identificar as áreas em que se podem valer de remédios jurídicos. É, sem dúvida, altamente sugestivo que os pobres tendam a utilizar o sistema *judicare* principalmente para problemas que lhes são familiares – matéria criminal ou de família – em vez de reivindicar seus novos direitos como consumidores, inquilinos, etc. Ademais, mesmo que reconheçam sua pretensão, as pessoas pobres podem sentir-se intimidadas em reivindicá-la com um advogado particular. Sem dúvida, em sociedades em que os ricos e os pobres vivem separados, pode haver barreiras tanto geográficas quanto culturais entre os pobres e o advogado (CAPPELLETTI, 1988, p.38).

O terceiro marco histórico é datado entre as décadas de 1960 e 1970, quando movimentos sociais questionam a distância que o direito mantém com a práxis social. O conceito de ser humano alarga-se para um conceito de humanidade ou de gênero, que tem respaldo na ideia de fraternidade e solidariedade. Importante acréscimo ocorre com a bandeira dos direitos fundamentais de terceira dimensão, que são os direitos coletivos ou transindividuais, os quais superam o conceito de satisfação de um único indivíduo. Abstraindo-se a noção elementar de processo enquanto o litígio entre duas partes, as reformas que insurgem nesta fase concebem o interessado como uma coletividade que é afetada em determinada circunstância. A ferramenta mais importante deste movimento é a ação governamental e os maiores expoentes são o Ministério Público e as agências regulamentadoras. Assim os remédios jurídicos passaram a contemplar determinados grupos sociais e não mais apenas aos pobres:

Pelo menos desde o início do século, tem havido esforços importantes no sentido de melhorar e modernizar os tribunais e seus procedimentos. No continente europeu, por exemplo, podemos apontar os bem conhecidos movimentos de reforma que foram agrupados sob a designação de “oralidade” e ocuparam-se essencialmente com a “livre apreciação da prova”, a “concentração” do procedimento e o contrato “mediato” entre juízes, partes e testemunhas, bem como a utilização dos juízos de instrução para investigar a verdade e auxiliar a colocar as partes em pé de igualdade. Quando levada a efeito, na Áustria, pela pioneira Zivilprozessordnung de 1895, tais reformas, no dizer do notável processualista Franz Klein, contribuíram para tornar o processo civil simples, rápido, barato e acessível aos pobres (CAPPELLETTI, 1988, p. 76-77).

A doutrina contemporânea já admite direitos fundamentais de quarta geração ou de quarta dimensão, que são os direitos concebidos no contexto do neoliberalismo e da globalização e atinam à ideia de democracia, pluralismo e humanização do direito. Neste período a discussão sobre o acesso à justiça é significativamente ampliada e as reflexões incluem a revisão das instituições envolvidas, dos mecanismos, das pessoas que tratam dos litígios sociais.

Chegamos a uma importante conclusão com esta análise: a consolidação deste grupo de direito descendeu da transformação da relação entre o indivíduo e o Estado. No bojo dessa construção o elemento fulcral do convívio social tornou-se o conceito de justiça. A relação do cidadão com o Estado passou a ser estabelecida no sentido do pleito pela garantia de acesso à justiça. Portanto, o conceito de justiça é fruto desta sistematização e foi sofrendo todas as influências das mudanças históricas e sociais. A atual constituição brasileira (1988), por exemplo, estabeleceu alguns grupos de direitos fundamentais: os individuais, os coletivos, os

sociais, os relativos à nacionalidade e os políticos. Neste rol foi incluso o direito fundamental de acesso à justiça, mas este conceito precisou ser revisto da promulgação da constituição até os dias atuais, por conta das dificuldades reais que o poder judiciário brasileiro enfrentou e, também, por conta das mudanças sociais que se seguiram.

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito (Constituição Federal brasileira de 1988).

Aprofundemos a discussão sobre o conceito de justiça e sobre o direito de acesso à justiça. Para dar concretude a este preceito de direito fundamental, diversas ações foram propostas nos mais diversos sentidos, em vários lugares do mundo. Analisaremos estas soluções para chegarmos a uma proposta viável ao contexto contemporâneo. Afinal, acesso à justiça tem relação direta com a necessidade de uma sentença judicial?

## **2 DESENVOLVIMENTO**

Ao alcançar a quarta dimensão dos direitos fundamentais o direito incorporou uma perspectiva humanista em suas reflexões e, percorrendo este longo itinerário, os estudiosos do tema perceberam que a simplificação do processo de solução de conflitos seria um dos caminhos mais viáveis para a efetivação do direito ao acesso à justiça. Com este novo olhar que é depositado sobre o acesso à justiça é que ideias como juízo arbitral, conciliação e mediação aparecem na pauta dos Estados. Na prática o que se evidencia é que o uso destes instrumentos pode render frutos positivos tanto para o Estado quanto para os cidadãos, isto porque aceleram o tempo médio para solução do conflito e, principalmente, porque fundam a solução na realização de um acordo, dando mais legitimidade às partes que estão envolvidas:

À medida que a conciliação cresceu em importância, os métodos e estilos de conciliação tornaram-se tema de estudos mais acurados. Já há indicadores acerca dos tipos de comportamento por parte dos conciliadores que se prestam melhor a obter a resolução efetiva dos conflitos. Aqui, novamente, precisamos ser cuidadosos. A conciliação é extremamente útil para muitos tipos de demandas e partes, especialmente quando consideramos a importância de restaurar relacionamentos prolongados, em vez de simplesmente julgar as partes vencedoras ou vencidas. Mas, embora, a conciliação se destine, principalmente, a reduzir o congestionamento do judiciário, devemos certificar-nos de que os resultados representam verdadeiros êxitos, não apenas remédios para problemas do judiciário, que poderiam ter outras soluções (CAPPELLETTI, 1988, p.86-87).

Outro caminho possível é o desvio de algumas causas para ambientes especializados. A amplitude e a diversidade de causas que acabaram sendo remetidas para o poder judiciário são elementos que precisam ser considerados na análise e, especialmente, na elaboração de uma solução. Assim, o conceito de justiça, como a aplicação da regra de direito ao fato concreto, urge por adequação à realidade contemporânea.

Para um arranjo prudente em que se conceba o direito de todos ao acesso à justiça, primeiro é preciso encontramos meios de solução dos conflitos sociais com custo compatível, mas a monetização não é o eixo fundamental; é imprescindível também que o processo aconteça em um tempo apropriado, para que a solução não se torne infrutífera, pois o conflito pode se agravar; e, finalmente, com a medida de formalidade condizente com a complexidade da demanda e das partes interessadas. A justiça deve ser um conceito inclusivo e não de segregação:

O reconhecimento dessa necessidade urgente reflete uma mudança fundamental no conceito de “justiça”. No contexto de nossas cortes e procedimentos formais, a “justiça” tem significado essencialmente a aplicação das regras corretas de direito aos fatos verdadeiros do caso. Essa concepção de justiça era o padrão pelo qual os processos eram avaliados. A nova atitude em relação à justiça reflete o que o Professor Adolf Homburger chamou de “uma mudança radical na hierarquia de valores servida pelo processo civil”. A preocupação fundamental é, cada vez mais, com a “justiça social”, isto é com a busca de procedimentos que sejam conducentes à proteção dos direitos das pessoas comuns. Embora as implicações dessa mudança sejam dramáticas – por exemplo, com relação ao papel de quem julga – é bom enfatizar, desde logo, que os valores centrais do processo judiciário mais tradicional devem ser mantidos. O “acesso à justiça” precisa englobar ambas as formas de processo (CAPPELLETTI, 1988, p. 93).

Cappelletti também mostra que implantação de centros comunitários de aconselhamento e mediação de conflitos é outra frente que faz parte da reforma contemporânea e nos parece adequada para tratar o dilema de acesso à justiça. Esta frente de trabalho primeiro objetiva a educação e a orientação dentro dos microgrupos sociais que compõem a sociedade, as pequenas comunidades. A ousadia desta proposta está em tirar do contexto de um tribunal a solução do conflito e de depositar na própria comunidade a responsabilidade sobre a paz social e os insumos estão nas iniciativas de países orientais e do leste europeu. A sociedade oriental tem de tratar os conflitos interpessoais. Nosso autor evidencia que nas religiões orientais não existe uma imagem de mundo terreno inferior e outra de mundo superior que guarda a salvação. Diferente é a orientação das religiões ocidentais que mantem uma visão dualista de mundo. O homem está em um plano diverso do plano em que se encontra o divino, e o atingimento da graça é trilhado de uma forma teocêntrica. O fiel ocidental é instrumento

de Deus, ele guarda consigo interesses externos, pois deposita esperança na graça Divina e explora o mundo na busca de interpretar a vontade divina. É em tradições religiosas como estas que surgem profetas e que acabam reforçando sempre a ideia dualista da existência mundana. Este é o principal fator que propiciou o distanciamento entre o ocidente e o oriente:

Weber fala também de uma concepção de Deus supramundana e de outra, imanentista: o “deus do agir” está figurado exemplarmente em Javé, o “deus da ordem” em Brahma. Em face de um deus criador transcendente, o fiel precisa assumir um comportamento diverso do que teria em face do fundamento da ordem cósmica em repouso; o fiel entende-se como instrumento de Deus, e não como recipiente divino. Em um caso o fiel procura alcançar o agrado de Deus; no outro, participar do divino (HABERMAS, 2012, v1: p. 361).

No contexto de um ser humano que se empenha no autoconhecimento que modelos autocompositivos são gerados. O homem social, depositário do divino, convive com outro homem social que também é igualmente reservatório do ser supremo. Se o homem reserva consigo a habilidade da transformação, faz sentido que ele reconstrua seus conflitos com seus semelhantes. Este é o fundamento da autocomposição de conflitos, e, portanto, da mediação. Tratar dos conflitos em sociedade é o exercício da convivência humana, da relação do homem com outros homens. Portanto, a mediação de conflitos requer um ser humano disposto a empenhar-se na superação dos entraves da convivência:

Partindo daí, a mediação, como terapia do reencontro, pretende inverter o olhar: a imagem do outro não como aquele que enxergamos. E sim, ao contrário, é a imagem que nos olha, agora, e que nos interroga, e inquieta os andaimes muito bem solidificados de nosso ego e de nossa cultura. O outro, ao enxergar-nos, põe em questão o que nós acreditamos ser, e todas aquelas imagens que fazemos para classificá-lo e dominá-lo, enganando-o com nossas instituições, eliminando o que neles nos mexe e ameaça. O outro, agora, como oportunidade vital, é o ponto de apoio para os problemas de difícil solução (WARAT, 2001, p.64).

Este resgate fortalece nossa ideia inicial de que é preciso recorrer a uma nova forma de pensar o acesso à justiça para que a mediação seja um remédio promissor:

Embora a analogia não seja perfeita, é interessante notar a semelhança entre essas novas reformas e experiências e o que agora já é a realidade nem estabelecida dos “tribunais populares” da China, de Cuba, e de muitos países da Europa Oriental, nem como da instituição do Nyaya Panchayat, na Índia. Os reformadores ocidentais estão, em realidade, examinando essas instituições em sua busca de mecanismos eficazes de solução de litígios, e é interessante atentar para o que pode ser apreendido através da experiência das cortes sociais do Leste Europeu, descrita nos relatórios do Projeto Acesso à Justiça, incluindo os “Tribunais Camaradas” búlgaros e soviéticos e as “Comissões Sociais de Conciliação” polonesas. Essas cortes podem ser sua definitiva justificação teórica na doutrina Marxista do “desaparecimento do Estado”, mas seu propósito explícito inicial é educativo; “moldar relações

interpessoais adequadas”. Muito propositadamente elas estão localizadas na vizinhança ou no local de trabalho. Funcionam com pessoas leigas eleitas pela comunidade, não acarretam qualquer custo para as partes e detêm competência não exclusiva sobre certo numero de pequenos delitos e litígios de propriedade (os tribunais situados em locais de trabalho tratam principalmente de infrações à disciplina laboral). Os “tribunais de camaradas” soviéticos e búlgaros também podem se manifestar sobre outros tipos de demandas civis de pequena monta, se ambas as partes aceitarem sua competência (CAPPELLETTI, 1988, p.116-117).

É importante mencionar claramente que não vislumbramos, nos limites desta pesquisa, o fim nem a diminuição da relevância do Poder Judiciário e dos tribunais devidamente instituídos e competentes para tratar dos litígios. Não obstante, o que identificamos é que a sociedade credita de forma emergente e ampliada a estes órgãos o mérito para resolver seus conflitos particulares, ou de outra forma, a sociedade imputa ao Estado a realização da paz social. Esse fato agrava a crise de sobrecarga do judiciário, tornando a justiça, além de lenta, também ineficiente. Outros remédios que busquem tratar esta questão precisam partir de análises mais profundas e abrangentes.

A discussão que depois de quarenta anos chega ao Brasil como pós-positivismo, hoje conhecemos como neoconstitucionalismo. Em 1.988 foi promulgada a atual constituição brasileira, apelidada de constituição cidadã. Isto porque em processo de elaboração contou com significativa participação popular, bem como incluiu como um dos fundamentos do Estado brasileiro a cidadania, comprometendo-se com a realização da cidadania. Segundo Habermas, a cidadania constitui o elemento político do pertencimento a determinada estrutura social:

No Estado, uma organização que garante a capacidade de ação coletiva em seu todo adquire imediatamente uma figura institucional. A partir de agora, a sociedade pode ser entendida como uma organização. E a pertença à coletividade é interpretada como pertença ao Estado. Nós entramos na família pelo nascimento; já a cidadania tem início num ato jurídico. Nós não “possuímos” a cidadania no sentido de algo herdado, visto que podemos não somente adquirir-la, mas também perdê-la. A cidadania pressupõe um reconhecimento – em princípio livre e voluntário – da ordem política; o poder (político) significa que os cidadãos se obrigam, ao menos implicitamente, a seguir em geral as ordens dos detentores do poder. Nesse processo, muitos colocam nas mãos de poucos a competência de agir em nome de todos. Eles renunciam ao direito que os participantes podem pretender para si em interações simples, o qual consiste em orientar suas ações exclusivamente pelo consenso atual com outras pessoas presente (HABERMAS, 2012, v2:p. 308).

Então se pertencer é a atribuição elementar do conceito de cidadania, a constituição cidadã demonstrou em seus primeiros anos que não estava cumprindo esta finalidade. Dados e fatos foram cruciais para as mudanças estruturais que a constituição precisou sofrer para recompor seu conceito de acesso à justiça. Para deixar mais clara a amplitude que envolve



esta questão, nós buscamos números oficiais do Poder judiciário. O Conselho Nacional de Justiça realizou uma pesquisa de satisfação em 2011, atingindo um público de 26.750 pessoas entre usuários, servidores e os próprios magistrados. Este material sustentou o planejamento estratégico do Poder Judiciário brasileiro para os anos seguintes e tem orientado a pauta da secretaria de reforma do judiciário. Os números comprovaram a insatisfação de quem precisava recorrer ao judiciário e sinalizaram a necessidade de mudanças. Para ilustrar, trazemos apenas duas informações importantes que foram apuradas por esta pesquisa: sobre o cumprimento do horário de agendamento da audiência 62,7% dos usuários informaram que não foi cumprido o horário estabelecido; já sobre a conclusão dos processos, 56,7% dos usuários responderam que nunca ocorre a conclusão no prazo legal.

Se estes números demonstram o clamor interno por mudanças, em agosto de 2012 o Ministério da Justiça brasileiro assinou um acordo de cooperação com o Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento - chamado de PNUD -, comprometendo-se a ampliar o acesso à justiça. Este projeto foi internalizado por meio de um coletivo de ações e prevendo que até 2016 serão investidos o montante total de quatro milhões de reais.

Em 29/04/2002 com a instituição da secretaria de reforma do judiciário (SRJ), órgão do Ministério da Justiça, que continua atuante. O objetivo primordial da SRJ é recuperar o Estado brasileiro da celeuma que envolve o volume de processos.

Sobre o primeiro movimento da reforma do judiciário destacamos o importante passo que foi dado para a mudança do conceito de acesso à justiça no país. A aprovação da Emenda Constitucional nº 45/04 trouxe importantes mudanças para o conceito de justiça no ordenamento jurídico brasileiro. Dentre estas mudanças, a mais significativa delas para os fins deste estudo foi o acréscimo no art. 5º da Constituição Federal, que trata dos direitos e garantias fundamentais individuais. O novo inciso LXXVIII ampliando o conceito de acesso à justiça: *a todos, no âmbito judicial e administrativo, são assegurados a razoável duração do processo e os meios que garantam a celeridade de sua tramitação*. Esta mudança demonstrou claramente que o legislador brasileiro decidiu ultrapassar os limites formais da lei. E a justiça, que antes era concebida como a oportunidade de todos terem suas pretensões apreciadas pelo judiciário, passa a ser qualificada por cumprir um prazo razoável e por ter meios adequados.

A própria Emenda Constitucional nº 45/04 criou o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) para melhorar a gestão do judiciário brasileiro. E além da pesquisa acima mencionada, outra ação do CNJ foi a instituição da política judiciária de acesso adequado aos conflitos por meio da Resolução nº 125/10, assumindo o compromisso de ampliar e garantir o acesso à justiça ao

seu cidadão tendo como base as formas consensuais de composição, dentre elas a mediação de conflitos. O artigo 1º da resolução estabelece:

Art. 1º. Fica instituída a Política Judiciária Nacional de tratamento dos conflitos de interesses, tendente a assegurar a todos o direito à solução dos conflitos por meios adequados à sua natureza e peculiaridade. Parágrafo único. Aos órgãos judiciários incumbe oferecer mecanismos de solução de controvérsias, em especial os chamados meios consensuais, como a mediação e a conciliação, bem assim prestar atendimento e orientação ao cidadão. Nas hipóteses em que este atendimento de cidadania não for imediatamente implantado, esses serviços devem ser gradativamente ofertados no prazo de 12 (doze) meses (Conselho Nacional de Justiça, 2010).

O que temos de mais recente sobre este assunto é o que foi chamado de segundo movimento de acesso à justiça. Este momento atual está se configurando como um levante na aprovação de novas leis que visam dar mais dinâmica às soluções de conflitos sociais. Já temos a aprovação da nova lei da arbitragem (Lei nº 13.129/15), do novo código de processo civil (Lei nº 13.105/15) e da lei da mediação de conflitos (Lei nº 13.140/15).

Se este é um quadro que tenta esboçar um pouco da realidade brasileira atual, precisamos incluir agora dois outros componentes que fazem parte desta paisagem.

O segundo componente é a sociedade brasileira. É só sair às ruas para encontrar iniciativas das mais diversas para composição amigável de conflitos, ou soluções conciliatórias, como costumam ser classificadas. A própria sociedade brasileira já vem se organizando no sentido de tratar seus conflitos, mesmo sem lei que institucionalize a mediação de conflitos. Identificamos que a falta da lei não impossibilitou a disseminação da prática nos últimos anos. Existem iniciativas muito bem sucedidas e de repercussão nacional, como é o caso da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro que, por meio de seu núcleo de defesa do consumidor (NUDECON), trabalha intermediando as questões de consumidor superendividados junto aos fornecedores na cidade do Rio de Janeiro. Práticas como esta foram difundidas mesmo sem uma uniformidade ou qualquer metodologia, como Sampaio já abordou: “como no Brasil a mediação não tem ainda uma lei específica, sua prática e fundamentação teórica têm-se estruturado segundo a experiência e a formação do profissional que intervém como mediador” (SAMPAIO; BRAGA, 2007, p.21). Assim, a carência da lei não implicou em terras nacionais no impedimento da prática da autocomposição de conflitos. Esta é nossa primeira referência positiva para alimentar este mapeamento sobre o contexto brasileiro. As iniciativas que conseguiram reconhecimento tanto social quanto de muitos estudos e revelam uma importante característica da sociedade brasileira, diferente de outros

lugares, em que a positivação parece não ser tão determinante para acolher outras formas de solução dos conflitos.

O terceiro componente de nosso quadro são os operadores do direito: advogados, juízes, promotores de justiça e todos os outros envolvidos no exercício e prática da advocacia. Aqui nem a análise nem a conclusão e muito menos as expectativas são tão fáceis nem tão animadoras se compararmos com as ações da sociedade. Encontramos pontos positivos na busca do que empiricamente tem se feito e também do que a teoria tem produzido. O quadro não é tão animador, pois ainda percebemos certa resistência dos operadores do direito para assumir as formas autocompositivas como verdadeiros instrumentos de acesso à justiça. Primeiro porque historicamente a mediação e as demais formas foram classificadas como formas alternativas de solução de conflitos, em um passado distante. Mas os desdobramentos desta classificação ainda são sentidos até hoje. Segundo porque o conceito de justiça ainda está preso na legalidade de um direito e de um operador do direito moderno.

Falando então das formas autocompositivas de conflito que são os remédios adotados pelos Estados na contemporaneidade, inclusive pelo Brasil, uma pergunta se torna necessária: *a mediação de conflitos pode funcionar como um remédio para garantir a realização do direito fundamental de acesso à justiça?*

Para responder a esta questão fomos buscar inspiração nas lições de Habermas sobre o agir comunicativo e estabelecer um diálogo com os estudos sobre a evolução do direito fundamental de acesso à justiça de Cappelletti e Garth. O filósofo alemão interpreta a questão da justiça na atualidade sob o aspecto solidário de pertença social. Baseados nisso acreditamos que as formas de autocomposições de conflitos podem sim funcionar para ampliar o acesso à justiça como anseia o Estado moderno, mas neste caso é importante que seja concebida sob outro tipo de legitimação, sobre uma ética discursiva, que envolva os sujeitos em conflito em uma situação comunicativa. Aplicando tudo isso ao nosso objeto - o mediador -, a ele cabe protagonizar um exercício de diálogo, usando de um discurso explicativo que esclareça os pontos que estão causando o conflito. Ele não objetiva solucionar o conflito, ele se dispõe a propiciar aos mediados uma nova chance de diálogo.

Esse nosso caminho tem revelado que aproximar o direito da práxis social e mais, aproximar a mediação de conflitos do cotidiano da sociedade, passa pela argumentação, por procurar justificativas fora da prescrição legal, buscar satisfazer as pretensões no âmbito da elaboração intersubjetiva. Então vamos à teoria da argumentação para explicar a racionalidade que o mediador pode valer-se para atingir seus intentos: *a racionalidade comunicativa*.

Para adequar o direito ao estado democrático que se apresenta no século XXI, a teoria da argumentação é a alternativa para religar a ciência jurídica à realidade social. O mundo ontologicamente previsto pela norma posta não dá conta da complexidade da realidade social e requer alternativas para tratar especificidades que precisam ser enfrentadas para a realização de seus fins. Dentre a multiplicidade de situações corriqueiras que os operadores do direito enfrentam, este exercício aumenta as chances de realização da justiça e da paz social como Moreira tratou:

A ética do discurso, tão em voga em Habermas ou nos que defendem uma ética da responsabilidade social é, antes de tudo, uma ética da argumentação. Dessa ética desprende-se que a concepção de direito como aquilo que é certo ou errado é insuficiente para conter os modelos que admitem mais e uma saída, ou seja, mais de uma resposta certa. Por isso, é válido o uso de critérios de correção como condutor da moral cognitiva (MOREIRA, 2012, p.198).

A argumentação sob os cuidados de Habermas constitui o alicerce do *agir comunicativo*. Os indícios denotam que o agir comunicativo pode possibilitar a compreensão dos interesses do outro, construindo oportunidades de reestabelecer um ponto de convergência em relações conflituosas, cenário ideal para a realização da mediação de conflitos. Para tanto, é necessário encontrar um entendimento diferente do direito sobre o que é o justo. O direito moderno ainda guarda um ideário binário, legalista e positivista. A saída para fugir destes padrões é que vislumbramos na racionalidade comunicativa a possibilidade de mostrar que a construção da razão é algo que pode ser feito de forma compartilhada, por relações de entendimento:

Entretanto, o lugar do direito usado como meio deve ser ocupado por procedimentos de regulação de conflitos adequados as estruturas do agir orientado pelo entendimento, isto é, por processos de formação discursiva da vontade e por procedimentos de negociação e de decisão orientados pelo consenso. Tal exigência pode parecer mais ou menos aceitável em esferas privadas, tais como a família, e estar conforme as orientações da educação da classe média. Não obstante, na esfera pública e no sistema educacional, a exigência de “desjudicialização” e de desburocratização encontra resistências (HABERMAS, 2012, v2: p. 666-667).

Nosso pressuposto é que o desafio de mediar é criar uma situação comunicacional compreendendo os interesses e intenções de cada parte e, para tanto, o mediador deve agir de modo comunicativo visando encontrar uma definição comum da situação, de modo que as partes se sintam envolvidas a participar, legitimadas a cooperar e dispostas a ouvir.

No agir comunicativo os participantes não se orientam em primeira linha pelo êxito de si mesmo; perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definição comuns sobre a situação vivida (HABERMAS, 2012, v1: p. 496).

O próprio Habermas alerta: “para explicar o que tenho em mente com atitude orientada pelo entendimento, preciso analisar o conceito de *entendimento*” (HABERMAS, 2012, v1:p. 497). A aceitação de um ato de fala por parte do ouvinte só acontece depois que este consegue assimilar as condições sob as quais este ato de fala repousa para ser aceito. Habermas identifica três dimensões: a correção com as normas, a verdade e a exatidão da opinião ou do sentimento. E ainda alerta que estas condições são identificáveis por um exercício de percepção:

Quando o ouvinte aceita uma oferta de ato de fala, estabelece-se um *comum acordo* entre (pelo menos) dois sujeitos aptos a falar e agir. Mas esse comum acordo não reside apenas no reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão única de validade, que se destaca de maneira temática. Mais que isso, almeja-se um acordo como esse em três níveis, simultaneamente. Esses níveis podem ser facilmente reconhecidos, por via intuitiva, quando se pondera que no agir comunicativo um falante só escolhe uma expressão linguística para poder chegar a um entendimento *sobre* alguma coisa *com* um ouvinte, e ao mesmo tempo para tomar a *si mesmo* compreensível (HABERMAS, 2012, v1: p. 532).

As três dimensões identificadas por Habermas que uma sentença precisa atender para atingir do acordo racionalmente motivado (legitimidade, veracidade e validade) ajudam-nos a esclarecer que motivos possibilitam um termo de acordo na de mediação de forma a coordenar as condutas individuais dos mediados. Aqui não se trata de um acordo conforme as normas de direito postas, como é o caso de uma sentença prolatada por um juiz togado. Em mediação de conflitos as falas precisam inspirar a confiança no ouvinte. É nesse ponto que Habermas nos ajuda a elucidar qual a melhor forma de discurso que o mediador pode assumir: *discurso explicativo*.

Neste ponto a mediação baseada no agir comunicativo atende a pretensão, isto porque o consenso intersubjetivamente construído envolve e compromete os atores sociais não só no aspecto legal, mas também moral: a justiça deixa de ser o meu direito e passa a ser algo construído solidariamente.

Se interpretarmos a justiça como aquilo que é igualmente bom para todos, o “bem” contido na moral constitui uma ponte entre a justiça e a solidariedade. Pois também a justiça entendida univeralisticamente exige que uma pessoa responda pela outra – e que, aliás, cada um também responda pelo estranho, que formou a sua identidade em circunstâncias de vida totalmente diferentes e entende-se a si mesmo à luz de tradições que não são as próprias. O bem na justiça lembra que a consciência moral

depende de terminada autocompreensão das pessoas morais, que se sabem *pertencentes* à comunidade moral. A essa comunidade pertencem todos os que foram socializados numa forma de vida comunicativa qualquer. Indivíduos socializados, pelo fato de somente poderem estabilizar sua identidade em condições de reconhecimento mútuo, são especialmente vulneráveis em sua identidade e, por isso, dependentes de uma proteção específica. Eles têm de poder apelar para uma instância além da própria comunidade – G. H. Mead fala numa “*ever wider community*” [comunidade sempre maior]. Expresso de modo aristotélico, em toda comunidade concreta está esboçada a comunidade moral, por assim dizer como seu “melhor eu”. Como integrantes dessa comunidade, os indivíduos esperam uns dos outros uma igualdade de tratamento, que parte do princípio de que cada pessoa considere cada uma das outras como “um dos nossos”. A partir dessa perspectiva, justiça *significa* simultaneamente solidariedade (HABERMAS, 2004, p.44).

### 3 CONCLUSÃO

Do encontro que estabelecemos entre Habermas e Cappelletti e Garth para apoiar nossa defesa pudemos evidenciar que o acesso à justiça precisa ser tratado sob uma nova lógica. Baseados nessas lições, acreditamos que as formas de autocomposições de conflitos podem sim funcionar para ampliar o acesso à justiça como anseia o Estado moderno, mas neste caso é importante que seja concebida sob outro tipo de legitimação, sobre uma ética discursiva, que envolva os sujeitos em conflito em uma situação comunicativa. Assim, o mediador pode valer-se para atingir seus intentos: a *racionalidade comunicativa*.

### REFERÊNCIAS

- BRAGA NETO, Adolfo Braga. **Alguns aspectos jurídicos sobre a mediação de conflitos**. Revista Fórum Cesa, Belo Horizonte, ano 2, n. 3. abr/jun 2007.
- CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant, Garth. **Acesso à justiça**. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1998.
- FIGLIARELLI, José Osmeir. **Mediação de conflitos: teoria e prática**. São Paulo: Editora Atlas, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo – racionalidade da ação e racionalização social**. Volume 1. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo – sobre a crítica da razão funcionalista**. Volume 2. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse**: tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro – estudos de teoria política.** São Paulo: Editora Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

LIBERATI, Wilson Donizeti. **Políticas públicas no Estado constitucional.** São Paulo: Editora Atlas, 2013.

Ministério da Justiça, Brasil. **Manual de mediação judicial.** 4ª edição. Brasília, 2013.

MOREIRA, Eduardo Ribeiro. **Direito constitucional atual.** Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2012.

SILVA, José Afonso da Silva. **Curso de Direito Constitucional Positivo.** São Paulo: Editora Malheiros, 1999.

PRADO, José Luiz Aidar. **Brecha na comunicação: Habermas, o Outro, Lacan.** São Paulo: Editora Hakers, 1997.

Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento – PNDU, notícias: acessado em 04/04/2015. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=3640>>.

SAMPAIO, Lia Regina Castaldi; BRAGA NETO, Adolfo. **O que é mediação de conflitos.** 1ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

# A POSITIVAÇÃO DE PRECEITOS MORAIS EM SEDE DE DIREITO DO CONSUMIDOR: Uma análise habermasiana

**Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva**

Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). [candidoduarte@id.uff.br](mailto:candidoduarte@id.uff.br)

---

**Resumo:** O Estudo em questão tem por objetivo analisar a positivação de preceitos morais pela legislação brasileira, em especial no tocante ao Código de Defesa do Consumidor, buscando verificar se há um déficit moral nas relações intersubjetivas no mundo da vida no que diz respeito a expectativa recíproca de sinceridade, a confiança nutrida entre os indivíduos em âmbito consumerista e por conseguinte o ardor moral resultante do inadimplemento de acordos. Pretende-se também avaliar se quando positivados tais preceitos se terá a observância de todos os concernidos independente de sua posição nas relações negociais, ou seja, sejam eles fornecedores ou consumidores e como se dá a participação popular no processo legislativo. Para tanto escolheu-se verificar, como exemplos de positivação, o princípio constitucional da isonomia e a boa-fé objetiva presente no Código de Defesa do Consumidor de forma interdisciplinar, envolvendo aspectos jurídico-filosóficos e tendo como pano de fundo a Ética do Discurso Habermasiana e seus reflexos na práxis.

**Palavras-chave:** Ética do Discurso. Consumo. Isonomia.

## 1 INTRODUÇÃO

A mentalidade do jurisdicionado brasileiro está intimamente ligada à idéia de que apenas o Juiz é capaz de dizer o direito entendendo o Judiciário como sistema perito e como sinônimo de Justiça.

Ocorre, entretanto que desde o processo de legislativo até a aplicação da lei no mundo da vida e suas repercussões no Judiciário, há um claro déficit democrático posto que parece que a idéia de uma cidadania passiva se encontra enraizada no País.

No que diz respeito ao acesso à justiça, através da obra de autores como Cappelletti e Garth pode-se observar uma série de obstáculos para que o cidadão comum acesse ao Judiciário, obstáculos esses que são, por exemplo, de ordem financeira e cultural. Para isso as famosas três ondas de Cappelletti e Garth têm por escopo apresentar soluções para tal abismo



existente entre o jurisdicionado comum, não habitual e não o Poder Judiciário. Os autores indicaram métodos alternativos de composição de litígios no intuito de fomentar a isonomia fáctica entre os atores da relação processual. Assim, mediação, conciliação e arbitragem partem do pressuposto de que é possível estabelecer um patamar horizontal de fala entre esses atores, posto que a figura do Juiz de direito e a suntuosidade do Poder Judiciário pode afastar o litigante não habitual do ideal de Justiça.

Cappelletti e Garth também previram a hipótese de auto-representação do litigante nos Tribunais como mais uma possibilidade de facilitar o acesso à Justiça a nível Judiciário, observando-se que no Brasil se tem os Juizados Especiais Cíveis onde há auto-reapresentação e não pagamento de custas em primeira instância.

Em nível legislativo deve-se observar que a idéia de cidadania passiva, deixa o cidadão comum muito distante dos processos legislativos, pois, à luz de Immanuel Kant em *Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?* Os concernidos se encontram passivos e bem distantes das esferas decisórias. A concepção de democracia exercida única e exclusivamente pelo voto parece ser a tônica do processo legislativo. Assim, é comum se observar que a norma jurídica nem sempre é interiorizada pelos concernidos, pois para que isso ocorra esta deve ser legítima na concepção real do termo.

A falta de participação popular no processo legislativo brasileiro faz com que se tenha leis excelentes em prisma formal, mas bem distante de seu espírito quando aplicadas ao caso concreto.

O pensamento de que a lei “não pegou” está intimamente ligada à concepção de consenso entre os concernidos na elaboração e fiscalização da aplicação da lei de modo que muitos textos legais não conseguem atingir sua real aceção no mundo da vida

Deve-se observar ainda um fenômeno comum no mundo legislativo brasileiro, qual seja a positivação de elementos morais que se poderia supor que se encontravam interiorizados por todos os concernidos. Tal positivação traduz no texto legal uma lacuna percebida nas trocas simbólicas realizadas no mundo da vida. A racionalidade estratégica, o desejo por lucro, dentre outras causas, tornam as relações jurídicas cada vez mais fluidas e o reconhecimento do outro como igual, cada vez mais distante da realidade pretendida.

Assim, o presente texto tem por objetivo avaliar as relações intersubjetivas a partir da ética do discurso habermasiana de modo a averiguar como o princípio constitucional da isonomia e aspectos morais positivados como a boa-fé e seus reflexos como o ardor moral (Dano Moral) se apresentam na práxis em especial no tocante as relações consumeristas.

## 2 A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ÉTICA DO DISCURSO

Pensar numa ética discursiva, indubitavelmente, envolve uma série de condutas morais e expectativas recíprocas oriundas das relações intersubjetivas no mundo da vida. Importante se faz, primeiramente, reconhecer o outro como igual, afastando-se a racionalidade estratégica tão presente nas relações sociais.

Habermas entende que a racionalidade pode ser de forma estratégica, instrumental e comunicativa, sendo certo que as duas primeiras acabam por se confundir no mundo da vida, no entanto, tecnicamente a racionalidade estratégica estaria aliada a idéia utilitarista de que em primeiro lugar deve-se centrar em seus objetivos de forma egoísta, em tese não reconhecendo o outro como seu igual.

Em linhas gerais, A racionalidade instrumental traria a mesma carga individualista da racionalidade estratégica, porém aplicando-a a utilização de coisas e/ou bens de modo a se colocarem à utilidade dos indivíduos enquanto instrumentos necessários a que se atinja determinado fim.

A racionalidade comunicativa está alicerçada na idéia de igualdade, objetivando-se o estabelecimento de um patamar comunicativo ideal, onde as pessoas se reconheçam como iguais. O reconhecimento do outro enquanto igual, repercute em todos os sistemas do mundo da vida, levando-se em consideração que, ao contraio do que acredita Luhmann, a comunicação entre os sistemas do mundo da vida é bem mais densa, havendo verdadeiras interferências entre eles.

Conforme Hansen:

Por esta razão, as formas de explicação do que há a partir de elementos racionais trazem em si a condição de se constituírem enquanto modelos de racionalidade, a partir dos quais todo um conjunto de indivíduos passa a orientar sua compreensão dos fenômenos e vivências, movimentando-se dentro de um horizonte comum de significados. Tal horizonte de significados, em qualquer agrupamento humano, é transmitido através da educação, pois é a garantia da possibilidade do entendimento e do consenso, os quais estão na base de qualquer organização humana. Sendo assim, as diferentes formas de agrupamento humano geraram, no decorrer da história, seus modelos de racionalidade, cujo potencial explicativo tentou ser compatível ao contexto no qual se encontravam e aos problemas por eles enfrentados (HANSEN, 1999, p. 13).

Há de se notar que o Direito é um belo exemplo da interferência entre os vários sistemas do mundo da vida, pois não há que se falar em direito sem que se tenha um arcabouço moral nele inserido.

A ética do discurso pressupõe o estabelecimento de um patamar lingüístico ideal, no entanto estabelece um grande desafio qual seja, a desconstrução de paradigmas pré estabelecidos na sociedade. Tais paradigmas se alicerçam no fomento de uma racionalidade estratégica, onde os interesses pessoais tendem a se sobrepujar sobre os interesses coletivos.

### **3 A POSITIVAÇÃO DA IGUALDADE**

A Constituição da República Federativa do Brasil em seu artigo 5º dispõe que: “ Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade...”. Poder-se-ia imaginar de antemão que o principio da isonomia, por conseguinte deve e é observado por todos os indivíduos em sociedade, no entanto, a lembrança de Toulmin, bem definido por Jurgen Habermas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989) se faz presente.

Através de Toulmin, Habermas de forma até lúdica indica que por mais que um bastão pareça-se como tal, uma vez mergulhado na água faz com que este se apresente diferente daquele que se encontrava antes do contato com a água. Tal exemplo traz à baila a possibilidade de que nem sempre aquilo que se arquiteta e constrói, será sempre observado da mesma maneira por todos.

A discussão sobre a legitimidade das leis em prisma formal parece ultrapassada, pois não há dúvidas de que, em uma democracia representativa, os representantes do povo criaram determinada lei que deve ser observada por todos os seus concernidos. Tal lei é válida, no entanto precisa-se observar o que se entende por legitimidade em sentido estrito.

O processo legislativo tem demonstrado um déficit democrático na medida em que a participação popular, em linhas gerais, é interrompida pelo exercício do voto. Desta maneira, a lei se apresenta a partir de construção de um sistema específico de representantes do povo que nem sempre espelharão os anseios de todos os concernidos.

Tem-se então a validade da lei e não propriamente a legitimidade em sentido estrito.

### 3.1 A VALIDADE DA NORMA JURÍDICA E SUA LEGITIMIDADE

A validade da norma é indiscutível, no entanto o ato de restringir o exercício da cidadania ao ato de votar parece demonstrar que ainda se encontra, a sociedade, em fase de esclarecimento conforme alude Kant em *Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?*

Para Kant, o esclarecimento nada mais é do que a incapacidade do indivíduo alcançar sua autonomia justamente por sua culpa, por se contentar com a tutela de outrem por preguiça ou covardia.

Pode-se observar que os indivíduos ao exercer o direito ao voto, entendem que cumpriram com seu papel de cidadãos em um Estado Democrático de Direito, deixando a cargo de seus tutores o rumo de seus anseios e aspirações.

Desse modo, pode-se dizer que o processo legislativo brasileiro observa a legitimidade sob aspecto formal, no entanto está distante de observar a democracia em seu sentido mais amplo, posto que os representantes do povo assumem a posição de tutores e tomam as decisões em patamar diverso dos concernidos.

### 3.2 O CÓDIGO DE DEFESA DO CONSUMIDOR COMO EXEMPLO DE DÉFICIT DEMOCRÁTICO

Tem-se uma cidadania passiva, carente de participação efetiva a nível legislativo e, conseqüentemente, após a elaboração da norma, esta se torna distante da fiscalização pelo concernido no mundo da vida.

Exemplo claro desse déficit democrático quanto ao processo legislativo se encontra no texto *O Código de Defesa do Consumidor Anotado pelos autores do Anteprojeto* (2011) como se verá adiante.

Conforme se observa o Código de Defesa do Consumidor é oriundo de um dos momentos mais delicados da história do Brasil posto que se encontrava o país em meio a uma verdadeira crise de consumo. Há que se ressaltar que o primeiro governo civil após os anos de ditadura militar se passou por uma grave crise econômica o que fez com que protagonizasse uma série de planos econômicos dentre eles um que previa o congelamento de todos os preços. Em linhas gerais tal plano econômico não previu seus efeitos colaterais em relação aos índices de inflação e o custo de produção, levando o país a uma crise de abastecimento.

Conforme Belieiro Júnior (2014):

A economia e a sociedade brasileira viveram uma dramática experiência de inflação alta que perdurou por quase duas décadas. Desde o final do regime militar em 1979 até meados de 1994, o índice total de inflação havia atingido os impressionantes 13.342.346.717.617,70% colocando o país na pior crise econômica de sua história republicana. Os anos de inflação alta e descontrolada acompanharam todo o processo de redemocratização política, atingindo diretamente os governos democráticos: governo Sarney (1985-1990), governo Collor (1990-1992) e governo Itamar (1992-1994), mobilizando 13 diferentes ministros da fazenda, 6 diferentes moedas, 9 zeros cortados e finalmente, 5 planos de estabilização econômica tentados.

Segue o autor,

O primeiro governo civil da transição, o governo Sarney foi obrigado a adotar 3 diferentes planos de estabilização econômica. O primeiro foi o Plano Cruzado, lançado em fevereiro de 1986, seguido pelo Plano Bresser de junho de 1987 e o Plano Verão, lançado em janeiro de 1989. Todos os três planos de estabilização da economia fracassaram no objetivo de controlar a inflação e promover maior crescimento econômico e a política econômica do governo Sarney oscilou entre o experimentalismo heterodoxo do Plano Cruzado ao retorno ortodoxo do Plano Verão. Do ponto de vista político, a inflação adquiriu enorme importância nos governos dos anos 80 e 90. Toda a dinâmica da popularidade presidencial e o sucesso ou o insucesso político do governo em questão deveria passar obrigatoriamente pelo controle definitivo dos preços.

Com a população sofrendo no mercado de consumo, tem-se a Constituição Federal de 1988, onde em suas disposições transitórias previu-se a criação de um Código de Defesa do Consumidor.

A nomenclatura Código de Defesa do Consumidor ficou longe de sua realidade ao se observar que em 42 vetos ao texto original vários se deram em razão de *lobbies* que não beneficiavam o consumidor, muito pelo contrário.

O Projeto do Congresso Nacional sofreu nada menos do que 42 vetos. Alguns foram resultados de *lobbies* que não haviam conseguido sensibilizar a Comissão Mista e que, vencidos nas audiências públicas, voltaram à carga na instância governamental. Outros parecem trair a pouca familiaridade dos assessores com técnicas de proteção ao consumidor. Outros, ainda, recaíram em pontos verdadeiramente polêmicos, sendo até certo ponto justificáveis. (GRINOVER, *Et all* 2014, p. 2).

Seguem os autores,

Mas o que vale, salientar é que o balanço geral dos vetos aponta a existência de alguns verdadeiramente lamentáveis: por exemplo, aqueles que suprimiram todas as

multas cíveis, criadas para compensar a suavidade das ações penais e universalmente reconhecidas como instrumento idôneo de punição no campo das relações de consumo. (idem, p. 3).

Por outro ângulo, não há que se discutir que uma lei deve ser genérica e abstrata, de modo que não se pode afirmar que possa beneficiar a “A” em detrimento de “B”. Assim pode-se pensar o Código de Defesa do Consumidor como um Estatuto Regulatório das Relações de Consumo.

O termo estatuto pode ser aplicado à lei em questão a partir da idéia de que um código versa sobre matéria específica e o Código de Defesa do Consumidor por sua vez, versa sobre Direito Material Civil, Administrativo e Penal além do Direito Processual.

Conforme GRINOVER *et all* (2014. P. 6)

Ora, se a Constituição optou por um Código, é exatamente o que temos hoje. A dissimulação daquilo que era Código e lei foi meramente cosmética e circunstancial. É que na tramitação do Código, o *lobby* dos empresários, notadamente o da construção civil, dos consórcios e dos supermercados, prevendo sua derrota nos plenários das duas Casas, buscou, por meio de manobra procedimental, impedir a votação do texto ainda naquela legislatura, sob o argumento de se tratar de Código, necessário era respeitar um iter legislativo extremamente formal, o que, naquele caso, não tinha sido observado. A artimanha foi superada com o contra-argumento de que aquilo que a Constituição chamava de Código assim não o era.

Deve-se destacar que mais uma vez, ao discutir a terminologia “Código de Defesa do Consumidor” os autores do anteprojeto se remetem a *lobbies* organizados por empresários no intuito de tolher os direitos dos consumidores adequando os dispositivos legais ao seu interesse, denotando assim a racionalidade estratégica em detrimento do agir comunicativo. Nesse caso em especial, deve-se ainda observar que “artimanhas” para se utilizar o mesmo termo usado pelos autores do anteprojeto encontram menos objeções se não há participação popular efetiva.

### 3.3 CONSUMIDORES E FORNECEDORES: A BOA FÉ OBJETIVA

Conforme verificado o Código de Defesa do Consumidor deve assumir o escopo de não uma lei mais benéfica ao consumidor, mas sim de instrumento regulamentador das relações de consumo.

Retoma-se tal idéia, pois a Lei 8078/90 tem por escopo não beneficiar o consumidor mas sim resgular as relações jurídicas existentes entre consumidores e fornecedores, também resguardando a estes. Tem-se então que os prazos estabelecidos na citada lei, por exemplo,

indicam momentos derradeiros para o exercício dos direitos do consumidor, senão vejamos pois reza o artigo 27 do Código de Defesa do Consumidor que: “ Prescreve em cinco anos a pretensão à reparação pelos danos causados por fato do produto ou do serviço prevista na Seção II deste Capítulo, iniciando-se a contagem do prazo a partir do conhecimento do dano e de sua autoria.”

O prazo prescricional no Código de Defesa do Consumidor estabelece em caso de responsabilidade civil a possibilidade que se requeira em juízo uma indenização em até cinco anos do dano sofrido. Observa-se que, caso o consumidor ingresse em juízo após o prazo estabelecido, pode o Juiz de ofício ou a requerimento do réu requerer a extinção do feito.

Deste modo pode-se verificar que a Lei 8078/90, estabelece direitos e deveres recíprocos e parte do pensamento ideal de que haverá isonomia entre as partes.

#### **4 A POSITIVAÇÃO DE VALORES MORAIS**

É importante se observar que a isonomia pretendida entre as partes, embora consagrada sob prisma formal, encontra distorções importantes no mundo da vida, denotando uma verdadeira tensão entre facticidade e validade e indo-se além, pode-se observar que há uma falta de observância a valores morais que se pressupõe ou se pressupunha estarem enraizados na sociedade.

Espera-se que toda e qualquer relação intersubjetiva seja pautada pela moral, pela simetria e pela expectativa de reconhecimento de igualdade mútua entre os falantes, no entanto precisou-se positivar, por exemplo, a boa-fé no Código de Defesa do Consumidor.

##### **4.1 A BOA FÉ**

É certo que a Lei 8078/90 é um micro-sistema específico para regular as relações de consumo, porém as relações negociais se encontram reguladas no Código Civil de 2002, bem como já se encontravam, por exemplo, reguladas no Código Civil de 1916, o que pode demonstrar mais uma vez a tensão existente entre facticidade e validade pois conforme Cavalieri (2010, p. 35) “O termo boa-fé não é novo em nossa ordem jurídica, pois já figurava no art. 131 do Código Comercial de 1850 e em inúmeros dispositivos do Código Civil de 1916...”

No Código de Defesa do Consumidor, “o termo boa-fé” adquire a importância de princípio norteador das relações de consumo conforme disposição do art 4º III.

A Política Nacional das Relações de Consumo tem por objetivo o atendimento das necessidades dos consumidores, o respeito à sua dignidade, saúde e segurança, a proteção de seus interesses econômicos, a melhoria da sua qualidade de vida, bem como a transparência e harmonia das relações de consumo, atendidos os seguintes princípios: III - harmonização dos interesses dos participantes das relações de consumo e compatibilização da proteção do consumidor com a necessidade de desenvolvimento econômico e tecnológico, de modo a viabilizar os princípios nos quais se funda a ordem econômica (art. 170, da Constituição Federal), sempre com base na boa-fé e equilíbrio nas relações entre consumidores e fornecedores

Conforme se depreende do artigo citado, pode-se observar que a lei prescreve equilíbrio entre os falantes e a boa-fé entre eles.

No que diz respeito à boa-fé, tem-se que as relações de consumo devem se pautar na lealdade, no reconhecimento mútuo como iguais, ou seja, devem ser embasadas na moral. Observa-se que a necessidade de positividade de valores morais denota sua não observância no mundo da vida e espera o legislador que sua positividade possa ser instrumento capaz de desconstruir paradigmas outrora estabelecidos a partir de uma racionalidade estratégica.

O espírito da lei observa ainda que há uma assimetria entre os falantes nas relações de consumo e que, como visto, um dos atores das relações de consumo, acaba por se valer da astúcia negocial ou do dolo para fazer valer suas metas sobre os demais.

A boa-fé, por ser objetiva, se apresenta como um *standard* jurídico e como tal, todos os concernidos a ele devem se adequar enquanto que a boa-fé subjetiva parte da premissa de que há ignorância do indivíduo “acerca de um fato modificador, impeditivo ou violador de seu direito” (NUNES, 2015, p. 178)

Assim, tem-se que a boa-fé subjetiva pode ser traduzida como a “falsa crença sobre determinada situação pela qual o detentor do direito acredita em sua legitimidade, porque desconhece a verdadeira situação. (ibidem)

Voltando-se o estudo a boa-fé objetiva, tem-se que, em prisma formal deve estar presente em toda e qualquer relação de consumo, daí pergunta-se: Não deveria a boa-fé, como elemento moral se fazer presente em todas as relações intersubjetivas, sejam elas de consumo ou não?

A partir do pensamento habermasiano deve-se destacar que para que a confiança e a boa-fé sejam observadas nas relações intersubjetivas é importante que não haja contradição argumentativa, que qualidades e características aplicadas a determinado objeto sejam



aplicadas a todos que se assemelhem e não deve o falante se utilizar de uma expressão específica em sentidos diferentes. (HABERMAS 1989, p. 110)

Deve-se observar, contudo, que quando se fala em desconstrução de paradigmas, na seara das relações consumeristas tem-se que nem sempre o falante acredita realmente naquilo que diz. A oferta, a propaganda e a publicidade nem sempre são alicerçadas em argumentos interiorizados e tidos como verdades pelos vendedores. Assevera Habermas que “A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.” (idem, p. 111).

Assim, na senda consumerista pode-se encontrar verdadeiros impedimentos a construção de um discurso simétrico entre fornecedor e consumidor.

#### 4.2 O DÉFICIT MORAL ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE

Habermas destaca, em *Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso*, que a regra deve assegurar a todos chances iguais de contribuir com seus argumentos de modo a buscar fazê-los valer. Segundo o autor, a regra deve permitir a cada um as condições de comunicação que proporcionem ao indivíduo tanto o direito de acesso universal ao discurso quanto ao direito de participar dele de forma isonômica. Observa-se que Habermas em momento algum se referiu à lei, mas sim a toda e qualquer relação intersubjetiva.

Importante destacar que a isonomia pretendida, não deve estar restrita ao aspecto formal, mas sim se fazer presente na *práxis*, no entanto, a própria positivação da boa-fé no Código de Defesa do Consumidor indica que a moral vem sendo deixada de lado nas relações intersubjetivas.

Ressalta-se que há uma expectativa de sinceridade recíproca e se desenvolve a confiança nas relações negociais e, conforme já indicado, o artigo 4º III do Código de Defesa do Consumidor dispõe que deve haver horizontalidade entre todos os atores das relações de consumo. Espera-se não só em prisma formal, mas que na *práxis* se promova um patamar lingüístico ideal entre os atores das relações de consumo, muito embora o desejo pelo lucro acabe por fomentar o clássico desequilíbrio entre eles.

O princípio fundamental da moral, sob ótica habermasiana, reside na universalidade, ou seja, as normas devem ser aceitas por todos os concernidos, sendo certo que tais normas não são impostas, mas sim aceitas sem qualquer coação por todos e somente assim pode-se alcançar sua validade e sua legitimidade na concepção real do termo.

#### 4.3 A CONFIANÇA E A DECEPÇÃO NA ESFERA DE CONSUMO

Giddens em *As Conseqüências da Modernidade* (1991) deixa claro que sempre que se procura um sistema perito, o indivíduo o faz com o intuito de obter garantias.

Para a pessoa leiga, repetindo, a confiança em sistemas peritos não depende nem de uma plena iniciação nestes processos nem do domínio do conhecimento que eles produzem. A confiança é inevitavelmente, em parte, um artigo de "fé". Esta proposição não deve ser muito simplificada. Um elemento do conhecimento indutivo fraco de Simmel está sem dúvida, com muita frequência, presente na confiança que protagonistas leigos mantêm em sistemas peritos. Há um elemento pragmático na "fé", baseado na experiência de que tais sistemas geralmente funcionam como se espera que eles o façam.

Por leigo pode se imaginar o consumidor, notadamente o mais fraco nas relações consumeristas e reconhecido como tal pela própria Lei 8078/90 que, dispõe que este é vulnerável no mercado de consumo. Este por sua vez busca aquele que detém o conhecimento, restando cristalino que quem determina quando e onde um produto será colocado no mercado e/ou estabelece as ofertas pertinentes detém conhecimento maior sobre suas peculiaridades técnicas bem como suas limitações.

A partir da assimetria, tem-se estabelecida uma relação de confiança entre os falantes e, entende o consumidor que poderá estar em uma relação simétrica em relação ao fornecedor.

...o caso normal é o da crença. Você está crente que suas expectativas não serão desapontadas: que os políticos tentarão evitar a guerra, que os carros não quebrarão ou deixarão subitamente o meio da rua para atingi-lo em seu passeio de domingo à tarde. Você não pode viver sem formar expectativas no que toca a eventos contingentes e você tem que negligenciar, mais ou menos, a possibilidade de desapontamento. Você negligencia isto porque se trata de uma possibilidade muito rara, mas também porque não sabe mais o que fazer. A alternativa é viver num estado de incerteza permanente e privar-se das expectativas sem ter nada com o que substituí-las (Luhmann, apud Giddens, 1991, p. 34).

Giddens, por sua vez, não concorda plenamente com Luhmann, na medida em que entende que a confiança se alicerça na credibilidade e em se tratando de um indivíduo, na sua probidade e no amor, "É por isso que a confiança em pessoas é psicologicamente conseqüente para o indivíduo que confia: é dado um refém a moral à fortuna." A confiança então na visão do autor, une a fé e a crença sendo certo que para ele "Toda confiança é num certo sentido confiança cega!" (GIDDENS 1991, p. 35)

Habermas ao se remeter a Strawson em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*(1989) ao verifica como o indivíduo reage a injúrias. Estas geram ressentimento que segundo o autor fica a “arder escondido” se de alguma forma não for reparada a ofensa. Deve-se observar, entretanto que se transportar esse pensamento para o direito do consumidor e para as relações jurídicas em geral, tem-se a partir da humilhação, da vergonha e do abalo psicológico a figura do dano moral. (HABERMAS, 1989, p. 64-65)

Ocorre que, o sentimento de impotência referente aquele que sofreu com a injustiça perdura, até que de alguma forma “seja reparada”, o que pode se dar através de um pedido de desculpas. (ibidem)

Nesse prisma, volta-se então a questionar a questão da confiança e em específico como se dará esse pedido de desculpas. Habermas recorre mais uma vez á Strawson quando primeiramente se refere à possibilidade de que o ressentimento não tivesse, efetivamente razão para existir, pois a intenção do ofensor não seria essa ou a lesão foi inevitável por não ter escolha ou pelo simples fato de que não poderia evitar por não saber que determinado argumento fosse ofensivo. Nesse âmbito questiona-se a imputabilidade do agente bem como sua idade. (ibidem)

Em segundo lugar, entende que apenas a pessoa ofendida pode perdoar a injustiça sofrida e, por outro lado, o ofensor deve passar a nutrir gratidão (HABERMAS, 1989, p. 66)

Importante destacar, o caráter subjetivo do ardor moral estudado por Habermas a partir do pensamento de Strawson, pois tal qual a previsão legal do Dano Moral no ordenamento jurídico, há que se notar que o que pode ser extremamente ofensivo para determinado indivíduo pode ser considerado extremamente corriqueiro para outrem não sendo então capaz de produzir qualquer tipo de ardor moral ou ressentimento.

Necessário se observar que quanto maior a confiança desenvolvida entre os falantes, maior será a decepção em relação ao descumprimento contratual na seara do Direito do Consumidor e conseqüentemente, necessário ponderar se o que o descumprimento contratual pode acarretar o ardor moral e não apenas o prejuízo material.

Os Tribunais superiores entendem que o mero descumprimento contratual, por exemplo, não gera por si só o dano moral, no entanto as repercussões do inadimplemento e os limites e potencialidades da relação jurídica devem ser avaliadas no sentido de se observar ou não a incidência do dano de natureza imaterial.

AGRAVO REGIMENTAL NO RECURSO ESPECIAL. PLANO DE SAÚDE. NEGATIVA DE AUTORIZAÇÃO PARA TRATAMENTO DE EMERGÊNCIA. PERÍODO DE CARÊNCIA. CLÁUSULA ABUSIVA. DANO MORAL. QUANTUM RAZOÁVEL E PROPORCIONAL. RECURSO NÃO PROVIDO.

1. A jurisprudência desta Corte é no sentido de que o mero descumprimento contratual não enseja indenização por dano moral. No entanto, nas hipóteses em que há recusa de cobertura por parte da operadora do plano de saúde para tratamento emergencial, como ocorrido no presente caso, a orientação desta Corte é assente quanto à caracterização de dano moral, não se tratando apenas de mero aborrecimento.

2. A cláusula contratual que prevê prazo de carência para utilização dos serviços prestados pelo plano de saúde não é considerada abusiva, desde que não obste a cobertura do segurado em casos de emergência ou urgência.

3. O valor de R\$ 12.000,00 (doze mil reais) arbitrado a título de dano moral não se mostra excessivo, tendo em vista as circunstâncias específicas do caso concreto.

4. Agravo regimental não provido.

(AgRg no AgRg no REsp 1503003 / SP  
AGRAVO REGIMENTAL NO AGRAVO REGIMENTAL NO RECURSO ESPECIAL 2014/0305118-6)

Mais uma decisão do STJ para análise:

EMBARGOS DE DECLARAÇÃO RECEBIDOS COMO AGRAVO REGIMENTAL. AGRAVO EM RECURSO ESPECIAL. PRINCÍPIO DA FUNGIBILIDADE RECURSAL. DESCUMPRIMENTO CONTRATUAL. MERO ABORRECIMENTO. DANO MORAL. NÃO OCORRÊNCIA. CONCLUSÃO OBTIDA MEDIANTE ANÁLISE DO ACERVO FÁTICO-PROBATÓRIO. REVISÃO. IMPOSSIBILIDADE. SÚMULA 7/STJ. AGRAVO NÃO PROVIDO.

1. Embargos de declaração recebidos como agravo regimental, em face do nítido caráter infringente das razões recursais. Aplicação dos princípios da fungibilidade e da economia processual.

2. In casu, o Tribunal a quo concluiu pela inexistência de dano moral passível de reparação, tendo em vista o curto lapso temporal transcorrido entre a negativa de cobertura da cirurgia bariátrica pelo plano de saúde e a antecipação dos efeitos da tutela que garantiu, à agravada, a cobertura pretendida, situação que não se mostrou suficiente para comprometer a sua saúde ou violar seus direitos da personalidade.

3. A jurisprudência desta Corte entende que, quando a situação experimentada não tem o condão de expor a parte a dor, vexame, sofrimento ou constrangimento perante terceiros, não há falar em dano moral, uma vez que se trata de circunstância a ensejar mero aborrecimento ou dissabor, mormente quando mero descumprimento contratual, embora tenha acarretado aborrecimentos, não gerou maiores danos ao recorrente.

4. Agravo regimental não provido.

(EDcl no AREsp 626695 / SP  
EMBARGOS DE DECLARAÇÃO NO AGRAVO EM RECURSO ESPECIAL 2014/0302285-3)

É imperioso observar que, embora o ardor moral e conseqüentemente o dano moral nos revele um grau elevado de subjetividade, os tribunais vem impondo critérios objetivos supostamente capazes de indicar se é devida ou não a indenização por danos morais.

Em âmbito jurídico, então, pode-se observar que o mero pedido de desculpas nem sempre alcança a paz propugnada por Habermas a partir do pensamento de Strawson e por outro lado nem sempre a aceitação das desculpas é capaz de alcançar a paz social. Ressalta-se que o instituto do Dano Moral possui natureza pecuniária, não em sentido de reparar propriamente o dano, pois tal abalo psicológico, humilhação ou vexame, não podem ser esquecidos ou trocados por uma certa quantia em dinheiro, mas sim deve possuir caráter pedagógico no sentido de que o ofensor não volte a incorrer na mesma conduta.

## **5 AS RELAÇÕES CONTRATUAIS E A BOA-FÉ**

Mister então ressaltar que no que pese a boa-fé objetiva estabelecida no Código de Defesa do Consumidor, importante se faz que haja, efetivamente, horizontalidade entre os atores das relações de consumo, posto que direitos como da informação, da educação e da transparência se encontram alicerçados em uma ética discursiva, de origem moral, que devem ou deveriam transpassar toda e qualquer relação jurídica.

Há que se destacar que, em âmbito jurídico, os contratos via de regra se dão por adesão, de modo que a bilateralidade esperada se encontra mitigada e restrita a aceitação dos termos estabelecidos unilateralmente por uma das partes. Tal procedimento, por si só transparece mais uma vez que a simetria prevista no Código de Defesa do Consumidor se encontra longe da práxis e presente formalmente, o que denota mais uma vez a tensão entre facticidade e validade.

Se alicerçados na boa-fé, os demais princípios inerentes as relações de consumo e, por conseguinte, previstos na Lei 8078/90, dos quais se destacou: informação, educação e transparência, traduzem a idéia de confiança recíproca que deve existir nas relações consumeristas de modo que o consumidor leigo busque informações tais que possam dirimir toda e qualquer dúvida que venha a possuir a respeito do serviço ou produto a ser adquirido.

Ocorre que para tal, necessário se faz que as normas de conduta esperadas, à luz de Habermas, entre os falantes que se encontram em simetria possam se façam presentes. Ao vendedor não é lícito contradizer-se e qualquer contradição performativa deve ser observada.

Importante destacar que, por se tratar o Código de Defesa do Consumidor de um instrumento imparcial que regula as relações entre consumidores e fornecedores, observando-se ainda o elemento moral que deveria ser intrínseco aos atores das relações de consumo, não positiva a boa-fé apenas para que seja cumprida pelos fornecedores, mas por se tratar de um

*standard* jurídico todos, consumidores e fornecedores a ela devem se ater pois a expectativa de sinceridade esperada nas relações consumeristas é recíproca.

## 6 CONCLUSÃO

Não se pretende com o presente texto esgotar o tema mas sim fomentar a discussão e identificar a facticidade e validade presente entre o ordenamento jurídico brasileiro, em especial, o Código de Defesa do Consumidor e as relações intersubjetivas que permeiam o mundo da vida.

Assim, pode-se verificar que princípios como o da isonomia, o que à luz de Habermas pode-se chamar de simetria, se encontra positivado no texto legal, no entanto distante de sua essência no mundo da vida.

A falta de simetria entre os falantes parece clara na medida em que a racionalidade estratégica tende a preponderar sobre o agir comunicativo, ou seja, a individualidade, o egoísmo e a falta de reconhecimento mútuo, em uma sociedade capitalista de consumo.

A boa-fé e a confiança são elementos intrínsecos a qualquer relação intersubjetiva e como tal não podem se afastar das relações jurídicas. O Direito não é um sistema isolado no mundo da vida, mas por ele perpassam elementos morais presentes na legislação.

Ocorre, todavia, que se pode notar um verdadeiro déficit moral na atual sociedade se for considerada a hipótese de se transformar aspectos morais em lei pura e simplesmente, ou seja, a moral é anterior a lei.

Por outro lado, deve-se observar que a aplicação da norma ao caso concreto revela uma tensão entre facticidade e validade, pois apesar de válida a legislação esta não foi constituída legitimamente, a partir da participação dos concernidos e do consenso e sim legitimada através da democracia participativa onde, em muitos casos, a democracia fica estagnada a indicação dos representantes do povo.

Verificou-se por fim, que a positivação de tais preceitos morais, em especial em sede de Código de Defesa do Consumidor não se restringe a empoderar o consumidor em detrimento do fornecedor, mas sim fomentar um patamar lingüístico ideal no mundo da vida. Desse modo regulando direitos e deveres mútuos entre fornecedores e consumidores.

O espírito da boa-fé não atende unicamente a ser seguida pelos fornecedores, mas por se tratar de um *standard* jurídico, também pelos consumidores. O rompimento da expectativa recíproca de sinceridade resulta, à luz de Habermas, no ardor moral no entanto, as relações

intersubjetivas no mundo da vida se encontram tão distantes da horizontalidade desejada que tais conflitos convergem em sua maioria ao Poder Judiciário, em especial aos Juizados Especiais Cíveis.

Deve-se observar que o ardor moral não se extingue pelo pedido de desculpas e, nem sempre existe tal pedido, mas sim na concepção judicializante de que apenas o Juiz é legitimado a dizer o direito no caso concreto. Nesse mesmo diapasão, deve-se observar que o Superior Tribunal de Justiça não tem fixado entendimento de que a quebra de confiança e conseqüentemente o ardor moral derivado de tal ato é indenizável por si só.

Sim, no mundo da vida, em especial em sede de Poder Judiciário o ardor moral adquire contornos de instituto jurídico, o Dano Moral, e com tal é indenizável. O STJ, por sua vez, vem solidificando entendimento de que o mero descumprimento de um contrato, por mais que resulte em quebra de confiança e tenha como conseqüência o ardor moral não é indenizável. Percebe-se que o Tribunal em questão tem observado os limites, potencialidades e repercussões do dano para que possa ou não fixar a indenização.

## REFERÊNCIAS

- BALIEIRO JUNIOR, José Carlos Martines. **Inflação e Política no Brasil Contemporâneo: A Experiência dos Governos FHC e Lula**. Disponível em <[http://www.encontroabcp2014.cienciapolitica.org.br/resources/anais/14/1403548829\\_ARQUIVO\\_Artigo.ABCP.2014.pdf](http://www.encontroabcp2014.cienciapolitica.org.br/resources/anais/14/1403548829_ARQUIVO_Artigo.ABCP.2014.pdf)> acesso 5/7/2015
- BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Saraiva 2008
- BRASIL, **Lei n.9099, de 26 de setembro de 1995**, disponível em <<http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/LEIS/L9099.htm>> acesso em 15/5/2008
- CAPPELLETTI, Mauro & GARTH, Bryant. **Acesso à Justiça**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1988.
- CAVALIERI FILHO, Sérgio. **Programa de Direito do Consumidor**. São Paulo. Ed. Atlas. 2º Edição, 2010.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991
- GRINOVER, Ada Pellegrini et alii. **Código Brasileiro de Defesa do Consumidor – Comentado pelos Autores do Anteprojeto** Vol. I. Rio de Janeiro: Ed Gen/Ed. Forense, 2011

HABERMAS, Jurgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

\_\_\_\_\_. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. 1ª Ed. Edições Loyola, 2002

HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, Utopia e Trabalho**. 1. ed. Londrina: Edições CEFIL, 1999

KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Prática**. Digitalização da edição em papel da Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959, E-Books Brasil, 2004

\_\_\_\_\_. **Crítica a Razão Pura**. E-BookLibris, 2007

\_\_\_\_\_. **Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?** Disponível em <[http://ensinarfilosofia.com.br/\\_\\_pdfs/e\\_livros/47.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/__pdfs/e_livros/47.pdf)> acesso em 10/3/2011

LUHMANN, Nicklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

NUNES, Rizzatto. **Curso de Direito do Consumidor**. São Paulo: Ed. Saraiva, 6ª Edição, 2015.



# A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BOM NA ÉTICA DISCURSIVA DE JÜRGEN HABERMAS

**Gilcelene de Brito Ribeiro**

Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí – IFPI.

Mestra em Ética e Epistemologia pela UFPI.

[gilcelene@ifpi.edu.br](mailto:gilcelene@ifpi.edu.br)

---

**Resumo:** Trata-se neste artigo da prioridade do Justo sobre o Bom estabelecido pela Ética do Discurso de Jürgen Habermas em questões de avaliação de normas morais. O texto analisa a fundamentação da ética discursiva por meio de um princípio de argumentação moral, o Princípio de Universalização (U). Estabelecido esse princípio, parte-se para a distinção entre as questões éticas, relativas ao bem viver, e as questões morais, relativas à justiça, distinção que leva ao estudo da prioridade do justo sobre o bom como critérios a serem usados para a avaliação das normas morais que devem regular a ação entre os indivíduos de uma sociedade. Objetiva-se, dessa forma, apontar elementos para esclarecer melhor um aspecto problemático da ética discursiva de Habermas, a relação entre o caráter formal de sua ética e as dificuldades levantadas por sua aplicação a situações concretas de avaliação moral.

**Palavras-chave:** Ética. Justo. Bom. Prioridade.

## 1 INTRODUÇÃO

Tendo como um dos seus objetivos a reabilitação da filosofia prática como campo filosófico merecedor do mesmo rigor dispensado à Epistemologia, por exemplo, a ética discursiva assume de modo muito claro seu lugar no debate moral contemporâneo ao empreender a busca pela validade universal das normas morais. Sustentando o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas, Habermas acredita, assim como Kant, que os critérios de avaliação moral devem ter um caráter universal, independente das preferências subjetivas e das formas de vida específicas desenvolvidas historicamente. Neste sentido, Habermas é um defensor da *prioridade do critério do justo sobre o critério do bom* quando se trata da avaliação de normas e ações morais, pois em sua definição o critério do bom se refere àquilo que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações, partilhadas

intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica, enquanto o critério do justo se preocupa em avaliar o que é igualmente do interesse de todos os concernidos pelas normas, resultado de um discurso livre e independentemente das concepções de bem ou felicidade que dão sentido às existências individuais ou coletivas. Estando Habermas convencido da necessidade de tratar imparcialmente as questões morais, é um desafio legítimo à ética do discurso defender a prioridade da justiça sobre o bem como a melhor maneira de responder às questões de conflito, por exemplo, entre moralidades distintas. Essa defesa exige a explicação, também, de como as motivações dos agentes em seu comportamento em relação aos outros não estão, ou pelo menos não deveriam estar, em conflito com as ações baseadas em normas estabelecidas socialmente por meio de um processo discursivo.

A fundamentação do Princípio de Universalização permite à ética do discurso defender a universalidade de normas estabelecidas segundo procedimentos de argumentação nos quais os falantes erguem pretensões de validade universal. Partindo deste ponto, estudaremos a filosofia moral de Habermas caracterizando-a, em primeiro lugar, como cognitivista, formalista e universalista, aspectos que vinculam a ética do discurso às éticas deontológicas; essa caracterização ajudará a compreender a explicação do ponto de vista moral, a partir do qual se podem avaliar as questões práticas de modo imparcial. Os diferentes usos da razão prática serão objeto do estudo subsequente, dada a importância de compreender como o uso pragmático, ético e moral determinam maneiras distintas de se responder à pergunta clássica “*o que devo fazer?*” Por fim, chegamos à distinção entre as questões éticas e as questões morais, fundamental para compreendermos que a prioridade do justo sobre o bom consiste numa relação essencial para assegurar a validade das normas e sua universalidade diante de formas de vida particulares.

## **2 TRÊS ASPECTOS DA ÉTICA DISCURSIVA: COGNITIVISMO, FORMALISMO E UNIVERSALISMO**

Para uma caracterização mais completa da ética discursiva, será importante esclarecer brevemente como se articulam três dos elementos identificadores da filosofia moral habermasiana, a saber, o cognitivismo, o universalismo e o formalismo. Essa identificação servirá para compreendermos melhor a natureza deontológica da ética do discurso e sua consequente defesa da prioridade do justo sobre o bom na avaliação dos juízos e normas morais, especialmente porque esses três pressupostos comuns às éticas kantianas podem ser

derivados do princípio de Universalização já fundamentado como regra de argumentação moral (HABERMAS, 1989, p. 147).

## 2.1 Cognitivismo

O cognitivismo da ética discursiva apresenta-se na defesa de que as questões morais podem ser decididas com base em razões, devido à existência das pretensões de validade erguidas por todo discurso prático, pressuposições incontornáveis do entendimento mútuo que foram estudadas pela Pragmática Universal. Segundo Habermas, para aceitar que os juízos morais são passíveis de verdade é necessário admitir que há modos distintos de uso da linguagem e diferentes pretensões de validade envolvidas nas proposições descritivas e normativas. Assim, “da mesma maneira que o modo assertórico pode ser explicado através da existência dos factos afirmados, assim o modo deontológico pode ser explicado pelo facto das acções necessárias serem do interesse comum de todos os possíveis envolvidos em questão.” (HABERMAS, 1999, p. 130).

Para Habermas, um indício do teor cognitivo da moral é sua função de coordenar as acções sociais de um grupo, sendo as normas morais dispositivos regulatórios oriundos de práticas interativas do mundo da vida destinadas a manter entre os atores sociais comportamentos obrigatórios para todos. A moral se mostra “superior às formas mais dispendiosas de coordenação da acção (como uso direto da violência ou a influência sobre [sic] a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas).” (HABERMAS, 2002, p. 12). A obrigatoriedade que as normas morais possuem para um determinado conjunto de pessoas indica a possível objetividade dos juízos morais que os torna verdadeiros quando devidamente fundamentados. Este sentido de verdade normativa não significa, claro, a *infallibilidade* dos juízos racionalmente fundamentados, uma vez que somente o carácter cognitivo dessa fundamentação não é suficiente para resolver problemas particulares de aplicação das normas morais.

É necessário esclarecer que, embora tenhamos mencionado a aptidão dos juízos morais para serem considerados verdadeiros, a *verdade* não é o critério mais adequado para referenciar a validade desses juízos, mas sim a *correção normativa*, como Habermas explica na obra *Verdade e Justificação* (1999). Neste aprofundamento acerca da validade dos juízos e normas morais, fica estabelecido que a pretensão de correção normativa é verificada nos procedimentos argumentativos de justificação nos quais a referência do discurso dirige-se

somente às próprias regras do discurso prático, e não a uma realidade que existiria para além da justificação, como parece ser o caso da pretensão de verdade envolvida nas proposições descritivas.

Para essa postura cognitivista, o estatuto epistêmico do saber moral relaciona-se com a validade normativa que a ética do discurso precisa explicar, uma vez que “no lugar da referência ao mundo, entra a orientação por uma ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu consenso axiológico.” (HABERMAS, 2004, p. 290). Assim, a pretensão de validade erguida pelas proposições normativas é apenas análoga à pretensão de verdade erguida pelas proposições declarativas<sup>67</sup>. Para Thomas McCarthy (1995, p. 359-60), trata-se de “evitar, todavia, os obstáculos ligados com as tentativas tradicionais, ontológicas e naturalistas, de assimilar ou de reduzir as pretensões de correção normativa a pretensões de verdade.”.

O desafio lançado à ética do discurso na resposta positiva à fundamentação racional dos juízos morais implica em resgatá-los do domínio meramente empírico em que os lançou Hume, do terreno das preferências pessoais ou do cálculo teleológico da utilidade, sem os lançar na dependência do modelo semântico de significado ou da concepção empirista de verdade. Essa possibilidade de fundamentar um ponto de vista moral independentemente das fundamentações teleológicas ou metafísicas como o apelo à natureza humana, ao poder divino ou à autoridade da tradição nos leva a outra característica importante da ética discursiva, o *formalismo*.

## 2.2 Formalismo

Entendido como a ausência de orientações conteudísticas nos critérios de avaliação dos juízos morais e como a definição apenas processual da fundamentação dos princípios morais, o formalismo da ética discursiva é um aspecto central de toda ética deontológica interessada na validade das normas morais independentemente das formas de vida concretas. O formalismo se refere ao *procedimento* de resgate das pretensões de validade normativa envolvidas nas proposições morais, processo no qual os agentes fornecem razões para sustentar suas asserções. O discurso prático, sendo um processo formal no qual se resgatam essas pretensões de validade, “não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame

---

<sup>67</sup> “A meu ver a correção normativa é uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade. É neste sentido que falamos de uma ética *cognitivista*.” (HABERMAS, 2004, p. 15).

da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente.” (HABERMAS, 1989, p. 126).

A natureza procedimental da ética discursiva, expressa no princípio do Discurso (D)<sup>68</sup>, afasta-se das éticas concretas ao pretender servir de parâmetro de avaliação cuja pertinência independe das éticas particulares e pode se prestar ao uso por todas elas. A exigência de neutralidade do discurso prático objetiva garantir que a formação do ponto de vista moral encontre referência em procedimentos de argumentação e justificação, que podem ser discutidos, criticados e aperfeiçoados, e não apenas em valores, que, em última instância, só podem ser escolhidos ou rejeitados de forma global.

A ética do discurso pretende, assim, distanciar-se das orientações conteudísticas típicas das éticas clássicas, preocupadas com o estabelecimento de valores e a hierarquização de modos de vida. A consequência desse “esvaziamento” de conteúdo axiológico é a restrição da filosofia moral às questões que podem ser decididas de modo argumentativo (Cf. HABERMAS, 1989, p. 148), possibilidade já pressuposta pelo cognitivismo. É para as questões de justiça, desse modo, que a ética do discurso procura uma fundamentação racional, tendo em vista serem elas mesmas objetos daqueles discursos práticos nos quais as pretensões universais de validade são erguidas.

A radicalidade desse formalismo é mais bem compreendida quando sabemos que Habermas valoriza o processo de racionalização que dissolve a validade absoluta de valores e doutrinas, procurando fundar a vida social em bases não-transcendentais. Remetendo essa fundamentação para um contexto pós-metafísico, torna-se imperativo que a moral seja separada de códigos como os da religião ou qualquer outro que se remetam ao fechamento normativo das sociedades tradicionais, nas quais o fundamento da vida em comunidade tem um caráter metafísico.

Atendendo à necessidade de fundamentar a moral de forma pós-metafísica, torna-se importante a distinção entre a forma e o conteúdo dos juízos morais, que separa as *questões de fundamentação* dos princípios das *questões de aplicação* das normas às situações concretas da existência. Esta distinção é feita para resguardar a racionalidade das proposições morais e abrigar a pluralidade axiológica das sociedades modernas, envolvidas muitas vezes em disputas morais que, por envolverem conflitos de valores, necessitam de procedimentos argumentativos capazes de garantir o estabelecimento de normas consensuais. Com essa separação, Habermas pretende superar um problema oriundo do formalismo contido no

---

<sup>68</sup> “Só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.” (HABERMAS, 1989, p. 126).

Imperativo Categórico kantiano, que é a identificação da fundamentação com a aplicação das normas morais.

Afirmando que Kant não “efectuou a transição para a moral autónoma de uma forma suficientemente consequente” (HABERMAS, 1999, p. 94), e se perguntando por que a ética deontológica de Kant deixou sem resposta a questão da autonomia moral no que se refere às motivações do agente, Habermas conclui que a identificação kantiana entre fundamentação e aplicação das normas deve-se ao monologismo presente na pressuposição de que a aplicação das normas deve-se somente a um fato da razão capaz de conduzir a aplicação das máximas de conduta às situações específicas.

O formalismo habermasiano afirma que, enquanto a fundamentação das normas é um processo mais abstrato, sua aplicação lida diretamente com as decisões que os agentes têm de tomar. Essa posição concebe o uso da razão prática como uma operação na qual os agentes engajam-se em práticas coletivas de argumentação e deliberação que exigem do indivíduo uma adoção de papéis na qual ele assume o ponto de vista dos outros. (Cf. HABERMAS, 1999). Outro passo adiante dado em relação à ética de Kant é que a interpretação discursiva do ponto de vista moral não descarta a consideração das *consequências* da ação:

[...] uma interpretação do ponto de vista moral, que assenta na teoria da comunicação, liberta a intuição expressa no imperativo categórico do fardo de um rigorismo moral, surdo em relação às consequências da ação. Uma norma só conseguirá obter a anuência de motivação racional da parte de todos, se todos os indivíduos participantes ou potencialmente envolvidos levarem em linha de conta as consequências e efeitos secundários, para si e para os outros, decorrentes da observância geral da norma. (HABERMAS, 1999, p. 95).

### 2.3 Universalismo

A exigência de que a observância de uma norma resulte da participação de todos os atingidos em discursos de justificação que consideram o alcance prático das normas de ação (sem condicionar essa justificação ao cálculo das consequências, entretanto), nos leva a uma terceira característica importante da ética discursiva, que é a exigência de *universalismo* das normas morais. A aceitabilidade das normas de ação, segundo a postura universalista, deve ser objeto de acordo entre todos os concernidos pelas normas, independentemente da vinculação dos sujeitos em relação a cosmovisões específicas. O Princípio de Universalização, que garante a universalidade das normas morais, não permite considerar sólidas as alegações relativistas de que a validade das normas é medida apenas pelos padrões culturais historicamente constituídos. (Cf. HABERMAS, 1989, p. 147)

A universalidade refere-se também à demanda pela inclusão de todos os atingidos pelas normas em um discurso prático, a fim de que possam reconhecê-las como resultantes de sua participação em um processo no qual seja pressuposta a existência de padrões de validade que subsidiam a fundamentação das normas e sejam compartilhados intersubjetivamente. Na ação comunicativa, tanto o falante quanto o ouvinte comprometem-se com a permutabilidade de suas perspectivas através da adoção ideal de papéis, e suas ações pressupõem a racionalidade dos interlocutores e a normatividade que os envolve em expectativas recíprocas de comportamento. Neste sentido, Habermas atribui um núcleo moral à estrutura da ação comunicativa, pois as práticas argumentativas fundam-se em relações de reconhecimento que são reversíveis e acolhem a possibilidade do distanciamento de todas as formas de vida concretas em nome do exame da sua validade.

Decorre dessa possibilidade a pertinência e validade do tipo de abstração que os conceitos de *autonomia e liberdade*, forjados pela tradição liberal, exigiram da moralidade moderna, pensando-se aqui especialmente na chance que um sujeito livre tenha de criticar preconceitos e valores preestabelecidos. As abordagens individualistas, indissociáveis da autocompreensão moderna, permitem a defesa de “uma visão moral contra os preconceitos de uma maioria ou até de uma sociedade com ideias preconcebidas enquanto um todo.” (HABERMAS, 1999, p. 96). De modo complementar, a defesa do universalismo moral vincula-se à prioridade que uma ética deontológica confere ao dever sobre os valores e costumes, demandando dos juízos morais a possibilidade de universalização a partir da necessidade de crítica das formas de vida estabelecidas.

Fazendo justiça às ambições teóricas de emancipação presentes na teoria crítica da sociedade, Habermas afirma que se os juízos morais não puderem ser libertados de seu contexto,

[...] então teremos de estar preparados para renunciar ao conteúdo emancipatório do universalismo moral e para negar a mera possibilidade de sujeitar a violência estrutural, inerente a um contexto social marcado pela exploração e pela repressão, a uma crítica moral inexorável. A verdade é que só a transição para o plano pós-tradicional do juízo moral nos liberta das limitações estruturais dos discursos familiares e das práticas estabelecidas. (HABERMAS, 1999, p. 90).

Esse plano pós-tradicional do juízo moral, ao qual voltaremos posteriormente, exige das normas morais a possibilidade de universalização sem a qual elas não podem reclamar um poder de vinculação para todos os indivíduos. Independentemente da força vinculativa da autoridade, somente a crítica dos valores tradicionais é capaz de permitir a resistência dos

agentes à violência estrutural, nascida de valores sociais tidos como fundamentos das práticas morais coletivas, mas que não podem reclamar uma validade universal porque se referem a projetos de vida específicos de um sujeito ou de um grupo.

### 3 A EXPLICAÇÃO DO PONTO DE VISTA MORAL

O ponto de vista moral é uma questão central a ser explicada por qualquer ética deontológica, para a qual os temas mais importantes a serem esclarecidos são o sentido da obrigatoriedade dos deveres e a validade das normas que vinculam os indivíduos entre si.<sup>69</sup> Classificado como “o ponto de vista que permite uma avaliação *imparcial* das questões morais” (HABERMAS, 1999, p. 17), o ponto de vista moral, na perspectiva da ética do discurso, especifica uma regra pela qual podemos avaliar se uma questão está sendo tratada de um ponto de vista dos deveres e normas, ou se ela está sendo considerada de um ponto de vista de valores e orientações sobre formas de vida (Cf. HABERMAS, 2002, p.38).

A operacionalização de um ponto de vista moral ocorre, de acordo com Habermas, quando o agente moral atua como um legislador democrático, consultando a si mesmo “para saber se a praxe que resultaria do respeito generalizado de uma norma cogitada hipoteticamente poderia ser aceita por todos os potencialmente envolvidos enquanto legisladores potenciais.” (Cf. HABERMAS, 2002, p.44). Essa consulta implica no procedimento chamado de *adoção ideal de papéis*, já presente na ética de Kant através da regra de ouro segundo a qual o sujeito deve fazer um teste de generalização das máximas para verificar sua correção. Seguindo essa matriz formalista, G. H. Mead compreendeu a adoção ideal de papéis como base da avaliação sobre a correção de uma norma na medida em que é executada por um sujeito dotado da capacidade de formular juízos morais, enquanto John Rawls procura dar conta das condições em que os sujeitos precisam se encontrar para garantirem a imparcialidade das normas através da formulação teórica da *posição original*: “Afirmo que a posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos” (RAWLS, 1997, p. 19)

---

<sup>69</sup> De acordo com Dutra (2002, p. 111), essa preocupação em explicar a natureza da moralidade não se restringe às éticas deontológicas, tendo sido objeto de abordagens que tratam do tema a partir de uma natureza subjetiva das obrigações morais, como a ética de Hume (que admite uma espécie de necessidade absoluta dos deveres morais, mesmo baseada em sua natureza subjetiva). Há também os que negam a possibilidade de fundamentar os juízos e deveres morais em uma suposta necessidade absoluta derivada dos próprios costumes morais de um determinado grupo, ou derivada da razão em si mesma. Posicionamentos contemporâneos como os de Moore, Williams e Mackie são exemplos de filosofias morais que duvidam da objetividade das proposições morais em um sentido cognitivo, e conseqüentemente, poderíamos dizer, negam a imparcialidade exigida por Habermas para o ponto de vista moral.



Entretanto, embora a adoção ideal de papéis seja aceita por Habermas como um procedimento adequado à explicação do ponto de vista moral, é necessário dizer que ele procura se afastar do caráter subjetivo que as formulações de Kant, Mead e Rawls ainda guardam. Isto porque esses autores pensariam nessa adoção de papéis como a ação de um sujeito individual, seja através da razão legisladora, seja através da capacidade de se pôr no lugar do outro ou da sua localização em uma posição de inteira igualdade em relação aos demais, respectivamente.

Habermas sustenta que o método do discurso prático pode explicar o ponto de vista moral de modo mais satisfatório, pois incorpora a exigência de que os envolvidos no discurso assumam sua participação em uma busca cooperativa da verdade na qual apenas a força do melhor argumento seja válida. Segundo Donald Moon,

no agir comunicativo, eu não procuro manipular você, isto é, meramente influenciá-lo a fazer algo que eu quero que você faça. Antes, espero harmonizar meus planos com os seus, assumindo que temos, ou viremos a ter, um entendimento comum da situação em que estamos. (MOON, 1995, p. 146).

Do mesmo modo que incorpora essa exigência, o discurso prático exige que a adoção ideal de papéis saia do âmbito privado e passe a ser um acontecimento público “em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva.” (HABERMAS, 1998, p. 18). Tal compromisso do agente precisa ser explicado, pois a fundamentação do ponto de vista moral liga-se ao teor cognitivo dos juízos morais de forma geral, ainda carente de explicação no contexto do abalo das tradições religiosas que conferiam validade a esses juízos. A questão a ser respondida é: como é possível explicar a constituição ou manutenção de uma série de normas válidas em sociedades pluralistas se aquela base de validade tradicional, a partir da Modernidade, perde a condição de certificadora dos juízos morais?

Considerando que a moral é uma forma menos dispendiosa de coordenação das ações sociais, Habermas pressupõe que a convivência social é orientada à consecução de um acordo mútuo, e que esse acordo é frequentemente perpassado pelo fato de que as pessoas se orientam por valores e projetos de vida conflitantes. Não sendo mais possível sustentar as normas sobre um “bem transcendente”, Habermas aponta três possibilidades para a justificação do ponto de vista moral sob uma perspectiva pós-metafísica. (Cf. HABERMAS, 2002, p. 56).

Em primeiro lugar, a prática de reuniões em conselhos representa a possibilidade de resguardar a imparcialidade das questões morais, dada a necessária substituição dos conteúdos

morais pela referência à validade das normas. Em segundo lugar, o princípio do Discurso (D) estabelece as condições de validade da norma, a saber, a possibilidade de esta nascer de um discurso prático aberto à igual participação de todos. Em terceiro lugar, as normas originadas de uma práxis social comum (tal como a argumentação) merecem o reconhecimento de validade quando se constata que as mesmas transcendem uma cultura específica e não se resumem à ampliação de nossa forma de vida para outros grupos, pois se referem às exigências do próprio procedimento argumentativo.

A justificação de um ponto de vista moral apresenta-se, desse modo, como um processo que somente se completa com a consideração da aplicação do princípio ponte da argumentação moral (U), quando ocorrer a demanda pela aplicação desse princípio na avaliação de questões práticas e na seleção de normas de conduta não previstas pela teoria moral. A aplicação torna-se o próximo desafio ao ponto de vista moral, para manter o caráter formal e universal do tratamento dado às questões morais, e para distingui-las das questões de escolha racional e das questões éticas sobre a boa vida.

#### **4 A RAZÃO PRÁTICA E SEUS DIFERENTES USOS**

Na fundamentação do ponto de vista moral, Habermas distingue três formas de uso da razão prática: o *uso pragmático*, o *uso ético* e o *uso moral*, tendo tratado desses usos mais especificamente no texto *Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática*, publicado em 1991 na obra *Comentários à Ética do Discurso*. Seu objetivo, ao tratar dessas diferentes formas de uso, é esclarecer que a questão clássica da ética “*o que devo/ devemos fazer?*” pode ser respondida de várias formas, de acordo com o horizonte teórico e prático em que se posicionam os agentes.

Caracterizada pela presença constante de problemas que exigem um comportamento específico dos agentes em relação à escolha e justificação dos modos de ação selecionados para resolvê-los, a vida prática é o campo em que as decisões são baseadas em nossas necessidades, princípios, crenças, preferências e expectativas de comportamento mútuo. É pela operação da razão prática que se traçam desde os planos mais simples, como nossas atividades rotineiras comuns, até as nossas formas de nos relacionar com as normas abstratas, passando pelo plano da auto-realização enquanto sujeitos através da definição de nossa identidade. Por isso, define-se a razão prática como

a faculdade de fundamentação dos respectivos imperativos, em que não só se transforma o sentido elocutório [sic] do ‘ter de’ ou do ‘dever’, de acordo com as referências práticas e com o tipo das decisões iminentes, mas também o *conceito de vontade*, que deveria oferecer a possibilidade de ser determinado através de imperativos fundamentados racionalmente. (HABERMAS, 1999, p. 109).

Os imperativos a serem fundamentados envolvem questões de meios e fins, no caso das decisões relativas às metas delineadas para nossa vida, questões de preferências e valores envolvidos em nossas decisões, no plano da auto-realização existencial, e questões de normas, no plano da regulação da convivência social.

No primeiro caso, quando o que se *deve* fazer se identifica com o que se *quer* fazer, a escolha racional se remete à eleição do melhor *meio* para o alcance de um objetivo de vida determinado. Esse uso da razão prática no campo da racionalidade teleológica é chamado por Habermas de *uso pragmático*, que pode ser exemplificado por decisões simples como o melhor percurso para se chegar ao trabalho, a melhor escola para aprender a dirigir veículos, ou decisões mais complexas como a melhor forma de investimento para as nossas economias.

Já o *uso ético* da razão prática se verifica quando as decisões tornam-se complexas ao ponto de envolver tomadas de posição sobre o curso das vidas individuais, decisões que põem em jogo valores e concepções de bem viver. O uso ético da razão prática aponta para a resolução de questões relativas à definição da identidade e à realização de uma vida autêntica. Segundo Habermas, esse tipo de exigência ética “confere às decisões existenciais não só a sua importância específica, mas também um contexto no qual elas necessitam de ser fundamentadas.” (HABERMAS, 1999, p. 104).

Por fim, o *uso moral* da razão prática caracteriza-se pelo tipo de resposta dada à questão “*o que devo fazer?*” quando ela se dirige à necessidade de regulação dos conflitos originados por nossas ações em relação a outros sujeitos. Neste caso, estão envolvidas normas de conduta que não são estabelecidas com base em objetivos individuais ou coletivos acerca da boa vida, mas em considerações sobre coordenação das formas de ação social dos indivíduos.

No uso pragmático da razão prática, a fundamentação da resposta ao que devemos fazer consiste em um discurso sobre “como temos de intervir no mundo objectivo, a fim de conseguir alcançar um estado de coisas desejado.” (HABERMAS, 1999, p. 108). Tal discurso resulta na recomendação de estratégias que garantam a execução de um plano traçado previamente. O uso ético direciona-se para recomendações sobre o modo correto de se conduzir a existência individual, a partir do estabelecimento de sentido dado pela compreensão hermenêutica de uma vida. Já a finalidade do discurso moral é a avaliação de

máximas através da explicação das expectativas de comportamento para a resolução de conflitos de interesses acerca de direitos e deveres.

Os diferentes tipos de uso da razão prática impõem modificações correspondentes ao conceito de dever. Na perspectiva pragmática, os deveres visam às decisões baseadas em preferências e atitudes sem o questionamento dos interesses e valores próprios tidos como dados. No plano ético, o dever dos conselhos clínicos:

[...] aponta na direção no sentido da luta pela auto-realização, portanto, no sentido do *poder de resolução* de um indivíduo que se decidiu por uma vida autêntica: a capacidade de decisão existencial ou de escolha própria radical opera sempre no interior do horizonte da história de uma vida, em cujos vestígios o indivíduo é capaz de aprender quem ele é e quem gostaria de ser. (HABERMAS, 1999, p. 109).

Por fim, no plano das obrigações morais, o dever é determinado pela vontade livre de um sujeito que age de acordo com regras próprias, sendo a autonomia dessa vontade devida à sua determinação pela visão moral, isto é, a consideração do ponto de vista de todos os atingidos pelas normas. A vontade livre não se vincula a uma vida singular ou a uma heterogeneidade normativa, mas diferente da confusão kantiana entre vontade autônoma e vontade “onipotente”, Habermas define a vontade livre como aquela que consegue impor a força das boas razões sobre outros motivos para a ação moral. Assim, a boa vontade no contexto da ética discursiva é a vontade bem informada:

No caso da liberdade subjetiva, a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais, digamos, que uma determinada pessoa tem. [...] No caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste de universalização. (HABERMAS, 2007a, p. 12)

Percebemos que a distinção quanto ao uso pragmático, ético e moral da razão prática é feita por Habermas em vários níveis, sendo o próximo deles referente à relação entre os discursos e sua aplicação prática ou capacidade de motivação que eles fornecem à ação do sujeito. Os discursos pragmáticos manifestos nas recomendações técnicas ou estratégicas encontram sua validade na afinidade que guardam com o conhecimento empírico que ajuda a manter a independência da relação entre razão e vontade, e a guardar uma relação direta com os contextos de aplicação dos juízos em virtude de seu caráter prático.

Já nos discursos ético-existenciais as fundamentações passam a integrar a motivação racional para a tomada de decisão, pois os passos dados para essa fundamentação precisam ser compreensíveis aos outros sujeitos que servem de referência para uma crítica das escolhas individuais. A necessidade de ser compreensível a outros sujeitos vem do fato de que o

contexto da vida individual abriga um compartilhamento de valores que pode dar aos interlocutores o papel de críticos das escolhas individuais. “Este papel pode dar origem ao papel terapêutico mais apurado de um analista, logo que o conhecimento clínico generalizável entre em jogo.” (HABERMAS, 1999, p. 111). Esse modo de fundamentação parte da auto-compreensão individual que leva a uma reconstrução do histórico de vida particular que significa tanto um processo de formação da identidade individual quanto uma organização crítica dos elementos componentes dessa identidade. Nesse tipo de discurso, a origem e a validade das recomendações não são separadas, pois o nosso conhecimento do bem implica na orientação sobre o que fazer para alcançá-lo. Julgar um conselho como “correto” implica na sua utilização em nossa vida, permanecendo os discursos éticos vinculados a um *telos* que definiu a forma de uma vida consciente que busca a autenticidade.

Os discursos práticos morais, diferentemente dos anteriores, exigem o distanciamento dos costumes concretos e dos contextos formadores da identidade individual, pois somente pela imparcialidade na consideração de todos os pontos de vista é que se faz possível um discurso universal. No fórum do discurso prático, “só aquelas propostas que exprimem o interesse comum de todos os intervenientes poderão obter uma anuência justificada.” (HABERMAS, 1999, p. 13). O caráter abstrato exigido para que as normas atendam a esse modo de fundamentação traz à tona o problema da relação justificação e aplicação, pois se as normas abstratas só se aplicam em situações descontextualizadas, pouco responderão às questões práticas do mundo vivido.

Faz-se indispensável, portanto, um princípio de adequação ou de aplicação das normas que seja capaz de analisar quais normas, dentre as tidas por válidas, ajustam-se a uma situação específica. Mas, embora admita a necessidade desse princípio de adequação, Habermas sabe que permanece a dificuldade gerada pelo caráter puramente cognitivo dos discursos de aplicação, característica que parece deixar sem resposta o problema da separação entre os juízos e as motivações da ação moral. No entanto, a natureza cognitivista do empreendimento da ética discursiva não deixaria sem resposta, ou ao menos sem uma proposta consistente, o problema da cisão entre questões éticas, tributárias da pergunta sobre torna uma vida digna de ser considerada boa, e as questões morais, presentes na pergunta sobre o que torna uma norma digna de ser considerada válida para todos os que possam ser atingidos por ela.

## 5 A DISTINÇÃO ENTRE QUESTÕES ÉTICAS E QUESTÕES MORAIS

Uma das principais questões com que Habermas tem de lidar na defesa de sua ética do discurso é a dificuldade de explicar a motivação dos agentes morais no contexto da exigência formalista de se abstrair normas universais independentemente de formas de vida particulares. Essa dificuldade deve-se em parte à distinção entre questões éticas (valorativas) e questões morais (normativas) expressa na afirmação de que a fundamentação das proposições normativas não pode ser feita (legitimamente) com base em valores, uma vez que estes refletem uma forma de vida específica (Cf. HABERMAS, 1989, p. 76).

Segundo Habermas, nós “julgamos as orientações de valor, bem como a autocompreensão das pessoas ou grupos baseadas em valores, a partir de pontos de vista *éticos*, e julgamos os deveres, as normas e os mandamentos a partir de pontos de vista *morais*.” (HABERMAS, 2002, p. 38). Tal distinção remete o discurso prático, como visto antes, para a diferenciação entre discursos éticos e discursos morais, identificados por sua relação com os modos de fundamentação dos juízos e orientação das ações morais. Discursos éticos e discursos morais são distintas manifestações da razão prática porque:

Enquanto os primeiros vinculam a razão prática à perspectiva teleológica do bem viver – mantendo-se, por conseqüência, ancorados no horizonte simbólico das formas concretas de vida –, os segundos se consagram às questões de justiça pura, isto é, à fundamentação racional das normas morais cuja validade transcende as contingências histórico-temporais da práxis. (LANGLOIS, 2003, p. 54).

De fato, Habermas sempre considera as questões éticas em relação direta com a autocompreensão subjetiva, a definição de identidades e o reconhecimento de um sujeito enquanto integrante de uma forma de vida situada historicamente. As questões éticas são questões existenciais que não se limitam ao egocentrismo das escolhas, mas inserem o indivíduo em uma tradição intersubjetivamente constituída e partilhada. Elas diferenciam-se de questões morais através de certo auto-referenciamento, ou seja, referem-se àquilo que entendemos como bom “para mim” ou “para nós”. Tal referência “egocêntrica – ou etnocêntrica, quando se trata de questões ético-políticas – é um sinal da relação interna existente entre questões éticas e problemas de autocompreensão [...] como nós devemos nos compreender enquanto membros de uma família, de uma comunidade, nação, etc.”. (HABERMAS, 1999, p. 92). Neste sentido, o sucesso dos projetos de vida do sujeito é medido ou traduzido pela autenticidade, a coerência entre seus valores e o modo como conduz sua vida.

No entanto, é necessário dizer que, em virtude da possibilidade de tanto as questões éticas quanto as morais poderem assumir a forma de imperativos, a distinção habermasiana estabelece que os imperativos éticos orientam-se teleologicamente “para a realização de bens ou valores, enquanto as afirmações morais referem-se primeiramente a todas as ações obrigatórias ou proibidas, portanto [...] a normas ou regras que especificam expectativas recíprocas de comportamento.” (REHG, 1994, p. 94).

Se os imperativos éticos são formados no contexto de uma concepção determinada de bem, as questões de natureza ética só podem ser resolvidas, para Habermas, no interior das formas de vida não problematizadas que forjam essa concepção de bem e os valores a ela associados.

As *questões morais* que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da *justiça*, são distinguidas agora das *questões valorativas*, que se apresentam sob o mais geral dos aspectos como questões do *bem viver* (ou da auto-realização) e que só são acessíveis a um debate racional *no interior* do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual. (HABERMAS, 1989, p. 131)

Nessas formas de vida, a legitimação das normas e a validade dos juízos morais devem-se à interpretação ontológica sobre a constituição e ordem das coisas. O monoteísmo, base de muitos dos mandamentos morais herdados pelo universalismo moral “secular”, é um exemplo da natureza teleológica subjacente aos imperativos éticos, na medida em que estabelece como critério de julgamento a imitação de uma vida exemplar, seja a vida de Jesus Cristo, seja a vida contemplativa de um sábio na busca pela verdade, figura presente em muitas religiões universais.

Quando se desestabiliza a fonte de legitimidade metafísica das normas morais, a partir da secularização processada na Modernidade e do pluralismo ideológico que passa a existir, já não é mais possível pensar a validação das normas recorrendo aos conceitos de divindade, de natureza humana ou outros conceitos metafisicamente estabelecidos como fundamentos a serem reivindicados publicamente para as regras. O processo de racionalização desenvolvido na Modernidade leva à distinção entre moralidade (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*), uma elaboração de Hegel<sup>70</sup> adotada e desenvolvida por Habermas no contexto de sua ética

---

<sup>70</sup> De acordo com Timothy Luther (2009, p. 373), “O termo hegeliano *Sittlichkeit* inclui ações morais, embora ele faça uma distinção técnica entre vida ética e moralidade [*Moralität*]. Enquanto a moralidade diz respeito à esfera interior dos indivíduos, intenções morais e consciência religiosa, a ética hegeliana considera o indivíduo como uma parte integral do corpo social e político. [...] A moralidade vê os indivíduos como se eles precedessem o todo, enquanto a vida ética é um universal concreto que faz o todo preceder a parte. Portanto, Hegel argumenta

discursiva. Esta distinção torna-se importante para a ética do discurso porque permite identificar dimensões da ação social que ganham um novo significado a partir das transformações materiais e simbólicas trazidas pela dissolução de sociedades tradicionais.

A distinção entre moralidade e eticidade pode ser mais bem compreendida à luz do que Max Weber identificou como a diferenciação das esferas de valor, que levou as questões de verdade, de gosto e de justiça (ciência, arte, moral) a serem compreendidas como possuidoras de uma lógica interna própria, na qual não deveria haver interferência ou relações de submissão, tal como existia nas sociedades tradicionais.<sup>71</sup> A coesão entre essas esferas foi sendo decomposta, diante do impulso crítico-reflexivo do Esclarecimento, em normas morais e valores éticos, em questões que são passíveis de serem submetidas “às exigências de uma rigorosa justificação moral e em um outro componente, não passível de moralização e abrangendo as orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.” (HABERMAS, 1989, p. 130).

Neste sentido, ao passo em que a *eticidade* realiza-se em um contexto social permeado de valores historicamente tradicionais, a *moralidade* responde pela validação das normas a partir de procedimentos de racionalização que envolvem inclusive a crítica dos valores estabelecidos. Enquanto herdeira do Esclarecimento e de sua missão de crítica radical da cultura, a ética do discurso considera que a totalidade ética baseada em formas de vida tradicionais perdeu a validade de outrora e não é mais capaz de responder satisfatoriamente às problematizações apresentadas por situações de conflitos. Embora essa capacidade de resposta continue existindo – uma vez que nessa totalidade ocorre o processo de socialização dos agentes,

[...] Habermas não cede às certezas do mundo vivido como um fundamento último. O mundo vivido não é um fundamento último e inquestionável no campo da ética. A moralidade está acima da eticidade, mas, sob o ponto de vista da motivação e do conteúdo, “retornemos ao solo áspero”. Nós não podemos desconsiderar a eticidade, pois o conteúdo das normas para os discursos práticos é fornecido pela eticidade do mundo vivido, quanto estas se tornam problemáticas. Podemos dizer que o conteúdo tem sua **gênese** no horizonte do mundo vivido e é **justificado** no âmbito da moralidade, a partir de um procedimento argumentativo. (DUTRA, 2005, p. 185).

---

que a moralidade é parcial e abstrata, já que ele separa os indivíduos de suas posições na totalidade social. Mesmo que a eticidade seja essencialmente holística, ela inclui os interesses e direitos dos indivíduos.” Para Bárbara Freitag (1992, p. 57-58), “A *Moralität* hegeliana é uma figura do espírito que inclui a consciência moral subjetiva, não sendo redutível a ela. A *Sittlichkeit* é uma figura do espírito que leva em conta a moralidade coletiva, objetivada em instituições sociais, sem esgotar-se nela.”

<sup>71</sup> Segundo Luiz Bernardo L. Araújo (1996, p. 119), essa diferenciação deve-se à “racionalização das imagens de mundo, notadamente das tradições religiosas, que mantinham fundidos os elementos cognitivos, morais e expressivos de cada cultura.” Desse modo, há uma fragmentação ou uma “divisão de trabalho” quanto à fundamentação das ações morais, do conhecimento racional e da expressão artística.



As questões morais podem ser decididas com base em razões porque passam por um processo argumentativo antes de ganhar força de lei obrigatória a todos, enquanto o mesmo poder de vinculação não pode ser reivindicado pelas questões éticas, que se baseiam em valores e concepções de bem escolhidas ou rejeitadas a partir de preferências não obrigatórias<sup>72</sup>. Se a principal característica das questões morais é a preocupação com o estabelecimento de princípios de justiça, é necessário reduzir a ética discursiva a um princípio normativo capaz de garantir as condições de validade das normas estabelecidas socialmente.

Essa redução, devida ao fato de que “toda a ética deontológica, cognitivista, formalista ou universalista deve o seu conceito relativamente restrito de moral a abstrações enérgicas” (HABERMAS, 1999, p. 30), leva-nos à distinção entre o princípio do Discurso (D) – cuja função é explicar as condições de imparcialidade dos juízos práticos – e as aplicações desse princípio, como o princípio moral de Universalização (U) (Cf. ARAÚJO, 2003b, p. 167). Dada a preocupação moral com as questões de fundamentação das normas, um questionamento legítimo que se apresenta, como dissemos no início desta seção, é a explicação que uma ética deontológica pode oferecer para a motivação moral no interior dessa cisão entre normas e valores, sendo lícito “que se coloque desde logo o problema de saber se as questões de justiça podem, e em boa verdade, isolar dos respectivos contextos particulares do bem viver.” (HABERMAS, 1999, p. 30).

Embora não pretenda endossar a dicotomia entre justiça e bem viver, afirmando que a ética do discurso “amplia o conceito deontológico de justiça, incluindo aqueles aspectos *estruturais* do bem viver que [...] se destacam completamente da totalidade concreta das formas de vida particulares.” (HABERMAS, 1999, p. 30), Habermas prioriza as questões morais por considerar que somente elas podem encaminhar satisfatoriamente a necessidade de cooperação social na medida em que buscam fundamentos passíveis de serem aceitos por sujeitos e grupos cujas concepções de bem viver sejam diferentes. Tendo em vista que o conjunto de “todas as coisas boas” presentes nos pontos de vista éticos pode incluir tanto aquilo que é bom para o meu projeto de vida particular ou para o projeto coletivo do nosso grupo, quanto incluir desejos puramente subjetivos e contingentes, não é possível utilizar o conceito de bem para fundamentar a resolução das questões morais.

A vantagem da moralidade sobre a eticidade deve-se ao ganho de racionalidade quando se trata as questões de justiça do ponto de vista de procedimentos argumentativos, em vez de

---

<sup>72</sup> Habermas (1997, p. 316) afirma que “normas surgem com uma pretensão de validade binária, podendo ser válidas ou inválidas [...] Os valores, ao contrário, determinam relações de preferência, as quais significam que determinados bens são mais atrativos do que outros. Por isso, nosso assentimento a proposições valorativas pode ser maior ou menor.”.

tratá-las de um ponto de vista valorativo no qual as normas sejam definidas de acordo com cosmovisões específicas, ainda que consensuais. Esse ganho de racionalidade ocorre graças ao emprego de operações abstrativas capazes de problematizar imperativos éticos e de fundamentar imperativos morais:

Com a evidenciação dessas operações abstrativas da moralidade, duas coisas ficam claras: o ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça propicia e a seqüela de problemas que daí derivam para a mediação da moralidade e da eticidade. No horizonte de um mundo da vida, os juízos práticos tiram tanto a sua concretude, quanto a sua força motivadora da ação, de uma ligação interna com as idéias inquestionavelmente válidas do bem viver, ou com a eticidade institucionalizada em geral. Em seu âmbito, nenhuma problematização pode ir tão fundo que ponha a perder as vantagens da eticidade existente. É exatamente o que ocorre com as operações abstrativas que o ponto de vista moral exige. Por isso Kohlberg fala em passagem ao estágio *pós-convencional* da consciência moral. Neste estágio, o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular; ele não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida. (HABERMAS, 1989, p. 131).

Compreendemos, assim, que Habermas defenda a fundamentação pós-convencional para juízos e normas morais, dada a configuração pluralista das sociedades modernas e a necessidade de um alto grau de racionalização para que a imparcialidade no tratamento das questões morais não represente o sufocamento das questões de bem viver (Cf. DUTRA, 2005, p. 185). Essa defesa se reflete na prioridade da justiça sobre o bem como critério de justificação das normas no contexto de uma teoria moral que prioriza o dever e a obrigação em detrimento da motivação que os agentes tenham para agir moralmente.

## **6 A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BOM NA AVALIAÇÃO DE QUESTÕES MORAIS**

A prioridade do justo sobre o bom não é, de modo algum, uma relação criada por Habermas, fazendo parte da história da filosofia moral, seja nesta ordem ou na sua inversão, no caso das éticas que defendem a prioridade do conceito de bom sobre o conceito de justo.<sup>73</sup> Enquanto a prioridade do bem sobre a justiça é característica nas éticas clássicas de orientação teleológica, a prioridade do justo ou do correto sobre o bom é uma característica das éticas modernas, especialmente as de orientação deontológica como a de Kant, cuja formulação

---

<sup>73</sup> Segundo Charles Larmore (1996, p. 19), Henry Sidgwick está correto ao constatar que “a natureza do valor moral [...] assume duas formas fundamentalmente diferentes, dependendo da noção de justo ou de bem ser considerada mais básica. Além disso, essas duas visões da moralidade foram [...] historicamente distintas: a prioridade do bem foi central na ética grega, enquanto a ética moderna adotou a prioridade do justo.”

clássica dessa prioridade sustenta que “o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela.” (KANT, 1997, p. 97).

Assim como Kant pretende remover do juízo moral todo conteúdo empírico que o torna contingente e compromete sua universalidade, Habermas adota a prioridade do justo sobre o bom para a resolução de questões morais afirmando que “enquanto as obrigações forem observadas *exclusivamente* do ponto de vista ético, não é possível fundamentar uma primazia *absoluta* do justo diante do bom, que exprimiria o sentido categórico da validade dos deveres morais.” (HABERMAS, 2002, p. 40). Se a fundamentação do Princípio de Universalização mostrou que uma norma pode adquirir obrigatoriedade para todos os atingidos por ela, é necessário manter a pretensão de universalidade dos deveres morais e recusar a identificação do justo com aquilo que reflete nossas preferências, pois que embora estas possam ser partilhadas socialmente, não têm como reivindicar validade para todos porque se baseiam na *atratividade* de seus princípios.

Uma das principais bases sobre a qual Habermas defende a prioridade do justo sobre o bom é a afirmação de que o *fato do pluralismo* das sociedades modernas – caracterizado pela multiplicidade e concorrência entre projetos de vida e de concepções de bem que norteiam esses projetos – exige que a filosofia escolha claramente uma dessas duas opções: ou ela renuncia à hierarquização dos modos de vida concorrentes, recusando-se a eleger melhores ou piores, ou renuncia ao princípio moderno da tolerância, para o qual os modos particulares de vida gozam de um *status* semelhante em relação à existência e possuem o direito de serem, ao menos, reconhecidos. Habermas é categórico ao afirmar que, se considerarmos o pluralismo como um fato relevante, não podemos mais buscar a pretensão clássica da filosofia de eleger um modo de vida privilegiado.

Ainda que elegêssemos um modo de vida obrigatoriamente reflexivo, isto demandaria o estabelecimento de critérios distintivos entre formas de vida refletidas e não refletidas, o que daria à razão prática um estatuto especial no sentido de um conhecimento orientador das ações morais. Se esse conhecimento se propusesse, ao mesmo tempo, refletir nosso universo e transcender suas barreiras, ele se aproximaria, de qualquer forma, do ponto de vista moral descrito pelos kantianos, já que o núcleo universalista da inclusão dos outros mantém-se intacto.

Não sendo possível, por causa das exigências do pensamento pós-metafísico, determinar qual modo de vida traduziria melhor o conceito de bem, temos de adotar o conceito de justo

como o mais adequado para garantir a todos a possibilidade de defender seu ponto de vista participando de um discurso livre acerca de questões públicas. Priorizar o justo sobre o bom significa vincular os discursos de fundamentação das normas a *procedimentos* de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos que refletem uma forma de vida particular. Se assim fosse, a moralidade não poderia ter explicada a normatividade que transcende as motivações empíricas dos agentes e os faz atuar de acordo com regras destinadas a harmonizar sua convivência com pessoas diferentes.

Um exemplo da normatividade que transcende conteúdos valorativos encontra-se na codificação jurídica das normas, processo em que, para Habermas, é dada prioridade à justiça em detrimento da concepção de bem:

Certos conteúdos teleológicos entram no direito; porém o direito [...] é capaz de domesticar as orientações axiológicas e colocações de objetivos do legislador através da *primazia* estrita conferida a pontos de vista normativos. Os que pretendem diluir a constituição numa ordem concreta de valores desconhecem seu caráter jurídico específico; enquanto normas do direito, os direitos fundamentais, como também as regras morais, são formados segundo o modelo de normas de ação obrigatórias – e não segundo o modelo de bens atraentes. (HABERMAS, 1997, Vol. I, p. 320).

Essa maneira com que Habermas separa o *caráter obrigatório das normas* do *caráter atrativo dos bens* deixa muito claro que, na regulação da convivência social, as normas obrigatórias para todos devem ter prioridade. Neste quadro, apresenta-se a necessidade de lidar com a mediação entre as concepções de justo e de bom, pois a prioridade do primeiro sobre o segundo parece desvincular irremediavelmente as motivações do agente da obrigatoriedade das normas a que ele tem de obedecer. Pois se “ao contrário da ética do bem, a moral da justiça contrapõe o dever à inclinação” (HABERMAS, 1999, p. 83), então a distinção entre o bem e a justiça parece implicar em uma separação entre os motivos que alguém teria para perseguir a justiça e os que impulsionariam a busca do bem.

## **7 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Novamente é necessário perguntar como a ética discursiva pode evitar cair no formalismo vazio ao defender a prioridade da obrigação sobre a inclinação, por assim dizer. Visto que é o próprio Habermas quem levanta essas questões, observa-se que as respostas dadas a elas são parte importante da prioridade que ele está defendendo. Uma parte

importante dessa resposta está, como indicado rapidamente acima<sup>74</sup>, na diferença entre *justificação* e *aplicação* das normas morais, processo caracterizado pelo formalismo, no primeiro caso, e pela necessidade de contextualização histórica e social, no segundo. Para superar o “abismo deontológico entre o juízo moral e o comportamento moral” (HABERMAS, 1999, p. 93), é necessário compreender que a capacidade de motivação que juízos morais universais possuem é gerada pela força das razões sobre as quais eles foram fundamentados, mas que a *disposição para agir moralmente* depende dos processos de socialização dos agentes.

A articulação entre a universalidade dos juízos e a disposição moral cultivada pela socialização procura, ao mesmo tempo, manter a prioridade das normas e considerar os contextos particulares de sua aplicação. Mas o ideal do universalismo permanece como essencial para manter a função crítica de libertação da tradição e das histórias de vida individuais em função do respeito igual por todos e da sua inclusão do outro no discurso prático. Esse ideal supõe “uma premissa nada trivial [...] de que é possível uma intercompreensão entre culturas, crenças, paradigmas e formas de vida estranhas umas às outras e que, portanto, as visões de mundo não são incompatíveis.” (ARAÚJO, 2003a, p. 41).

A ética do discurso compreende-se como adequada para lidar com a multiplicidade de visões de mundo porque, segundo Rehg (1994, p. 48), é capaz de explicar como o encontro de grupos sociais com diferentes concepções de bem pode resultar no estabelecimento de normas independentes dessas concepções. A possibilidade de isso ocorrer deve-se à relativização operada por um grupo quando compara suas expectativas de comportamento com as de outro grupo e percebe que não é possível um acordo sobre essas expectativas que seja baseado nas respectivas cosmovisões.

Renunciando abertamente à pretensão clássica da filosofia de responder “à questão existencial do porquê da nossa vida” (HABERMAS, 1999, p. 82) ou de definir a natureza da boa vida e dos bens relacionados a ela, a ética do discurso mantém-se firme na defesa da prioridade do justo sobre o bom para o cumprimento da função da moral, que é coordenar as relações sociais sem o uso da violência ou da mera influência de alguns indivíduos sobre outros.

A prioridade do justo sobre o bom tem, portanto, uma dimensão cognitiva na medida em que a validade das normas morais deve ser estabelecida por um discurso prático orientado pelo princípio de universalização. Há também uma dimensão formal, caracterizada pela

---

<sup>74</sup> Cf. acima, pág. 5-6.

exigência que os conteúdos normativos sejam objetos de ponderação através de um procedimento argumentativo que não tome por absolutos os valores que conferem identidade a um grupo ou a uma pessoa. Há, por fim, uma dimensão social que se define pelo compromisso de inclusão de todos no discurso prático que pensa as normas, não o restringindo às formas de vida e os respectivos valores compartilhadas por um determinado grupo.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Orgs.) **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a.
- \_\_\_\_\_. Teoria discursiva e o princípio da neutralidade. In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. (Orgs.) **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003b.
- DUTRA, Delamar J. Volpato. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. A racionalidade comunicativa ou a pragmática universal. In: **Razão e consenso em Habermas**. 2ed. Florianópolis, Editora da UFSC, 2005.
- FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas-SP: Papyrus, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. [1983]
- \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Volumes I e II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. [1992]
- \_\_\_\_\_. **Comentários à Ética do Discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. [1991]
- \_\_\_\_\_. **A Inclusão do Outro**. Estudos de Teoria Política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. [1996]
- \_\_\_\_\_. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004. [1999]

- \_\_\_\_\_. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 2ed. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007. [2003]
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1997. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- LANGLOIS, Luc. Discurso moral e discurso ético segundo Habermas: uma distinção fundada? In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. (Orgs.) **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 53-72.
- LARMORE, Charles. **The Morals of Modernity**. Cambridge-UK: Cambridge University Press, 1996.
- LUTHER, Timothy C. **Hegel's Critique of Modernity**. Reconciling Individual Freedom and the Community. London: Lexington Books, 2009.
- MCCARTHY, Thomas. Fundamentos: una teoría de la comunicación. In: **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. 3ed. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.
- MOON, J. Donald. Practical discourse and communicative ethics. In: WHITE, Stephen K. (Org.) **The Cambridge Companion to Habermas**. New York: Cambridge University Press, 1995.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REHG, William. **Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas**. Berkeley and London: University of California Press, 1994.

## AGIR COMUNICATIVO E DISCURSO: DE QUE JOGO ESTAMOS FALANDO?

**Marcelo Báfica Coelho**

Universidade Federal Fluminense.

Prof. Doutor.

marcelo**bacol**@yqhoo.com.br

---

**Resumo:** Este artigo pretende efetuar uma análise sobre o status das regras de discurso elencadas pelo pensador alemão Jürgen Habermas e pelo filósofo do direito Robert Alexy. Serão feitos questionamentos a respeito do caráter regulador ou constitutivo destas regras. Para tanto, se faz necessário refletirmos sobre alguns elementos da elaboração de Kant e Searle. A defesa é de que é importante, tanto quanto possível, o incremento das reflexões a respeito das regras de discurso como forma de contribuição para a efetividade do estabelecimento de consensos racionalmente motivados.

**Palavras-chave:** Habermas. Regras do Discurso. Ideias regulativas.

### 1 INTRODUÇÃO

Um dos incontáveis méritos da reflexão habermasiana relaciona-se com sua contribuição ao desenvolvimento do paradigma comunicativo. Na maioria de seus trabalhos encontra-se o esforço de fazer com que a tematização pública seja valorizada em detrimento de um saber isolado, característico da razão monológica. Neste modelo, o sujeito autocontido em sua esfera privada perde a primazia diante da práxis coletiva do discurso.

Tal perspectiva acarreta uma nova postura não imediatamente óbvia, nem facilmente alterável. O paradigma mentalista teve uma longa duração. Ainda hoje encontramos influências acentuadas deste modo de pensar e proceder. Mesmo em ascensão, o paradigma comunicativo ainda não alcançou a projeção necessária para transformar substancialmente nossas práticas e mentalidades.

Assim, primeiramente, precisamos tomar consciência desta alteração. Em nossas práticas, devemos nos questionar se estamos predispostos a utilizar a razão de maneira comunicativa ou se, na verdade, preferimos continuar operando insulaneamente com uma lógica interiorizada. A primeira mudança tem a ver com esta conscientização e com uma nova postura.



Num registro de considerações mais amplo, intitulado *Qualidade argumentativa*, eu já declarara:

A minha defesa é para que pensemos na *competência argumentativa* necessária para realizarmos as nossas práticas argumentativas diárias, ou seja, para que consideremos a qualidade argumentativa como uma meta social e política almejável, com o intuito de ancorarmos nossa compreensão do mundo numa base de conhecimento confiável derivado da boa interação argumentativa. É preciso que esta competência argumentativa se torne uma aspiração (COELHO, 2011, p.94).

Uma vez valorizada esta competência, é preciso que ela se manifeste em atitudes convergentes com as possibilidades pragmáticas do entendimento mútuo. Neste sentido, a conscientização do saber implícito nos *pressupostos da comunicação e nas regras de discurso*<sup>75</sup> habermasianas pode ser um instrumento útil para alcançarmos novos horizontes de ressignificação. Para este trabalho, pretendo fazer traçar uma análise do possível *status* destas regras, refletindo sobre o caráter constitutivo ou regulativo das mesmas. Para tanto, iniciarei com um debate sobre as formulações kantianas a respeito das ideias reguladoras. A seguir, introduzirei o debate habermasiano propriamente dito. Ao final, adicionarei elementos discutidos por John R. Searle. Espero, com isso, elencar uma boa quantidade de desdobramentos relativos ao tema.

---

<sup>75</sup> As regras de discurso elencadas por Jürgen Habermas (2003) e pelo filósofo do direito Robert Alexy (2011): (1.1) Nenhum falante pode contradizer-se. (1.2) Todo falante só pode afirmar aquilo em que ele acredita. (1.3) Todo falante que aplique um predicado "F" a um objeto "A" deve estar disposto a aplicar "F" também a qualquer objeto igual a "A" em todos os aspectos relevantes. (1.4) Diferentes falantes não podem usar a mesma expressão com diferentes significados (2) Todo falante deve, caso solicitado, apresentar a fundamentação do que foi afirmado, a não ser que possa apresentar razões que justifiquem negar uma fundamentação. (2.1) Quem pode falar, pode tomar parte no discurso. (2.2) (a) Todos podem problematizar/colocar em questão qualquer asserção. (b) Todos podem introduzir qualquer asserção no discurso. (c) Todos podem expressar suas opiniões, desejos e necessidades. (2.3) Ninguém pode impedir, mediante interna ou externa coerção ao discurso, a nenhum outro falante de exercer seus direitos fixados em 2.1 e 2.3. (3.1) Um participante do diálogo que pretende tratar uma pessoa "A" de uma maneira diferente de uma pessoa "B" está obrigado a fundamentar esta escolha. (3.2) Quem ataca uma posição ou uma norma que não é objeto da discussão deve apresentar uma razão para isto. (3.3) Quem aduziu um argumento está obrigado a apresentar novos argumentos em caso de contra-argumentos. (3.4) A pessoa que introduz uma afirmação no diálogo ou apresenta suas opiniões, desejos ou necessidades que não podem ser consideradas como argumento relacionado a uma proposição anterior tem, caso seja pedido, de fundamentar porque fez isto. Existe outra regra mencionada por Alexy e não é tão destacada por Habermas no conjunto das regras, talvez por estar subentendida nas regras precedentes, que pode ser útil para as discussões típicas, principalmente em situações acadêmicas. É a chamada *regra de transição*: Para qualquer falante e em qualquer momento é possível passar de um discurso prático a um discurso teórico (empírico) ou também para um discurso sobre análise de linguagem.

## 2 SOBRE IDEIAS REGULADORAS E CONSTITUTIVAS.

Na arquitetura kantista existe uma distinção frequentemente mencionada nas elaborações teóricas de outros pensadores, como é o caso de Habermas, que é a distinção entre ideias reguladoras (ou regulativas) e constitutivas. Como muito dos “termos técnicos” utilizados por Kant, estes conceitos nem sempre são fáceis de serem compreendidos.

No verbete do dicionário básico de filosofia, as ideias da razão pura (as ideias de alma, de Deus e da existência do mundo exterior) são consideradas conceitos reguladores da razão, necessárias ao funcionamento da razão, aos quais não corresponde nenhum objeto da experiência sensível.

Para Kant, as ideias são conceitos reguladores da razão, formais e necessários, aos quais não corresponde nenhum objeto da experiência sensível. As ideias da razão pura são, na dialética transcendental (*Crítica da Razão Pura*), ideias que não possuem correlato objetivo, mas são necessárias ao funcionamento da razão, p. ex., as ideias de alma, da existência do mundo exterior e de Deus. (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2008 p.140).

Esta parece ser a mesma interpretação dada por Olivier Deckens. Ele vai dizer que as ideias da alma, do mundo, da liberdade e de Deus são o efeito inevitável da racionalidade. Tomando a ideia de mundo, ele compreende que esta ideia ocupa uma função reguladora. O mundo, enquanto totalidade dos fenômenos, não pode ser dado de uma vez em uma intuição sensível (via percepção empírica). É uma ideia que não corresponde a nenhum conhecimento verdadeiro.

A ideia de mundo como ideia reguladora forma o horizonte de toda a ciência dos fenômenos. Nesse sentido, pode ser o lugar do princípio de progressão, não no sentido de uma totalidade real, mas no sentido de uma totalidade ideal, em que somente o pensamento pode acompanhar o conhecimento em sua construção sintética. (DECKENS, 2008, p.81).

Nas palavras do próprio Kant<sup>76</sup> temos que:

---

<sup>76</sup> Forneço aqui, apenas como ilustração, outras transcrições de Kant sobre o tema: “o Uso hipotético da razão, com fundamento em ideias admitidas como conceitos problemáticos não é propriamente *constitutivo*, ou seja, não é de tal natureza que julgado com todo rigor, dele se deduza a verdade da regra geral tomada como hipótese; pois, como poderão saber-se todas as consequências possíveis que, derivando do mesmo princípio admitido, provam a sua universalidade? É pois unicamente um uso regulador, isto é, serve na medida do possível, para conferir unidade aos conhecimentos particulares e *aproximar* a regra da universalidade.” ( KANT, 2010. P.536). “O princípio da razão é, pois, na verdade, tão-só uma *regra* que impõe uma regressão na série de condições de fenômenos dados, à qual não é permitido deter-se num absolutamente incondicionado. Não é, assim, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objectos dos sentidos, e por conseguinte, não é um objeto do entendimento, porque toda experiência está encerrada em seus limites( de

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objectos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas directivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (focus imaginarius), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir maior unidade e, simultaneamente a maior extensão. (KANT, 2010, p.534).

Luc Ferry comenta esta passagem dizendo que a ideia de um entendimento onisciente e de um conhecimento científico acabado é totalmente ilusória. Estas ideias assumirão a função *reguladora*. Será ela que fornecerá o sentido em relação ao progresso científico. A ideia de Deus, por exemplo, não tem carácter objetivo, pois não podemos passar do conceito de Deus à afirmação de sua existência, mas ela pode funcionar como um vetor para o conhecimento científico para que este tenha como incumbência a necessidade de pesquisar mais e mais. (FERRY, 2009, pp.32-33)

Habermas, comentando sobre a distinção Kantiana, irá concordar que a ideia de unidade do mundo é uma ideia *regulativa*, enquanto que as categorias do entendimento, as formas da intuição e a liberdade<sup>77</sup> são ideias constitutivas. Vai dizer que a “antecipação totalizadora da totalidade dos objetos da experiência possível tem uma função condutora ao conhecimento, não possibilitadora do conhecimento”. (HABERMAS, 2012, p.38).

No terreno da destrancendentalização do sujeito cognoscente, ele fará uma comparação com as colocações kantianas sobre ideias reguladoras e constitutivas. Afirmará que a *orientação para a verdade* assume uma função regulativa: “a função regulativa da orientação para a verdade, hesitante perante a suposição do mundo objetivo, dirige o processo de justificação fática para o objetivo de tornar móvel, de certo modo, o supremo tribunal da razão.” (HABERMAS, 2012, p.45).

A orientação para a verdade vai assumindo então- como uma “qualidade imperdível” das afirmações- uma função regulativa irrenunciável para os processos de justificação fundamentalmente falíveis, quando estes, também nos casos favoráveis,

---

acordo com a intuição dada); não é também um *princípio constitutivo* da razão servindo para ampliar o conceito de mundo sensível para além de toda a experiência possível, mas um princípio que permite prosseguir e alargar o máximo possível e segundo o qual nenhum limite empírico deverá considerar-se com o valor de limite absoluto; é, portanto, um princípio da razão que postula, *como regra*, o que devemos fazer na regressão, mas *não antecipa* o que é dado em si *no objecto* antes de qualquer regressão. Por isso lhe chamo de princípio *regulador* da razão...(KANT, 2010,p.448,B537).

<sup>77</sup> “Diferentemente das ideias de razão teóricas, que o uso do entendimento apenas regula, a liberdade como uma “exigência imperiosa da razão prática” é constitutiva para o agir.”( HABERMAS, 2012,p.48)

podem conduzir apenas à decisão sobre aceitabilidade racional, mas não a verdade das afirmações. (HABERMAS, 2012, pp. 43-44).

Já a *suposição pragmática de mundo comum, suposição de racionalidade recíproca*, o caráter cooperativo das disputas em torno do melhor argumento apresentam uma função constitutiva para o agir comunicativo. “A *suposição de racionalidade* é, sem dúvida, uma exigência refutável, não um saber a priori. Ela ‘funciona’ definitivamente como *um pressuposto pragmático* comprovado de várias maneiras, que é *constitutivo, sobretudo* para o agir comunicativo.” (id. p.52).

Com o desarmamento destranscendentalizador das categorias do entendimento e formas de intuição apriorísticas, a distinção clássica entre razão e entendimento se torna confusa. Evidentemente, a *suposição pragmática do mundo* não é uma idéia regulativa, mas “constitutiva” para referência de tudo a respeito do qual podem ser verificados fatos. (HABERMAS, 2012, p.40).

Por meio de argumentações, o caráter cooperativo das disputas em torno do melhor argumento se esclarece por uma finalidade relativa a uma função que é constitutiva para esses jogos de linguagem: os participantes querem se convencer mutuamente. (id. p.66)

Num certo momento, Habermas comenta sobre o conceito de liberdade em Kant: “Kant determina a liberdade geralmente como a capacidade de um ator de ligar sua vontade a uma máxima, isto é, de orientar seu agir por regras, sobre cujos conceitos ele dispõe”. (HABERMAS, 2012, p.49). Mais tarde, traça um paralelo entre a ideia de liberdade em Kant e a *suposição de racionalidade no agir comunicativo*.

Também no agir comunicativo partimos de que todos os participantes são atores capazes de se justificarem. De fato, pertence à autocompreensão dos sujeitos agindo comunicativamente que assumam posições racionalmente motivadas para as exigências de validez; os atores supõem reciprocamente que de fato agem a partir de razões justificadas. (Id. p.51)

Se como vimos anteriormente ele afirma que a liberdade como uma “‘exigência imperiosa da razão prática’ é constitutiva para o agir.” (HABERMAS, 2012,p.48) e ele conduz este paralelo com a *suposição de racionalidade do agir comunicativo*, pode-se também por este caminho concluir que a *suposição de racionalidade do agir comunicativo* seja constitutiva.

Ao mesmo tempo, no artigo *A pretensão da universalidade da hermenêutica*, Habermas menciona que o princípio do discurso racional é o regulativo necessário de cada discurso real, por mais deturpado que este seja. Embora sejam aproximados, *princípio do discurso racional* (regulativo) difere da *suposição de racionalidade recíproca* (constitutiva). Se não

supusermos em relação a nossos interlocutores uma capacidade de entabular um debate racional provavelmente não nos engajaremos numa argumentação. Já o princípio do discurso racional funciona, enquanto um parâmetro idealizado que norteia as práticas argumentativas reais, de forma análoga às ideias regulativas kantianas.

De qualquer maneira, nós só estaremos em situação não apenas de exigir aquele princípio regulativo da compreensão, mas também de fundamentá-lo (begründen), se ou quando pudermos provar que a antecipação da verdade possível e da vida correta é constitutiva para todo entendimento lingüístico não monológico. É certo que a experiência fundamental hermenêutica traz à consciência a circunstância de que a crítica, ou seja, uma compreensão penetrante que não retrocede ante os cegamentos, se orienta pelo conceito de concordância ideal e, nesta medida, segue o princípio regulativo do discurso racional. (HABERMAS, 1987, p.65).

É preciso, ao mesmo tempo, esclarecer que condutas guiadas por regras constitutivas podem também ser cumpridas ou não. Especificamente em relação ao agir comunicativo, Habermas assevera, por exemplo, que um participante que desaponta a suposição pragmática de imputabilidade está como que fora do jogo.

Para as “práticas”, as suposições são evidentes num sentido “constitutivo”, diferente daquele para os domínios dos objetos. Para condutas guiadas por regras, as regras constitutivas abrem sempre a alternativa entre o cumprimento e a infração das regras. Quem não domina as regras de um jogo e não pode cometer erros muitas vezes não é um parceiro. Isto fica evidente no decorrer da prática. Assim se evidencia, logo durante o agir comunicativo, que aquele que desaponta a suposição pragmática de imputabilidade, de modo algum “entra no jogo”. Enquanto a suposição de um mundo objetivo comum não esta sujeita ao controle por meio do tipo de experiências que ela primeiramente torna possíveis, a suposição de racionalidade necessária no agir comunicativo vale somente até aquele momento. Ela é criticada pelos desmentidos das experiências que os participantes fazem dessa prática como tal. (id. p.54).

Mais adiante, no mesmo texto, ele ratifica este posicionamento:

Inconsistências percebidas, que despertam a suspeita “de que aqui sobretudo não se argumenta”, se manifestam primeiramente quando participantes evidentemente relevantes são deixados de fora, contribuições relevantes são reprimidas, e tomadas de posição de sim e não são manipuladas ou condicionadas através de influências de outro tipo. (ibid.).

Num certo sentido, Habermas parece estar dizendo que se alguém desaponta suposição de racionalidade “o jogo é interrompido” e não se está mais argumentando. Ele diz, como vimos, que as regras constitutivas abrem alternativas para serem cumpridas ou infringidas, e que quem não domina as regras muitas vezes não é um parceiro. Neste sentido, não ser um parceiro significa desapontar, quebrar uma regra. Ele vai dizer que inconsistências percebidas

geram a suspeita de que o jogo argumentativo num sentido estrito (do discurso argumentativo) não está ocorrendo.

Existe um detalhe interessante se quisermos estabelecer o *status* das regras de discurso habermasianas. Seguindo uma consideração estrita baseada em evidências textuais, Habermas parece não estabelecer uma distinção muito “rigorosa” entre as *regras de discurso* e os *pressupostos pragmáticos*. Uma pergunta adicional, portanto, que ainda pode ser feita é: qual a relação entre as regras de discurso, os pressupostos pragmáticos e a *situação ideal de fala*?

A meu ver, podemos estabelecer uma relação de *continuidade* entre estes três elementos. A *situação ideal de fala* seria a consideração mais genérica sobre o assunto. As *regras do discurso* e os *pressupostos pragmáticos* da comunicação representariam o “conteúdo” ou as “características” desta situação ideal de fala.

Num sentido estrito, os pressupostos são: a suposição pragmática de um mundo comum; a suposição de racionalidade recíproca; a incondicionalidade de juízos empíricos e morais; e o caráter cooperativo das disputas em torno do melhor argumento, no sentido de que o discurso racional é o fórum inevitável para uma possível justificação das crenças, sendo a forma ideal de resolvê-las. As regras do discurso, por sua vez, são aquelas mencionadas tanto por Habermas, quanto por Alexy: regras lógico-semânticas, procedurais e processuais, no caso de Habermas. (regras fundamentais, regras da razão, regras sobre a carga da argumentação, na designação de Alexy).

Embora seja possível realizar esta caracterização, em algumas partes dos textos de Habermas existe certa troca das nomenclaturas- pelo menos na tradução para o português- o que para mim revela a relação de *continuidade* entre esses elementos. Há, mesmo que pouco frequente, um intercâmbio na utilização dos termos: regras, pressuposições e pressupostos. Ex: “... é preciso mostrar que, no caso das *regras* do Discurso, não se trata simplesmente de convenções, mas de *pressuposições* inevitáveis.” (HABERMAS, 2003, p.112). (*grifos meus*). Além disto, ele nos diz:

...uma prática não deve ser levada a sério como argumentação, quando não satisfaz pressupostos pragmáticos determinados. As quatro pressuposições mais importantes são: (a) publicidade e inclusão: ninguém que, à vista de uma exigência de validade controversa, possa trazer uma contribuição relevante, deve ser excluído; (b) direitos comunicativos iguais: a todos são dadas as mesmas chances de se expressar sobre as coisas; (c) exclusão de enganos e ilusões: os participantes devem pretender dizer o que dizem; (d) não coação: a comunicação deve estar livre de restrições, que impedem que o melhor argumento venha à tona e determina a saída da discussão [...] Estes pressupostos da argumentação contêm frequentemente idealizações tão fortes que levantam suspeita de uma descrição tendenciosa de si. (HABERMAS, 2012c, pp.66-67).

As quatro pressuposições que ele destaca acima (publicidade e inclusão; direitos comunicativos iguais; exclusão de enganos e ilusões e não coação) e que ele também<sup>78</sup> chama de pressupostos são os princípios subjacentes às regras de discurso. Não há no livro *Agir Comunicativo e Razão destranscendentalizada* (2012c) de onde foi tirada tal citação, nenhuma diferenciação mais rigorosa entre as regras de discurso e dos pressupostos pragmáticos. (o que, a meu ver, sugere uma *continuidade* entre estes elementos).

Há uma particularidade, contudo, na classificação destes elementos como *pressupostos*, ou seja, enquanto uma pressuposição inevitável ao nos engajarmos comunicativamente, e a *situação ideal de fala*. Como já mencionado, Habermas tem evitado destacar em seus escritos mais recentes a designação relativa à situação ideal de fala. Isto provavelmente relaciona-se com a sua atual concepção pragmática de verdade, diferente tanto de uma concepção epistêmica de verdade, quanto de uma concepção discursiva de verdade.

Considerar a “verdade” não como um conceito epistêmico, mas como um pressuposto pragmático equivale a dizer que somos sempre comprometidos com a verdade do que falamos sobre o mundo, esta é justamente a incondicionalidade, mas isso não quer dizer que, de fato, a “verdade” num sentido forte, seja estabelecida de uma vez por todas. É uma “verdade” falível<sup>79</sup>.

Habermas, no caso, opta hoje por um conceito pragmático de verdade. Em virtude de algumas críticas, ele elaborou uma “revisão que relaciona o conceito discursivo *mantido* de aceitabilidade racional a um conceito de verdade pragmática, não epistêmico, sem com isso assimilar a ‘verdade’ à assertabilidade racional” (HABERMAS, 2004, p.48). Ao mesmo tempo, ele diz:

---

<sup>78</sup> Como apresentei, às vezes, Habermas utiliza o mesmo termo para designar tanto as regras quanto os pressupostos com certa indistinção terminológica. Isso não quer, segundo observo, que estes elementos sejam “iguais” ou que Habermas os confunde. Minha opinião é estes dois elementos ( os pressupostos pragmáticos e as regras de discurso) estão dentro de um mesmo “sistema explicativo”. Os dois conceitos são pressuposições pragmáticas que levamos em consideração, mesmo que intuitivamente, quando entramos em situações comunicativas.

<sup>79</sup> A teoria discursiva de verdade, como o nome sugere, e uma tentativa de superar tanto a teoria de verdade enquanto correspondência como a teoria de verdade enquanto coerência. A ideia básica é a de que a verdade de uma afirmação está assegurada por um processo discursivo de argumentação, em condições aproximadamente ideais. Habermas não foi o único a concordar com essa teoria; foi partilhada por Hilary Putnam, Karl-Otto Apel e outros. Habermas ainda acha que isso e a única maneira de certificar validade de uma pretensão de validade, mas não acha que é uma teoria adequada de verdade, porque diz que algo é verdadeiro porque nos dissemos que é. Ele acha que isso deveria ser o inverso: nós deveríamos dizer que algo é verdadeiro porque, de fato, é verdadeiro. No entanto, como ele ainda não aceita as teorias de verdade como correspondência ou coerência, ele prefere um conceito não epistêmico de verdade, mas pragmático, onde esta se torna uma das idealizações pragmáticas por trás de nossa interação com o mundo. Por isso chama-se uma teoria pragmática de verdade.

Mesmo depois de tal revisão, o conceito de discurso racional conserva o status de uma forma de comunicação privilegiada, que exorta os participantes a uma contínua descentração de suas perspectivas cognitivas. Os pressupostos de comunicação normativamente exigentes e incontornáveis da práxis argumentativa têm sempre o sentido de uma obrigação estrutural que nos leva a formar um juízo imparcial. Pois a argumentação permanece o único meio disponível para se certificar da verdade, porque não há outra maneira de examinar as pretensões de verdade tornadas problemáticas. (id. pp.48-49).

Resumindo, Habermas hoje opta por um conceito pragmático de verdade, não epistêmico. Ao mesmo tempo, este *conceito pragmático de verdade* difere de sua concepção anterior designada *discursiva*. Esta concepção discursiva da verdade relacionava a verdade com sua possibilidade de justificação em um contexto ideal. Ele opta agora pela consideração da falibilidade do saber, desvalorizando uma situação de idealidade, embora sejamos sempre comprometidos com a verdade do que falamos sobre o mundo. Ainda assim, como visto acima, ele diz que “o conceito de discurso racional conserva o *status* de uma forma de comunicação privilegiada, que exorta os participantes a uma contínua descentração de suas perspectivas cognitivas”.

Vimos, anteriormente, que a *orientação para a verdade* (num sentido forte) assume uma função regulativa- análogas às ideias regulativas kantianas – e que o *princípio do discurso racional* é igualmente o regulativo necessário de cada discurso real. Já a *suposição pragmática de mundo comum, suposição de racionalidade recíproca, o caráter cooperativo das disputas em torno do melhor argumento* apresentam uma função constitutiva para o agir comunicativo.

Com relação ao *status* específico *das regras de discurso*, Habermas não faz uma elaboração pormenorizada sobre o tema. Encontramos, porém, na citação abaixo, proveniente do artigo *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, que faz parte do livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, um comentário direcionado ao assunto:

As regras do discurso no sentido de Alexy, não são constitutivas para o Discurso no mesmo sentido, por exemplo, em que as regras do xadrez são constitutivas para as partidas de xadrez realmente jogadas. Enquanto as regras do xadrez determinam uma prática de jogo factual, as regras do Discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada. Se se quiser comparar seriamente a argumentação com a prática do jogo de xadrez, os equivalentes das regras dos jogos de xadrez serão encontrados antes naquelas regras segundo as quais os diversos argumentos são construídos e trocados. Essas regras devem ser efetivamente seguidas, caso deva ter lugar uma prática argumentativa isenta de erros. Ao contrário as regras do Discurso (3.1) a (3.3) devem significar apenas que os participantes da argumentação têm que presumir um preenchimento aproximativo e suficiente para os fins da argumentação das condições mencionadas... (HABERMAS, 2003, p.114).



No texto em questão, Habermas faz esta observação após discorrer sobre as características das regras do terceiro grupo. Vemos que ele, inicialmente, faz um comentário amplo, o que “sugere” que as regras do discurso como um todo não são constitutivas para o Discurso. Porém, mais abaixo, ele faz outro apontamento específico, restringindo apenas as regras que vão de (3.1) a (3.3) como regras que têm de presumir um preenchimento aproximativo (de onde se conclui que estas são regulativas).

Existe uma pequena explicação, a meu ver, pouco esclarecedora, pressupondo a existência de regras constitutivas para a argumentação: “Se se quiser comparar seriamente a argumentação com a prática do jogo de xadrez, os equivalentes das regras dos jogos de xadrez serão encontrados antes naquelas regras segundo as quais os diversos argumentos são construídos e trocados. Essas regras devem ser *efetivamente* seguidas, caso deva ter lugar uma prática argumentativa isenta de erros”.( ver citação acima).

Ele menciona que os *equivalentes* das regras do jogo de xadrez devem ser encontrados nas regras segundo as quais *os diversos argumentos são construídos e trocados*. Não fica clara, entretanto, a relação deste comentário com a exposição anterior a respeito das regras do discurso. Esta é, a meu ver, uma questão que merece ainda melhores esclarecimentos.

A minha interpretação geral desta análise sobre o *status* das regras é que este pode ser mais facilmente estabelecido se tivermos em mente a diferença entre a *argumentação em geral* em contraposição *ao agir comunicativo e sua contraparte o Discurso*. Numa argumentação em geral, além do agir comunicativo e do Discurso, encontra-se também, por exemplo, o agir estratégico. Neste caso, vale o que, mais ou menos, foi estabelecido acima: a *suposição pragmática de mundo comum e suposição de racionalidade recíproca* são, a princípio, constitutivas para a argumentação em geral. *Já a orientação para a verdade e o princípio do discurso racional* são ideias reguladoras que apenas “orientam” como deveria um debate ocorrer. Neste caso, incluiria as regras de discurso dentro do que poderia ser considerado princípio do discurso racional. Elas seriam, portanto, regulativas. Incluiria também nesta classificação, como “regulativo”, o *caráter cooperativo das disputas em torno do melhor argumento*. Se o agir estratégico puder ser incluído no que consideramos argumentação em geral, então o “caráter cooperativo” fica comprometido.

Outra coisa se passa, porém, se encaramos de forma *estrita* o agir comunicativo e o Discurso. Vimos que neste caso a orientação do uso da linguagem está próxima do uso “forte” do entendimento, isto é, no sentido do *acordo*, do *consenso*, principalmente quando lidamos com o saber teórico. Neste caso, estamos tratando da racionalidade comunicativa e da

racionalidade discursiva de uma maneira rigorosa, em direção somente a coerção através dos melhores argumentos.

Neste caso, a orientação para a verdade ainda seria regulativa, entretanto, a meu ver, o *princípio do discurso racional* seria constitutivo para o agir comunicativo e para o discurso. Neste caso, o *princípio cooperativo das disputas em torno do melhor argumento* também seria constitutivo, assim como *as regras de discurso*. Se falarmos de princípios cooperativos e discurso racional, então as regras de discurso se tornam constitutivas. Quem as desobedece “está fora do jogo”. Para formarmos um juízo imparcial, estas expectativas se tornam incontornáveis. “Os pressupostos de comunicação normativamente exigentes e incontornáveis da práxis argumentativa têm sempre o sentido de uma obrigação estrutural que nos leva a formar um juízo imparcial.” (HABERMAS, 2004, p.48).

Como uma forma de complementar o estudo, gostaria de, neste momento, pontuar que esta distinção entre conceitos, ideias ou regras constitutivas e regulativas foi também analisada por outros autores, segundo idiosincrasias próprias, nem sempre referida às colocações kantianas.<sup>80</sup> Desejo apresentar uma reflexão *complementar*, envolvendo os conceitos de regulativo e constitutivo, proposta por John R. Searle, especificamente a respeito de regras.<sup>81</sup>

## 2.1 A diferença entre regras regulativas e constitutivas na visão de John R. Searle.

Para este filósofo, a linguagem é um comportamento intencional regrado. Ele irá dizer que, enquanto falantes de uma língua específica, temos o domínio deste sistema de regras subjacentes. A tarefa da filosofia consiste em elevar ao nível da consciência aquilo que sempre se soube. Embora seja difícil, é possível realizar a passagem do saber atemático para o saber temático, ou seja, a passagem do “saber como” para o “saber o que”. (OLIVEIRA, M.A., 2006).

Searle dá uma grande contribuição para o esclarecimento da tese já elaborada pelo segundo Wittgenstein de que a linguagem é um comportamento regrado, distinguindo dois tipos de regras: as regras regulativas e as constitutivas. (id. p.180).

---

<sup>80</sup> Marcelo Lima Guerra, no seu artigo *O que é um juiz?*, em uma nota de rodapé, aponta que autores como, por exemplo, Amadeo Conte e Tecla Mazzarese, documentam a presença desta dicotomia (ou o estudo de uma das modalidades) em obras de outros autos como Johannes K. Thomae, Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein, Ernst Mally, John R. Searle, entre outros. Guerra, por sua vez, considera que as colocações de Searle sobre o assunto são o principal fator de sua ampla recepção na filosofia contemporânea.

<sup>81</sup>No livro *Os actos de fala* de John R. Searle esta distinção foi traduzida, para o português, como regras *normativas e constitutivas*.

Marcelo Lima Guerra, no artigo *O que é um Juiz?*, diz que na obra de Searle a distinção entre regras (ou normas) constitutivas e regulativas é formulada conjuntamente com a diferença entre fatos brutos e fatos institucionais (uma servindo para formular a outra). Os fatos brutos corresponderiam aos fatos naturais, isto é, aqueles que ocorrem com total independência de qualquer regra. Já os fatos institucionais acontecem graças a um conjunto de regras e convenções. (GUERRA, 2010).

Exemplo paradigmático são as jogadas de um jogo: nenhum movimento natural do homem pode constituir um “roque”, um “xeque-mate” ou um “gol”, a menos que existam regras (de xadrez e de futebol, respectivamente) que definam tais jogadas, ou o que vale como elas. O mesmo vale para quase todos os atos jurídicos: “comodatos”, “casamentos”, “demissões” são atos que só podem existir e serem cometidos em função de regras que os definam. (GUERRA, 2010, p.519).

As regras regulativas normatizam aspectos que já existiriam de modo independente das regras. As regras da boa educação, por exemplo, seriam consideradas regras regulativas, pois “regulam” comportamentos que “existiriam” independentemente destas regras, isto é, as relações interpessoais podem ser consideradas um fato bruto, se pensarmos que elas têm início a partir do momento que duas ou mais pessoas interajam entre si. As regras de etiqueta estabelecendo como se deve comer são igualmente exemplos paradigmáticos das regras regulativas. As regras constitutivas, ao contrário:

tornam possível a própria existência de condutas e objetos, os quais sequer existiriam sem tais regras – e, precisamente por isto, são ditas constitutivas. Tais regras, que têm como exemplo paradigmático as regras de um jogo, são abundantes no universo jurídico (embora seja ainda recente a reflexão teórica sobre elas): aquelas que determinam os requisitos essenciais de um ato jurídico, as que definem certos objetos como cédulas de dinheiro e moedas, etc. (id.518).

Segundo Manfredo A. de Oliveira, para Searle a linguagem implica regras constitutivas análogas às regras de xadrez. Ele diz que “a estrutura semântica de uma língua é a realização de uma série de regras constitutivas subjacentes que se fundamentam em convenções.” (OLIVEIRA, 2006, p.181). Oliveira ainda afirma que os atos de fala se caracterizam por se realizarem de acordo com essas regras, citando como exemplo o ato de prometer. Para ele, o fato de tal ou qual expressão linguística ser uma promessa é derivado de uma regra constitutiva. (id.).

Searle confirma os comentários anteriores, afirmando que a hipótese na qual baseia sua obra “é que falar uma língua é executar actos de fala de acordo com sistema de regras

constitutivas.” (SEARLE, 1984, p.53). Afirma que, embora estas regras sejam constitutivas, nem sempre temos consciência delas, por isso as “*descobrimos* embora nós obedeçamos a elas desde sempre”. (id. p.58)

Para explicar adequadamente um pouco do comportamento humano, temos que supor que foi realizado de acordo com a regra, mesmo que o próprio agente possa não ser capaz de afirmar a regra e possa nem estar consciente do facto de que está agindo de acordo com a regra. O facto de o agente saber como fazer algo pode apenas ser adequadamente explicável com base na hipótese de que ele conhece (adquiriu, interiorizou, aprendeu) uma regra com um determinado efeito, ainda que, num sentido importante, ele possa não saber que conhece a regra ou que faz em parte por causa da regra. (SEARLE, 1984, p.59).

Existem, portanto, alguns pontos que podem ser destacados. Não é porque as regras são constitutivas que precisamos ter “consciência” delas. Como visto, podemos ter um saber implícito relacionado à sua utilização. Ao mesmo tempo, não há necessidade deste saber permanecer não tematizado, pois ele pode ser “descoberto”, sendo uma das tarefas da filosofia elevar ao nível da consciência aquilo que sempre se soube.

Searle também argumenta que os fatos institucionais são caracterizados a partir de um sistema de regras constitutivas. Um homem, ao desempenhar um ato de fala, tal como realizar uma promessa, estaria envolvido, portanto, no âmbito dos fatos institucionais: “os fatos institucionais só podem ser explicados em termos das regras constitutivas que são subjacentes a eles” (id., p.72). Pensadas, então, segundo o que foi proposto por Searle, qual seria o *status* das regras de discurso habermasianas?

Podemos, inicialmente, estabelecer que, como numa argumentação em geral podem ocorrer ações comunicativas, discurso argumentativo e ações estratégicas, é razoável classificarmos as regras de discurso como regras regulativas. Como um todo, as regras do discurso disciplinam comportamentos que aconteceriam independente destas regras. Assim, as regras “regulariam” a ação comunicativa orientada ao entendimento (acordo), mas dentro do comportamento argumentativo em geral, outro tipo de ação pode ocorrer, tal como a ação estratégica. Conforme as regras da boa educação, as regras do discurso estabeleceriam a melhor forma de nos comunicarmos, sendo, portanto, reguladoras e não constitutivas.

Porém, segundo os exemplos indicados por Searle em seu livro, há questões que precisam de maiores esclarecimentos. Gostaria agora de apontar algumas interrogações surgidas desta leitura. Não são propriamente objeções, mas questionamentos que considero pertinentes no sentido de ajudar na elaboração do estatuto das regras do discurso.

Searle afirma que as regras constitutivas criam ou definem novas formas de comportamento, enquanto que as normativas (regulativas) governam uma atividade pré-existente. Depois, ele estabelece uma relação das regras constitutivas, os fatos institucionais e as convenções. Em geral, cita como exemplos característicos deste tipo de regra: o xadrez, o casamento, o jogos (futebol, beisebol e etc.), a moeda, ações legislativas, a promessa, entre outros. Ele diz: “os factos institucionais só podem ser explicados em termos das regras constitutivas que são subjacentes a eles.” (SEARLE, 1984, p.72).

Todavia, quando Searle faz comparações com as regras regulativas, ele frequentemente se utiliza de exemplos mais “abstratos” ou “gerais”, principalmente quando se refere aos fatos brutos. Assim, as regras de etiqueta são consideradas regulativas, pois estão referidas aos comportamentos mais gerais (os fatos brutos) de nos alimentarmos ou interagirmos com outras pessoas.

Já em relação ao casamento (fato institucional), ele estipula que “apenas no interior da instituição casamento é que certas formas de comportamento constituem o facto de Sr. Smith se casar com a Srta. Jones” (id. p.70). Porém, eu me pergunto se seria possível conjecturarmos que o casamento está referido a um fato bruto, mais basal, a respeito das interações afetivas entre duas pessoas, independente da normatização de uma regra. Em outras palavras, não existe o fato bruto de duas pessoas se relacionarem sexo-afetivamente ao qual o casamento estaria referido?

O mesmo talvez possa ser estabelecido em relação aos jogos. Se pensarmos na perspectiva mais abstrata em relação a *jogos* ou mesmo *recreação*, isto poderia ser considerado um fato bruto? É claro que sem as regras constitutivas do futebol, “um gol não é um gol”, mas ao mesmo tempo, *pessoas interagindo entre si com uma bola* podem estar realizando uma atividade recreativa mais basal, ou “bruta”, mesmo que esta não possa ser classificada, de fato, como futebol.

Imaginemos, como é frequente ao próprio estilo do texto de Searle, crianças pequenas brincando com uma mesma bola. Elas, hipoteticamente, podem não saber as regras do futebol, mas podem estar “jogando”, “se divertindo” entre si. Isto pode ser considerado um fato bruto, mesmo que não estejam convencionalmente jogando o futebol em sentido estrito? E as ações legislativas, não seriam elas referências normatizadas de um comportamento mais basal, litigioso, um fato “bruto” característico da transição do “estado de natureza”, elaboração comum dos pensadores do jus-naturalismo? E a respeito da moeda? Como diz Searle, essa é

uma convenção. O que de fato temos na mão é um papel com determinadas cores. Mas, não seria a “troca”, por exemplo, o fator bruto a que ela se refere?

Estas perguntas têm o objetivo de apresentar o questionamento a respeito da amplitude da comparação que é pertinente efetuarmos em relação às regras do discurso. Devemos fazer a comparação com a argumentação em geral, esta considerada como fato bruto? Ou podemos diminuir a amplitude e realizar a comparação, por exemplo, apenas com o conceito estrito de agir comunicativo direcionado ao entendimento? Neste caso específico, as ações estratégicas não estariam presentes, enquanto que na argumentação em geral estas ações não comunicativas podem ocorrer.

De todo modo, existe também outra interrogação que pode ser feita a respeito das regras. E se as considerássemos para além de “pressuposições gerais” relacionados exclusivamente com a “argumentação em geral”, mesmo que restrita às ações comunicativas? E se determinado comportamento argumentativo fosse institucionalizado, com regras específicas para seu cumprimento, recebesse um nome classificador (tal como xadrez, futebol, ações legislativas e etc.), conferisse um diploma e prestígio social para seus participantes? Seria este um fato bruto ou institucional? Ou seja, se as regras do discurso forem institucionalizadas com regras específicas serão elas consideradas, uma vez materializadas segundo os critérios acima, constitutivas ou regulativas? A meu ver, estas perguntas apresentam conjecturas que não são tão fáceis de serem simplificadas.

Em resumo, o que quero dizer é que aparentemente o argumento de Searle me parece problemático. Dependendo da amplitude de nossa comparação, os “comportamentos e práticas” e as regras referidas a eles podem ser consideradas regulativas ou constitutivas. A partir da discussão de Searle, no sentido estrito do agir comunicativo e do discurso, as regras de discurso podem ser consideradas constitutivas, porque se não as seguimos, não estamos jogando o jogo específico da argumentação racional (no sentido comunicativo).

### **2.3 Considerações a respeito do status das regras do discurso.**

Esta reflexão como um todo, a respeito do *status* dos pressupostos e das regras do discurso, visa a alargar os parâmetros sobre nossos julgamentos a respeito das práticas comunicativas. A maioria das pessoas tem diversas opiniões sobre as práticas de conversação, mesmo que não tenham consciência clara de seus pormenores. Isto, infelizmente, pode acabar

fixando comportamentos específicos, de modo a naturalizá-los mesmo que eles se distanciem do que poderia ser considerado como ideal.

Vimos numa colocação de Manfredo A. de Oliveira que a tarefa da filosofia consiste em elevar ao nível da consciência aquilo que sempre se soube, isto é, tematizar o que até então permanecia não discutido ou não suficientemente esclarecido. A tarefa reconstrutiva da pragmática formal habermasiana, em certo sentido, diz respeito também a esta clarificação.

A interseção entre argumentação em geral e agir comunicativo orientado ao entendimento nem sempre é algo fácil de ser estabelecido. O limite do que pode ser considerado como uma argumentação racional é, ao mesmo tempo, bastante difícil de ser situado. As regras do discurso e os pressupostos pragmáticos da comunicação, enquanto pressuposições inevitáveis, são uma tentativa de estabelecer os contornos desta problemática.

Minha intenção foi propor reflexões a respeito do tema a partir da discussão do *status* das regras do discurso e dos pressupostos pragmáticos. Vimos a comparação deste *status* segundo as concepções de ideias ou regras regulativas, tanto da perspectiva de um referencial kantiano destranscendentalizado (Habermas) quanto da perspectiva de John Searle.

No cômputo geral, é preciso lembrar que tanto as ideias (ou regras) regulativas e constitutivas podem ser obedecidas ou não. Ambas funcionam de modo normativo, embora as regras e ideias constitutivas tenham uma configuração mais “forte” - daí ser considerada constitutiva. Como o próprio Habermas diz:

as regras do xadrez são constitutivas para as partidas de xadrez realmente jogadas. Enquanto as regras do xadrez determinam uma prática de jogo factual, as regras do Discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada. (HABERMAS, 2003, p.114).

Vemos que as regras constitutivas são mais “fortes” porque determinam a prática factual de jogo. Já, se forem consideradas regulativas, elas apenas indicam, no caso das regras de discurso, uma prática discursiva privilegiada. (É preciso ficar claro, no entanto, que Habermas está fazendo, neste caso, uma relação das regras do discurso com a argumentação em geral e não de forma mais estrita com o agir comunicativo e discurso.)

A grande questão é saber qual resposta podemos dar com relação às regras do discurso e aos pressupostos pragmáticos. Assim, tanto na perspectiva de Habermas quanto de Searle, em relação à *argumentação em geral*, na qual estão incluídas ações estratégicas, acredito que possamos estabelecer que as regras do discurso funcionem como regras regulativas. Se a comparação for com o agir comunicativo, então, elas são constitutivas.

Se fizermos, porém, uma comparação com o *jogo de pôquer*, esta apresenta algumas sugestões inerentes que podem ser interessantes. Neste sentido, as pressuposições pragmáticas podem ser desobedecidas desde que sejam como um *blefe* (no qual não se chegue a mostrar as cartas), ou seja, é preciso que elas “aparentem” ser uma argumentação racional.(agir comunicativo).

Fiz a comparação com o *blefe*, pois como Habermas postulou, se alguém desaponta, por exemplo, a suposição pragmática de imputabilidade, de modo algum “entra no jogo”. Ele também diz que “quem não domina as regras de um jogo e não pode cometer erros muitas vezes não é um parceiro”. Isto é, em determinados “jogos” argumentativos a “partida” pode ser interrompida caso haja um desrespeito explícito em relação às regras. Neste caso, o desrespeito não pode ser percebido como tal, pois, caso haja condições sociais (ou psicológicas) suficientes, ele será denunciado.

A minha pergunta, mais uma vez, é: considerando-se estritamente a noção de agir comunicativo e o seu complemento reflexivo, ou seja, o discurso argumentativo orientado ao entendimento, essas regras funcionam como idealizações ou como elementos constitutivos? A resposta não é algo tão trivial, pois em geral vivemos as argumentações de uma forma ampla, onde várias dimensões podem estar presentes além do agir comunicativo, em “estado puro”. Porém, se fossemos considerar apenas o agir comunicativo e o discurso, as regras seriam, portanto, constitutivas.

### 3 CONCLUSÃO

Nas argumentações cotidianas, existem diversos aspectos que podem dificultar ou mesmo impedir a aquisição de um consenso racionalmente motivado. As regras do discurso, como estabeleci, podem ser consideradas como *regulativas* em relação à argumentação em geral, mas são *constitutivas* de uma racionalidade comunicativa e discursiva. Neste *jogo* específico, a autorelação epistêmica deve ceder lugar à certificação *entre* os indivíduos. Não se trata, portanto, das características de uma racionalidade epistêmica ou mesmo teleológica. Este é um processo coletivo que vincula falantes e ouvintes ao processo argumentativo, no qual devemos chegar a conclusões em conjunto.

Do mesmo modo, esta é uma racionalidade que concatena o *conteúdo* do que está sendo afirmado aos *procedimentos coletivos de argumentação*. Uma proposição sobre o mundo objetivo, por exemplo, pode ser racionalmente válida para um indivíduo, mas não pode ser



coletivamente aceita com tal. Se um sujeito, por sua posição de prestígio, impõe suas ideias via artifícios, mas não pelo convencimento racionalmente motivado (no sentido de uma racionalidade comunicativa), não estamos dentro do jogo de uma racionalidade comunicativa ou discursiva.

Nas argumentações em geral, estes e outros exemplos podem acontecer de forma nem sempre clara. É preciso termos em vista critérios que possam assegurar a confiabilidade do conhecimento veiculado. As regras de discurso, articuladas com elementos da pragmática formal e os pressupostos da comunicação são seguramente elementos importantíssimos nesta empreitada.

Para o pensador alemão, os pressupostos da comunicação e as regras de discurso operariam nas mais diversas situações comunicativas, funcionando como pressuposições de fundo compartilhadas por nós, mesmo que de forma intuitiva. Eles atuariam como um padrão de como deveríamos argumentar. Ao estabelecer que as regras do discurso são *constitutivas* tanto para o agir comunicativo quanto para sua contraparte discursiva (argumentativa), tencionei mostrar que, diferentemente das argumentações em geral, as regras neste caso devem ser consideradas de forma mais estrita. Para tentarmos, então, atingir um patamar satisfatório em relação à racionalidade comunicativa (e discursiva) precisamos estar atentos a estas peculiaridades.

## REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria de fundamentação jurídica**. 3ª Ed.- Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- COELHO, Marcelo. Qualidade argumentativa: uma competência política na esfera pública. In: Ralph Ings Bannell et al (org.), **Educação para a cidadania e os limites do liberalismo**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.
- DECKENS, Olivier. **Compreender Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três críticas**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- GUERRA, Marcelo L., O que é um Juiz? **Pensar**, Fortaleza, v. 15, n. 2, p. 513-534,
- HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. In: Valls (org.). Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_ *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_ **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_ **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª ed.- Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 7ª Ed.- Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3ª ed.- São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SEARLE, John R. **Os actos de fala**. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.

**AS POTENCIALIDADES DOS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO ÉTICA,  
REGULAÇÃO, LÓGICA E LINGUAGEM: uma proposta habermasiana para a  
construção de conhecimentos críticos nas relações internacionais**

**José Geraldo Alberto Bertoncini Poker** – Professor Assistente Doutor em Sociologia na UNESP/FFC/Marília – [jgpoker@marilia.unesp.br](mailto:jgpoker@marilia.unesp.br)

**Beatriz Sabia Ferreira Alves** – Doutoranda em Ciências Sociais pela UNESP/FFC/Marília – [biasabia@hotmail.com](mailto:biasabia@hotmail.com)

**Vanessa Capistrano Ferreira** – Doutoranda em Relações Internacionais pela UNESP/FFC/Marília – [capistrano.vanessa@gmail.com](mailto:capistrano.vanessa@gmail.com)

---

**Resumo:** O presente artigo se propõe a analisar a possibilidade de utilizar a perspectiva metodológica da reconstrução racional criada por Habermas, conjugada com a mediação dos Direitos Humanos, para construir conhecimentos críticos sobre fatos atinentes às relações internacionais. Para tanto, partiu-se primeiramente da descrição da perspectiva da reconstrução racional, tal qual proposta por Habermas. Em seguida, foi feita demonstração a respeito da forma pela qual Habermas analisa os Direitos Humanos, focando a potencialidade deles se constituírem em fundamentos de ética, regulação, lógica e linguagem para a interpretação de relações sociais também estabelecidas em contextos internacionais. Por fim, tratou-se de buscar casos concretos para exemplificar a potencialidade da aplicação da reconstrução racional baseada nos Direitos Humanos, com a intenção de apresentá-la como metodologia alternativa e viável na produção de conhecimento crítico e emancipatório no campo das Relações Internacionais.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Reconstrução racional. Emancipação.

## **1 INTRODUÇÃO**

Num pequeno texto publicado na obra *A constelação pós-nacional*, de 2001, Habermas se propõe a experimentar a possibilidade de utilizar os Direitos Humanos como ferramenta de análise. O texto mencionado se chama *Acerca da legitimação com base nos Direitos Humanos*. No espaço de 11 páginas, na tradução brasileira, Habermas observa o potencial dos Direitos Humanos poderem vir a ser empregados na produção de conhecimentos sobre determinados fenômenos da ordem da vida em sociedade. Mais recentemente, a mesma proposta foi defendida por Habermas no artigo *The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights*, publicado em 2010.

Habermas justifica sua proposta com um argumento elaborado mediante os conhecidos conceitos de legitimidade e legitimação, que são evocados a pretexto de estabelecer um parâmetro para seleção de fenômenos passíveis de serem analisados à luz da referência dos Direitos Humanos. O argumento habermasiano é sustentado pela afirmação de que se os Direitos Humanos são evocados para produzir a legitimidade do poder na maioria dos regulamentos das relações sociais presentes no Estado de Direito, tal como ele se configura atualmente, isto faz com que seja viável tomar os Direitos Humanos também como pressuposto para produção de conhecimentos sobre fenômenos sociais numa perspectiva normativa.

Diante disto, o presente artigo propõe-se a tarefa de utilizar o raciocínio de Habermas e expandir a proposta de empregar os Direitos Humanos como mediação na produção de conhecimentos, averiguando a possibilidade de eles serem aplicados como mediação para a interpretação crítica de fenômenos no âmbito das relações internacionais.

Com base na proposta habermasiana, pretende-se experimentar a hipótese de que os Direitos Humanos podem ser tomados ao mesmo tempo como *ética, regulação, linguagem e lógica*, e organizam relações que ocorrem para além do domínio estatal. Nesse sentido, os Direitos Humanos podem ser aplicados como mediação para compreensão de determinados fenômenos sociais a partir da perspectiva da *reconstrução racional*. Este foi o nome dado por Habermas à proposta metodológica construída por ele, e que visa a *explicitação dos conhecimentos implícitos*, que são evocados para produção de argumentos dos participantes em ações comunicativas.

O itinerário lógico-argumentativo mediante o qual foi construída a argumentação encontra-se dividido em duas partes. Na primeira parte, pretendeu-se reconstruir a concepção habermasiana dos direitos humanos. A segunda parte, por sua vez, o esforço foi o de demonstrar as possibilidades de aplicação da perspectiva da reconstrução racional baseada nos Direitos Humanos para a produção de conhecimentos críticos sobre fenômenos internacionais.

## **2 DESENVOLVIMENTO**

Começa-se por afirmar que as teorias filosóficas e sociológicas contemporâneas têm se empenhado em esclarecer as contradições, os fundamentos, a função e os mecanismos de regulação e legitimação dos direitos fundamentais, que ganharam destaque internacional após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (ALEXY, 2011, p. 31). A perspectiva

de que os indivíduos possuem direitos pelo simples fato de serem considerados “humanos” passou a representar a maior expressão do processo de *emancipação da humanidade*.

A radicalização de conceitos como a igualdade, a dignidade, o respeito e o reconhecimento das diferenças<sup>82</sup>, lançou os fundamentos intelectuais básicos para se pensar a afirmação dos *direitos* para além do domínio estatal. Apesar das contundentes críticas, que atribuem aos *direitos humanos* a função de dominação e manutenção do poder político, nascido no Ocidente, segundo Habermas, os direitos humanos passaram a conceber uma espécie de *linguagem universal* e transcultural, por normatizarem as relações entre indivíduos e entre povos em nível global (HABERMAS, 2012a, p. 07).

Nessa nova perspectiva, os *direitos* aparecem, preferencialmente, como discurso essencial para garantia das necessidades humanas mais elementares, em torno de um vasto campo de direitos e deveres nos âmbitos individuais, sociais, civis e políticos, desarticulados, portanto, das bases tradicionalistas e irracionais. Isto é, os direitos aparecem como produto da *formação discursiva da vontade* (mediada pela *soberania do povo*), com a manutenção das *interações intersubjetivas* de sujeitos singulares, em prol do *reconhecimento mútuo*, sendo, deste modo, desprendidas das tradições culturais e dos rígidos controles dos sistemas institucionais (HABERMAS, 1983, p. 61).

A história dos *direitos* emergiu, portanto, como o “grande antídoto contra o arbítrio governamental” (COMPARATO, 1999, p. 12), com a proteção dos princípios de inclusão sócio-políticos, de respeito aos parâmetros de dignidade humana, de liberdade de arbítrio, e da adoção máxima do ideal de igualdade de oportunidades. Embora sua proteção seja consubstancializada na *soberania do povo* e no *processo democrático de formação da opinião e da vontade*, os direitos humanos ainda são vistos como instrumentos de exacerbação do individualismo protagonizado pela corrente liberal (HABERMAS, 1997a, p. 120).

Com o objetivo de romper tais limitações e rebater as perspectivas realistas, acerca do potencial e abrangência dos Direitos Humanos, Jürgen Habermas em suas obras “*A constelação pós-nacional*” e “*Direito e Democracia: entre facticidade e validade*”, irá abordar as principais tensões inerentes ao *sistema de direitos*, propondo uma reinterpretação que considere a co-originariedade de suas *formas de justificação, de regulação, e de legitimação*. Com base nisso, o autor apresenta a conexão conflituosa existente entre norma e realidade, versando ainda sobre a *dimensão ética* dos direitos humanos, como sendo um

---

<sup>82</sup> Para uma abordagem mais ampla sobre o tema do reconhecimento, ver: HABERMAS, J. Lutas por reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: TAYLOR, C (org). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget. 2000., p.125-164.; HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ªed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

importante passo universalizante para a afirmação da *autodeterminação* e *autorregulação* dos povos na contemporaneidade.

Ao longo do século XIX, o *sistema de direitos* passou a ser interpretado pelos ideais liberais, primeiro, pela sua força de obrigatoriedade fática, e segundo, pela sua perspectiva individualista, com a intrínseca associação de seus pressupostos em torno das liberdades pré-políticas dos indivíduos aos interesses econômicos, e em prol do desenvolvimento do capitalismo industrial. Com a separação conveniente da pessoa natural da pessoa moral, o *sistema de direitos* assumiu o *status* de “direito dos membros do direito, independentes entre si, agindo de acordo com suas próprias decisões” (HABERMAS, 1997a, p. 119).

De acordo com a perspectiva liberal, os direitos humanos poderiam ser considerados como sobrepostos ao princípio moral, vistos como “algo dado, ancorado num estado natural fictício” (HABERMAS, 1997a, p. 134). Em oposição à essa visão, os representantes do republicanismo passaram a associar o *sistema de direitos* aos contornos de uma comunidade naturalmente política, formada por cidadãos livres e iguais. A partir dessa proposição, os direitos humanos se configurariam como obrigatórios, uma vez que, são tomados como elementos de sua própria tradição e são provenientes da vontade ético-política de uma coletividade auto-organizada.

Em suma, apesar das diferentes perspectivas, os direitos fundamentais passaram a ser vistos como os meios pelos quais ainda é possível justificar o direito moderno e sua respectiva edificação, garantindo sua aplicabilidade jurídica e legitimidade social. No entanto, com a contestação dos ideais tipicamente liberais e republicanos, Habermas em sua obra “*Direito e Democracia: entre a facticidade e validade*”, irá propor uma construção alternativa, que estabeleça vínculos tanto com as posições kantianas quanto rousseauianas, “de tal modo que a idéia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpret[em] *mutuamente*” (HABERMAS, 1997a, p. 134, grifos do autor).

Logo, com uma reinterpretação da dualidade entre *autonomia pública e privada*<sup>83</sup>, do *princípio de soberania do povo*, e de *democracia*, Habermas apresentará uma sistematização teórica essencial para se compreender a tensão vigente no *sistema de direitos*, a qual abarca tanto o problema da *facticidade* (isto é, da positivação do direito) quanto da *validade* (legitimidade e regulação pretendidas por ele). Assim, estabelecer a união de tais elementos

---

<sup>83</sup> Para Habermas (2002, p.290), a *autonomia pública* dos cidadãos adquire sua forma na auto-organização social de uma comunidade ético-política regida pela ação comunicativa e pelas experiências de reconhecimento recíproco, a qual atribui a si própria suas leis, por meio do exercício pleno da *vontade soberana do povo*, pautada no uso público da *razão*. Já, a esfera da *autonomia privada* encarrega-se de afigurar, tendo como base os direitos fundamentais, a garantia de *autorrealização* dos seres humanos, no que tange suas relações pessoais e sociais.

torna-se de suma importância para concepção de um *sistema de direitos* que permita o pleno exercício da autonomia política dos cidadãos, e da contemplação dos interesses de sujeitos singulares sem que ocorra coerção.

Os direitos humanos passam a ser vistos como uma institucionalização da *formação discursiva da opinião e da vontade*, na qual a *soberania do povo* assume seu papel coordenador, pautando-se em um modelo capaz de abarcar a totalidade de grupos e subculturas, não se restringindo às histórias de vida e/ou às tradições em comum. É por meio da garantia dos direitos humanos que a *autodeterminação* e a *autorrealização* tornam-se possíveis.

Na formulação kantiana, o princípio do direito privado é ligado ao direito moral existente até mesmo no estado natural. Isto é, os seres humanos possuem direitos e não podem renunciá-los mesmo que queiram, pois esses são fundamentados moralmente e *a priori*. Logo, tais direitos são considerados inalienáveis e anteriores às próprias bases de socialização, fundadas a partir do *contrato social*. Segundo Habermas (1997a) o maior equívoco kantiano se assenta na formulação de uma doutrina de direito que caminha da moral ao direito, sem considerar ou valorizar, as formas políticas de edificação normativa, o que afasta Kant demasiadamente das proposições de Rousseau.

Já a linha de pensamento rousseuniana, ao contrário, aproxima o direito da perspectiva ética de uma comunidade concreta, afastando-o da fundamentação moral kantiana apriorística. Para Rousseau, é por meio do exercício contínuo da *autonomia pública* que é possível elaborar *leis gerais e abstratas*, capazes de expressar a vontade de todos os cidadãos, por meio de uma legislação tipicamente republicana. Nesse percurso teórico, a autonomia pública acaba por assumir o ideal de uma realização consciente de formas de vida de um determinado povo, e os indivíduos passam a ser considerados exclusivamente cidadãos, os quais ainda estão imersos em uma comunidade política orientada pela ética em prol do bem comum.

Para Habermas (1997a), no entanto, Rousseau não consegue expor a diferenciação existente entre o bem comum dos cidadãos e os interesses sociais ditados por pessoas privadas. Em resumo, nesse tipo de construção rousseuniana, pautada na versão *ético-voluntária* do conceito de soberania popular, “[...] perde-se o sentido universalista do princípio do direito” (HABERMAS, 1997a, p. 137).

Habermas (1997a) vislumbra um modelo de autolegislação, por meio da *teoria do discurso*, no qual os destinatários de direito são simultaneamente seus próprios autores. Sua substância elementar reguladora se assenta na *formação da opinião e da vontade*, na qual

ainda é possível vislumbrar a participação de todos de modo igualitário e racional, desvinculado das irracionalidades presentes no *mundo social*.

Desse modo, Habermas parte tanto da perspectiva moral, isto é, da possibilidade de um direito regulado por meio do entendimento racional e consciente intersubjetivo (mediado pela socialização e pela linguagem), como da perspectiva ético-política, ou seja, de uma república de cidadãos livres e iguais, os quais são capazes de encontrar coletivamente referências no direito e propiciarem, por meio do processo democrático deliberativo, a contemplação do interesse simétrico de todos.

No escopo desse *modelo deliberativo*, Habermas (1997a) aponta para *um sistema de direitos* que preze pela participação equitativa de todas as coletividades, capaz de alcançar não apenas o assentimento de todos os parceiros de direitos envolvidos no processo, mas principalmente, representar os anseios individuais dos sujeitos privados. Esse modelo representa a perfeita imbricação entre a *autonomia privada* e a *autonomia pública*, fornecendo a regulação legítima<sup>84</sup> dos direitos, por meio dos próprios cidadãos, a partir do conceito de *soberania do povo*<sup>85</sup>.

Logo, Habermas (1997a) (2001) sugere uma fundamentação do “sistema dos direitos com o auxílio do princípio do discurso, de modo a esclarecer por que a autonomia privada e pública, os direitos, e a soberania do povo se pressupõe mutuamente” (HABERMAS, 1997a, p. 116). Tais princípios são considerados indivisíveis por propiciarem a estabilização das expectativas políticas nas sociedades modernas e gerarem uma força socialmente integradora, a partir do *agir comunicativo*, responsável pela formação de uma *solidariedade abstrata*. Evita-se, assim, indivíduos atomizados e alienados que se voltam uns contra os outros. Pois, para Habermas (1997a, p. 159), o direito por meio da complementariedade entre autonomia privada e pública garante o caminho da socialização e a integridade dos processos de individualização, vistos muitas vezes como opostos.

Os direitos humanos inseridos nessa base de formulação do *sistema de direitos* garante o estabelecimento de relações horizontais entre cidadãos e a criação de uma *solidariedade política* coletiva, capaz de proteger tanto a condução da vida privada das pessoas individuais,

---

<sup>84</sup> “A legitimidade de decisões políticas e legislação foi atribuída no direito clássico da razão à vontade unificada do povo e, com isso, em última instância, à aprovação de todos. Habermas propõe buscar a legitimidade já na universalidade procedimental, portanto, na racionalidade do processo de legislação [...] a racionalidade procedimental tem uma qualidade de legitimação moral” (REESE-SCHÄRFER, 2010, p. 176).

<sup>85</sup> Habermas entende o conceito de soberania do povo como um processo cunhado na *prática política* e na ideia de *legitimidade* (atribuída à vontade unificada do povo). Essa teorização rompe com o tradicionalismo, e toda a prática política passa a ser concebida à luz da autodeterminação e da autorrealização dos indivíduos socializados e comunicativamente imersos na esfera pública (HABERMAS, 1997a, p.273).



quanto as preferências comuns obtidas a partir dos processos deliberativos e participativos, num *espaço público comum*. Nesse nível de correlação, as considerações morais intersubjetivas e o modelo de vida ético de uma coletividade asseguram formas corporativas provenientes da socialização, sem serem exclusivistas e/ou limitarem a participação plena dos indivíduos. Segundo Habermas (2001, p. 152), “o discurso sobre os direitos humanos obstina-se em dar ouvido para *todas* as vozes, [porque os] direitos humanos que promovem a inclusão do outro funcionam ao mesmo tempo como sensores para as exclusões realizadas em seu nome.”

Em suma, por meio dessa interpretação dos direitos humanos, o *sistema de direitos* moderno é compatível com todas as demais culturas do globo, sobretudo, porque preserva a tensão entre *autonomia pública* e *privada*, o que garante o reconhecimento das diferenças e a concomitante contemplação das expectativas individuais, sem perder de vista o senso político coletivista. Habermas (2001, p. 159) lembra que “as pessoas jurídicas individuais só são individuadas no caminho da socialização, (e) a integridade da pessoa particular só pode ser protegida juntamente com o acesso livre àquelas relações interpessoais”, provenientes do comunitarismo.

Assim, moldam-se teores normativos capazes de fornecer parâmetros de inclusão e *solidariedade cívica* para além dos panos de fundo culturais e estatais (HABERMAS, 2012b, p. 346). No modelo habermasiano, ocorre a perfeita combinação da perspectiva moral intersubjetiva com os ideias rousseauianos de participação democrática, pautados no princípio da ética voluntária. É possível observar “[...] relações de reconhecimento mútuo, de transposição recíproca das perspectivas, de disposição esperada de ambos para observar a própria tradição também com o olhar de um estrangeiro, de *aprender* um com o outro etc” (HABERMAS, 2001, p. 163).

Por meio das diretrizes teóricas habermasianas, podemos conceber uma construção jurídica, acerca dos direitos humanos, transformadora. Sendo essa, capaz de gerar uma “constitucionalização progressiva do direito internacional” (HABERMAS, 2003, p. 185). Numa *constelação pós-nacional*, existe a fusão de regimes internacionais que acabam por flexibilizar as formas existentes de *solidariedade abstrata*, mediada pela participação democrática dos cidadãos.

A regulação do direito, anteriormente centrada nos limites estatais, passa a exigir comunidades supranacionais politicamente constituídas, e capazes de contemplar tanto a tensão inerente do *sistema de direitos* entre a autonomia privada e pública, quanto respeitar o

*princípio de soberania do povo*, redimensionado em novas proporções. A seguir será exposto a teoria do direito habermasiana no nível internacional, observando a possibilidade de criação de um *direito cosmopolita*, condizente com as mais diversas comunidades políticas do globo.

A materialização do projeto de integração da Europa e o fortalecimento da cultura sobre os Direitos Humanos foram duas implicações observadas com o fim dos conflitos da Guerra Fria. E por meio desses novos aspectos, Habermas traçou suas declarações e conclusões sobre o desempenho e o futuro das relações internacionais.

A principal condição para um direito que alcance as diferentes culturas é o direito à dignidade e ao respeito, que deve ser reconhecido por todos e a todos. Esse reconhecimento é uma ruptura essencial da visão dos Direitos Humanos como um direito dos privilegiados, uma vez que antes o direito de participação nas decisões governamentais e o direito de possuir bens eram considerados um domínio exclusivo de determinadas classes sociais.

Os Direitos Humanos passaram a compreender um determinado estágio da sociedade, onde os movimentos sociais e as tensões históricas determinam a evolução das mentalidades para uma nova maneira de agir e pensar mais complexa e plural. A igualdade de valor e a dignidade de todos os homens são as principais premissas da universalidade dos Direitos Humanos. No caso das nações, o respeito a sua identidade e os direitos essenciais a sua existência precisam fazer parte de um patrimônio comum da humanidade. Esses conceitos são considerados centrais.

Para que não representem uma tendência ideológica, os Direitos Humanos, como já mencionado anteriormente, podem buscar uma solidariedade abstrata, que nasce no nível da heterogeneidade das consciências populares. São as experiências vividas no âmbito da sociedade e provenientes dos processos de socialização, que apontam para a necessidade de um homem livre e solidário, que possa responder aos desafios e a crescente complexidade social que a modernidade traz. A partir dessas experiências surge a questão de como sua universalidade se comporta frente às diversidades culturais.

Na “era dos extremos” deste curto século XX, o tema dos direitos humanos afirmou-se em todo o mundo sob a marca de profundas contradições. De um lado, logrou-se cumprir a promessa, anunciada pelos revolucionários franceses de 1789, de universalização da ideia do ser humano como sujeito de direitos anteriores e superiores a toda organização estatal. De outro lado, porém, a humanidade sofreu, com o surgimento dos Estados totalitários, de inspiração leiga ou religiosa, o mais formidável empreendimento de supressão planejada e sistemática dos direitos do homem, de toda a evolução histórica. De um lado, o Estado do Bem-Estar Social do segundo pós-guerra pareceu concretizar, definitivamente, o ideal socialista de uma igualdade básica de condições de vida para todos os homens. De outro lado, no entanto, a vaga neoliberal deste fim de século demonstrou quão precário é o

princípio da solidariedade social, base dos chamados direitos humanos da segunda geração, diante do ressurgimento universal dos ideais individualistas (COMPARATO, 1997, p. 01).

A percepção desses direitos depende de diferentes fatores: históricos, políticos, econômicos, sociais e culturais. Logo, definir o seu conteúdo e afirmar que existe uma concepção universal é uma tarefa um tanto audaciosa. Para criar a proposição da universalidade, primeiro existe a *razão universal*, depois o *direito universal* e por último a *democracia universal*. Não há como pensar a ordem internacional sem ponderar essas etapas.

A justificativa dos valores humanos encontra-se no próprio homem e existem direitos que são inerentes a ele, como o direito de não ser escravizado, chamados de direitos absolutos. No plano dos princípios, todos os homens podem evocar os mesmos direitos e toda a representação política deve perseguir fins humanos. Dentro dessa perspectiva, o que chama a atenção é que qualquer problema relativo a esses direitos cria dois tipos de relação: os Direitos Humanos concebidos como forma de protesto e reivindicação e, como um esforço de cooperação e *solidariedade*. A primeira pode ser observada pelos direitos civis e políticos e a segunda pelos direitos econômicos e sociais. O conjunto desses direitos é essencial para a manutenção da dignidade, da liberdade e do bem-estar.

Após a Guerra Fria propôs-se que além de universais, esses direitos deveriam ser interdependentes e indivisíveis, não podendo ser hierarquizados, porque nenhum pode ser considerado melhor do que o outro. Para Habermas, a interpretação apropriada dos Direitos Humanos só é possível por meio de uma visão descentrada do mundo, que admita o projeto normativo de uma sociedade mundial baseada nos preceitos da justiça e da paz. Os dois princípios que guiam esse projeto são o *reconhecimento recíproco* e o discurso intercultural.

As obras de Habermas são marcadas por diálogos e um dos mais importantes para a área das Relações Internacionais é com Carl Schmitt. Schmitt<sup>86</sup> é considerado um autêntico realista, suas reflexões sobre o poder e a ordem se dão a partir do antagonismo entre amigos e inimigos.

Habermas desde o início de sua carreira filosófica, sempre deixou muito vivo seu desprezo pelo comportamento alemão durante a Segunda Guerra e qualquer conduta que vislumbrasse alguma afinidade com esse tipo de política era completamente condenada por ele. O alvo de Habermas são os intelectuais anti-iluministas, como Heidegger e Jünger. Carl Schmitt é colocado por Habermas nesse grupo.

---

<sup>86</sup> Ele ainda expõe uma crítica à democracia parlamentar, demonstrando as contradições entre democracia e liberalismo, ao formalismo das abstrações normativas e ao Estado de Direito, destacando a luta do poder.

A moralização da guerra consiste num dos grandes perigos da teoria schmittiana, pois poderia disfarçar os interesses escusos das grandes potências que detém o poder bélico, e assim legitimar as ações ilegítimas de caráter imperialista. Schmitt foi apropriado pelas teorias de Relações Internacionais, por sua característica teórica de considerar o inimigo como aquele que é externo e dentro das Relações Internacionais o conceito de político é determinado externamente. Pensando assim, conclui-se que a comunidade interna depende da existência de um inimigo externo, o que legitima o constante comportamento belicoso e desafiador das potências. Para Schmitt, o outro sempre vai ser o inimigo, não por ser mau, mas simplesmente por ser diferente.

Lo político no se revela en el carácter vinculante de las decisiones de una autoridad estatal, sino que se muestra mas bien en la autoafirmación colectivamente organizada de un pueblo políticamente existente contra los enemigos externos e internos” (HABERMAS, 1989b, p. 68)

As maiores diferenças entre os pensamentos de Schmitt e Habermas ocorrem, primeiro, na humanitarização das relações entre os povos, a partir de um conceito universalizante de moral, e segundo, na criminalização da guerra<sup>87</sup>, criando um grande desafio a Habermas, qual seja o de domesticar o estado de natureza entre os povos. Ao analisar a Paz Perpétua de Kant, Habermas utiliza afirmações kantianas para se referir as contradições de Schmitt. Os Estados precisam reconhecer-se como Estados democráticos para que suas interações não sejam marcadas por conflitos; essa premissa estabelece um novo modo de desenvolvimento de uma organização entre os povos.

Afastando-se de Schmitt, Habermas afirma que a concepção moderna de Direitos Humanos, não nasce exclusivamente dos direitos morais, apesar de compartilhar a pretensão de validade universal; nasce sim da noção de liberdade individual, e que considera os Direitos Humanos como direitos positivos. Isto porque moralizar o Direito Internacional é ir contra a retórica dos Direitos Humanos. Aproximando-se de Kant, Habermas sustenta que os Direitos Humanos devem se originar de um Direito Internacional positivado.

Para Habermas, Schmitt ambiciona salvaguardar a ordem instituída em Westfalia, de um Direito Internacional Público que não pode sofrer nenhum constrangimento legal em relação a seu *status* bélico na ordem internacional. Ao estabelecer essa condição, Schmitt defende um *jus ad bellum*<sup>88</sup> infinito. Segundo Habermas,

---

<sup>87</sup> Ver mais em: SCHMITT, Carl. 1992. O Conceito do Político. (trad.) A. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes.

<sup>88</sup> Direito à guerra, ou seja, direito de recorrer a guerra quando está parecer justa.

Tendo em vista que qualquer concepção de justiça permaneceria internacionalmente controversa, não pode haver justiça entre as nações. Nisso reside a premissa de que justificativas normativas em relações internacionais só podem servir respectivamente à dissimulação dos próprios interesses. A parte que moraliza busca vantagens para si mesma através da discriminação injusta do adversário; na medida em que nega ao adversário o status de um inimigo respeitado, *justus hostis*, produz uma relação assimétrica entre partes que em si são iguais. Pior ainda, a moralização da guerra até então vista com indiferença atiza o conflito e faz com que a condução da guerra juridicamente civilizada “se degenera” (HABERMAS, 2006, p. 199-200).

Habermas entende que o princípio da sociedade é a luta, mas uma luta regrada que segue princípios ditados pelo Estado, diferente da luta hobbesiana de todos contra todos. É uma luta pela busca da paz nos três campos, direito, economia e política. Em cada campo a luta se dá de diferentes maneiras: na política é uma luta simbólica por definições na sociedade civil, o espaço dessa sociedade tem que ser preservado e com isso, o Estado moderno tende a se democratizar; no mercado ela falta com os princípios éticos; e no direito é uma *luta por reconhecimento*, onde o Estado é uma instância de poder.

O poder que é catalisado na forma de Estado é uma ameaça à *esfera pública*, pois a *esfera pública* precisa garantir o pleno exercício da cidadania, para que o debate seja estimulado e as liberdades garantidas. Dentro da dinâmica da modernidade, os Direitos Humanos não são direitos naturais, eles são convencionados pela *esfera pública* e é a partir disso que eles podem se fortalecer. Na medida em que haja um equilíbrio entre esfera jurídica, esfera econômica e esfera política.

No plano internacional, quando Habermas transporta a tensão entre moral e direito para o sistema internacional, ele tentará solucioná-la transformando o Direito Internacional em um Direito Cosmopolita, com competência coercitiva. Segundo Habermas,

O traço fundamental do direito cosmopolita está justamente no fato de que, passando por cima dos sujeitos coletivos do direito internacional, chega a envolver os sujeitos individuais de direito e estabelece para eles o direito a uma participação não mediada à associação dos cidadãos do mundo livres e iguais (HABERMAS apud ZOLO, 2005, p. 55).

A coerção no plano internacional sempre esteve a cargo dos Estados nacionais, que desempenhavam seus papéis hegemônicos, baseados no ideal de soberania. Para que existisse uma mudança dentro de uma realidade onde cada Estado considera a sua soberania como a submissão a nenhuma coerção exterior, além de possuir uma constituição jurídica interna, que também afasta a coerção por parte de terceiros, as instituições internacionais teriam que

passar por uma transformação e entrar em uma ordem global fundada na legitimidade, na legalidade e justificada a partir do próprio direito.

O direito cosmopolita pode vir a ser a dimensão normativa da interação social e o instrumento que une o particularismo das identidades individuais com o pluralismo dos grupos sociais. Assim, a proteção aos Direitos Humanos se tornaria eficaz e não precisaria buscar sua comprovação no campo da moral tradicional, mas sim na concepção de uma moral pós-convencional, desvinculada das tradições e dos valores de vida específicos, para a criação de um compromisso normativo de núcleo universalista. O fortalecimento das instituições internacionais pode levar a um ordenamento jurídico global.

Para ingressar em uma ordem democrática, segundo os preceitos habermasianos, o cidadão precisa transcender a sua esfera particular e passar a prestar mais atenção em seu espírito cívico e as preocupações da sociedade em que vive, discernindo os interesses da sociedade como parte de um todo. Deste modo, o modelo democrático é entendido como um modelo desprovido de conteúdo normativo substantivo, pois ele se relaciona mais com os processos de construção do direito e a produção de normas do que com o seu conteúdo. Essa característica do direito habermasiano representa a oportunidade de sua disseminação pelas mais diferentes sociedades e pelos mais diversos tipos de cultura política, sem criar intimidações às soberanias locais. São os Direitos Humanos que serão os pressupostos normativos para a constituição de uma sociedade soberana.

Para que não exista uma moralização estrita do direito, Habermas defende a necessidade de abandonar o Direito Internacional clássico, que tem sua sustentação na soberania dos Estados e em normas morais particulares, por um direito mais amplo, seguindo a linha kantiana de pensamento, o Direito Cosmopolita<sup>89</sup>. A positivação dos direitos do cidadão e das nações, ou seja, a legalidade seria complementada por um poder internacional, não mais baseado na fundamentação moral tradicional, mas em regras legítimas positivadas, onde os cidadãos participam da criação das normas. Todas as ações dentro dessa ordem cosmopolita serão jurídicas e legítimas.

A retomada da ideia kantiana de cosmopolitismo ocorreu nos anos 90, principalmente nas discussões sobre os Direitos Humanos. Contudo, o cosmopolitismo pode ser apropriado de maneira prejudicial pelos Estados, quando se perverte em uma moralização auto-destrutiva da política. Esse risco ocorre quando um Estado toma para si a defesa da humanidade e a usa como justificativa para combater seu inimigo político. Nesse caso, a política dos Direitos

---

<sup>89</sup> Ver mais em: HABERMAS, Jürgen. 1997c. Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight.

Humanos seria adotada por meio de uma apreciação negativa do oponente e suspenderia todas as limitações já institucionalizadas de um confronto político e militar. Perante esse uso deturpado, Habermas vai procurar diferenciar sua natureza jurídica.

O Direito Cosmopolita seria constituído como qualquer Estado Democrático de Direito, com seus poderes constitucionais. Essa proposta de Habermas faz com que as políticas de Direitos Humanos não necessitem de uma justificativa moral particular e torna a proteção desses direitos eficaz.

O que vai conferir aos Direitos Humanos essa característica de direitos morais é que sua validade suplanta as estruturas jurídicas dos Estados Nacionais. A pretensão é de uma justificação racional, o que lhes proporciona uma validade universal. As constituições evocam os direitos fundamentais sob forma de “declarações”<sup>90</sup>, restringindo o poder do legislador. Apesar disso, Habermas afirma que esse modo de justificação não transforma os direitos fundamentais em normas éticas:

[...] 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 à legitimidade. Elas devem este caráter 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 direito de comandos éticos, concedendo aos atores as margens legais de uma ação fundada sobre as preferências de cada um. Os direitos éticos se fundam sobre obrigações que vinculam a vontade livre das pessoas autônomas. As obrigações jurídicas, ao contrário, resultam unicamente das autorizações dadas para agir em função de seu próprio arbítrio, e isto em virtude da restrição legal imposta a estas liberdades subjetivas[...] . É por isso que Kant define o direito como 'o conjunto das condições pelas quais o arbítrio de um pode concordar com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade. (HABERMAS, 1996 apud NOUR, 2003, p. 35)

Para Kant, os Direitos Humanos vão ser separados da ética, qualquer transgressão a esses direitos não deve ser combatida pelos juízos éticos e sim por procedimentos jurídicos institucionalizados. Nour (2003) afirma que “a jurisdicização do estado de natureza garante contra uma não-diferenciação entre ética e direito, assegurando ao acusado uma proteção contra uma discriminação ética.”

Para que a política não passe por uma moralização, que transforma as diferenças em questões do bem e do mal<sup>91</sup> é preciso fornecer aos Direitos Humanos, um quadro jurídico. E para Habermas, essa transformação é retirada do direito cosmopolita kantiano.

---

<sup>90</sup> Ver mais em: NOUR, Soraya. 2003. *Os Cosmopolitas*. Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais. **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, vol. 25, no 1 , pp. 7-46.

<sup>91</sup> Idem, p. 35.

O estabelecimento de uma condição cosmopolita coloca as infrações aos Direitos Humanos como ações criminais. A institucionalização de procedimentos que estabeleçam uma ordem jurídica pública protegeram as violações de uma moral não diferenciada do direito, evitando assim a discriminação do “inimigo”.

Ele sugere um caminho da política clássica dos Estados nacionais para uma condição de moralidade cosmopolita, que não se consubstancie em apelos etnonacionais para garantia da integração social, necessária para formulação de um direito exclusivista. O processo moral pós-convencional habermasiano sugere um percurso de aprendizado intersubjetivo, que acontece no âmbito da *formação da vontade política* e da comunicação pública. A exigência nesse discurso é que se obtenha um *patriotismo constitucional*. Isto é, que não haja o reconhecimento de uma história em comum de um povo específico, mas sim um olhar para além das fronteiras, capaz de conceber um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas a partir do reconhecimento de suas particularidades, sem negligenciar suas dimensões universalizantes. Essa situação pode ser entendida como um dilema da política dos Direitos Humanos, a verdadeira dificuldade desse sistema em transição.

Habermas defende que seja possível por meio dos Direitos Humanos a reconstrução do direito em bases multiculturais a partir do direito já existente, ou seja, a legitimidade é baseada nos Direitos Humanos e esses são passíveis de universalização pela sua condição de direitos morais pós-convencionais, o que soa contraditório, pois o campo da moral é intersubjetivo e o do direito objetivo. No entanto, os Direitos Humanos vão buscar um patamar de dignidade que atinge a humanidade como um todo. No campo dos Direitos Humanos qualquer indivíduo é envolvido, independente da tutela estatal, o simples fato de sermos humanos já nos inclui<sup>92</sup>.

Nas sociedades orientais não existe um equivalente ao direito para regularizar as relações abstratas entre sujeitos estranhos entre si, por isso o direito ocidental, coercitivo e que garante da liberdade individual, pode ser entendido como um aparato *universal*, consoante com as estruturas socioeconômicas modernas.

No plano interno, o direito estatal vinculado aos Direitos Humanos remete à liberdade. No campo externo, os Direitos Humanos remetem a dignidade, pois todos os Estados tem que reconhecer a dignidade comum de qualquer cidadão cosmopolita, ou seja, qualquer ser.

---

<sup>92</sup> Habermas não aceita qualquer desmerecimento à qualidade desses direitos e da sua dignidade, pelo simples fato de eles serem associados aos valores ocidentais, e nem qualquer alegação de que esses direitos interferem no processo multicultural.



Os Direitos Humanos tem que ser entendidos simultaneamente como *subjetivos* aos Estados, pois o poder estatal não pode ultrapassar determinados limites, e como um regulamento objetivo aos indivíduos, devido à obrigação fática que estabelece na regulação das relações inter-pessoais inerentes à vida em sociedade.

Neste ponto, torna-se possível tratar da forma pela qual os Direitos Humanos podem ser considerados como *lógica e linguagem* de relações sociais, que ocorrem tanto dentro quanto fora do alcance da regulação estatal.

Seguindo a demonstração feita até aqui, nota-se a conexão feita por Habermas entre Direitos Humanos, democracia deliberativa, ação comunicativa e racionalização das relações sociais. É esta conexão, segundo Habermas, que permite equacionar e implementar ações que venham a solucionar os complexos problemas e conflitos inerentes ao contexto da globalização e da convivência multicultural, típicos do século XXI.

Conforme o raciocínio de Habermas apresentado em *A constelação pós-nacional*, de início as soluções podem ser buscadas na afirmação do princípio básico de legitimação do Estado Moderno, qual seja a conjugação entre *soberania popular e direitos humanos*. Isto significa que o Direito pode ser reconstruído mediante o processo de autolegislação, como defendeu Rousseau, mas isso deve ser feito tendo como parâmetro os direitos fundamentais contidos na Declaração dos Direitos Humanos, o que garantiria os elementos de justiça e de universalidade à regulamentação de situações de convivência na extrema diversidade cultural/subjetiva, na forma como ocorrem atualmente.

Os problemas são planetários, o enfrentamento deles exige a construção de instituições políticas internacionais democráticas, que permitam uma *governança supranacional*, alicerçada conceitualmente sobre uma *republica mundial*, cujas decisões reconheçam a condição de *cidadania cosmopolita* de todas as pessoas, por buscarem legitimação nos Direitos Humanos.

E para atingir este objetivo, novas instituições supranacionais devem ser criadas. O modelo da Organização das Nações Unidas não serve para Habermas, por não se constituir num espaço de debate e de deliberação verdadeiramente democrático, avalia ele.

Habermas sugere a criação de formas de exercício de cidadania deliberativa, para o que devem ser estabelecidos lugares em que pessoas das mais diferentes vinculações culturais possam se encontrar para debater democraticamente acerca de um único desafio: “cidadãos livres e iguais devem se conceder quais direitos fundamentais, se quiserem regulamentar a sua vida em comum por meio do direito positivo?” (Habermas, 2001, p. 147). Para Habermas, em

âmbitos assim constituídos, os discursos podem conduzir à formulação de um *sistema de direitos* e de uma vontade política racional, vinculados a uma concepção de *solidariedade cívica* ou de *patriotismo constitucional*, que são necessários à elaboração de complexas soluções para os complicados conflitos decorrentes da convivência num contexto de diversidade multicultural.

Ao mesmo tempo em que os discursos proferidos em espaços destinados à ação comunicativa se constituem no exercício efetivo da soberania, eles também produzem concepções intersubjetivas de direitos fundamentais sobre as quais torna-se possível reconstruir a legitimidade dos Direitos Humanos na condição de serem afirmados como direitos fundamentais universais, superando a conotação de *direitos ocidentais* que pesa sobre eles.

E tendo em conta a diversidade como característica a ser mantida nas novas sociedades, sem que ocorra a reconstrução da pretensão de validade universal dos Direitos Humanos, muito dificilmente os diferentes modos de vida poderiam ser afirmados e reconhecidos como legítimos no interior de uma mesma coletividade. Na ausência de uma referência que permita substituir as formas de solidariedade de base étnicas pela solidariedade cívica, não há como produzir as categorias conceituais exigidas para fundamentar a atitude de reconhecimento diante das diversas formas de vida possíveis numa situação de convivência multicultural. Isto porque a solidariedade sustentada em fatores étnicos incide sobre a homogeneização de padrões estéticos e conceituais, criando identidades pessoais que se reconhecem reciprocamente como válidas apenas na condição de serem pertencentes a um mesmo conjunto de referências.

A expansão do conceito de igualdade requerida pelo reconhecimento das diversidades existentes no interior de sociedades multiculturais e possibilitada pela lógica contida nos Direitos Humanos, proporciona não apenas a liberação dos atores sociais frente às muitas prisões advindas da identidade sustentada nos elementos tradicionais, compartilhados em situações de homogeneidade cultural. Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento de uma lógica de ação construída e mantida mediante a racionalidade.

Por conseguinte, em conformidade com a análise de Habermas, caso os Direitos Humanos sejam aplicados para instituir espaços de práticas democráticas por meio da ação comunicativa nos âmbitos externo e interno dos Estados, isto implica na possibilidade de que

os Direitos Humanos se constituam também numa *linguagem* por meio da qual os atores em relação consigam se comunicar com eficiência. Do ponto de vista das culturas originais de que provenham, por mais diferentes que sejam uns dos outros, é possível aos atores construir *consensos* pela mediação dos Direitos Humanos. Isto porque os Direitos Humanos possuem um conteúdo ético racional e de pretensão universalizante, fornecendo bases lógicas, normativas e conceituais, nas quais os atores encontram parâmetros de *dignidade* para avaliar as relações sociais em que estão envolvidos, o que lhes permite a identificação de condutas *ofensivas*, e por conseguinte, a organização e o encaminhamento de demandas políticas a serem dirigidas aos respectivos níveis e esferas de poder em que as relações porventura ocorram.

### 3 CONCLUSÃO

A obra de Habermas é quase integralmente orientada no sentido de oferecer possibilidades de interpretação crítica e normativa de fenômenos humanos baseadas num modelo ideal de relação entre sujeitos, construído sobre a articulação entre linguagem, ação comunicativa, cooperação, democracia deliberativa, aprendizagem e emancipação. É exatamente isto que se pode encontrar na perspectiva da reconstrução racional orientada normativamente pelos direitos humanos, aqui experimentada para analisar fatos típicos das relações internacionais. Conforme tentou-se demonstrar na argumentação precedente, com base em Habermas é possível identificar o potencial contido nos direitos humanos para o estabelecimento de situações de relacionamento democráticas e emancipatórias também no âmbito internacional.

Desta forma, ao mesmo tempo que fornecem aos atores sociais as mediações conceituais para que avaliem e atuem politicamente nos contextos de relacionamento em que se encontram envolvidos, os direitos humanos também podem ser evocados para a construção de uma chave interpretativa e crítica das relações entre sujeitos e de tudo que se refere a elas no âmbito internacional. Isto porque, se os direitos humanos se constituem no modelo e na mediação conceitual possível para o estabelecimento de relações entre diferentes tipos de atores, os direitos humanos também se desdobram em categorias e critérios possíveis de serem empregados para avaliar o grau de democracia, a condição cooperativa das relações e o estágio moral dos atores em suas performances nas situações de relacionamento. Além disto, buscando os parâmetros no modelo de relacionamento baseado nos direitos humanos, pode-se

inclusive avaliar e medir o grau de coerência com os ideais de emancipação presente nos regulamentos, objetivos e diretrizes de ação política que marcam a atuação das Organizações Internacionais. É isto que se pretende exemplificar a seguir.

Pois, ao se pensar na existência empírica de instituições políticas internacionais que preservem a perspectiva democrática, e ainda concedam aos cidadãos os direitos humanos mais substanciais, o projeto europeu de construção de uma cidadania supranacional aos povos da União, mostra-se como um exemplo manifesto. Embora ainda careça de aprimoramentos, principalmente, no que tange a ampliação de suas diretrizes de reconhecimento de referências étnico-culturais alternativas e de um modelo de inclusão cívica mais abrangente<sup>93</sup>, a cidadania europeia é capaz de vislumbrar um espaço de direitos concedidos para além dos tradicionais projetos estatais.

No nível internacional, a cidadania supranacional tornou-se um marco histórico por conceber uma forma de legitimação popular e de edificação de direitos, capaz de suplantar os antigos escopos dos direitos fundamentais, atribuídos anteriormente apenas pelos Estados nacionais. Num modelo que abrange 28 Estados-nações, a cidadania supranacional condensou-se em: (1) práticas cidadãs; (2) debates jurídicos universalizantes, acerca dos direitos e formas de pertencimento; e (3) numa instituição capaz de preservar a busca pelo bem-estar, pela democracia, e pela consolidação da *esfera pública* comum europeia.

Por meio da incorporação da *Carta de Direitos Fundamentais*, em dezembro de 2000, no seio dos tratados constitutivos europeus, a cidadania supranacional alcançou novas dimensões políticas, sociais e comunitárias (SACERDOTI, 2002, p.281). Pois, o teor normativo da Carta passou a abarcar questões como o direito à vida, à integridade, à liberdade, à propriedade, à segurança, à igualdade perante a lei, à informação, à consulta, à ação direta dos cidadãos no Tribunal de Justiça da União Europeia e no Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, e etc. A Carta também tornou-se instrumento de referência nas decisões do *Tribunal de Justiça*<sup>94</sup>, no que tange a maximização do direito comunitário no interior do bloco, e principalmente, da proteção dos cidadãos europeus, caso esses se sintam alheados de seus direitos, sejam eles civis, políticos, econômicos e sociais.

---

<sup>93</sup> Devido a sua vinculação às concepções essencialistas que versam sobre “quem pertence” e “quem não pertence” a um determinado grupo étnico, nas quais a identidade é vista como estável e/ou fixa. Algumas versões de identidades étnicas estão ligadas à questões de parentesco, outras encontram-se vinculadas à uma versão essencialista da história, do passado, dos costumes, dos ritos e/ou do estilo de vida assumido por determinada comunidade. Ou seja, embora o escopo de atuação da cidadania europeia verse sobre bases universalistas, sua vinculação à fronteiras fixas, transformam-na em um processo que não consegue evitar a exclusão (IVIC, 2012).

<sup>94</sup> O Tribunal de Justiça destina-se ao julgamento dos casos de infração dos direitos dos cidadãos europeus e de revisão dos órgãos “executivos” do processo de integração. Cabe a ele julgar os casos individuais submetidos pelos cidadãos, e a aplicação de ações por incumprimento como, por exemplo, o pagamento de multas pelos Estados-membros infratores aos direitos cidadãos violados (EUROPA, 2015).

Com a incorporação de conteúdos internacionais emblemáticos, provenientes das convenções lideradas pelo Conselho da Europa (Convenção Europeia dos Direitos Humanos - CEDH) e pelas Nações Unidas (Declaração Universal dos Direitos Humanos, Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais), a Carta trouxe mais clareza aos direitos fundamentais a serem seguidos no âmbito da UE, maior segurança jurídica aos cidadãos (por intermédio dos julgamentos do *Tribunal de Justiça* face às vontades arbitrárias e ao abuso de poder na Europa), e uma significativa agenda contra a discriminação de trabalhadores.

Segundo Soysal (1994), essa reconfiguração da cidadania supranacional possibilitou que reivindicações de cunho individualistas passassem a se apoiar, gradativamente, em ideais de uma comunidade transnacional, apoiada em legislações internacionais acerca dos direitos humanos, e num espaço político-jurídico mais concreto e compatível com as sociedades supercomplexas contemporâneas. Logo, a partir dos recentes esboços de uma cidadania para além das típicas fronteiras estatais, pode-se vislumbrar um novo caminho em direção às formas de universalização de direitos e de inclusões, capazes de elaborar mecanismos alternativos de participação democrática, não mais delimitados pelas bases exclusivistas dos Estados nacionais, mas sim em novas formas de associação e participação.

Destaca-se que, tanto a cidadania supranacional quanto o atual Tribunal de Justiça fornecem um grande palco de estudos científicos, por ainda estarem em processo de definição. Suas potencialidades empíricas se assentam na experiência única e original de serem considerados elementos que potencializam a universalidade dos direitos humanos e estão além dos embates clássicos traçados pelo realismo político. Por meio deles, quebram-se paradigmas e abrem-se novos caminhos analíticos para se pensar numa possível cidadania cosmopolita, regida por direitos universais e regulada por processos democráticos, os quais atribuem à soberania do povo sua primazia central. Arquiteta-se mecanismos de emancipação da humanidade e, vislumbram-se percursos capazes de superar um passado de exclusões, inferiorizações sociais, e disputas por poder.

No entanto, apesar das visões mais otimistas, acerca do vislumbre incipiente de possíveis comunidades *pós-nacionais*, pautadas na universalização dos direitos humanos, por meio de exemplos concretos como a experiência supranacional europeia, Habermas em *A constelação pós-nacional*, irá advertir sobre os desafios emergentes da construção dinâmica das sociedades interdependentes contemporâneas. Esses se configuram como perigos que

abalam a própria natureza social do Estado de Direito e as instituições internacionais, empenhadas na proteção dos direitos humanos.

Segundo o autor, os maiores desafios vigentes à democracia e à proteção dos direitos encontram-se alicerçados nas ameaças à segurança internacional. Essas ameaças vão desde a produção ilegal de armas de destruição em massa, até ataques terroristas, limpezas étnicas e guerras civis de cunho etnonacionalistas. Esse novo tipo de violência permuta do Estado nacional ao cenário internacional, evidenciando cada vez mais a urgência do fortalecimento de instituições internacionais, capazes de levarem a proteção dos direitos humanos ao nível de um ordenamento jurídico global, ou nas palavras do próprio Habermas, de um *Direito Cosmopolita*. Isto porque, somente os direitos humanos são capazes de propiciarem a *linguagem e o conteúdo ético racional* fundado em preceitos universalizantes, condizentes com padrões normativos e conceituais, imprescindíveis para a superação das dicotomias existentes, entre as forças universais e as forças de poder individualistas, que ainda atuam fortemente nas relações internacionais.

A tentativa é de superar conflitos e divisões, por meio da reafirmação de princípios que sustentem uma nova forma de universalismo, num mundo fragmentado política e culturalmente, para instituir uma comunidade mais ampla, focada não em conceitos tradicionais, mas sim nos princípios normativos, advindos da crítica sólida do papel e do comportamento do Estado e dos demais atores supranacionais na arena internacional.

## REFERÊNCIAS

ALEXY, R.. **Teoria dos direitos fundamentais**. Trad. Virgílio Afonso da Silva. 2ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2011.

COMPARATO, F. K. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados, USP: 01-21, 1997. Disponível em <<http://www.iea.usp.br/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>>. Acesso em: 24 de jun. de 2014.

\_\_\_\_\_. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Editora Saraiva, 1999.

HABERMAS. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

- \_\_\_\_\_. *Théorie de l' agir communicationnel*. Tome 1 \_ Rationaliyé de l'agir et rationalisation de la société; Tome 2 - Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Paris: Fayard, 1987a.
- \_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.
- \_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.
- \_\_\_\_\_. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra, 1989b.
- \_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990b.
- \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia**. Entre Facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. I. 1997a.
- \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia**. Entre Facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. II. 1997b.
- \_\_\_\_\_. Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight. In: BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (eds.) **Perpetual Peace**. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal. Cambridge, Mass: MIT Press, 1997c, p. 113-153.
- \_\_\_\_\_. **A constelação pós-nacional**. São Paulo : Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A inclusão do outro**. São Paulo : Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O Ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A lógica das Ciências Sociais**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. **The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights**. METAPHILOSOPHY, Vol. 41, No. 4, July 2010. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9973.2010.01648.x/pdf>.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *The Crisis of the European Union in the Light of a Constitutionalization of International law*. The European Journal of International Law, v.23, n.2, 2012b, p. 335-348.
- IVIC, S. **EU Citizenship as a Mental Construct: Reconstruction of Postnational Model of Citizenship**. European Review, v.20, 2012, p.419-437. doi:10.1017/S1062798711000640.
- KANT, I. **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Neves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense. 1986.

- MBAYA, E. **Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas.** Estudos Avançados, 30, 1997, p. 17-41.
- NOUR, Soraya. **Os Cosmopolitas.** Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais. **Contexto Internacional.** Rio de Janeiro, vol. 25, no 1, 2003. p. 7-46.
- POKER, J. G..A. B. **Os sentidos da compreensão nas teorias de Weber e Habermas.** TRANS/Form/Ação, vol. 36, 2013. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732013000400014&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732013000400014&script=sci_arttext).
- REESE-SCHÄFER, W. **Compreender Habermas.** 3ªed. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- SACERDOTI, G. **La Carta Europea dei Diritti Fondamentali: Dall’Europa degli Stati all’ Europa dei Cittadini.** II Consiglio di Stato, 2002.
- SCHMITT, C. **O Conceito do Político.** [Der Begriff des Politischen]. (trad.) A. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- SOYSAL, Y. N. **Limits of Citizenship.** Migrants and Postnational Membership in Europe. Chicago and London: University of Chicago Press, 1994.
- ZOLO, D. *Do Direito Internacional ao Direito Cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas.* **Política & Trabalho:** Revista de Ciências Sociais, n. 22, 2005, p. 49-66.



# ASPECTOS JURÍDICO-FILOSÓFICOS ACERCA DO SUPERENDIVIDAMENTO: A Contribuição da Ética do Discurso

## **Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva**

Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). [candidoduarte@id.uff.br](mailto:candidoduarte@id.uff.br).

## **Ana Beatriz Terra Crippa**

Universidade Federal Fluminense (UFF). Acadêmica do curso de graduação em Direito. [ana\\_crippa@hotmail.com](mailto:ana_crippa@hotmail.com).

---

**Resumo:** O presente estudo tem por objetivo analisar os limites e potencialidades da legislação consumerista, em especial, com relação ao fenômeno do superendividamento. Para isso, propõe-se analisar o Projeto de Lei do Senado nº 283 de 2012 em alguns aspectos relevantes relacionados ao Código de Defesa do Consumidor e se os princípios e direitos do consumidor nele contidos se referem a uma “repositivação explicativa” em um contexto mais específico, de modo a avaliar se estes princípios e direitos deixaram de ser absorvidos pelos concernidos por ocasião da Lei 8078/90. Para tanto traçar-se-á uma investigação interdisciplinar verificando-se a possível tensão entre facticidade e validade, como pode ser aplicada a Ética do Discurso Habermasiana às relações consumo com objetivo de fomentar a discussão sobre o tema e identificar quais ferramentas podem ser utilizadas no mundo da vida em prol da emancipação dos indivíduos, em especial, em âmbito consumerista.

**Palavras-chave:** Emancipação. Superendividamento. Consumo.

## **1 INTRODUÇÃO**

Nos últimos anos as notícias sobre o desenvolvimento econômico nacional foi algo perceptível a todos, no entanto, os males de um crescimento com lastro no aumento do poder de compra dos cidadãos brasileiros é algo a ser repensado com cuidado.

A reestruturação social nacional dentro do mercado possibilitou à maior parte da população ter acesso ao crédito que por sua vez se tornou facilitado, atendendo até mesmo a consumidores já negativados em cadastros restritivos ao crédito.

A produção e consumo em massa, principalmente pela constante publicidade e senso comum sobre a necessidade de adquirir produtos e serviços, muitas vezes com o desejo de inserção em determinado grupo social, intensificam as relações de consumo quantitativamente.

Com a facilitação do crédito e as políticas fomentadoras do consumo enquanto errôneo sinônimo de cidadania, uma série de efeitos colaterais passa a ser verificada, dentre eles o chamado superendividamento. Assim, o presente estudo pretende verificar o Projeto de Lei do Senado nº 283 que versa sobre a prevenção e tratamento do superendividamento enquanto elemento capaz de prevenir e remediar situações em que o mínimo existencial não é observado. Propõe-se uma análise do que vem a ser dignidade da pessoa humana em sede de Direito do Consumidor, do caráter principiológico da Lei 8078/90 e a possível tensão entre facticidade e validade entre a Lei e o mundo da vida. Nesse contexto verificar-se-á o citado Projeto de Lei de modo a identificar se este pode ser considerado um avanço em matéria consumerista ou tão somente a repetição explicativa de princípios e direitos básicos do consumidor outrora positivados.

## **2 O PROJETO DE LEI DO SENADO Nº 283 DE 2012 E OS EFEITOS COLATERAIS DA SOCIEDADE DE CONSUMO**

O Projeto de Lei do Senado nº 283, tem como garantia a preservação do mínimo existencial bem como a criação de mecanismos judiciais e extrajudiciais para a prevenção do superendividamento.

Trata-se, sem sombra de dúvidas, de uma tentativa em prisma formal de empoderamento do cidadão de modo a prevenir que este venha a se encontrar abaixo do mínimo existencial.

Importante ressaltar que com o fenômeno da globalização e, em especial, com a facilitação ao acesso a crédito criou-se uma celeuma em nossa sociedade posto que com o poder de compra potencializado, passou-se a se verificar o conceito de cidadania de forma bem restrita. Tem-se que aspectos culturais, econômicos, políticos e sociais são substituídos pelo consumo como verdadeira plataforma de acesso à cidadania.

Consumir para existir enquanto cidadão em uma sociedade de consumo é algo extremamente preocupante, posto que jamais, nenhuma sociedade prometeu a felicidade instantânea como a sociedade de consumo o faz (BAUMAN, 2008). Consumir se transformou em essência da felicidade instantânea, em um verdadeiro pontilhismo, conforme Bauman observa em *Vida Para Consumo - a Transformação das Pessoas em Mercadorias* (2008). A sua concepção indica a existência de “pontos” que não se comunicam e podem ser entendidos como oportunidades que, por sua vez, são líquidas e efêmeras.

Não só as oportunidades são líquidas, mas também as relações intersubjetivas como um todo. Por líquido pode-se entender que as relações no mundo da vida são moldáveis ao bel prazer de interesses pessoais ou empresariais.

Na esfera de consumo, o consumidor é considerado vulnerável tendo em vista, justamente, o fato de que no momento de produção, a forma e o tempo ideal para a introdução de um produto no mercado, bem como, o estabelecimento de preços, “pontos” e promoções ficam a cargo dos fornecedores que podem ser conduzidos com o intuito de despertar novos desejos ao consumidor.

E até uma questão de lógica irrefutável: são aqueles que propiciam o lucro e subsidiam os investimentos e os segundos, os quais, por seu turno, não podem prescindir dos bens da vida – ainda pelos segundos propiciados. São verdades evidentes por si próprias e que não demandam demonstração, pela sua obviedade. (GRINOVER *et alli*, p. 72).

Sim, vive-se uma tensão entre a felicidade prometida e a frustração. Os produtos passaram a ter vida útil diminuída. Diminuída não pela inutilidade, mas pela obsolescência programada, ou seja, pela necessidade que os produtos sejam substituídos por outros para que se possa fomentar a produção e, conseqüentemente, o consumo. (BAUMAN, 2008)

Todo processo de consumo em massa encontra como mola propulsora o mercado que o regula, bem como o desejo por inclusão em determinado grupo social. O momento atual remete a ascensão de classes que se dá exclusivamente pelo consumo em detrimento a direitos fundamentais previstos na Constituição da República Federativa do Brasil, ou seja, formam uma verdadeira tensão entre facticidade e validade.

O acesso ao crédito, como dito, passou a ser sinônimo de acesso à cidadania e como tal passou a indicar novas tensões entre validade, legitimidade e facticidade, dando ao consumo mais destaque do que os direitos sociais previstos no art. 6º da Constituição da República Federativa do Brasil que reza que “São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, à assistência aos desamparados, na forma desta constituição.” (BRASIL, 1988).

Interessante observar que, embora fazendo parte da sociedade de consumo, e como tal dotado de cidadania neste sentido limitado proposto, o indivíduo quando não emancipado e sem autonomia acaba por contrair dívidas que ultrapassam suas possibilidades financeiras, levando-o conseqüentemente à exclusão, com base nesse conceito alijado da real concepção de cidadania. Pode-se observar que a política econômica aliada ao mercado e a noção

extremamente restrita de cidadania revela a inclusão e a exclusão do indivíduo pelo seu consumo.

Assim, dois momentos se tornaram cristalinos na sociedade de consumo, o primeiro que diz respeito ao suposto acesso à cidadania através do consumo e o segundo, que pode ser entendido como efeito colateral, a exclusão do indivíduo através do superendividamento e negatificação em cadastros restritivos ao crédito.

### **3 A TENSÃO ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE**

Em linhas gerais, se fosse possível supor que a lei por si só é capaz de empoderar o cidadão, os efeitos colaterais dessa suposta cidadania simplesmente não existiriam.

O Código de Defesa do Consumidor, Lei 8078/90, tem por escopo o empoderamento do consumidor, notadamente a parte mais fraca das relações de consumo com o fito de que se estabeleça um patamar linguístico ideal entre todos os atores das relações de consumo.

A Lei 8078/90 é uma lei dotada de forte carga moral e é, em essência, uma lei principiológica, apostando em instrumentos capazes de promover a simetria de modo que uma simples análise poderia indicar que, uma vez interiorizados seus preceitos, se reduziria consideravelmente os efeitos colaterais oriundos das relações consumeristas.

#### **3.1 OS DIREITOS BÁSICOS À INFORMAÇÃO; À EDUCAÇÃO; À SAÚDE; À VIDA E À SEGURANÇA**

O princípio da informação é, talvez, o mais emblemático de todos previstos na lei consumerista. Tal princípio versa sobre a transparência que deve existir entre todos os atores das relações de consumo, em especial, a necessidade de que o consumidor seja informado sobre todos os riscos que possam advir da utilização de algum produto ou serviço, bem como sobre suas características, quantidade, qualidade, dentre outros.

Este princípio se encontra sob a égide do princípio da saúde, vida ou segurança e a proteção daquele que é, notadamente, o mais frágil nas relações de consumo.

O espírito da lei é louvável ao indicar que é fundamental o direito à educação, que se entende a nível fático, também, como empoderamento do consumidor a partir da educação formal e também informal.

A simples observância dos três princípios até aqui analisados, por todos os atores das relações de consumo, afastaria em larga escala a possibilidade de que ocorresse o superendividamento. Observa-se que o consumidor bem informado sobre os limites de seu crédito e seu real poder de compra e ainda, sobre taxas de juros e funcionamento de financiamentos através de bancos, cartões de créditos, dentre outros, o faria, em teoria, imune aos percalços de uma sociedade de consumo enquanto indivíduo consciente na acepção jurídica do termo.

Assim como o direito a educação o empoderaria acerca de seus direitos e deveres nas relações jurídicas em geral e em especial naquelas reguladas pelo Código de Defesa do Consumidor, observar-se-ia a dignidade da pessoa humana enquanto primeiro fundamento de todo o sistema constitucional visto que esta é também “o último arcabouço da guarida dos direitos individuais” (NUNES, 2015, p. 62).

Conforme José Geraldo Brito Filomeno, na obra *Código Brasileiro de Defesa do Consumidor – Comentado pelos Autores do Anteprojeto* (2011).

Assim, embora se fale das necessidades dos consumidores e do respeito à sua dignidade, saúde e segurança, a proteção de seus interesses econômicos, melhoria de sua qualidade de vida, já que sem dúvida são eles a parte vulnerável no mercado de consumo, justificando-se dessarte um tratamento desigual para partes manifestamente desiguais, por outro lado se cuida de compatibilizar a mencionada tutela com a necessidade de desenvolvimento econômico e tecnológico, viabilizando-se os princípios da ordem econômica de que trata o artigo 170 da Constituição Federal e, educação – informação de fornecedores e consumidores quanto aos seus direitos e obrigações. (GRINOVER *et alli*, p. 9)

O art. 170 da Constituição da República Federativa do Brasil reza que:

A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios:

I - soberania nacional;

II - propriedade privada;

III - função social da propriedade;

IV - livre concorrência;

V - defesa do consumidor;

~~VI - defesa do meio ambiente;~~

VI - defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003)

VII - redução das desigualdades regionais e sociais;

VIII - busca do pleno emprego;

~~IX - tratamento favorecido para as empresas brasileiras de capital nacional de pequeno porte.~~

IX - tratamento favorecido para as empresas de pequeno porte constituídas sob as leis brasileiras e que tenham sua sede e administração no País. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 6, de 1995)

Parágrafo único. É assegurado a todos o livre exercício de qualquer atividade econômica, independentemente de autorização de órgãos públicos, salvo nos casos previstos em lei.

Deve-se observar, assim, que a missão do Código de Defesa do Consumidor é o fomento à simetria entre os agentes das relações de consumo, garantindo assim a dignidade da pessoa humana.

O Objetivo do Código de Defesa do Consumidor, claramente expresso no art. 4º, foi implantar uma Política Nacional de Consumo, uma disciplina jurídica única e uniforme, por meio de normas de **ordem pública** e **interesse social** (art. 1º), vale dizer, de aplicação necessária, destinada a tutelar os interesses patrimoniais e morais de todos os consumidores, conforme segue “A Política Nacional de Relações de Consumo” tem por **objetivo** o atendimento das necessidades dos consumidores, o respeito à dignidade, saúde e segurança, a proteção de seus interesses econômicos, a melhoria da sua qualidade de vida, bem como transparência e **harmonia das relações de consumo**. (CAVALIERI, 2010. P. 21)

Filomeno corrobora com tais argumentos, pois “Quando se fala em “política nacional de relações de consumo”, por conseguinte, o que se busca é a propalada “harmonia” que deve regê-las a todo o momento...” (GRINOVER *et alli*, p. 73).

Segue o autor,

Além dos “princípios” que devem reger referida política, terão relevância fundamental os “instrumentos” para sua execução, e não apenas os institucionalizados, como os previstos no art. 5º do Código [...] e pelos artigos 105 e 106. (ibidem)

O artigo 5º do Código de Defesa do Consumidor versa sobre os instrumentos a que se refere Filomeno no tocante aos instrumentos necessários para a execução da Política Nacional das Relações de Consumo, onde se espera que ocorra:

- I - manutenção de assistência jurídica, integral e gratuita para o consumidor carente;
- II - instituição de Promotorias de Justiça de Defesa do Consumidor, no âmbito do Ministério Público;
- III - criação de delegacias de polícia especializadas no atendimento de consumidores vítimas de infrações penais de consumo;
- IV - criação de Juizados Especiais de Pequenas Causas e Varas Especializadas para a solução de litígios de consumo;
- V - concessão de estímulos à criação e desenvolvimento das Associações de Defesa do Consumidor.

Uma rápida leitura dos incisos elencados pode indicar que a preocupação do legislador no tocante a tais instrumentos reside no tratamento dos efeitos colaterais das relações de consumo. No entanto, deve-se observar que no caso dos incisos I e II a leitura pode ser mais

ampla, indicando que a assistência integral não deveria se referir única e exclusivamente ao patrocínio dos litígios em juízo. Deve-se considerar que a instituição de Promotorias de Justiça de Defesa do Consumidor denota a preocupação enquanto fiscal da aplicação da lei ao caso concreto por parte do Ministério Público.

Deve-se destacar, ainda, que a concessão de estímulos, a criação e desenvolvimento das Associações de Defesa do Consumidor se remetem a algo mais profundo. Trata-se do fomento da efetiva participação social através da sociedade organizada visto que as Associações cuja finalidade conste a defesa dos interesses dos consumidores, desde que instituídas há mais de um ano, são legitimadas a litigar em âmbito coletivo.

Os arts. 105 e 106 do Código de Defesa do Consumidor dispõem que

Art. 105. Integram o Sistema Nacional de Defesa do Consumidor (SNDC), os órgãos federais, estaduais, do Distrito Federal e municipais e as entidades privadas de defesa do consumidor.

Pode-se observar no artigo 105, a preocupação do Legislador com o controle e regulação das relações consumeristas bem como o fomento a nível formal da participação popular ao prever como integrante do Sistema Nacional de Defesa do Consumidor as entidades privadas de defesa do consumidor, o que podem ser traduzidas em associações de defesa dos interesses dos consumidores.

O artigo 106 por sua vez tem a mesma conotação embora indique as atribuições governamentais em âmbito de defesa do consumidor.

Art. 106. O Departamento Nacional de Defesa do Consumidor, da Secretaria Nacional de Direito Econômico (MJ), ou órgão federal que venha substituí-lo, é organismo de coordenação da política do Sistema Nacional de Defesa do Consumidor, cabendo-lhe:

I - planejar, elaborar, propor, coordenar e executar a política nacional de proteção ao consumidor;

II - receber, analisar, avaliar e encaminhar consultas, denúncias ou sugestões apresentadas por entidades representativas ou pessoas jurídicas de direito público ou privado;

III - prestar aos consumidores orientação permanente sobre seus direitos e garantias;

IV - informar, conscientizar e motivar o consumidor através dos diferentes meios de comunicação;

V - solicitar à polícia judiciária a instauração de inquérito policial para a apreciação de delito contra os consumidores, nos termos da legislação vigente;

VI - representar ao Ministério Público competente para fins de adoção de medidas processuais no âmbito de suas atribuições;

VII - levar ao conhecimento dos órgãos competentes as infrações de ordem administrativa que violarem os interesses difusos, coletivos, ou individuais dos consumidores;

VIII - solicitar o concurso de órgãos e entidades da União, Estados, do Distrito Federal e Municípios, bem como auxiliar a fiscalização de preços, abastecimento, quantidade e segurança de bens e serviços;

IX - incentivar, inclusive com recursos financeiros e outros programas especiais, a formação de entidades de defesa do consumidor pela população e pelos órgãos públicos estaduais e municipais;

X - (Vetado).

XI - (Vetado).

XII - (Vetado).

XIII - desenvolver outras atividades compatíveis com suas finalidades.

Parágrafo único. Para a consecução de seus objetivos, o Departamento Nacional de Defesa do Consumidor poderá solicitar o concurso de órgãos e entidades de notória especialização técnico-científica.

Deve-se, cuidadosamente observar o inciso IX, posto que se tenha um exemplo de “soberania às avessas” uma vez que cabe ao Estado incentivar com seus recursos a formação de entidades de defesa do consumidor pela população e não ao contrário, o que pode denotar uma espécie de cidadania passiva.

Interessante relembrar Kant em *Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?*, uma vez que sem dúvidas, se encontra a sociedade em fase de esclarecimento e ainda tutelada por poucos, enquanto a maioria se mantém em estado de minoridade.

Mesmo a partir de uma Política Nacional de Defesa do Consumidor tão bem ajustada em prisma formal, tem-se que os princípios que regem as relações de consumo ainda estão bem distantes de alcançarem em prisma prático seu real significado.

O PLS nº 283 de 2012 é um exemplo de que a mentalidade do cidadão brasileiro se encontra bem distante do esclarecimento e ainda, que o próprio legislador se encontra mais preocupado com a regulação do que com a absorção do espírito da lei pelos concernidos.

#### **4 A REPOSITIVAÇÃO E A TENTATIVA FORMAL DO FOMENTO À SIMETRIA**

A Ementa do PLS 283 indica que este altera o Código de Defesa do Consumidor no sentido de “aperfeiçoar a disciplina do crédito ao consumidor e dispor sobre a prevenção do superendividamento” (BRASIL, 2012).

Tal ementa denota uma efetiva tensão entre facticidade e validade entre a lei consumerista e sua aplicação no mundo da vida, posto que se podem verificar inúmeros direitos básicos do consumidor sendo repositivados a nível formal. Passar-se-á então a analisar, a título exemplificativo, alguns dispositivos contidos no citado projeto de lei.



#### 4.1 – BREVE ANÁLISE DOS DISPOSITIVOS CONTIDOS NO PLS 283/2012

O artigo primeiro do PLS propõe que o artigo 5º, inciso VI, do Código de Defesa do Consumidor fomente a instituição de mecanismos judicial e extrajudicial para a prevenção e tratamento do superendividamento, bem como que o artigo 6º, XI que se deve garantir o crédito responsável e a educação financeira para que se observe o mínimo existencial e a dignidade da pessoa humana.

Conforme se pode perceber, o projeto de lei se remete aos direitos à informação e à educação, que já se encontram positivados no Código de Defesa do Consumidor, denotando que o texto legal contido na Lei 8078/90 se encontra distante da práxis.

A repositivação de direitos básicos do consumidor pode revelar o fracasso do texto legal original no mundo da vida e, pior, indicar que ações de conscientização voltam a ser previstas a nível formal no intuito que sirvam de ferramenta fomentadora da simetria no mundo da vida.

Os princípios e direitos básicos do consumidor se encontram, como já observados, intimamente ligados à questão emancipadora do Código de Defesa do Consumidor. O princípio da educação pode ser considerado em sentido amplo que observa tanto a educação formal como informal. Positivar novamente tal direito dando-lhe conotação específica quanto o acesso ao crédito consciente deixa clara a intenção do legislador de explicar o que outrora já se encontrava positivado sem se dar conta. Assevera que não se trata de “mera explicação”, mas sim da necessidade de uma mudança de paradigma no que diz respeito à conscientização, na concepção jurídica da palavra, no mundo da vida.

O direito à informação, que se desdobra no princípio da transparência, ou em um subprincípio segundo Cavalieri,

...é hoje uma palavra de ordem que se faz ouvir nos mais diversificados domínios jurídico-políticos. Significa clareza, nitidez, precisão, sinceridade. Transparência nas relações de consumo importa em informações claras, corretas e precisas sobre o produto a ser fornecido, o serviço a ser prestado, o contrato a ser firmado – direitos, obrigações e restrições. (CAVALIERI, 2010, p. 39).

Segue o autor no mesmo entendimento,

A principal conseqüência do princípio da transparência é, por um lado, o dever de informar do fornecedor e, por outro, o direito à informação do consumidor [...] Tal implica, em primeiro lugar, a proibição da criação artificial de barreiras de informação, em busca da ocultação de desvantagens para a outra parte ou de enganosa valorização das vantagens que o contrato lhe proporcionará. (ibidem).

A repositivação denota que o consumidor não tem sido informado a contento acerca das regras básicas de contratação, taxas de juros e conseqüências de não pagamento de determinada prestação assumida, considerando os contratos de trato sucessivo.

Questão relevante também contida no PLS 283/2012, se refere ao prazo prescricional, estabelecido no Código de Defesa do Consumidor como 5 anos. O PLS amplia tal prazo para 10 anos, o que pode denotar a nível formal que, no mundo da vida, o consumidor pode demorar a perceber o dano sofrido.

Deve-se observar, ainda, que a emenda substitutiva 43 CTMCDL altera a proposta original do PLS 283/2012 e no que diz respeito ao artigo 54-B estabelece que:

Além das informações obrigatórias previstas no art. 52 e na legislação aplicável à matéria, no fornecimento de crédito e na venda a prazo, o fornecedor ou o intermediário deverá informar o consumidor, prévia e adequadamente, na oferta e por meio do contrato ou na fatura, sobre:

I – o custo efetivo total e a descrição dos elementos que o compõem;

II – a taxa efetiva mensal de juros, a taxa dos juros de mora e o total de encargos, de qualquer natureza, previstos para o atraso no pagamento;

III – o montante das prestações e o prazo de validade da oferta, que deve ser no mínimo de dois dias;

IV – o nome e o endereço, inclusive o eletrônico, do fornecedor;

V – o direito do consumidor à liquidação antecipada e não onerosa do débito.

§ 1º As informações referidas no art. 52 e no caput deste artigo devem constar de forma clara e resumida no próprio contrato ou em instrumento apartado, de fácil acesso ao consumidor.

§ 2º O custo efetivo total da operação de crédito ao consumidor, para efeitos deste Código, sem prejuízo do cálculo padronizado pela autoridade reguladora do sistema financeiro, consistirá em taxa percentual anual e compreenderá todos os valores cobrados do consumidor.

Pode-se perceber que todo o conteúdo do artigo 54-B se refere a uma adequação do princípio da informação à questão do superendividamento, de modo a tentar re-explicar um direito básico que já se encontrava, em sentido lato, previsto na Lei 8078/90.

Outros exemplos podem ser verificados, tais como o artigo 54-C ao se remeter à oferta de crédito ao consumidor, posto que apenas torna específico um direito já positivado, por exemplo, previsto em seu inciso “I - fazer referência a crédito “sem juros”, “gratuito”, “sem acréscimo”, com “taxa zero” ou expressão de sentido ou entendimento semelhante;” ou mesmo o inciso IV “ assediado ou pressionado o consumidor, principalmente se idoso, analfabeto, doente ou em estado de vulnerabilidade agravada, para contratar o fornecimento de produto, serviço ou crédito, inclusive à distância, por meio eletrônico ou por telefone, ou se envolver prêmio;” quando o artigo 37 do Código de Defesa do Consumidor já reza que é

proibida toda publicidade enganosa ou abusiva, ou seja, “§ 2º É abusiva, dentre outras a publicidade discriminatória de qualquer natureza, a que incite à violência, explore o medo ou a superstição, se aproveite da deficiência de julgamento e experiência da criança, desrespeita valores ambientais, ou que seja capaz de induzir o consumidor a se comportar de forma prejudicial ou perigosa à sua saúde ou segurança.”

Ainda em relação à emenda substitutiva 43 CTMCD, tem-se no artigo 54 – E uma questão extremamente delicada posto que no intuito de garantir o espírito do Código de Defesa do Consumidor no que diz respeito da garantia do mínimo existencial e da dignidade da pessoa humana reza que:

Nos contratos em que o modo de pagamento da dívida envolva autorização prévia do consumidor pessoa natural para consignação em folha de pagamento, a soma das parcelas reservadas para pagamento de dívidas não poderá ser superior a trinta por cento da sua remuneração mensal líquida.

O que se encontra na contramão de medida provisória recente nº 681 de 2015 que, para dívidas específicas tal percentual se amplia para 35%.

Art. 1º A Lei nº 10.820, de 17 de dezembro de 2003, passa a vigorar com as seguintes alterações:

“Art. 1º Os empregados regidos pela Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, poderão autorizar, de forma irrevogável e irretroatável, o desconto em folha de pagamento ou na sua remuneração disponível dos valores referentes ao pagamento de empréstimos, financiamentos, cartão de crédito e operações de arrendamento mercantil concedidos por instituições financeiras e sociedades de arrendamento mercantil, quando previsto nos respectivos contratos.

§ 1º O desconto mencionado neste artigo também poderá incidir sobre verbas rescisórias devidas pelo empregador, se assim previsto no respectivo contrato de empréstimo, financiamento, cartão de crédito ou arrendamento mercantil, até o limite de trinta e cinco por cento, sendo cinco por cento destinados exclusivamente para a amortização de despesas contraídas por meio de cartão de crédito.

Tais medidas podem atestar que os efeitos colaterais da sociedade de consumo se encontram bem nítidos. Por um lado o acesso ao crédito foi confundido com o conceito de cidadania e por outro o número de inadimplentes se amplia.

#### 4.2 OS EFEITOS COLATERAIS EM NÚMEROS

Em 2014 um estudo da SERASA EXPERIAN revelou que 24,5% da população ou 35 milhões de brasileiros se encontravam inadimplentes, considerando dívidas atrasadas há mais

de 90 dias. Destes, 29,9% tinham entre 26 e 30 anos e 10,3% dos superendividados são aqueles com idade superior a 70 anos. Conforme o responsável pela pesquisa, à medida que a idade aumenta a inadimplência diminui, o que pode indicar um maior grau de amadurecimento e um despreparo dos mais jovens no que diz respeito à interiorização dos princípios e direitos do consumidor previstos em prisma formal.

Também chama a atenção o fato de que “o grupo Jovens Adultos da Periferia” representava 23% dos inadimplentes em 2014 no país sendo que 34% se tornaram inadimplentes no ano quando realizada a pesquisa, o que pode indicar mais uma vez que os preceitos da legislação consumerista se encontram aquém de sua efetiva função social representando assim a tensão entre facticidade e validade.

Por outro lado, a pesquisa da SERASA EXPERIAN identificou que o “grupo Experientes Urbanos de Vida Confortável” representou apenas 2% de inadimplentes, o que corrobora com o argumento de Bauman (2008) no que diz respeito ao fato de que o consumo hoje, envolve a construção de identidade e por conseguinte o desejo de inserção social. Parece, entretanto, que a questão do fácil acesso ao crédito deve ser superada pela efetiva conscientização em prisma legal e efetiva aplicação na *práxis* dos direitos e princípios contidos no Código de Defesa do Consumidor.

Em 2015, o SPC Brasil indica um crescimento da inadimplência no Brasil posto que em janeiro o número de brasileiros inadimplentes era de 54,6 milhões, reduzindo-se em fevereiro para 53,6 milhões e aumentando-se nos meses seguintes: 54,7 milhões, 55,3 milhões, 56,5 milhões, mantendo-se em junho e atingindo 57 milhões de brasileiros inadimplentes em julho.

Outra pesquisa, realizada em janeiro de 2015, pela Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo (CNC) sobre “Endividamento e inadimplência do Consumidor”, analisou essas formas de crédito e foi capaz de indicar que 57,7 % das famílias estavam endividadas, ainda, que 6,4% não teriam condições de pagar suas dívidas . Essa informação permite expor um pouco mais sobre as consequências do crédito fácil aos naturalmente vulneráveis nas relações de consumo.

Em maior parte, as dívidas pessoais não solucionadas geram uma verdadeira “bola de neve” que atrai e agrega novas dívidas, originando uma sobreposição de débitos e que levam ao superendividamento do indivíduo, em casos extremos o comprometimento de sua própria dignidade.

Segundo entendimento da professora Claudia Lima Marques:

O endividamento é um fato inerente à vida em sociedade, ainda mais comum na atual sociedade de consumo. Para consumir produtos e serviços, essenciais ou não, os consumidores estão – quase todos – constantemente se endividando. A nossa economia de mercado seria, pois, por natureza, uma economia do endividamento. Consumo e crédito são duas faces de uma mesma moeda, vinculados que estão no sistema econômico e jurídico de países desenvolvidos e de países emergentes como o Brasil. O superendividamento pode ser definido como a impossibilidade global de o devedor pessoa física, consumidor, leigo e de boa-fé, pagar todas as suas dívidas atuais e futuras de consumo (excluídas as dívidas com o fisco, oriundas de delitos e de alimentos). (MARQUES, 2006, p. 45).

Assim, surge o questionamento sobre quais os motivos que levam ao superendividamento, bem como a situação do consumidor frente a essa realidade.

#### 4.3 A CAUSA SOCIAL

A vida para consumo está intimamente ligada ao crédito, as pessoas necessitam, ou pelo menos acreditam e são instruídas para que necessitem comprar bens e serviços para terem o sentimento de pertencimento social. A todo o momento do cotidiano recebe-se maciço material publicitário, por meios eletrônicos, físicos, audiovisuais, entre outros, que estimulam ao consumo. Impossível alguém contar o número de propagandas que ficou exposta durante um dia pelas ruas de um centro urbano.

Todas as faixas etárias acabam sendo englobadas pelo marketing e mercado, por isso, o crédito tornou-se o meio ideal de alcançar de forma rápida os produtos insistentemente oferecidos nas propagandas.

Como uma das grandes causas do superendividamento, tem-se o acesso facilitado ao crédito com altíssimas taxas de juros, que levarão o indivíduo à inadimplência. Tem-se uma inversão de valores “o ser pelo ter” que, realmente, está presente na vida diária, enquanto busca pela aquisição de produtos e serviços que informem ao mundo a identidade de cada um.

Uma análise um pouco mais profunda nesse sentido seria de que as pessoas acabam por atrelar a cidadania ao seu poder de compra, em outras palavras, o indivíduo sente-se bem e feliz socialmente tendo em vista o suposto alto poder aquisitivo. Logo, quanto maior o consumo ou a qualidade do que é consumido melhor se apresentará a pessoa na sociedade de consumo. Trata-se, na realidade, da transformação da própria pessoa em mercadoria (BAUMAN, 2008).

#### 4.4 A RACIONALIDADE ESTRATÉGICA DOS BANCOS E DOS FOMENTADORES DO CRÉDITO

Percebe-se que as instituições bancárias são as grandes fornecedoras de crédito pessoal e a negativa ao pedido por um crédito rápido e fácil é a exceção.

Resta avaliar até onde os fornecedores agem de boa-fé e respeitam os princípios expressos na Lei 8.078/90 (Código de Defesa do Consumidor), em destaque o princípio da informação, sobre as consequências e possíveis efeitos colaterais ao adquirirem o crédito oferecido.

Com base na filosofia habermasiana, em especial na sua obra “*Consciência Moral e Agir Comunicativo*” (1989), cabe ressaltar que a ética presente nos discursos dos Bancos aos seus clientes é, em grande parte, estratégica se evidenciando uma dicotomia onde por um lado o consumidor adere ao crédito concedido e, por outro, garante à instituição financeira o lucro exacerbado sobre os juros cobrados. Assim, é uma concessão de crédito que beneficia aos que já ocupam uma posição assimétrica e superior nessa relação e prejudica os que estão vulneráveis e que passam a ser utilizados para o enriquecimento alheio.

O superendividamento considerado legal acaba por gerar enormes injustiças aos consumidores, em total descompasso com o CDC e a Constituição da República Federativa do Brasil denunciando assim: a tensão entre facticidade e validade.

Segundo o Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor,

A oferta de crédito deveria ser aplicada de maneira prudente e responsável pelos agentes do crédito, amparada em uma política de juros mais justa, critérios para concessão de crédito mais seletivos, programas de conscientização e educação para o consumo consciente. Essas medidas podem evitar problemas de alta inadimplência e superendividamento (...) (IDEC, 2008, p. 5).

O posicionamento do IDEC deixa clara a existência de um discurso assimétrico entre consumidores e fornecedores, de forma que a razão estratégica acaba por fomentar o interesse daqueles que oferecem o crédito em detrimento do consumidor.

#### 5 A CONTRIBUIÇÃO HABERMASIANA

Parece ser necessário um rompimento com as estruturas e mentalidades em voga no Direito brasileiro, em especial no que diz respeito à concepção de que a simples positividade é capaz de garantir a efetividade na prática da norma. À luz de Habermas (1989, p. 112)

observa-se a necessidade de assegurar a todos o acesso ao Discurso sem que haja qualquer hipótese, por mais sutil que seja, de repressão. No entanto, como entender que todos têm acesso ao discurso quando a nível legislativo se tem positivamente sucessivas de preceitos legais anteriores? Consequentemente, como o concernido pode colaborar com seus argumentos se mesmo lhe sendo franqueado o discurso este não reúne condições ideais de fala?

Se não há empoderamento do concernido à razão prática, a tutela de poucos sobre muitos tende a se perpetuar.

O ego, o senso de individualidade se faz presente tanto para fornecedores quanto para consumidores, pois ambos agem pragmaticamente na sociedade de consumo, sendo claro que a falta de conhecimentos específicos acerca de seus direitos e deveres não só tornam o consumidor vulnerável como não funcionam enquanto ferramentas ideológicas capazes de romper paradigmas.

O déficit ideológico, oriundo da minoridade, à luz de Kant, repercute na sociedade como um senso de continuidade e manutenção do status quo.

Verifica-se que o conhecimento deriva da experiência e é justamente nesse nível que reside à cidadania passiva. A “busca por direitos” tende a acontecer quando a esfera de conforto do indivíduo é atingida, denotando assim que o consumidor age pragmaticamente mais preocupado com seus anseios pessoais. Tal pensamento, por sua vez, não exclui a hipótese de que o Código de Defesa do Consumidor possui limitações de linguagem, o que favorece a racionalidade estratégica restrita na mentalidade meio e fim (HABERMAS, 1989, p.61).

Ocorre que a razão não pode ser pura e simplesmente instrumental dada as expectativas e emoções que nutrem os falantes. Tais aspectos subjetivos “transbordam” nas relações negociais, no entanto, em se tratando da atitude do consumidor, parece que o desejo pela resolução de litígios, ainda, se mostra mais forte quanto aos direitos individuais.

O fenômeno do superendividamento parece carecer de discussão mais ampla do que apenas a nível individual. Como se evidenciou, os direitos básicos do consumidor já se encontram previstos no Código de Defesa do Consumidor, no entanto não tem ocasionado uma mudança de paradigmas no mundo da vida, de modo que as argumentações morais possam servir como base à reflexão dos concernidos, levando-se em consideração que os próprios fornecedores são também concernidos.

Pode-se então pontuar que a cooperação entre todos os atores das relações de consumos é indispensável à obtenção de um consenso sobre normas morais positivadas e tão esquecidas na práxis. Desse modo devem os concernidos, a partir de um processo intersubjetivo alcançar uma convicção comum sobre tais aspectos morais.

Ocorre, entretanto que são necessárias autonomias moral e política por parte do indivíduo para que possam existir direitos (Habermas, 2002) e este é o principal paradigma que consiste em verdadeiro desafio a ética do discurso, posto que esta consista em procedimento imune a qualquer espécie de repressão e fomentadora da isonomia. (HABERMAS, 1989, p. 110).

## **6 CONCLUSÃO**

O presente estudo não tem por objeto esgotar o tema, mas sim elevar a discussão sobre o superendividamento e a repositivação de direitos dos consumidores a um patamar discursivo efetivamente simétrico.

Conforme foi observado, a tensão entre facticidade e validade oriunda da falta de participação popular, da cidadania passiva e da não emancipação do indivíduo faz com que uma série de preceitos cujo objetivo é garantir horizontalidade entre os atores das relações de consumo acabem restritos ao prisma formal.

Percebeu-se, todavia, a necessidade de mudança de paradigmas no que diz respeito à regulação das relações de consumo. Pensa-se que a barreira a ser superada reside na necessidade de que ocorra, na concepção jurídica do termo, a conscientização do indivíduo quanto ao seu papel social em uma perspectiva discursiva, de modo a romper com as limitações impostas pelo ego e passe-se a pensar e discutir as relações consumeristas em nível coletivo, envolvendo tanto consumidores como fornecedores.

Tal percepção se torna necessária no mundo da vida uma vez que a cooperação entre todos os atores das relações de consumo e o legislador é indispensável à construção de consensos sobre limites e potencialidades das normas morais positivadas e quanto a sua aplicação na práxis.



## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zigmunt. **Vida para Consumo** – A Transformação das Pessoas em Mercadorias. Rio de Janeiro: Ed, Zahar, 2008
- BRASIL, **Lei n.8078/90**, disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/18078.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18078.htm)> acesso em 5/3/2015
- BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Saraiva 2008
- BRASIL, **Projeto de Lei do Senado nº 283/2012**. 2012
- BRASIL. **Medida Provisória 681 de 2015**. 2015
- CAVALIERI FILHO, Sérgio. **Programa de Direito do Consumidor**. São Paulo. Ed. Atlas. 2º Edição, 2010.
- GRINOVER, Ada Pellegrini et alii. **Código Brasileiro de Defesa do Consumidor – Comentado pelos Autores do Anteprojeto** Vol. I. Rio de Janeiro: Ed Gen/Ed. Forense, 2011
- HABERMAS, Jurgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro, Ed.Tempo Brasileiro, 1997.
- \_\_\_\_\_. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**.1ª Ed. Edições Loyola, 2002
- IDEC. **Superendividamento no Brasil**. 2008. Disponível em <[http://www.senado.gov.br/noticias/jornal/cidadania/20100420/Relatorio\\_Idec\\_Superendividamento\\_CI\\_FINAL.pdf](http://www.senado.gov.br/noticias/jornal/cidadania/20100420/Relatorio_Idec_Superendividamento_CI_FINAL.pdf)> acesso em 18/8/2-15
- KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Prática**. Digitalização da edição em papel da Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959, E-Books Brasil, 2004
- \_\_\_\_\_. **Crítica a Razão Pura**. E-BookLibris, 2007
- \_\_\_\_\_. **Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?** Disponível em <[http://ensinarfilosofia.com.br/\\_pdfs/e\\_livros/47.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf)> acesso em 10/3/2011
- MARQUES, Cláudia Lima. Sugestões para uma lei sobre o tratamento do superendividamento de pessoas físicas em contratos de crédito ao consumo: proposições com base em pesquisa empírica de 100 casos no Rio Grande do Sul. *In: Direitos do consumidor endividado: superendividamento e crédito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.
- NUNES, Rizzatto. **Curso de Direito do Consumidor**. São Paulo: Ed. Saraiva, 6ª Edição, 2015

# DEMOCRACIA DELIBERATIVA E A AVALIAÇÃO DE IMPACTOS REGULATÓRIOS

**Clóvis Ricardo Montenegro Lima**

IBICT. Doutor em Ciência da Informação. [clovisml@gmail.com](mailto:clovisml@gmail.com).

**Anna Camboim**

INMETRO. Mestre em Ciência da Informação. [acamboim@hotmail.com](mailto:acamboim@hotmail.com).

**Dilza Ramos Bastos**

FCRB. Mestre em Ciência da Informação. [dilzabastos@gmail.com](mailto:dilzabastos@gmail.com).

---

**Resumo:** O trabalho aborda o conceito de esfera pública como estrutura comunicacional do agir para o entendimento e sua transformação estrutural. A esfera pública é vista assim como locus apropriado para a redução de assimetrias da informação no processo de tomada de decisão sobre a adoção de medidas regulatórias. A partir da argumentação de Habermas, são abordadas a regulamentação internacional e a avaliação de impactos regulatórios e suas implicações como questões que dependem do acesso à informação para sua efetivação em relação aos objetivos da intervenção estatal e para o adequado atendimento à sociedade.

**Palavras-chave:** Democracia deliberativa. Esfera pública. Regulação internacional. Avaliação de impactos regulatórios.

## 1 INTRODUÇÃO

Este artigo trata da apropriação da esfera pública como locus para as discussões do processo de regulação no contexto internacional, coordenado pela Organização Mundial do Comércio (OMC) e da consequente necessidade de avaliação de seus impactos, que demandam acesso à informação para alcançar a máxima efetividade.

Tratamos da avaliação de impacto regulatório como ferramenta para a identificação de efeitos positivos e negativos da ação regulatória, que demanda o levantamento de dados e a discussão com as partes interessadas, procurando, em seu processo, garantir a qualidade da discussão e o fluxo das informações entre os participantes, no intuito de levar o Estado a atuar eficazmente nas suas intervenções.

A informação é vital para que haja democracia por meio da participação dos cidadãos nos processos de decisão, contudo para reduzir a assimetria de informações entre os atores públicos e privados, faz-se necessária a ampliação de participação qualificada nos processos

de regulação pública e estatal. Para as autoridades regulatórias a informação é estratégica, pois determina a efetividade de sua ação nos mercados e promove a diminuição dos efeitos danosos que porventura existam na implementação de novas regras.

Todavia, como resolver os problemas discursivamente? Isto é: como mediar a multiplicidade das falas, tendo em vista o entendimento. O objetivo não é o consenso mais sim o entendimento – uma arena discursiva do agir orientado para o entendimento. Como defendido por Habermas, o agir comunicativo racional na esfera pública é capaz de oferecer as condições necessárias para haver tolerância e convivência, de modo a articular as questões de modo racional?

Esse é um desafio para as autoridades regulatórias, em sua missão de melhorar as relações de produção, de trabalho e de consumo. Assim se faz também necessário avaliar os impactos econômicos, sociais e ambientais provocados pela regulação, visando promover mais transparência e participação das partes interessadas no processo decisório sobre alternativas regulatórias.

Posteriormente, abordamos a esfera pública como *lócus* para o tratamento das assimetrias informacionais, baseado na teoria do agir comunicativo, a partir de sua transformação estrutural, considerada como independente do Estado e do mercado. Sendo uma estrutura comunicativa e mediadora entre o Estado, o sistema político e os setores privados do mundo da vida, a esfera pública tem potencial comunicativo. Nesse processo, a informação é o fator preponderante, pois a discursividade sustenta as liberdades comunicativas igualitárias e legitima o processo de normatização. Entretanto, questiona-se quanto à possibilidade de garantir as chances igualitárias, face à tensão, conflito e disputa política nas discussões, como também justificar ou negar as pretensões de validade.

Por fim, tratamos do agir comunicativo na esfera pública como ação comunicativa para promover o acesso a informações e discussão com argumentos que solucionem as assimetrias da informação.

## **2 A REGULAÇÃO E A AVALIAÇÃO DE IMPACTOS REGULATÓRIOS: AS ASSIMETRIAS DA INFORMAÇÃO**

O capitalismo mercantil propiciou o domínio privado, diferenciando as esferas culturais e consolidando a esfera pública burguesa constituída por indivíduos privados que debatiam questões dos diversos domínios da sociedade, em especial sobre a regulação da sociedade

civil e a administração do Estado. Entretanto, na sociedade moderna surge um novo tipo de esfera pública, não mais subordinada aos controles políticos e ideológicos das autoridades que tradicionalmente se legitimam. Para Habermas, a nova esfera tem como ideal a livre interação do domínio e das restrições sociais externas, formando um ideal de humanidade constituído por liberdade, solidariedade mútua e igualdade. Nela há tensão entre esse ideal e o que está socialmente estabelecido, desempenhando a função de integração social e a “função política como instância crítica de racionalização da dominação política e do poder administrativo do Estado”. A nova esfera pública é assim um espaço para o debate regulatório, pois “à medida que a economia capitalista foi-se expandindo, tornou-se cada vez mais evidente que a reprodução material teria de ser orientada por alguma regulação que fosse além da mão invisível do mercado”. (WERLE, 2013, p. 155-159).

O termo sociedade<sup>95</sup> pode ser descrito como um grupo de indivíduos que vivem por vontade própria sob normas comuns. Para o funcionamento pleno de uma sociedade é necessário, portanto, o estabelecimento de regras que transmitam seus valores, sejam esses de cunho político ou social. Tais regras conferem ordem e organização ao funcionamento de um grupo, promovendo ajustes técnicos, econômicos e comportamentais para a convergência com as políticas estabelecidas.

Este sistema de regras pode ser de caráter voluntário, como as normas técnicas. Estas determinam padrões de produção, de operação, de taxonomia, etc., cujo objetivo é padronizar claramente o objeto para otimizar o seu uso. Há também os padrões de referência, como as unidades de medida, que determinam valores para as diversas unidades do Sistema Internacional de Unidades. Essas regras, básicas e fundamentais para viabilizar a indústria e o comércio, fornecem instruções sobre como realizar ações em sociedade. Não pretendem agregar valor *per se* e sim servir como ferramenta para a melhor qualidade de um bem, serviço ou processo. Outras regras, de caráter obrigatório, como as leis, que por meio da regulação determinam comportamentos, proibindo ações que de alguma forma ameacem a segurança ou a saúde de um indivíduo, por exemplo. Incluem-se aí as questões relacionadas à proteção do meio ambiente, necessário à preservação do ser humano.

No que concerne ao regulamento técnico, os objetivos são de caráter bastante complexo. Essas regras tornam requisitos técnicos, na sua maioria previamente estabelecidos por normas

---

<sup>95</sup> “A sociedade não é um mero conjunto de indivíduos vivendo juntos, em um determinado lugar, mas define-se essencialmente pela existência de uma organização, de instituições e leis que regem a vida desses indivíduos e suas relações mútuas. Algumas teorias distinguem a sociedade, que se define pela existência de um contrato social entre os indivíduos que dela fazem parte, e a comunidade que possui um caráter mais natural e espontâneo.” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 251).

técnicas, compulsórias, pois têm caráter de lei. Pretendem não apenas a definição da melhor forma de ação em relação a um produto, serviço ou processo, mas também tornam dada ação mandatória. De fato, mudam o comportamento de uma sociedade em relação àquela ação. Tais mudanças objetivam a melhoria das relações de produção, de trabalho e de consumo, traduzindo-se na constituição de uma sociedade melhor. Trataremos aqui dessas regras de caráter compulsório, cuja tomada de decisão para seu estabelecimento deve considerar todos os aspectos inerentes ao seu cumprimento e os efeitos decorrentes, além da participação das partes interessadas cujos impactos serão também obrigatoriamente sofridos.

A discussão para o estabelecimento de regulação técnica e procedimentos de avaliação da conformidade se dá no âmbito internacional e é regida na Organização Mundial do Comércio (OMC), mais especificamente por meio do Acordo sobre Barreiras Técnicas ao Comércio (*Agreement on Technical Barriers to Trade – TBT*, conhecido como Acordo TBT). O Acordo TBT visa ao tratamento das regras para preparação, adoção e aplicação dos regulamentos técnicos, procedimentos de avaliação da conformidade e normas técnicas, pretendendo garantir a eficiência da produção e o respeito às normas internacionais, permitindo que cada país tome as medidas necessárias para assegurar qualidade aos bens comercializados. A adoção dos regulamentos técnicos e dos procedimentos de avaliação da conformidade torna-se fator determinante para a conquista da competitividade e de novos mercados.

O Acordo TBT determina que os Países Membros da OMC restrinjam sua atividade de regulamentação técnica ao cumprimento dos chamados “objetivos legítimos”, dentre os quais se encontram a proteção da saúde humana e animal, do meio ambiente, a segurança, a prevenção de práticas enganosas e o trato não discriminatório a outros Países Membros (OMC, 1999). Ou seja, no âmbito do Acordo TBT, o regulamento técnico objetiva o estabelecimento de diretrizes para produção de bens agrícolas e industriais relacionadas à qualidade, aplicáveis a características do produto e aos métodos e processos de produção que resultem em características específicas do produto.

Esses regulamentos e normas técnicas são notificados ao referido Acordo na qualidade de proposta, ou seja, quando o texto do documento ainda está em fase de discussão para aprovação da versão a ser adotada oficialmente pelo país proponente. A divulgação entre os Países Membros da OMC deve acontecer nos casos em que as propostas em questão apresentem algum tipo de impacto no comércio exterior, ainda que sejam elaboradas para adoção doméstica, pelo país autor da proposta.

Para tratar desses impactos no comércio exterior, há alguns anos a discussão relativa à avaliação dos impactos econômicos, sociais e ambientais provocados pela regulação de Estado vem ganhando espaço nos fóruns internacionais e em muitos governos individualmente, sendo sua implantação recomendada pelo OMC. A ideia é considerar a avaliação de impactos como parte do processo de regulação, no intuito de promover mais transparência e participação das partes interessadas no processo decisório sobre alternativas regulatórias. E para a adequada avaliação de impactos regulatórios é essencial o estudo de dados para a construção de cenários que identifiquem efeitos, positivos e negativos provenientes dessas novas regras de comércio de bens e serviços, com a devida participação da sociedade.

Para tanto, o acesso estruturado e otimizado a dados dos setores privados monitorados pelos diversos órgãos do Governo Brasileiro é primordial. No entanto, as bases de dados estruturadas, nos setores público e privado, ainda atendem somente a uma pequena parte da demanda por informação, especialmente, se considerarmos a adoção da prática de avaliação de impactos regulatórios. A partir de tal circunstância, entendemos que o ambiente regulatório no Brasil enfrenta barreiras relativas ao acesso a informações essenciais para a definição das melhores alternativas regulatórias, acarretando uma baixa efetividade da intervenção estatal no País.

Como resultado da falta de dados que comprovem a necessidade de determinada regulação, o Estado, muitas vezes, impõe uma carga regulatória mais pesada do que deveria, criando dificuldades para a indústria, como, por exemplo, a perda de competitividade. Ademais, a falta de coerência entre os problemas de mercado e as medidas estabelecidas para solucioná-los pode levar ao não atendimento dos objetivos regulatórios. E, em paralelo, pode promover distorções de mercado como a exclusão de empresas de menor porte que não conseguem assimilar os custos adicionais decorrentes de novas regras, tais como certificações, marcações e etiquetagem de produtos.

Vale destacar, tal como afirma Proença (2014), que “[...] a rede de atores da regulação é caracterizada pelas interdependências assimétricas, pela incerteza e pela complexidade das questões que demandam a regulação”. Tais interdependências apontam para a interdisciplinaridade<sup>96</sup> existente entre as diferentes autoridades reguladoras, que atuam em campos diversos como a Saúde, as Telecomunicações, os Transportes e tantos outros. Daí, depreendemos as diferentes necessidades informacionais nas pesquisas *ex-ante* para a

---

<sup>96</sup> Pombo (1994) diz que a interdisciplinaridade é uma relação dialógica entre duas disciplinas.

regulação de um produto ou de um setor produtivo, no sentido de evitar equívocos no ato de regular, tal como a oneração injustificada de um processo produtivo.

Outro aspecto se refere à prática atual de regulação. Por um lado, os instrumentos de regulação são usados de forma pontual, com o objetivo de solucionar problemas específicos de um setor determinado, sem levar em conta todas as informações necessárias para a decisão sobre a melhor alternativa para resolver o problema. E, por outro lado, tal decisão é tomada muitas vezes considerando somente uma visão parcial do problema, sem o envolvimento de todas as partes interessadas. Falta discursividade no processo de regulação, com base num agir comunicativo que se apoie "na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente" (HABERMAS, 2002, p. 72).

Muitas vezes, a solução de um problema por meio de regulação pode representar a criação de outros tantos, daí o cuidado no uso desse instrumento. Pois mesmo que os mercados regulados apresentem a correção do problema, e se alcance o resultado desejado com a medida tomada, muitos danos podem ter sido causados durante o processo de ajuste, alguns desses irreversíveis, como a exclusão de empresas do mercado.

A falta de informação relevante – informação confiável, a tempo e a hora - para a tomada de decisão sobre regulação é um problema para o Estado, no sentido de diminuir sua efetividade. A avaliação de impactos regulatórios é uma das ações tomadas na direção de tornar o arcabouço regulatório brasileiro mais efetivo e menos oneroso para o Estado, para os setores produtivos e, conseqüentemente, para o cidadão.

Assim, alguns países se adiantaram e iniciaram trabalhos voltados para o aprimoramento de seus processos reguladores. O Reino Unido foi um dos precursores na iniciativa de estudar com mais cautela os impactos decorrentes de regulações, incorporando em suas atividades os procedimentos estabelecidos por um documento denominado Avaliação de Impacto Regulatório – AIR (*Regulatory Impact Assessment – RIA*), desenvolvido pela Comissão Europeia, que tem o objetivo de categorizar os potenciais impactos causados por uma regulação, a sua real necessidade, a capacidade de atingir os objetivos desejados e aspectos relacionados ao cumprimento da regulação, procurando avaliar eventuais efeitos colaterais de sua implementação.

Na prática, a avaliação de impactos propõe ações na linha da eliminação de regulamentos obsoletos, do desenvolvimento de estruturas de fiscalização com abordagem baseada em riscos, com a publicação e a revisão de códigos de conduta, a criação de bases de

dados compartilhadas, promovendo a inclusão relativa a inovações tecnológicas de informação, comunicação e outras necessárias ao melhor desempenho das partes interessadas, além da simplificação de procedimentos relativos à regulamentação técnica.

É importante ressaltar que a AIR não é a solução de um problema, nem a decisão em si, mas contribui para seu alcance, pois promove o conhecimento sobre a complexidade envolvida nas questões relacionadas à regulação, fornecendo um método para a coleta de dados e para a avaliação sobre os prós e contras da proposta regulatória. Os benefícios de uma AIR são relacionados à melhoria da compreensão dos impactos reais de uma proposta de regulação, incluindo seus benefícios e custos, à integração de objetivos múltiplos de uma política governamental, ao aprimoramento da transparência nas fases de consulta e à prestação de contas do governo para com a sociedade.

Para tanto, é preciso reunir evidências, informações de diferentes fontes, desde o conhecimento e a experiência dos técnicos envolvidos, a consultoria a especialistas das áreas afetadas pela medida, pesquisas, até consultas a bases de dados estruturadas e confiáveis, de diferentes áreas e, em muitos casos, pode ser necessária a construção de bases de dados primários sobre os diferentes objetos de estudo. As pesquisas de AIR ainda consideram documentos específicos, relatórios de mercado, estatísticas de governo e do setor privado, pesquisas na internet etc.. As evidências devem ser qualitativas e quantitativas. Sendo essa última, tão aprofundada quanto possível, em termos de valor de mercado, benefícios e custos. Deve-se avaliar a necessidade de evidências para cada caso, fazendo uma análise proporcional sobre o tipo e grau de impacto em relação aos esforços necessários para sua evidenciação. É comum que impactos mais significativos demandem mais esforço para quantificá-los, entretanto, o nível de detalhes deve ser proporcional ao tempo e recursos disponíveis.

Surge aí o primeiro aspecto da assimetria da informação, que se dá no nível do Estado, do regulador. Sobre isso, destacamos a afirmação de Lima:

Uma das principais contribuições das teorias econômicas de regulação diz respeito à descrição e discussão das características do mercado, entre elas a assimetria de informações dos agentes econômicos. É esta assimetria, as diferenças entre as informações dos agentes econômicos, uma das principais demandas de regulação dos mercados. Este trabalho indica a informação como ferramenta na regulação dos mercados. Se a assimetria de informações requer regulação, os procedimentos de produção, intermediação e uso de informações podem reduzir as desigualdades entre os agentes do mercado.” (LIMA, [2005], [p. 2]).



Lima ainda afirma que:

A não-existência de informações corretas e suficientes para orientar a decisão dos agentes econômicos limitam sua capacidade de agir de modo eficiente, sendo fonte de mau funcionamento dos mercados e perda de bem-estar. Nos mercados de saúde é certamente a informação imperfeita a falha de mercado mais importante, por trazer incerteza e assimetria de informações. (ARROWS, *apud* SANTACRUZ. 2001.).

A necessidade de acesso à informação confiável para evidenciar impactos torna-se difícil na medida em que as bases de dados estruturadas existentes não são suficientes para atender à demanda por informação das autoridades reguladoras, em especial no Brasil. A complexidade desses instrumentos reguladores reside nos efeitos causados pelas mudanças provocadas no cumprimento de tais regras, que interagem com outros sistemas de regras regidos pelas forças do mercado, com base nas questões econômicas e por ecossistemas, regidos pelas forças da natureza. Esses, tanto quanto o sistema elaborado pelo homem, adaptam-se na medida em que são alterados, sendo o seu funcionamento extremamente sensível a mudanças, podendo ocasionar danos irreversíveis.

Há ainda outro aspecto da assimetria da informação relativo às partes interessadas. Para atacar esse problema, as autoridades reguladoras constituem comissões técnicas, de caráter consultivo, formadas por representantes de associações de classe, dos setores privados, da academia, de estudantes, de organizações não governamentais e até de pessoas físicas que desejem participar do processo. Em algumas situações, quando o consenso não é atingido, pode ser necessária a realização de audiências públicas ou painéis setoriais, que passam a ter caráter decisório, constituindo-se em esferas públicas autônomas.

[Lembramos que] qualquer acordo obtido comunicativamente depende de uma tomada de posição em termos de sim/não com relação a pretensões de validade criticáveis [...] A dupla contingência a ser absorvida por cada formação de interação assume, no caso do agir comunicativo, a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente e embutido no próprio mecanismo de entendimento; e todo dissenso implica grandes custos (HABERMAS, 2002, p. 85).

Por fim, são realizadas as consultas públicas, que tratam da publicação da minuta resultante das discussões para comentários finais das partes interessadas.

### 3 A ESFERA PÚBLICA

A esfera pública é uma “estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento”. Ela não pode ser entendida como uma instituição ou organização, pois não constitui uma estrutura normativa que possa diferenciar competências e papéis. Também não se constitui sistema, já que mesmo tendo limites internos, possui “horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis”.

Esfera ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade [...] Pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana. (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 92).

Geralmente a vemos em espaços concretos e o público ali presente, mas com as possibilidades de integração remota via mídia, fica mais evidente a “generalização do contexto, a inclusão, o anonimato, etc.”. Todavia, isso exige maior explicação e renúncia do uso de linguagens especialistas ou códigos especiais, bem como é necessário que algumas decisões sejam reservadas a instituições que tomam resoluções.

A “qualidade” de uma opinião pública constitui uma grandeza empírica, na medida em que ela se mede por qualidades procedimentais de seu processo de criação. Vista pelo lado normativo, ela fundamenta uma medida para a legitimidade da influência exercida por opiniões públicas sobre o sistema político. (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 93-94).

Nos anos 1960, Habermas apontava uma transformação estrutural da esfera pública, no sentido dela estar voltada aos meios de produção privados e de visar os interesses dos proprietários. Para ele tal situação era uma distorção que gerava o monopólio do capital.

No artigo intitulado *A esfera pública 50 anos depois*, Lubenow (2012, p. 193) afirma que “ao tematizar o poder da mídia e suas novas dinâmicas de comunicação de massa, Habermas busca suprir seu próprio déficit sobre os reais potenciais de democratização de uma esfera pública influenciada e controlada pelos *mass media*”, considerando também que Habermas mantinha sua opinião sobre uma influência negativa exercida pelos meios de comunicação de massa sobre a esfera pública.

Em 1962, Habermas publica sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*<sup>97</sup>, considerada o ponto de partida da discussão sobre esfera pública. Interessado nos aspectos normativos, ele tenciona obter um modelo, um tipo ideal, configurando uma esfera pública burguesa, esclarecida e politizada. Desse modo a esfera pública é: independente da lógica do mercado e do Estado; capaz de impulsionar por sua política a democratização das formas pré-burguesas de dominação; capaz de racionalizar o poder mediante a publicidade; e basear-se no discurso crítico e racional. Todavia, sendo a esfera pública dominada “pelos meios de comunicação de massa e infiltrada pelo poder torna-se um cenário de manipulação da busca por legitimidade.” A esfera pública surge assim como espaço público de discussão e crítica, mas que foi reorientada para a publicidade que é articulada para manipulação (LUBENOW, 2010, p. 194).

Ainda nos anos 1980, Habermas inicia mudanças significativas e a esfera pública se apresenta então como constitutiva do mundo da vida garantindo autonomia e proteção em relação ao sistema administrado. É mais ofensiva ao âmbito político, porém há maior ênfase nos processos de institucionalização. Portanto, ao publicar a obra *Teoria da Ação Comunicativa*<sup>98</sup>, em 1981, Habermas relaciona sistema e mundo da vida, voltando aos temas da esfera pública e dos meios de comunicação. “A esfera pública tem agora as funções de proteger e garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos, bem como a função simbólica de integração social: a solidariedade nascida da cooperação” (LUBENOW, 2010, p. 200). Ela tem assim uma posição de mediadora entre sistema e mundo da vida, contudo “os meios de comunicação de massa são instrumentos de ‘colonização’ do mundo da vida, impedindo o potencial emancipatório” – eles hierarquizam as possíveis comunicações e estabelecem barreiras.

No prefácio da nova edição, de 1990, da obra *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas volta à questão da influência e da manipulação dos meios de comunicação de massa, como causa da despolitização da esfera pública, reconhecendo limitações e restrições da idealização de um modelo de esfera pública (LUBENOW, 2010, p. 201). Em 1992, Habermas publica a obra *Direito e democracia*<sup>99</sup>, na qual repensa sua concepção de esfera pública considerando que ela se dá a partir do jogo linguístico e nesse sentido as instituições promoveriam as necessárias interações. A política seria um processo que envolveria negociações e formas de argumentação, bem como o sistema dos direitos precisava ser

---

<sup>97</sup> Título original: Strukturwandel der Öffentlichkeit.

<sup>98</sup> Título original: Theorie des kommunikativen Handelns.

<sup>99</sup> Título original: Faktizität und Geltung.: Beiträge zur diskurstheorie des rechts und des demokratischen rechtsstaates (Frankfurt, 1992). v. 2.

configurado em constituições históricas, sendo implementado em ordens institucionais (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 10). Desse modo, Habermas desenvolve um modelo sociológico voltado à questão do fluxo oficial do poder prescrito pelo Estado de direito, que “depende principalmente da capacidade da sociedade civil em desenvolver impulsos vitais através de esferas públicas autônomas e capazes de ressonância”, o que possibilitaria introduzir no sistema político conflitos existentes na periferia” (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 58). Cabe ressaltar que Habermas esclarece que:

hoje em dia, o termo “sociedade civil” não inclui mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens [...]. O seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 99).

A esfera pública é vista assim como uma estrutura comunicativa e mediadora entre o Estado, o sistema político e os setores privados do mundo da vida, tendo potencial de comunicação pública, de formação discursiva de opinião e da vontade política da sociedade civil - como um espaço social. Nela existem conflitos relacionados ao controle dos fluxos comunicativos que envolvem também o sistema político e administrativo e através dela a sociedade percebe, filtra e sintetiza os temas, os argumentos e as contribuições que são levados aos processos institucionalizados de resolução e decisão. É o meio pelo qual os conflitos existentes na sociedade civil chegam ao sistema político, influenciando e direcionando os processos de regulação e de circulação do poder (LUBENOW, 2010, p. 236).

Essa é uma nova concepção que se insere na teoria deliberativa da democracia, constituindo-se uma ampliação do conceito até então esboçado nas obras já publicadas por Habermas. A força legitimadora do procedimento é a base argumentativa de fundamentação discursiva que se desenrola na esfera pública. Isto é, a discussão e a argumentação são a base para a legitimidade dos procedimentos, pois garantem liberdades comunicativas igualitárias, tendo em vista também legitimar o processo de normatização. As decisões legítimas são reguladas por fluxos comunicativos que se iniciam na periferia e chegam aos procedimentos próprios à democracia.

A esfera pública é assim um espaço irrestrito de comunicação e de deliberação pública que não pode ser pré-estabelecido ou limitado em seus temas, contribuições, conteúdos de

agenda política e indivíduos/grupos que a constituem. Não possui fronteiras pré-estabelecidas, mas sim certa autolimitação construída durante a identificação, seleção e interpretação dos temas e das contribuições que surgem nas esferas públicas autônomas e que são levados aos foros formais e institucionalizados do sistema político e administrativo. Nesse caráter procedimental de justificação da legitimidade, se realiza sua normatividade, tendo “influência mais efetiva nos contextos formais e institucionalizados de deliberação e decisão políticos” (LUBENOW, 2010, p. 235). A administração estatal não possui monopólio do saber, recorrendo assim ao sistema das ciências ou a outras agências. Por outro lado, a sociedade civil tem capacidade limitada para elaboração, mas tem possibilidade de mobilizar um saber alternativo mediante avaliações técnicas especializadas. Ela não tem perda de autonomia por ter autolimitação (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 106).

Entretanto, há críticas por se verificar a subversão do princípio da publicidade crítica, para uma publicidade manipulativa, “e a conseqüente despolitização da esfera pública operada pela intervenção estatal e a influência dos meios de comunicação de massa” (LUBENOW, 2012, p. 189-190). Haveria problemas quanto às exigências normativas da publicidade, racionalidade e igualdade na dinâmica da esfera pública. Existem pressupostos idealizados no sentido de garantir uma pressuposição fática para que haja chances igualitárias em relação a pressupostos pragmáticos contrafactuais, porém há tensão, conflito e disputa política nas discussões para justificar ou negar pretensões de validade.

Após sua obra *Direito e democracia*, Habermas aborda as “controvérsias acerca da esfera pública e da política deliberativa, a relação entre esferas informais do mundo da vida e as esferas formais do sistema político institucionalizado, e o modo como no seu bojo se articula essa mediação” (LUBENOW, 2010, p. 250). Ele pondera quanto à capacidade da esfera pública, sob o domínio dos meios de comunicação de massa, de participar efetivamente e influenciar os processos de decisão do sistema político. Isto é, a questão está em quais as reais chances da sociedade civil de exercer influência sobre o sistema político.

[Habermas pretende] mostrar que a sociedade civil pode, em certas circunstâncias, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar o complexo parlamentar (e os tribunais), obrigando o sistema político a modificar o rumo do poder oficial. No entanto, a sociologia da comunicação de massas é cética quanto às possibilidades oferecidas pelas esferas públicas tradicionais das democracias ocidentais, dominadas pelo poder e pela mídia. Movimentos sociais, iniciativas de sujeitos privados e de foros civis, uniões políticas e outras associações, numa palavra, os agrupamentos da sociedade civil, são sensíveis aos problemas, porém os sinais que emitem e os impulsos que fornecem são, em geral, muito fracos para despertar a curto prazo processos de aprendizagem no sistema político ou para reorientar processos de decisão. (HABERMAS, 1997. v. 2, p. 106-107).

Portanto, apesar da associação existente no núcleo da sociedade civil, que institucionaliza os discursos para solucionar problemas e transformá-los em questões de interesse geral nas esferas públicas, essa associação não é o elemento mais evidente, considerando-se o domínio dos meios de comunicação de massa e das grandes agências.

Finalmente, podemos dizer nas palavras de Habermas, ainda em sua obra *Direito e democracia*, que “as garantias dos direitos fundamentais não conseguem proteger por si mesmas a esfera pública e a sociedade civil contra deformações. Por isso, as estruturas comunicacionais da esfera pública têm que ser mantidas intactas por uma sociedade de sujeitos privados, viva e atuante” (HABERMAS, 1997. v. 2, p.102).

#### **4 ESFERA PÚBLICA, AGIR COMUNICATIVO E POLÍTICA DELIBERATIVA**

Entendendo a regulação como uma instância social, integrada e condicionada pelos processos históricos e políticos que afetam a sociedade, muito além da ação do Estado que tem por finalidade a limitação dos graus de liberdade que os agentes econômicos possuem no seu processo de tomada de decisão, podemos compreender a esfera pública como um lócus para a eliminação das assimetrias de informação.

[...] Habermas, orientado pelo modelo normativo de uso público da razão, desenvolve uma concepção procedimental de política deliberativa, que, sem desconsiderar a dimensão estratégica e instrumental da esfera pública, recupera a dimensão epistêmica da democracia: a aceitabilidade racional gerada numa prática argumentativa voltada para o entendimento mútuo. (WERLE, 2013, p. 153).

Tal como Habermas apontava uma transformação estrutural da esfera pública, no sentido dela estar voltada aos meios de produção privados, visando os interesses dos proprietários e acarretando uma distorção que gerava o monopólio do capital, Polanyi (1980) entende que isso provoca desarticulação da sociedade e por isso mesmo compromete seu próprio funcionamento. Para Habermas a crítica procedimental da razão comunicativa e intersubjetiva é o meio para compreender as sociedades modernas e formular respostas adequadas às relações humanas em suas várias instâncias, especialmente na política, nas relações sociais e, por conseguinte, na ética.

A teoria da ação comunicativa é uma decorrência do desenvolvimento do conceito e da teoria da razão comunicativa, que se distingue da tradição racionalista encontrando a racionalidade nas estruturas de uma comunicação linguística interpessoal, ao invés de

encontrá-la na estrutura do cosmos ou do objeto conhecido (HABERMAS, 1991). Habermas defende uma suposição sobre a identidade - nós aprendemos quem somos, como agentes autônomos, a partir das nossas relações básicas com os demais agentes. Esta estrutura de *feedback* baseia-se no argumento da chamada pragmática universal - todos os atos de fala tem o *telos*<sup>100</sup> inerente - o objetivo da compreensão mútua, e que seres humanos possuem a competência comunicativa para estabelecer tal compreensão.

Ainda de acordo com Habermas (1989), o conceito do agir comunicativo corresponde às "ações orientadas para o entendimento mútuo", em que o ator social inicia o processo da comunicação e é produto dos processos de socialização que o formam, em vista da compreensão mútua e consensual. Paralelamente, o conceito de agir estratégico compreende as práticas individualistas em certas condições sociais, ou a utilização política de uma força, ou as "ações orientadas pelo interesse para o sucesso".

Habermas defende o modelo da democracia deliberativa, baseado na participação da sociedade civil e em um consenso entre cidadãos racionais, onde a linguagem é um canal de viabilização para tal modelo. Para ele, a linguagem é a maior possibilidade de relação sem dominação, ou seja, um instrumento capaz de estabelecer uma relação onde aos atores é conferida a liberdade de ação, de compreensão da mensagem, de interpretação para a tomada de decisões por sua livre e espontânea vontade.

Atualmente, como abordado, o termo "sociedade civil" não inclui somente a economia constituída pelo direito privado e dirigida pelo trabalho, capital e mercados de bens. É constituída por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, que são a base das estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. E ao desempenharem seus papéis, percebendo os problemas sociais que ocorrem nas esferas privadas e os transmitindo para a esfera pública, carecem de um ambiente de transparência.

A discussão prática acontece quando o modo de agir carece de fundamentação de natureza coletiva e os membros de uma sociedade têm que chegar a uma decisão comum. Eles têm que tentar se convencer mutuamente de que é do interesse de cada um que todos ajam assim. Neste processo cada um indica ao outro as razões por que ele pode querer que um modo de agir seja tornado socialmente obrigatório. Cada pessoa tem de poder convencer-se de que a norma proposta é, na circunstância dada, igualmente boa para todos. A ética de discussão pode criar os argumentos que justificam e que legitimam os processos de decisão para a ação coletiva e os acordos práticos entre as pessoas. (LIMA, [2005], [p. 8]).

---

<sup>100</sup> Palavra grega para a "finalidade" ou o "objetivo".

A prática da transparência dos processos regulamentadores, portanto, deve ser alcançada. Com este intuito, é recomendada e reconhecida pela Organização Mundial do Comércio (OMC), mais especificamente no Acordo TBT, em seu Artigo 10<sup>101</sup>, que cada País Membro se responsabilize pela manutenção de um centro de informação para disseminação das propostas de regulamentos e normas técnicas nacionais entre seus Países Membros. Tal processo ocorre em obediência à regra da transparência, qual seja o princípio que rege a disseminação de informação entre os Países Membros da OMC, determinando que todos divulguem seus documentos regulamentadores com fim de promover comentários sobre suas propostas, no sentido de evitar práticas protecionistas (THORSTENSEN, 2001).

Neste contexto, abordamos a questão dos regimes de informação. Para Braman [1 p. 52], hoje teríamos um único regime de informação, global (por envolver atores estatais e não estatais) e emergente (por estar em formação). É estabelecido, nesse quadro, dois importantes processos de convergência de políticas (“policy Acordo sobre Barreiras Técnicas ao Comércio (*Technical Barriers to Trade - TBT*). Este estabelece a criação de estruturas disseminadoras das informações concernentes às propostas de regulamentação técnica elaboradas em nível nacional por seus membros. A necessidade de transparência não se resume meramente em proporcionar conhecimento sobre tais informações, mas, principalmente, em possibilitar que cada membro possa participar nestes processos com intuito de evitar a criação de barreiras técnicas ao fluxo do comércio exterior, sejam de caráter técnico ou pela falta de proteção aos consumidores. transfer”, “legal convergence”, or “legal globalization”): a) entre esferas de políticas que previamente agiam como jurisdições relativamente autônomas, a saber, informação, cultura e comunicação; b) entre Estados nacionais, que passariam por processos analógicos de reestruturação jurídico-regulatória.”

A formação do Regime, então, é o processo pelo qual novas formas políticas emergem fora do campo da política. Ela ocorre quando um fator interno ou externo da área de questões [issue areas] requer transformações jurídicas ou regulamentares; no caso da política de informação ... inovação tecnológica e os processos consequências da globalização têm sido fatores particularmente importantes para estimular a transformação do regime global de política de informação. (BRAMAN, 2004, p.20, tradução nossa).

---

<sup>101</sup>Transcrição do original do Acordo TBT: “Article 10 - Information and Assistance: Information about Technical Regulation, Standards, and Conformity Assessment Procedures. 10.1 Each member shall ensure that an enquiry point exists which is able to answer all reasonable enquires from other members and interested parties in other Members as well as to provide the relevant documents...” (OMC, 1999).



Como características explícitas do regime de informação global emergente, as quais seriam “consensualmente aceitas”, Braman enumera: a transparência, como uma meta política; a inclusão das redes, dos mercados e das organizações, como estruturas sociais que necessitam de regulamentação, e a aceitação de responsabilidades compartilhadas entre os setores público e privado, como formas de governança; o poder informacional como forma dominante de poder (BRAMAN, 2004, p.32).

Sistematizando as ações de transparência, a OMC recomenda que seus países membros adotem a prática da avaliação de impactos regulatórios para a efetividade das ações regulatórias, considerando a adequada participação das partes interessadas. Na avaliação de impactos, a ausência de informação relevante nos processos decisórios de regulação causa prejuízos de diversas ordens. Ao Estado, pode provocar prioritariamente uma distorção de seu papel, que deve ser de intervenção adequada à solução dos problemas de mercados e agentes econômicos, observando sempre os efeitos de suas ações na sociedade. Provoca ainda prejuízos financeiros ocasionados pelo emprego indevido de recursos públicos na implementação de regulamentações equivocadas, que não solucionam o problema que gerou a intervenção estatal. Sobre isso Dowbor, afirma:

A esta situação de desigualdade informacional, corresponderia, portanto, o maior desafio da revolução informacional: “a partilha da informação, da qual a apropriação privada e o monopólio social são também uma fonte de ineficácia e de paralisia mesmo para aqueles que a monopolizam” (DOWBOR, 1997, p. 237).

Portanto, a apropriação adequada da esfera pública, como possibilidade para o estabelecimento dos fluxos de informação para o exercício da cidadania permite o uso da intervenção estatal na promoção do equilíbrio entre os interesses públicos e privados. Desse modo a esfera pública, por ser independente, é capaz de impulsionar a democratização da informação, baseando-se no discurso crítico e racional. Deve-se, contudo, observar as possibilidades de manipulação e captura regulatória. Stigler (1971) aborda esta questão, ao citar a teoria reconhecida como “de captura”, onde é afirmado que o Estado deixaria de ser visto, no papel de agente regulador, como uma entidade cuja atuação econômica estava fundamentalmente voltada para o bem público. Neste aspecto, tanto legisladores encarregados das normas que orientam a atividade regulatória, quanto burocratas responsáveis pela implementação e fiscalização do acompanhamento destas normas estariam sujeitos a cooptação por parte de grupos que procuravam garantir interesses próprios, com os prejuízos de bem estar social.

As relações entre os cidadãos baseiam-se no reconhecimento recíproco e são vivenciadas na vida cotidiana possibilitando assim diferentes experiências entre indivíduos estranhos. Porém, isso não garante que o mesmo aconteça nas deliberações públicas efetivas. Habermas (1997, v. 1, p. 167-168) afirma que compete às pessoas decidirem se exercerão sua livre vontade e se estão dispostas a mudar, indo além dos seus próprios interesses em prol do entendimento quanto a normas capazes de serem aceitas por todos. A questão é, portanto, se há espontaneidade no uso público da liberdade comunicativa, pois essa não pode ser forçada pelo direito.

O uso público da razão (e sua tradução numa política deliberativa) passa tanto pela institucionalização dos procedimentos discursivos e a garantia do universalismo do sistema de direitos fundamentais, quanto pelo enraizamento na auto-compreensão ético-política dos cidadãos membros de uma comunidade política, o que torna inevitável a impregnação ética de qualquer comunidade jurídica e de qualquer processo democrático de concretização dos direitos fundamentais. Isso implica, por sua vez, que nas democracias constitucionais modernas existe uma tensão insuperável na definição dos limites da tolerância: entre o universalismo (abstrato) dos direitos fundamentais (institucionalizados) de uma comunidade políticojurídica de cidadãos livres e iguais, e o particularismo dos cidadãos que se sentem membros de uma comunidade política concreta que compartilha valores, linguagem, tradições e narrativas comuns. (WERLE, 2013, p. 172).

A ética e a política, ao colocar o comum como horizonte de reflexão, abrem outras questões sobre as tendências generalizantes dos planos regulatórios de dispositivos e regimes de informação.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas apresenta proposta de temáticas *versus* audiência, falante *versus* ouvinte, para a definição dos papéis do agente na ação. Ações coordenadas e coletivas que exigem planejamento. As ações não controladas pelos participantes, mas pelos meios, em sistemas controlados pelos meios.

Lima afirma que:

A possibilidade da construção do entendimento pode e deve ser aprendida como modo de formação discursiva das solidariedades. Habermas (1989) propõe o empreendimento intersubjetivo através da ética de discussão, que deriva da concepção construtivista da aprendizagem, na medida em que compreende a formação discursiva da vontade como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir estratégico para a ética da discussão, uma mudança das falas no espaço social. (LIMA, [2005], [p. 7]).

É preciso incorporar, ainda, outro aspecto importante da Teoria do Agir Comunicativo – a sua tipologia dos mundos. Partindo de um mundo exterior, Habermas (apud ARAGÃO, 2002) postula a existência de um mundo social e de um mundo subjetivo para referendar as funções apelativa (reguladora) e expressiva. Entendendo o mundo social como um acordo intersubjetivo entre os atores sociais, composto por valores éticos e morais, a função apelativa pode ter suas sentenças julgadas como justas ou incorretas pelos agentes receptores. Da mesma forma, entendendo o mundo subjetivo como aquele particular ao falante, as sentenças expressivas poderão ser julgadas como sinceras ou verazes.

A partir do exposto, procura-se demonstrar a dimensão pragmática do pensamento de Habermas, ao afirmar a linguagem como meio de exteriorização do pensamento, de explicitação de ideias, como via de compreensão e meio de construção de uma ação social. Sua posição traz ao campo de reflexões um outro mundo, o subjetivo, considerando os fundamentos racionais das normas sociais, extrapolando a dimensão cognitiva da linguagem, atingindo as dimensões apelativa e expressiva.

Complementamos com a afirmação de Dowbor:

A mediação das relações entre o poder visto no sentido amplo, e a sociedade civil, se faz por meio da informação. Neste sentido, a democratização do acesso à informação, a geração de estruturas de informação menos manipuladas, e estruturadas em redes descentralizadas, tornam-se essenciais [...] (1997, p. 478) [...] uma sociedade pode se dotar de um amplo poder de auto-regulação sem se enterrar em autoritarismo e burocracias, simplesmente porque uma sociedade informada obriga empresas e governo a respeitarem as regras do jogo. Batalhar as regras de transparência em cada instituição, reforçar e democratizar o poder da comunicação e gerar instrumentos instrucionais de participação de atores sociais diversificados nas diversas instâncias de decisão torna-se assim hoje um eixo fundamental de transformação da sociedade (1997, p. 566).

A esfera pública é um espaço de discussão e de ação coletiva onde a argumentação pode justificar e legitimar as intenções individuais e os acordos. Esse empreendimento intersubjetivo resulta de uma concepção construtivista da aprendizagem, fazendo com que se aja com responsabilidade e com discernimento formando uma vontade coletiva. Tal empreendimento influencia o estabelecimento de limites e o intercâmbio entre o mundo da vida, a economia e o Estado.

Uma base essencial para a regulação e a avaliação de seus os impactos regulatórios pode ser o agir comunicativo apoiado em atos de entendimento para que racionalmente os acordos sejam obtidos. As assimetrias da informação precisam também ser reduzidas, sendo a esfera pública uma possibilidade viável para ampliação da discursividade com vistas à tomada

de decisão sobre alternativas regulatórias, já que a falta de informação relevante e confiável representa um problema para o Estado por diminuir sua efetividade e aumentar custos para os setores produtivos e, conseqüentemente, para o cidadão.

## REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Lucia. **Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- BRAMAN, S.. *The Emergent Global Information Policy Regime*. Houndsmills, uk, Palgrave Macmillan, 2004.
- DOWBOR, Ladislau. Governabilidade e descentralização. **Revista do Serviço Público**, Brasília, DF, v. 118, n. 1, jan./jul. 1994.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, volume 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 354 p.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 271 p.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. ver. ampl. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. 296 p.
- LIMA, Clóvis Ricardo M. de. **Assimetria de informações e regulação de mercados**. [2005?]. Disponível em: < <http://www.rp-bahia.com.br/biblioteca/pdf/ClovisMontenegroDeLima.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2015.
- 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. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 3, p. 189-220, set./dez., 2012.
- LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 121, Jun./2010, p. 227-258.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO COMÉRCIO (OMC). **The Legal Texts – Results of the Uruguay Round of Multilateral Negotiations**, Cambridge University Press, 1999.
- POLANYI, Karl. **A Grande Transformação**. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980.
- POMBO, O. **Epistemologia da interdisciplinaridade**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINARIDADE, HUMANISMO, UNIVERSIDADE. 2003. **Anais...** Porto: Universidade do Porto, 2003. p. 1-18. (Cátedra Humanismo Latino). Disponível em: <[http://www.humanismolatino.online.pt/v1/pdf/C002\\_11.pdf](http://www.humanismolatino.online.pt/v1/pdf/C002_11.pdf)>. Acesso em: 20 maio 2011.

PROENÇA, J. **Rede de regulação: a integração informacional como instrumento de melhoria regulatória**. Disponível em: <<http://www.regulacao.gov.br/artigos/rede-de-regulacao-a-integracao-informacional-como-instrumento-de-melhoria-regulatoria>>. Acesso em: 5 set. 2014.

STIGLER, George J. The Theory of Economic Regulation. **Bell Journal of Economics and Management Science**, 2, p. 3-21, Spring 1971. Reimpresso em: STIGLER, George J. (ed.). **Chicago Studies in Political Economy**, Chicago, The University of Chicago Press.

THORSTENSEN, V..**OMC – Organização Mundial do Comércio: as regras do comércio internacional e a nova rodada de negociações multilaterais**. São Paulo: Aduaneiras, 2001.

WERLE, Denilson Luis. Razão e Democracia: uso público da razão e política deliberativa em Habermas. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 149-176, 2013. Edição Especial. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732013000400010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000400010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 18 jul. 2015.

# CRÍTICA À PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO HABERMAS: um diálogo sobre o prefixo pós

**João Paulo Rodrigues**

Universidade Estadual de Londrina. Mestrando em Filosofia. [j.p\\_rodrigues@hotmail.com](mailto:j.p_rodrigues@hotmail.com).

---

**Resumo:** O presente trabalho terá o objetivo de, primeiro, apresentar o “projeto da modernidade” habermasiano e qual a sua ligação com aquilo na qual pretendemos chamar de contemporaneidade/modernidade. Posteriormente, será feita uma análise acerca do prefixo “pós”, na assim chamada “pós-modernidade”, e a sua tentativa falha de romper com a modernidade, fortalecendo a ideia de que a noção de modernidade nunca deixou de ser idêntica à noção de contemporaneidade. Para finalizar, será examinado o conceito de tempo contemporâneo, explorando os conceitos de “pensamento histórico” e “pensamento utópico”.

**Palavras-chave:** Habermas. Projeto da modernidade. Pós-modernidade.

## 1 INTRODUÇÃO

Apesar de alguns intelectuais tratarem a modernidade como um projeto malsucedido<sup>102</sup>, Habermas afirma, em *Modernidade – um projeto inacabado*, que a modernidade é um projeto inconcluso, já que uma sociedade moderna autônoma sempre foi o seu ideal de conquista. Habermas mostra, em seu livro *Teoria y Práxis* (1987a, p. 13), que seu objetivo sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, além de procurar contribuir para a realização das metas emancipatórias desta modernidade.

O conceito “modernidade” é compreendido neste contexto como a ideia de um rompimento com a tradição, ao expor algo novo, algo diferente do que a tradição apresentou, ou, como diria Pinzani (2009, p. 115) “a modernidade é caracterizada justamente por esse

---

<sup>102</sup> “Adorno escreveu em *Mínima Moralía* que a modernidade tinha ficado fora de moda. Hoje estamos confrontados, ao que parece, com algo de mais definitivo: não a obsolescência, mas a morte da modernidade. Seu atestado de óbito foi assinado por um mundo que se intitula pós-moderno e que já diagnosticou a rigidez cadavérica em cada uma das articulações que compunham a modernidade” (ROUANET, 1987, p. 20). “Iluministas do porte de Condorcet eram animados pela expectativa efusiva de que as artes e as ciências iriam promover não somente o controle das forças da natureza, mas também a interpretação do mundo e de si mesmo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais, e inclusive a felicidade do homem. No século XX, muito pouco restou desse otimismo. Mesmo assim, os espíritos esclarecidos não sabem bem se continuam mantendo, bem ou mal, as intenções do Esclarecimento, se dão o projeto da modernidade como perdido ou se pretendem represar os potenciais cognitivos – à proporção que não confluem para o progresso técnico, o crescimento econômico e a administração racional – nos enclaves de sua forma superior, isolando-os de uma prática de vida apoiada em tradições que se tornaram obtusas” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 590).

espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das ‘modernidades’ que a precederam”.

Para Habermas, modernização é um agregado de processos que se reforçam mutuamente. Entre esses processos estão “o estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5). Portanto, Habermas não define a modernidade através de um único evento histórico, mas sim por meio de variados processos que foram se acumulando durante a história e que começaram a obter auxílios recíprocos um do outro para a constituição daquilo na qual podemos chamar de modernidade. Porém, a modernidade continua sem conclusão, já que não apreciou completamente a institucionalização de suas respectivas estruturas normativas pós-convencionais. Assim, para Bannwart (2008, p. 48), “a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese [processo evolutivo] da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social”.

A partir da ideia de que a modernidade não é um projeto obsoleto por ainda estar em processo de conclusão, pode-se entender então que a modernidade ainda nos é contemporânea, pois, se Habermas trata a modernidade como um projeto a ser resgatado, quer dizer que a modernidade não teve o seu fim ainda, portanto, ela continua presente em nossa contemporaneidade. Lembrando que parto aqui da ideia comum do conceito contemporaneidade, qual seja: aquilo que acontece ou tem seu início no tempo presente, no tempo atual; aquele ou aquilo que é do mesmo tempo, que vive na mesma época.

## **2 DESENVOLVIMENTO**

Habermas apresenta o desenvolvimento de uma teoria da modernidade, que faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, alicerçada na razão comunicativa e na teoria da sociedade. Nesse contexto, Habermas tenta explicar os paradoxos e patologias da modernidade a partir da sociologia clássica e contemporânea. No texto *Modernidade: um projeto inacabado* Habermas mostra que Adorno perdeu sua ligação com a modernização da sociedade, pois Adorno se focou somente na dimensão estética e filosófica da modernidade, colaborando para

dar ênfase aos paradoxos e patologias presentes na reflexão e crítica da modernidade<sup>103</sup> (Cf. FREITAG, 1993, p. 23).

As patologias da modernidade se devem, em última instância, aos dois processos de transformação (de conotação negativa) discriminados por Habermas: a dissociação e a racionalização. A dissociação implicou a Entkoppelung (desengate) do "mundo vivido" do "sistema", já quase irreversível em nossos tempos. A racionalização não somente contaminou os dois subsistemas (economia e Estado) mas já expandiu-se a certas instituições do mundo vivido. Isso leva Habermas a falar na Kolonisierung (colonização) do "mundo vivido" pelo sistema (FREITAG, 1993, p. 29).

A primeira patologia, a saber, o desacoplamento entre mundo da vida e sistema, faz com que os cidadãos modernos sujeitem suas vidas às leis da economia e do Estado como se fossem forças estranhas da qual nada se pode fazer. As crises da economia e do Estado são entendidas e aceitas como catástrofes naturais que fogem ao seu controle. “Essa apatia generalizada reforça as tendências da dissociação, permitindo que a economia e o Estado sejam controlados por uma minoria de homens de negócio e burocratas, que determinam as regras do jogo social, sem consultar a maioria” (FREITAG, 1993, p. 29).

A segunda patologia – colonização do mundo da vida –, por sua vez, deriva da primeira. Enquanto o sistema se fortalece e o mundo da vida se enfraquece, o sistema começa a impor ao mundo da vida sua lógica e suas regras de jogo. Assim, as instituições autonomizadas, no interior das “esferas de valor”, não funcionam mais conforme os princípios básicos de verdade, moralidade e expressividade, questionáveis e aptos de revalidação pela ação comunicativa, e começam a ser orientadas pelos mecanismos de integração sistêmica, a saber, o dinheiro e o poder. Desse modo, a razão comunicativa do mundo da vida afasta-se dos espaços institucionalizados, devido à pressão externa da razão instrumental realizada por meio da colonização do mundo da vida, e se abriga nas concepções de mundo que ainda existem nas esferas de valor, de modo paralelo às instituições (Cf. FREITAG, 1993, p. 29).

---

<sup>103</sup> “A teoria da modernidade implícita na teoria estética de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno não atende aos critérios de uma ‘boa’ teoria porque julga a modernidade como um todo (mundo vivido e sistema) com as categorias da modernidade estética. No caso de Benjamin, o mundo sistêmico e a modernização societária são interpretados com auxílio das categorias elaboradas para a compreensão da modernidade cultural, mais especificamente da modernidade estética. Com isso, Benjamin extrapola as categorias do entendimento, da libertação, autenticidade, expressividade etc, vigentes na esfera estética, para o espaço sistêmico, acreditando (quando não é devorado pelo seu pessimismo cíclico) na ‘salvação messiânica’, como se o Estado e a economia funcionassem de acordo com a lógica estética. No caso de Adorno, ocorre o movimento inverso. É a lucidez do sociólogo, conhecedor dos processos societários consolidados e rotinizados no mundo sistêmico, que leva Adorno a refugiar-se na esfera do estético, no interior do mundo vivido. Sua teoria estética é a ‘confissão’ do ex-marxista, de que já não há nada a fazer para corrigir as patologias da modernidade. É o dilúvio inundando tudo, eliminando todos. Resta a arte, mais especificamente a música, para cantar as ilusões de uma humanidade que um dia sonhou com a emancipação. A teoria estética é uma Arca de Noé, levando uma orquestra completa, com todas as partituras de Schönberg, navegando à toa, na esperança de sobreviver à catástrofe” (FREITAG, 1993, pp. 40-1).



Portanto, para Habermas, a teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos, e só haverá uma compreensão correta da modernidade quando se enfrentar as patologias da mesma, pois, através da razão comunicativa, pretende-se impor as seguintes mudanças de paradigmas: da ação instrumental e ação estratégica para a ação comunicativa e da subjetividade para a intersubjetividade (Cf. FREITAG, 1993, p. 33). Então, as estruturas de uma razão apenas serão analisadas quando as ideias de conciliação e liberdade tenham o poder de ser compreendidas como códigos de uma intersubjetividade utópica que traga a possibilidade de um entendimento entre indivíduos no trato entre si, isento de coerções, além da identificação de um indivíduo apto a manter um autoentendimento, sem coerção e uma socialização sem repressão. Assim, de um lado, altera-se o paradigma na teoria da ação, ao se passar do agir instrumental para o agir comunicativo, e, por outro lado, há uma alteração de estratégia ao se tentar reconstruir o conceito moderno de racionalidade, possível através de um descentramento da compreensão de mundo (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 674).

O fenômeno a ser explicado não é mais conhecimento e *disponibilização* de uma natureza objetivada, tomados enquanto tais, mas a intersubjetividade de um possível *entendimento* – tanto no plano interpessoal quanto no intrapsíquico. Com isso, o foco da investigação desloca-se da *racionalidade cognitivo-instrumental* para a racionalidade *comunicativa*. Para esta última, deixa de ser paradigmática a relação que o sujeito isolado mantém com alguma coisa apresentável e manipulável no mundo, e passa a ser paradigmática a relação intersubjetiva assumida por sujeitos aptos a falar e agir, quando se entendem uns com os outros sobre alguma coisa. Para tanto, os que agem de maneira comunicativa movimentam-se no *medium* de uma linguagem natural e fazem uso de interpretações legadas pela tradição, ao mesmo tempo que se referem a alguma coisa no mundo objetivo único, em seu mundo social partilhado, e no respectivo mundo subjetivo (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 674).

A teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos e a identificar as estruturas e patologias das atuais sociedades. Portanto, a principal preocupação da teoria da modernidade é entender os processos e estruturas que descrevam a evolução das sociedades históricas existentes. Porém, a pretensão da teoria da modernidade é outra, pois, por fazer parte da teoria da ação comunicativa, ela acaba sendo uma teoria sistemática, e, por ser parte da teoria da evolução social, ela acaba sendo uma teoria diacrônica, ou seja, uma teoria que se refere aos fenômenos que se desenvolveram através do tempo. Sendo assim, a teoria da modernidade intenta ser uma teoria normativa que analisa, critica e julga as características da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade identificado como “projeto” (Cf. FREITAG, 1993,

pp. 41-2). Nas palavras de Habermas (1992, p. 109), “a ideia de modernidade está intimamente ligada ao desenvolvimento da arte europeia; mas aquilo que chamei de projeto da modernidade só se dá a ver se deixamos de aplicá-lo apenas à arte, como se fez até agora”. Assim, faz-se necessário explicar primeiro sobre qual modernidade estaremos tratando nesse trabalho e o que será entendido por “projeto da modernidade”.

Parto, nesse estudo, da seguinte ideia a ser explorada: modernidade e contemporaneidade são conceitos análogos. Para que tal questão seja discutida, terei o objetivo de, primeiro, apresentar a ligação do “projeto da modernidade” de Habermas com aquilo na qual pretendemos chamar de contemporaneidade/modernidade. Posteriormente, farei uma análise acerca do prefixo “pós”, na assim chamada “pós-modernidade”, e a sua tentativa falha de romper com a modernidade, fortalecendo a ideia de que a noção de modernidade nunca deixou de ser idêntica à noção de contemporaneidade. Para finalizar, examinarei o conceito de tempo contemporâneo, explorando os conceitos de “pensamento histórico” e “pensamento utópico”. A partir disso pretenderei chegar à conclusão de que, tanto Habermas quanto o projeto da modernidade, podem ser considerados autor e problema contemporâneo, tendo em vista a forte influência que Habermas possui no meio acadêmico através de sua “teoria da sociedade” e de sua “teoria da ação comunicativa”, além do tema “modernidade” estar longe de ser um tema esgotado, como dizem os críticos.

## **2.1 Crítica à pós-modernidade**

Se, para Habermas, a modernidade é um projeto que ainda necessita ser concluído, podemos inferir que nunca deixamos de ser contemporâneos da modernidade. Assim, para tentar corroborar tal análise, apresentarei aqui um breve esboço acerca dos seguintes problemas: seria o próprio conceito de modernidade, exposto por Habermas, um indicativo de seus traços com o intuito de encaixá-los, tanto o autor quanto o tema, naquilo na qual pretendemos chamar de contemporaneidade? De que maneira Habermas e a tentativa de resgate do “projeto da modernidade” poderiam ser chamados de autor e problema contemporâneo? Será que a pós-modernidade realmente conseguiu romper com a modernidade?

A respeito dos pós-modernos, ao se apresentar o prefixo “pós”, desejam os protagonistas se desfazer de um passado. Ora, pretendem assim dar um novo nome ao atual tempo, apesar de não possuímos resposta alguma acerca dos reconhecíveis problemas do

futuro. Tal vontade de se despedir da tradição são adequados para os períodos de transição (Cf. HABERMAS, 1987b, p. 115). Assim, assumindo como exemplo o pós-modernismo, tal prefixo “pós” possui o significado de “tomar distância”, apresentando desse modo certa experiência de descontinuidade, mas que toma para si uma posição diferente frente ao passado da qual se quer o distanciamento.

Inicialmente a expressão "pós-moderno" designava novas variantes no interior do amplo espectro da modernidade tardia, isto ao ser aplicada nos Estados Unidos, durante os anos 50 e 60, às correntes literárias que se queriam diferenciar das obras do modernismo inicial. O pós-modernismo só se transformou em grito de guerra afetivamente carregado e diretamente político quando, nos anos 70, duas posições contrárias ganharam força de expressão, de um lado, os *neoconservadores*, que gostariam de se livrar dos conteúdos supostamente subversivos de uma "cultura espiritualmente hostil", em defesa do reavivamento das tradições; de outro, os radicais dentre os *críticos do crescimento econômico*, para os quais a Nova Construção (*Neues Bauen*) se havia tornado símbolo da destruição provocada pela modernização (HABERMAS, 1987b, p. 116).

Conforme as observações de Habermas (1992, pp. 99-100), alguns críticos apresentam a ideia de que “a pós-modernidade se apresenta decisivamente como uma antimodernidade”, frase que se inseriu emocionalmente em todos os campos do meio intelectual, apresentando assim as teorias de pós-iluminismo, da pós-modernidade, da pós-história e de um novo conservadorismo. Também Adorno tomou para si o espírito da modernidade, prevendo reações emocionais ao desafio da modernidade, pois tentou diferenciar a autêntica modernidade do mero modernismo. Assim, Habermas apresenta as seguintes questões: segundo os pós-modernos, a modernidade é algo que já deva ser relegado ao passado? Será que a decantada pós-modernidade se apresenta somente como algo falso? “Será o ‘postmodern’ uma divisa sob a qual, imperceptivelmente, se herdaram as disposições que a modernidade cultural mobilizou contra si desde meados do século XIX?” (HABERMAS, 1992, p. 100).

A modernidade, para Adorno, se inicia na metade do século XIX, através de Baudelaire e da arte de vanguarda. Mas Habermas (1992, pp. 100-1) esboça outro entendimento histórico da modernidade, a partir da ideia de Hans Robert Jauss, qual seja, a de que a palavra “moderno” foi primeiramente utilizada já no século V, delimitando o presente, que se tornou oficialmente cristão, e o passado romano-pagão. Logo, por meio de conteúdos variáveis, o conceito de modernidade expressa assim a consciência de uma época que se posiciona frente ao passado da Antiguidade, com o intuito de se autocompreender como consequência de uma transição do antigo para o novo. Consequentemente, o conceito de modernidade não é válido

somente para o Renascimento, pois os homens se consideravam “modernos” tanto na época de Carlos Magno (século XII) quanto no Iluminismo, porque sempre estava presente na Europa a ideia de que a modernidade se apresentava como uma nova época por meio de uma renovada relação frente à Antiguidade. Ainda segundo Habermas (1992, p. 101), “apresenta-se, então, como moderno aquilo que proporciona expressão objetiva a uma atualidade do espírito do tempo que espontaneamente se renova”.

Porém, conforme as observações de Habermas (1992, pp. 105-6), o teórico da sociedade e neo-conservador americano Daniel Bell acredita que a pós-vanguarda estética já apresenta em si o fim da modernidade e a passagem para a pós-modernidade, porque apresenta a tese de que as manifestações de crise nas sociedades avançadas do Ocidente são o efeito de uma ruptura entre cultura e sociedade, entre modernidade cultural e exigências do sistema econômico e administrativo. Para Bell, a arte de vanguarda se introduz nas orientações de valor do mundo da vida, contaminando-o com o caráter do modernismo, prevalecendo assim o princípio da autorrealização sem limites e do subjetivismo de uma superexcitada sensibilidade, deixando livres as motivações hedonistas que não podem mais ser adaptados com a disciplina da vida profissional e, além do mais, não se concilia mais com os fundamentos morais de um modo de vida segundo fins racionais. Desse modo, Bell “atribui a dissolução da ética protestante, dissolução que inquietara Max Weber [...], a uma cultura cujo modernismo aguça a hostilidade contra as convenções e virtudes de um cotidiano racionalizado pela economia e administração” (HABERMAS, 1992, p. 106). Além disso, Habermas diz que, segundo as observações de Bell, “o impulso da modernidade deve estar definitivamente esgotado, e a vanguarda, no fim: embora sempre em expansão, ela já não é criativa” (HABERMAS, 1992, p. 106).

Bell acredita que o burguês é um radical quanto às questões econômicas, mas é um conservador quanto às questões de moral e gosto, ao analisar o período na qual surgiu a modernidade estética. Caso seja assim, o neoconservadorismo seria compreendido, conforme Habermas (1992, pp. 108-9), como um retorno ao padrão da mentalidade burguesa, o que simplificaria demais tal entendimento, já que o estado de ânimo do neoconservadorismo emana de uma indisposição que não foi promovida pelos intelectuais modernistas, mas sim das profundas reações a uma modernização social que, através da coação dos imperativos de crescimento econômico e das metas de organização estatal, acabam por interferir na ecologia de formas avançadas de vida, ou seja, na estrutura comunicativa interna de mundos de vida históricos. Desse modo, os protestos neo-populistas expressam seus temores sobre a

destruição de formas de convívio humano. Tais indisposições e protestos aparecem toda vez em que ocorre uma modernização unilateral, orientada pela racionalidade estratégica, e que se introduz nos padrões da racionalidade comunicativa do mundo da vida, em outras palavras, quando ocorre uma colonização do mundo da vida. Assim, as doutrinas neoconservadoras não reparam em tais processos sociais, pois elas projetam as causas para o plano dos defensores desta cultura, sem explicá-las.

Sem dúvida, a modernidade cultural também produziu, por si mesma, suas *próprias* aporias. E estas estão evocadas por posturas intelectuais que ou proclamam uma pós-modernidade (*Nachmoderne*), ou recomendam a volta à pré-modernidade (*Vormoderne*), ou rejeitam radicalmente a modernidade. Mesmo independentemente dos problemas acarretados pela modernização *social*, mesmo da *perspectiva interna* do desenvolvimento cultural resultam motivos de dúvida e desespero quanto ao projeto da modernidade (HABERMAS, 1992, p. 109).

Ao expor o conceito de modernidade cultural, Weber apresentou a ideia de que a razão substancial manifestada em imagens de mundo religiosas e metafísicas se fragmenta em três momentos e os problemas legados se separam conforme os pontos de vista da verdade, da justiça normativa, da autenticidade ou do belo, sendo tratados respectivamente como questão de conhecimento, de justiça e de gosto, sucedendo assim a uma diferenciação de esferas de valor na modernidade: ciência, moral e arte. Assim, por um lado, ocorre uma institucionalização dos especialistas nos discursos científicos, investigações de teoria moral e do direito, produção e crítica da arte, e, através da abstração da valoração, o legado cultural desaponta as legalidades próprias dos respectivos saberes cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo. “A partir daí, há também uma história interna das ciências, da teoria moral e do direito, da arte – certamente não desenvolvimentos lineares, mas processos de aprendizado” (HABERMAS, 1992, p. 110). Por outro lado, tudo o que se desenvolveria na cultura, através da reflexão, não alcança mais o cotidiano, pois os especialistas da cultura e o público em geral se distanciam, fazendo com que o mundo da vida – não sendo mais valorizado em sua substância tradicional – se empobreça por meio da racionalização cultural.

No entender de Habermas (1992, p. 110), o projeto da modernidade proposto pelos filósofos iluministas no século XVIII traz a ideia de que se deve desenvolver permanentemente: as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito e a arte autônoma. Além disso, é dever do projeto da modernidade “liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando-os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida” (HABERMAS, 1992, p. 110). Assim, Habermas diz que Condorcet, por exemplo, acreditava que as artes e as

ciências promoveriam o controle das forças naturais, a interpretação de si mesmo e do mundo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e a felicidade dos homens. Porém, esse otimismo se esvai quase por completo no século XX.

Mas o problema permaneceu e, como outrora, os espíritos se dividem quanto a saber se conservam as intenções do Iluminismo, por mais abaladas que estejam, ou dão por perdido o projeto da modernidade, pretendendo enxergar os potenciais cognitivos (na medida que não entram no progresso técnico, no crescimento econômico e na administração racional) como se fossem de tal maneira restritos, que uma prática de vida voltada para tradições enfraquecidas permanece intocada por eles (HABERMAS, 1992, p. 111).

Além disso, o projeto da modernidade encontra-se fragmentado entre os próprios filósofos, chamados por Habermas de “retaguarda do Iluminismo”, já que eles continuam a acreditar em todos os momentos na qual a razão se diferenciou<sup>104</sup>. A separação entre ciência, moral e arte por meio da qual Weber assinala o racionalismo da cultura ocidental, traz o entendimento da autonomia de setores especializados de trabalho e da sua desagregação de uma corrente de tradição que permanece se expandindo na hermenêutica da prática cotidiana. “Essa separação é o problema resultante da legalidade própria das esferas de valores diferenciadas: também já provocou tentativas fracassadas de ‘superar’ a cultura dos especialistas. Isso pode ser visto da melhor maneira na arte” (HABERMAS, 1992, p. 112).

Apesar de o surrealismo querer se rebelar contra a arte, mesmo não podendo se desfazer dela, ele acaba fracassando em tal empreitada, apresentando assim um duplo erro de uma falsa superação. O primeiro erro se deve ao fato de que, caso os receptáculos de uma esfera cultural desenvolvida de modo específica se rompam, os conteúdos acabarão se perdendo, já que nada mais irá sobrar, pois nenhum efeito liberador provém do sentimento dessublimado e da forma desestruturada. Quanto ao segundo erro, percebe-se que, na prática comunicativa do mundo da vida, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações devem se interpenetrar, em outras palavras, “os processos de compreensão do mundo da vida precisam de uma tradição cultural em toda a amplitude” (HABERMAS, 1992, p. 116). Portanto, um mundo da vida racionalizado não acaba se libertando da inflexibilidade do

---

<sup>104</sup> “Popper, e penso no teórico da sociedade aberta que ainda não se deixou influenciar pelos neoconservadores, insiste na força iluminista, atuante na esfera política, da crítica científica, pagando por isso o preço de um ceticismo moral e de uma considerável indiferença em relação ao estético. Paul Lorenzen conta com a eficácia reformadora da vida atribuída à construção metódica de uma linguagem artificial, na qual a razão prática se faz valer; com isso, todavia, canaliza as ciências para as vias estreitas de justificações práticas análogas à moral, desprezando igualmente o estético. Em Adorno, inversamente, a enfática pretensão racional se recolheu no gesto de denúncia da obra de arte esotérica, enquanto a moral já não é capaz de fundamentação e à filosofia ainda resta apenas a tarefa de indicar, em discurso indireto, os conteúdos críticos encobertos na arte” (HABERMAS, 1992, p. 111).

empobrecimento cultural, caso uma cultura (arte) se rompa violentamente do mundo da vida e acaba por instaurar uma conexão com outro complexo especializado do saber.

Segundo Habermas (1992, pp. 116-7), pode-se perceber que nos campos do conhecimento teórico e da moral há paralelos com o programa e a falha prática da falsa superação. Sabe-se também que tanto a arte quanto as ciências, a teoria moral e a teoria do direito se tornaram todos autônomos. Porém, cada uma se vincula com formas especializadas da prática: a ciência se vincula com a técnica cientificista, e a moral e o direito se vinculam com uma prática administrativa organizada por meio do direito e dependente de justificação racional em sua fundamentação. Assim, cada um desses subsistemas se distanciam cada vez mais da prática da vida que, desse modo, o projeto do Iluminismo tem a possibilidade de se converter no projeto de superação.

Habermas (1992, p. 118) acredita que “deveríamos aprender com os desacertos que acompanharam o projeto da modernidade, com os erros dos ambiciosos programas de superação, ao invés de dar por perdidos a própria modernidade e seu projeto”. Por exemplo, a ideia de que uma produção artística deva ser analisada apenas objetivamente por especialistas fracassa a partir do momento em que a experiência estética é acolhida numa história de vida individual ou inserida numa forma coletiva de vida. Assim, ao se apropriar da cultura dos especialistas através do ponto de vista do mundo da vida, Habermas entende que algo é salvo da intencionalidade da inócua revolta surrealista. A mesma análise pode ser executada nos planos da ciência e da moral, ao se entender que estas não estão completamente separadas do saber voltado para a ação, e que a centralização das éticas universalistas para as questões jurídicas depende de uma abstração que objetiva se ligar com os problemas da vida satisfatória, que antes eram isolados (Cf. HABERMAS, 1992, pp. 119-20).

Conforme as observações de Habermas (1992, pp. 120-1), uma nova conexão entre a cultura moderna e a prática cotidiana dependente de legados vitais, porém enfraquecida pelo tradicionalismo, apenas será atingida caso a modernização social tenha a possibilidade de ser comandada por outras vias não-capitalistas, ou seja, caso o mundo da vida desenvolva por si instituições que não sejam limitadas pela dinâmica dos sistemas de ação da economia e do Estado (descolonização do mundo da vida). Mas tais perspectivas não são tão boas assim, já que, em todo o ocidente, desaponta um clima favorável às correntes críticas ao modernismo, tendo em vista a desilusão ocasionada pelo fracasso dos programas de falsa superação da arte e da filosofia e do aparecimento das aporias da modernidade cultural que convém como um pretexto para as posições conservadoras. Assim, Habermas assinala as diferenças entre o

antimodernismo dos jovens-conservadores, o pré-modernismo dos antigos conservadores e o pós-modernismo dos neoconservadores.

Como toda tipologia, esta também é uma simplificação, mas talvez não seja de todo inaplicável para a análise da discussão político-intelectual hoje. Com o aumento da porção de pré-modernismo, as ideias do antimodernismo, receio, ganham terreno nos grupos verdes e alternativos. Na mudança de consciência dos partidos políticos, por outro lado, delineia-se o êxito de uma mudança de tendência, isto é, da aliança pós-modernistas com os pré-modernistas. Nenhum partido, parece-me, alcançou o monopólio sobre o ataque aos intelectuais e sobre o neoconservadorismo (HABERMAS, 1992, p. 123).

Conforme as observações de Habermas (2000, p. 6), frente à modernização evolucionalmente autonomizada, os cientistas sociais teriam boas razões acerca da despedida do horizonte conceitual do racionalismo ocidental na qual apareceu a modernidade. Mas, a partir do momento em que se desfazem as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, obtidas por meio do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que avançam de modo autônomo, são relativizados a partir do ponto de vista do observador pós-moderno. Segundo Habermas (2000, p. 6), “Arnold Gehlen sintetizou esta questão em uma fórmula marcante: as premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso”. A partir disso, tem-se a ideia de uma modernização social autossuficiente separada dos impulsos de uma modernidade cultural ultrapassada, já que ela se realiza somente através das leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, certamente imunes a influências. Assim, a velocidade dos processos sociais surge como a oposição de uma cultura moderna saturada e cristalizada, já que as possibilidades contidas em si foram executadas em seus elementos essenciais. Tal despedida que os neoconservadores fazem da modernidade não diz respeito à dinâmica desordenada da modernidade cultural, mas se trata sim do plano de uma autocompreensão cultural da modernidade que aparenta estar ultrapassada (Cf. HABERMAS, 2000, pp. 6-7).

Outros teóricos, que não acreditam no desacoplamento entre modernidade e racionalidade, possuem o entendimento de que a pós-modernidade se mostra através de uma forma política distinta, a saber, a anarquia. Também apresentam o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão e assentam-se na pós-história. “Ao submergir esse continente de conceitos fundamentais, [...] a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade julgadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental” (HABERMAS, 2000, p. 7). A força destruidora de uma crítica que Heidegger e Bataille fazem, ao desmascarar a razão e apresentar a pura vontade de poder,



desestabiliza também a segurança na qual se objetivou socialmente o espírito da modernidade. Nesse contexto, a modernização social não tem chances de seguir adiante frente ao fim da modernidade cultural de que deu início, e nem conseguirá resistir ao anarquismo “imemorial”, anunciada pela pós-modernidade (Cf. HABERMAS, 2000, p. 7-8).

Portanto, para Habermas (2000, p. 8), “por mais distintas que sejam essas duas versões da teoria da pós-modernidade, ambas se distanciam do horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade europeia”, além disso, tais teorias tem a pretensão de se separar desse horizonte, tratando-o como uma época passada. Porém, Habermas pretende retomar Hegel para compreender o significado da relação interna entre racionalidade e modernidade, já que Hegel foi o primeiro filósofo a desenvolver um conceito de modernidade, evidência essa presente até Max Weber e que hoje se encontra sob questão. Assim, Habermas intenta julgar a legitimidade ou não da pretensão dos pós-modernos. Mas Habermas (2000, p. 8) “suspeita [*a priori*] de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel”. Há de se fazer entender também que o neoconservadorismo e o anarquismo de inspiração estética pretendem rebelar-se contra a modernidade, tendo por fim a despedida dela, ou podem estar camuflando, por meio do pós-esclarecimento, sua cumplicidade através de uma venerável tradição do contra-esclarecimento.

Importante destacar que a era da Ilustração consegue romper por completo a continuação das tradições gregas e cristãs vividas na época, e não precisou esperar o pensamento historicista do fim do século XIX para ser compreendida<sup>105</sup> (Cf. HABERMAS, 1987b, p. 116). Agora, retornando à ideia de que, se a ruptura é realizada através de algo que se deseja relegar ao passado, a própria contemporaneidade é a tradição da qual se quer tomar distância, pois se os contemporâneos desejam romper com a tradição, é porque tal tradição está presente, é relevante e está incomodando. Portanto, não é a pós-modernidade quem está exigindo a ruptura, mas sim a própria modernidade. Os próprios modernos são possuidores do prefixo “pós”, dessa ruptura, dessa descontinuidade, e o próprio prefixo “pós” já está incluso

---

<sup>105</sup> “Apenas com os ideais de perfeição do Iluminismo francês, apenas com a ideia, inspirada pela ciência moderna, de um progresso infinito do conhecimento e de um avanço rumo ao aprimoramento social e moral é que, aos poucos, vai-se quebrando o fascínio exercido pelas obras clássicas do mundo antigo sobre o espírito de cada modernidade. Finalmente, a modernidade, opondo ao clássico o romântico, busca um passado próprio numa Idade Média idealizada. No decorrer do século XIX, *este* romantismo libera aquela radicalizada consciência da modernidade, que se desprende de todos os laços históricos, conservando no todo apenas a oposição abstrata à tradição, à história” (HABERMAS, 1992, p. 101).

no conceito de moderno, pois apresenta uma continuidade de uma linha de raciocínio dos modernos.

Não tenho dúvidas sobre a realidade de todas as tendências que se autotransformam de pós-modernas, ou que são designadas como pós-modernas pelos críticos e teóricos, mas tenho dúvidas muito profundas sobre se elas representam efetivamente uma ruptura com a modernidade [...]. [Há uma] incapacidade de ver qualquer fronteira, de direito ou de fato, entre a modernidade e algo de tão radicalmente novo que precisássemos, para descrevê-lo, criar um termo que sugere uma cesura epocal, qualitativa, entre o mundo moderno e nossa própria atualidade. Todas as tendências "pós-modernas" podem ser encontradas de modo pleno ou embrionário na própria modernidade<sup>106</sup> (ROUANET, 1987, p. 21-2).

Consequentemente, o assim chamado "pós-moderno" não apresenta nada de novo para romper com a modernidade, fortalecendo um pouco a ideia de chamar a modernidade e a contemporaneidade como conceitos idênticos. Portanto, para Rouanet (1987, p. 25), a modernidade "continua dormindo, e o sonho pós-moderno, por mais banal que seja, é o prolongamento do sonho da modernidade, e essa é a melhor demonstração de que não existe ruptura entre duas épocas". Porém, ainda segundo Rouanet, se não existe de fato essa ruptura, existe então um desejo de ruptura, levando-se então ao entendimento de que já aconteceu tal ruptura, pois vários intelectuais acreditam estar vivenciando uma época além dessa modernidade vista como falida e desumana. Desse modo, a pós-modernidade critica com razão as deformações e patologias da modernidade, mas não possui razão quando pensa em tomar distância da própria modernidade, já que, apesar dessa última ter representado uma perda de liberdade, ela representou também um ganho de autonomia.

Foi a modernidade quem liberou forças sociais que permitissem ao homem organizar sua vida sem a sanção religiosa e sem o peso da autoridade, por mais que ela tenha liberado, também, forças que procuram dobrá-lo a imperativos técnicos e funcionais que tendem a substituir o jugo da tradição pelo da reificação. Não é possível lutar contra a modernidade repressiva senão usando os instrumentos de emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade: uma razão autônoma, capaz de desmascarar as pseudolegitimações do mundo sistêmico, uma ação moral autodeterminada, que não depende de autoridades externas,

---

<sup>106</sup> "No plano econômico, o capitalismo já nasceu 'pós-industrial', se entendermos esse termo no sentido trivial de que o número de pessoas empregadas no setor secundário tende a diminuir [...]. Do ponto de vista político, não vejo nada de pós-moderno no aparecimento de novos atores e novos movimentos: ele é a realização de uma tendência básica do liberalismo moderno, que com sua doutrina dos direitos humanos abriu um campo inesgotável para o surgimento de novos direitos, defendidos por novos protagonistas [...] Enfim, na esfera da arte, é difícil encontrar uma prova sólida, seja para afirmar que ela esteja saindo da *modernidade* [...], seja para afirmar, ao menos, que ela esteja saindo do *modernismo*, como conceito de periodização estilística." (ROUANET, 1987, p. 22).

e uma ação política consciente, baseada em estruturas democráticas que pressupõem uma razão crítica e uma vontade livre (Cf. ROUANET, 1987, p. 25).

## **2.2 Tempo, modernidade e contemporaneidade**

Tomo agora o problema sobre o que seria a relação entre tempo, modernidade e contemporaneidade. Conforme as observações de Habermas (1987c, p. 103), a questão do tempo é algo que ocupa a mente da cultura ocidental desde o séc. XVIII, que percebe o termo “novo tempo” como esse tempo na qual vivemos, ou seja, como uma transição para o novo. Sente-se aqui certo tipo de necessidade de rompimento com o passado em vista de uma configuração de um futuro. Ao se compreender os exemplos do passado, é possível superá-lo e conceber todo um horizonte novo com a modernidade atual e também criar uma expectativa de um futuro, visto que a modernidade não pode mais se orientar sob padrões do passado. Com essa consciência de abandono, é conveniente a necessidade de extração de uma normatividade a partir de si mesma, unindo a tradição e a inovação para se criar uma atualidade autêntica.

O “espírito da época” moderna se mostra ao apresentar sua normatividade através de suas próprias experiências e ao se desvalorizar o passado, tornando tal “espírito da época” o mediador entre o pensamento e o debate político. Tal conceito retira seu ímpeto de dois movimentos que em um primeiro momento parecem antagônicos, mas não o são: o pensamento histórico e o pensamento utópico (Cf. HABERMAS, 1987c, pp. 103-4).

À primeira vista, esses dois modos de pensar se excluem. O *pensamento histórico* saturado de experiência parece destinado a criticar os projetos utópicos; o *pensamento utópico*, em sua exuberância, parece ter a função de abrir alternativas de ação e margem de possibilidades que se projetem sobre as continuidades históricas (HABERMAS, 1987c, p. 104).

Todavia, o entendimento contemporâneo de tempo inicia um novo objetivo na qual o pensamento histórico e pensamento utópico se unem. A partir do momento em que as energias utópicas inspiram a consciência histórica, vê-se no pensamento da esfera pública política dos modernos a caracterização do espírito da época, além de estar repleto de pensamento utópico, e objetiva conservar-se frente aos problemas atuais, mas devendo ser contrabalanceado com o espírito conservador do pensamento histórico (Cf. HABERMAS, 1987c, p. 104). Porém, atualmente, o pensamento utópico aparenta estar esgotado e ter se retirado do pensamento histórico, o que explica a atual descrença no projeto da modernidade. O horizonte do futuro

limitou-se e a política transformou-se de maneira bastante profunda. O futuro começa a se mostrar de modo negativo, já que, nos últimos dias, surge um horizonte amedrontador de uma ameaça mundial aos interesses da vida em geral<sup>107</sup>, e essas deformações da modernidade fazem com que a mesma entre em descrédito.

Mas não é por acaso que se fala de um esgotamento do pensamento utópico, pois, apesar das utopias clássicas terem apresentado a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos para a emancipação do homem e da sociedade, ela acabou sendo sufocada por evidências massivas<sup>108</sup>. Com isso, as forças produtivas se converteram em forças destrutivas. Portanto, ganharam influência as teorias que apresentaram que as “mesmas forças [...] das quais a modernidade extraiu outrora sua autoconsciência e suas expectativas utópicas — na verdade transformaram autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade” (HABERMAS, 1987c, p. 105). Os intelectuais parecem perceber que o esgotamento das energias utópicas aponta para uma mudança da moderna consciência de tempo. É possível que desapareça, na contemporaneidade, a fusão entre pensamento utópico e pensamento histórico, além da consciência da história se esvaziar de suas energias utópicas. Além disso, nas palavras de Habermas (1987c, p. 105):

julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho.

Porém, a energia utópica cristalizada na sociedade do trabalho deixou de exercer sua força persuasiva por causa da perda do seu foco na realidade, a saber, a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato. Mas qual a importância da desfalecente força utópica da sociedade do trabalho para a esfera pública e no que ela ajuda a explicar o esgotamento do pensamento utópico contemporâneo? A explicação seria a de que tal utopia não atraiu apenas os intelectuais, mas também o movimento dos trabalhadores europeus. Para tanto, Habermas (1987c, p. 106) apresenta a seguinte tese: “a nova ininteligibilidade é própria de uma situação

---

<sup>107</sup> Seriam as ameaças: “a espiral armamentista, a difusão incontrolada de armas nucleares, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos, problemas com o meio ambiente sobrecarregado, altas tecnologias operadas às raias da catástrofe, dão as palavras-chave que invadiram a consciência pública através dos meios de comunicação de massa” (HABERMAS, 1987c, pp. 104-5).

<sup>108</sup> “A energia nuclear, a tecnologia de armamentos e o avanço no espaço, a pesquisa genética e a intervenção da biotecnologia no comportamento humano, a elaboração de informações, o processamento de dados e os novos meios de comunicação são técnicas de consequências intrinsecamente ambivalentes” (HABERMAS, 1987c, p. 105).

na qual um programa de Estado social, que se nutre [...] da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada”.

Com isso, surgem as seguintes perguntas: o Estado intervencionista possui poder e eficiência suficiente para controlar a economia capitalista? O poder estatal seria o melhor método para garantir a emancipação de vida digna do homem? Conforme Habermas (1987c, p. 107), é preciso sanar, primeiro, a questão da possibilidade ou não de harmonizar capitalismo e democracia, e, segundo, a questão de utilizar instrumentos burocrático-jurídicos para a formação de novas formas de vida.

O Estado deve manter ileso a funcionalidade da economia capitalista, portanto, é impossível para o Estado influenciar a atividade privada de investimentos a não ser por meio de intervenções adaptadas ao sistema. Agora, tendo em vista que o Estado teve de receber do parlamento o poder para agir em relação ao sistema econômico, os reformadores acreditaram que seria pacífica a intervenção do Estado na economia e no ciclo vital dos cidadãos, alcançando assim um nível elevado de justiça social. Porém, os mesmos que admitem tal conquista ainda percebem a fraqueza do unilateralismo específico desse próprio projeto. Nota-se a ausência de toda a reserva em vista do medium do poder. O Estado utiliza o medium poder com o objetivo de adquirir força de lei e se infiltrar no mundo da vida dos cidadãos (colonização do mundo da vida) (Cf. HABERMAS, 1987c, pp. 108-9).

Vale notar que, na Alemanha, as minorias se unem contra a visão produtivista do progresso, que são apoiados tanto pelos legitimistas quanto pelos neoconservadores. Para estes, uma sociedade moderna livre de crises deverá ter como ponto central uma dose igualitária de distribuição de pesos de problemas entre o Estado e a economia. Portanto, é necessária tanto uma domesticação social do capitalismo quanto uma retransferência ao mercado dos problemas da administração estatal. O Estado visualiza na força de trabalho contabilizada o cerne da desordem, já a economia percebe a crise na contenção burocrática da iniciativa privada. Porém, percebe-se que a carente interação presente no mundo da vida desempenha apenas uma função passiva frente aos dois subsistemas, e que o mundo da vida só poderá ser suficientemente desacoplado do sistema e também ser defendido contra as invasões sistêmicas caso o Estado e a economia se estabilizarem em uma relação igualitária entre si, apresentando, nesse contexto, uma possibilidade de descolonização do mundo da vida (Cf. HABERMAS, 1987c, p. 111).

Assim, torna-se fundamental buscar, de um lado, uma reflexão e controle em uma relação entre as autonomizadas esferas públicas auto-organizadas e, por outro lado, dominar as ações administradas pelos meios poder e dinheiro. Torna-se árduo o trabalho de fazer com que se realize a universalização democrática dos interesses e de se justificar universalmente as normas que se encontram no interior dos aparelhos partidários autonomizados na economia capitalista e que também migraram no interior do Estado. Portanto, para Habermas (1987c, p. 112), “um pluralismo surgido naturalmente de subculturas defensivas, resultado apenas da desobediência espontânea, teria de desenvolver-se ao largo das normas da igualdade civil”. Decorreria assim somente uma esfera que se colocaria de maneira organizada frente às zonas neocorporativas.

O Estado social teve então um esgotamento de seu desenvolvimento, mais especificamente um esvaziamento de suas energias utópicas de uma sociedade do trabalho. Portanto, seria apenas possível fazer com que funcione uma barreira no intercâmbio entre sistema e mundo da vida caso ocorra uma nova partilha do poder. Habermas nos mostra que as sociedades modernas possuem o dinheiro, o poder e a solidariedade como recursos utilizados para o exercício do governo. Assim, deve haver um novo equilíbrio nas esferas que se valem desses três recursos. Para Habermas, a integração social da solidariedade deve ter a capacidade de se conservar frente às forças do dinheiro e do poder. Porém, da solidariedade deveria nascer uma formação política da vontade que influenciasse tanto o intercâmbio presente no mundo da vida, quanto no Estado e na economia (Cf. HABERMAS, 1987c, p. 112).

Segundo as observações de Habermas (1987c, p. 113), as esferas públicas autônomas existentes no mundo da vida e no sistema – que se comunicam mutualmente sempre que o potencial seja logrado para o emprego auto-organizado dos meios de comunicação – devem ter o objetivo de adquirir uma combinação de poder e autolimitação reflexiva que sensibilize os subsistemas, frente os resultados orientados pela formação democrática da vontade.

Assim, a utópica sociedade do trabalho se transformou agora em tema, alterando os acentos utópicos do conceito do trabalho para o conceito da comunicação. Porém, é importante ressaltar que a dimensão utópica da consciência da história e da disputa política não se esvazia através da renúncia dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho, já que, caso a utopia se esgote, surge uma imensidão de banalidade e perplexidade. Portanto, Habermas ainda acredita que a autoconfiança da modernidade é ainda impulsionada tanto pelo pensamento histórico quanto pelo pensamento utópico (Cf. HABERMAS, 1987c, p. 114).

### 3 CONCLUSÃO

Tal maneira de perceber a atual sociedade, através de sua teoria da sociedade e de sua teoria da evolução social, faz de Habermas um dos filósofos mais influentes de nossa época, no que se trata a questão de apresentar como funciona a sociedade contemporânea. A teoria da modernidade também contribui para tal análise, funcionando como um importante recurso na hora de se investigar a modernidade, pois acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos, e que só compreenderá corretamente a mesma quando se alcançar as soluções para as suas patologias através da razão comunicativa.

Além disso, alguns intelectuais acreditam que o pensamento utópico está esgotado, em outras palavras, que o projeto da modernidade fracassou. Porém, Habermas traz à luz uma possível saída para se recuperar o projeto da modernidade, mostrando que a modernidade ainda está em processo de conclusão e que, enquanto a modernidade for impulsionada pelo pensamento utópico e pelo pensamento histórico, a sociedade moderna nunca perderá o seu objetivo iluminista de emancipação humana e social.

Lembrando também que o conceito “modernidade” foi entendido aqui como a ideia do rompimento com a tradição ao se apresentar algo diferente e novo, percebeu-se que os pós-modernos desejaram se desfazer e “tomar distância” da modernidade. Entretanto, esse desejo de ruptura que a pós-modernidade pretendeu ter frente ao modernismo foi errôneo, já que a pós-modernidade não apresentou nada de novo daquilo que a modernidade já havia tratado. Atentou-se também ao fato de que a contemporaneidade é ela mesma a tradição da qual se quer tomar distância, pois, se há um desejo de romper com a tradição, é porque essa tradição ainda se faz presente na contemporaneidade. Conseqüentemente, não acabou sendo a pós-modernidade quem exigiu a ruptura com a tradição, mas sim a própria modernidade. Então, os próprios modernos são possuidores do prefixo “pós”, dessa ruptura, dessa descontinuidade, e o próprio prefixo “pós” já está incluso no conceito de moderno, pois apresentou uma continuidade de uma linha de raciocínio dos modernos.

Portanto, concluo aqui que modernidade e contemporaneidade são conceitos análogos, já que a modernidade é ainda um projeto a ser resgatado em nossa contemporaneidade, pois ela está acontecendo em nossa atual época, em nosso tempo presente, e que está em constante processo de formação e de emancipação do homem moderno e da sociedade moderna, por meio da teoria da ação comunicativa presente no mundo da vida.

## REFERÊNCIAS

- BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. **Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas**. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, 16: 23-45, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria y Praxis**. Trad. Salvador Mas Torres e Calos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Arquitetura moderna e pós-moderna. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo n.º 18, setembro 87, pp. 115-124, 1987b.
- \_\_\_\_\_. A nova intransparência: a crise do estado do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo n.º 18, setembro 87, pp. 103-114, 1987c.
- \_\_\_\_\_. Modernidade - um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 2 v.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009.
- ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.



## DEMOCRACIA E COMUNICAÇÃO: parâmetros para uma democracia radical

### Charles da Siva Nocelli

Mestrando na Universidade Federal Fluminense no Programa de Pós-Graduação em Direito e Sociologia na linha de pesquisa: Direitos Humanos, Justiça Social e Cidadania. Especialista em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: [charlesnocelli@yahoo.com.br](mailto:charlesnocelli@yahoo.com.br)

---

**Resumo:** A proposta deste artigo é apresentar dentro de uma concepção habermasiana os modelos de política liberal, república e discursiva, e apresentar em sequência os elementos formadores do discurso, a fim de que relacionados, possa-se compreender as possibilidades de uma democracia radical nos moldes habermasianos, sendo necessário compreender questões relevantes como a própria noção de ação comunicativa e liberdade comunicativa. Nesse sentido, busca-se por meio dos conceitos de Habermas compreender como pode se dar esta interação entre os elementos de sua teoria como pressuposto de garantir e perpetuar a espécie.

**Palavras-chave:** Discurso. Liberdade Comunicativa. Política deliberativa.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende tratar dos aspectos relacionados ao desenvolvimento do agir comunicativo, da liberdade comunicativa como os aspectos da teoria política na teoria filosófica de Jürgen Habermas, explicitando os principais elementos que dão sustentação ao seu argumento de uma democracia deliberativa.

As relações sociais, sob uma perspectiva habermasiana, se sustentam através de estruturas de reciprocidade, as quais são estabelecidas por meio da comunicação, mantendo a ligação do indivíduo com sua comunidade, mas ao mesmo tempo, garantindo a sua liberdade.

Para a compreensão do pensamento habermasiano, tendo em vista a formulação de determinados conceitos-chave para sua teoria, abordaremos duas questões de grande relevância a fim de que se possa entender o pano de fundo sob o qual a sua teoria é construída. A primeira questão, que veremos já no primeiro capítulo, trata-se dos conceitos de política adotados no pensamento de Habermas.

Uma segunda questão relevante para os propósitos do objeto deste trabalho se configura no entendimento dos elementos do discurso para a compreensão do que seria uma liberdade comunicativa nos moldes habermasianos.

Sob este aspecto compreende-se que uma democracia radical, a partir da teoria habermasiana deve ser vista e entendida em uma conjuntura mediada comunicativamente, sob os pressupostos de uma teoria discursiva, permitindo a criação de identidades individuais e, por conseguinte o próprio reconhecimento do “outro”, numa verdadeira relação de simetria.

## **2 LIBERALISMO POLÍTICO, REPUBLICANISMO E DEMOCRACIA DELIBERATIVA**

No presente capítulo procurou-se descrever os modelos de democracia sob o ponto de vista dos conceitos de cidadão do Estado e direito, ressaltando os pontos positivos e negativos destas concepções, além de analisá-las segundo a natureza do processo político de formação da vontade.

Neste ponto, cabe ressaltar que a democracia se apresenta como gênero da qual variam estes processos de formação da vontade social. A partir deste ponto, destacamos que no primeiro tópico se tratará do modelo liberal de governo, desmistificando alguns aspectos do liberalismo, assim como traçando uma pequena trajetória dos principais modelos de liberalismo.

Quanto ao segundo tópico – republicanismo, para além de uma visão do processo de formação da vontade, procurou-se explicar os conceitos de democracia e república, uma vez que tais termos são, em alguns momentos, confundidos como sinônimos.

Ademais, procurou-se apresentar, e neste aspecto, apenas sob o ponto de vista descritivo, a teoria do discurso de Jürgen Habermas como uma terceira opção entre os modelos liberal e republicano.

Nesse sentido, Habermas entende que sob a condição de se concretizar uma esfera pública a partir dos elementos da teoria do discurso é que se poderá realizar a reconstrução da solidariedade. Para ele, o poder socialmente integrativo da solidariedade, deve se desdobrar sobre as opiniões públicas autônomas e sobre procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal para a formação da opinião e da vontade, uma vez que não pode a solidariedade ser retirada apenas das fontes da ação comunicativa. (HABERMAS, 2002)

## 2.1 Conceção Liberal

O liberalismo clássico baseou sua inventiva institucional num estado de espírito leigo, pelo que neste aspecto, impôs-se o iluminismo de forma muito coerente. Ainda que em determinados momentos os seus teóricos atribuíssem grande importância à religião, seu modo de teorizá-lo já não era ditado por preocupações teológicas. (MERQUIOR, 1991)

Cabe destacar, que o espírito democrático e republicano do liberalismo clássico desviou o liberalismo do conservadorismo *whig*, social e politicamente. Nesse sentido, destaca-se a diferenciação levantada por Merquior entre o liberalismo conservador e o liberalismo *Whig*:

O conservadorismo liberal era um produto muito inglês, e como tal muito diverso do conservadorismo compacto, reacionário do continente. Na primeira metade do século XIX, a maioria dos conservadores continentais ainda resistia ao governo representativo, responsável, e à liberdade religiosa, enquanto os conservadores britânicos estavam tentando preservar o acordo anti-absolutista de 1688. (MERQUIOR, 1991, p.110).

O liberalismo clássico, na verdade, desdobrou-se em uma série de discursos conceituais, passando-se do *whiguismo* para um liberalismo conservador, falando variadas línguas, desde os direitos naturais, passando pelo humanismo cívico e da história por estágios até o discurso do utilitarismo e da sociologia histórica. (MERQUIOR, 1991)

Passou-se da mera exigência de liberdade religiosa e de governo constitucional (*whiguismo*) para uma democracia com uma ampla base social.

No entanto, os Whigs procuravam retardar a democratização da política liberal. De acordo com Merquior esta forma de liberalismo representava, de forma essencial, um liberalismo de representação limitada e restritiva.

A partir de 1880, surge um novo modelo de liberalismo, intitulados como novos liberais, estavam convictos de que o “individualismo mais velho” já não era válido no contexto social do industrialismo tardio. Neste contexto, caminhavam os novos liberais para um conceito de liberdade que não se fundamentava apenas na ideia formal e negativa de liberdade, mas para um conceito positivo e substantivo, de uma preocupação da *liberdade de* para uma estima novamente despertada de *liberdade para*. (MERQUIOR, 1991)

O liberalismo a partir deste momento ganha nos escritos de Thomas Hill Green (1836-1822), um novo recomeço “*conjugando os valores básicos dos direitos e liberdades*

*individuais com uma nova ênfase na igualdade de oportunidades, e no ethos de comunidade.”*  
(MERQUIOR, 1991, p.154)

Deve-se, inclusive ressaltar que na França, a transformação ética do liberalismo em uma direção social-liberal (mas não socialista), assumiu a forma de republicanismo, em vista dos escritos de Green. A partir de então, o liberalismo evoluiu sem dúvidas, passando de um liberalismo centrado no ego para uma sociedade, que de acordo com Leonard Hobhouse (1864-1929), desejava ardentemente demonstrar que a comunidade progride por força da cooperação humana e da superioridade, do altruísmo sobre o egoísmo. (MERQUIOR, 1991)

Outrossim, não se deve deixar de destacar, no entanto, que os direitos hobhousianos eram concedidos pela sociedade, mas sua função residia em auxiliar o crescimento da individualidade.

O liberalismo tem evoluído desde então, no entanto, não se deve confundir as espécies de liberalismo, e reuni-los sob um único rótulo. E isto, deve ser percebido, principalmente quando tratamos de neoliberalismo, o qual possui uma lição clara que é certamente uma condição necessária de liberdade global, pois evita por definição toda tendência de se colocar o poder econômico nas mãos políticas do Estado. (MERQUIOR, 1991)

O novo liberalismo consiste em pelo menos três elementos essenciais: liberdade positiva, justiça social e um desejo de substituir a economia do *laissez-faire*. O que se deve levar em conta é que existem vários tipos de credo liberal, assim como vários tipos de discursos de espécie liberal, sendo, o próprio conceito republicano, uma variante do discurso liberal, como já dito acima.

No entanto, de forma mais abrangente, no que se refere à concepção liberal, o Estado nada mais é do que um aparato da administração pública e a sociedade, apenas um sistema de circulação de pessoas e bens, estruturada segundo leis de mercado. Nesse sentido cabe, na concepção liberal apenas a tarefa de programar o Estado para a realização dos interesses sociais. (HABERMAS, 2002)

Outrossim, a democracia liberal é uma forma de convivência, assumindo uma forma típica, apresentando necessariamente as instituições-chaves da democracia representativa: o sistema eleitoral, o sistema partidário e o sistema de governo, além de possuir também elementos que se situam no plano individual, o qual trata-se de um processo típico do mundo moderno: a individualização. (JUNIOR, 1999)

As metas coletivas, de acordo com esta concepção política de formação da vontade, têm apenas a função de congregar e impor os interesses sociais em particular por meio de uma estrutura estatal especializada no uso administrativo do poder político.

Nesse sentido é que Jürgen Habermas afirma que:

Segundo uma concepção liberal, a política é essencialmente uma luta por posições que permitam dispor do poder administrativo. O processo de formação da vontade e da opinião política, tanto em meio à opinião pública no parlamento, é determinado pela concorrência entre agentes coletivos agindo estrategicamente e pela manutenção ou conquista de posições de poder. (HABERMAS, 2002, p.270)

Desta maneira, pode se auferir que falta na concepção liberal uma concepção que una os elementos de democracia e cidadão do Estado não somente estrategicamente para a conquista de posições de poder, os quais apenas podem ser ligados por uma concepção de solidariedade, que não conceba o cidadão apenas de forma individual ou como um instrumento para a busca de metas coletivas, mas também como integrante de uma comunidade que se pretenda ou que se queira realmente solidária na construção de uma sociedade fundamentada em parâmetros de Justiça social.

## **2.2 Concepção Republicana**

Ao contrário da concepção liberal, a concepção republicana não compreende a política como apenas sendo a função mediadora (aparato estatal e estrutura de mercado), ela é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. De acordo com Habermas, se concebe a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. (HABERMAS, 2002)

A contenção, a autodisciplina, o controle da vontade são elementos do republicanismo, visto que é necessário saber viver em sociedade, e é bom que haja uma esfera comum, um espaço público, um patrimônio coletivo que venha a servir de elo dentro da coletividade. Para isto, é importante refrear desejos e caprichos. (RIBEIRO, 2001)

Por isso, segundo a concepção republicana, a formação da opinião e da vontade política em meio à opinião pública e no parlamento não obedece às estruturas de processos de mercado, mas às renitentes estruturas de uma comunicação pública orientada ao entendimento mútuo. (HABERMAS, 2002)

Segundo ele, a concepção republicana,

Constitui o médium em que os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural se conscientizam de sua interdependência mútua e, como cidadãos, dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais. (HABERMAS, 2002, p.270).

Deve-se entender ainda, de acordo com Rousseau (1978), que o preceito republicano determina que o povo deve se submeter às leis das quais é o próprio autor, instituindo a própria comunidade como corpo político soberano, atribuindo a sua vontade à vontade geral.

É o que Rousseau põe no centro de sua teoria política:

Numa *polis* bem constituída, todos correm para as assembléias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém se interessa pelo que nelas acontece, prevendo-se que a vontade geral não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem. As boas leis contribuem para que se façam outras melhores, as más levam a leis piores. Quando alguém disser dos negócios do Estado: Que me importa? – Pode-se estar certo de que o Estado está perdido. (ROSSEAU, 1978, p.107)

O termo república não serve apenas para designar uma esfera de bens comuns a certos conjuntos de pessoas, outrossim, de forma imediata, a constituição mesma de um povo, suas instituições, regras de convivência e agências de administração e governo, surgem no momento da instituição ou fundação política, protegendo a partir dos regimes constitucionais e de suas leis, postos acima de todos, a coisa pública dos interesses particulares. (CARDOSO, 2004)

Nesse sentido, Luiz Carlos Bresser Pereira nos afirma que:

Enquanto consubstanciação do bem comum, ou do interesse público, a *res publica* assume um caráter valorativo. Os cidadãos serão tanto mais cidadãos quanto menos forem meros espectadores e maior for seu compromisso com o bem comum ou com o interesse público. (...) é impossível defender a coisa pública se não existir a república e se os cidadãos não tiverem claras para si as noções de espaço público e de bem comum ou de interesse público. (PEREIRA, 1998, p.88)

É importante destacar, no entanto, que muito mais do que proteger a coisa pública dos interesses privados, a sociedade de acordo com uma visão republicana é aquela em que os cidadãos são agentes de direitos privados, uma associação cujo primeiro princípio é a proteção das vidas, liberdades, e propriedades de seus membros individuais. Assim a justificativa para o Estado reside na proteção que confere aos interesses pré-políticos.

De acordo com este entendimento, a concepção de cidadão não é determinada pelo modelo liberal de liberdades negativas que eles podem reivindicar como pessoas particulares.

Os direitos de cidadania, sob uma perspectiva republicana são os direitos de participação e comunicação política, que em primeira linha são direitos positivos. (HABERMAS, 2002)

Nesta ordem de ideias, ganha relevo a noção de cidadania ativa, que pode ser concebida, como instrumento decisivo para a realização da reconstrução do espaço público em bases solidárias.

Para que isto ocorra, o regime constitucional busca recuperar a equidade das determinações reais, tanto econômicas quanto sociais, a fim de levar em conta as aspirações e interesses de todas as partes, garantido às minorias a efetiva participação na condução dos assuntos coletivos. O bem do domínio político, de acordo com Sérgio Cardoso, se materializa na própria ordenação constitucional das partes da sociedade política. (CARDOSO, 2004)

Deve-se levar em consideração que a república somente pode ser concretizada adequadamente por meio de eleições, pois ela necessita da democracia. Nesse sentido, deve-se também construir instituições: ao invés de apostar apenas em um homem bom e ideal, deve-se lidar com ele como ele é, e por um trabalho de engenharia política, gerar uma sociedade que seja mais justa e solidária. (RIBEIRO, 2001)

Ao se pensar em uma república ideal, deve-se levar em consideração o modo como ela é vivenciada, e não somente tentar modificá-la, na verdade deve-se repensar o modo de viver a relação Estado-Sociedade, tornando as pessoas conscientes de seu papel como cidadãos.

Habermas, nesse sentido expressa que:

(...) o propósito da constituição é assegurar que o aparato estatal, o governo, proveja proteção para o povo sem servir a interesses privados dos governantes ou de seus patrões; a função da cidadania é praticar a constituição e, portanto, motivar os governantes a agirem segundo este objetivo de proteção; e o valor do direito político de cada um – direito a voto e expressão, direito de ter a própria opinião ouvida e levada em conta – é o suporte que ele dá ao indivíduo para que ele influencie o sistema a dar atenção e proteção aos interesses pré-políticos particulares e a outros interesses. (HABERMAS, 2002, p.271)

O Estado, de acordo com o autor é justificado por seu propósito de estabelecer e ordenar a esfera pública dentro da qual as pessoas podem alcançar a liberdade no sentido de autogoverno pelo exercício da razão no diálogo público.

A partir da conquista dos interesses pré-políticos, o objetivo passa a ser o de se promover a coisa pública, sendo necessário que o próprio público a controle. Não se deve tornar a sociedade apenas receptora dos bens públicos, mas também, co-responsável pelo zelo do bem comum.

O que justifica a existência do Estado é a garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo quanto a quais devem ser os objetivos e normas que correspondam ao interesse comum. (HABERMAS, 2002)

Nesse sentido Habermas esclarece que:

(...) há uma diferença estrutural entre o poder comunicativo, que advém da comunicação política na forma de opiniões majoritárias estabelecidas por via discursiva, e o poder administrativo de que dispõe o aparato estatal. (...) na verdade, o projeto republicano vai ao encontro de um conceito de direito que atribui pesos iguais de um lado à integridade da comunidade em que os indivíduos podem se reconhecer uns aos outros como seus membros e enquanto indivíduos. Esse projeto vincula a legitimidade das leis ao procedimento democrático de sua gênese, e preserva assim uma coesão interna entre a práxis de autodeterminação do povo e do domínio impessoal das leis. (HABERMAS, 2002, p.275)

A república é na verdade um regime em que a democracia entra no Estado de direito. De acordo com Renato Janine Ribeiro *“convicções democráticas podem levar a uma revolução, mas o que a converterá em Estado e em direito, em duração, são princípios republicanos. A democracia precisa de república.”* (RIBEIRO, 2001)

Portanto, deve-se considerar que o embate de opiniões ocorrido na arena política tem força legitimadora não apenas no sentido de uma autorização para que se ocupem posições de poder, mas muito mais que isso, o poder administrativo só pode ser aplicado com base em políticas e no limite que nascem dos processos democráticos. (HABERMAS, 2002)

No entanto, não se deve pensar a república apenas na instituição do poder, mas também na trajetória de vida que todos compartilham, o entendimento de que fazemos parte de uma comunidade, a raça humana, pois visto desta forma, quanto mais republicanas forem às pessoas, mais democrático será o poder.

Sob este aspecto, vê-se que o peso ético desta concepção está centrado na virtude do cidadão, esperando que este seja capaz de distinguir o bem do mal, o bem comum do privado. Tal participação no poder se dá nem que seja de fora, verificando, discutindo, cobrando, ou seja, um verdadeiro exercício de cidadania.

Assim, para que o cidadão esteja apto na concretização do sonho republicano, o qual está distante da realidade da maioria das democracias, acredita os que a apregoam que a chave para a mudança de atitude está na educação, pois segundo eles esta é a principal instituição republicana, pois está ligada na socialização do ser humano. (RIBEIRO, 2001)



Em tempo, o ideal republicano está justamente na dedicação à coisa comum ou coletiva. A participação nesse sentido, nem sempre é politizada, mas possui grande potencial político, uma vez que forma as pessoas para agirem segundo os preceitos republicanos, sem esperar ordens emanadas de um soberano, ou seja, pessoas voltadas para a prática do bem comum. A educação para a democracia acaba por se fazer na escola da vida, que é a da relação com o outro, na participação da vida social. (RIBEIRO, 2001)

### **2.2.1 Distinção entre Democracia e República**

Um grande problema enfrentado muitas das vezes por estudiosos do direito e que pode trazer prejuízo para o estudo é a não formulação de conceitos, confundindo-se as temáticas pelo fato de terem estas, conceitos próximos e muitas das vezes complementares. Nesse sentido, necessário se faz a distinção entre os conceitos de democracia e república, uma vez que tais terminologias são utilizadas como sinônimos já que ambas estão ligadas a realização da vontade popular.

Assim, cabe salientar que o termo república aqui estudado é uma espécie do gênero democracia. Pelo que a democracia pode vir a comportar outras espécies, como por exemplo, o liberalismo.

Sobre a diferenciação entre democracia e república, deve-se também levar em conta que a democracia parte da suposição imediata da liberdade de todos, como condição suficiente para a produção das leis. Já a república chega à posição da liberdade de todos como constituída pelas leis, mobilizando a abstração lógica da criação da ordem civil com o objetivo de garantir às convenções gerais, historicamente determinadas, a forma de leis, seu estatuto jurídico. (CARDOSO, 2004)

É o que ensina Sérgio Cardoso em outras palavras:

As repúblicas não pensam o povo como livre para produzir suas leis – as leis que bem entender, como se nada lhe fosse impossível ou interdito, pensam o povo como livre por seu amor às leis, por seu consentimento e adesão às formas institucionais determinadas da concertação possível dos interesses formulados pelo legislador político. (CARDOSO, 2004, p. 58)

Enquanto que na democracia pretende-se constantemente ouvir o povo, prestar-lhe contas, nas repúblicas, trata-se de construir esta vontade como autenticidade coletiva, de persuadi-lo pela autoridade das leis, produzindo sua vontade pela experiência de civilidade política.

A prática democrática subsistente, no entanto, não diz respeito ao povo como um todo. Mas sobrevive ela de forma intensificada em grupos menores, como militantes negros, feministas ou gays, e por isto pode voltar-se contra outras partes do povo. (RIBEIRO, 2001)

Deve-se, nesse sentido distinguir a república da democracia: a república funciona pela vontade, enquanto a democracia pelo desejo. É o que expressa Renato Janine Ribeiro, nesse sentido:

A democracia expressa o desejo por mais. Bem orientado este desejo se converte em direito à igualdade, de bens, de oportunidades ou perante a lei. Já a república consiste na necessidade ou obrigação de refrear o próprio desejo, a fim de respeitar um bem comum que não é o patrimônio de uma sociedade por ações, mas o cerne do convívio social. (RIBEIRO, 2001, p.77).

De acordo com o autor, não existe hoje política digna deste nome que não seja república e democracia. Entretanto, constata-se que não se pode conciliar facilmente os dois objeto do estudo. Pois se a balança estiver mais inclinada à democracia, o desejo de igualdade, e o desejo de uma forma geral, poderão em longo prazo se inviabilizar o respeito ao outro, a contenção. No entanto, se enfatizarmos mais a república, pode ser que o respeito à coisa pública se torne um fim em si mesmo, abandonando a igualdade, fazendo com que haja uma república de juízes sem o aquecimento que está na democracia. (RIBEIRO, 2001)

### **2.3 Teoria do discurso de Jürgen Habermas**

Não se pode deixar de desconsiderar que entre os modelos traçados, liberalismo e republicanismo, existe um terceiro modelo que se baseia nas condições de comunicação sob o qual o processo político pode vir a conseguir resultados racionais, de modo deliberativo em todo seu alcance.

A teoria do discurso apresentada por Jürgen Habermas, neste sentido, justamente por se interpor como o caminho do meio entre as concepções liberal e republicana, acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal de tomada de decisões. Tal procedimento democrático pode vir a criar uma conexão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça, outrossim, além de dar suporte a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. (HABERMAS, 2002)

É neste sentido, que a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta, segundo Habermas, de uma determinada comunidade e vem a restringir-se a normas discursivas e formas de argumentação “*que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de uma ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação lingüística.*” (HABERMAS, 2002, p.283).

Nesse sentido, a respeito da teoria do discurso, Habermas afirma que:

A teoria do discurso que obriga ao processo democrático com conotações mais fortemente normativas do que o modelo liberal, mas menos fortemente normativas do que o modelo republicano assume por sua vez elementos de ambas as partes e os combina de uma maneira nova. Em consonância com o republicanismo, ele 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; mais que isso, a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como uma resposta conseqüente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. A teoria do discurso não torna a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, mas sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito. (HABERMAS, 2002, p.283)

Assim é que a formação de opiniões que se dá de maneira informal desemboca em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas em que o poder criado por via comunicativa é alterado em poder administrativamente aplicável. De acordo com Habermas, assim como na concepção liberal, respeita-se o limite entre Estado e sociedade; no entanto, a sociedade civil, como fundamento social das opiniões públicas autônomas, distingue-se tanto dos sistemas econômicos de ação quanto da administração pública. (HABERMAS, 2002).

Nesse sentido, Habermas afirma que:

Com a teoria do discurso, novamente entra em cena outra noção: procedimento e pressupostos comunicacionais da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como importantes esboços da racionalização discursiva das decisões de um governo e administração vinculados ao direito e à lei. Racionalização significa mais que mera legitimação, mas menos que a própria ação de constituir o poder. O poder administrativamente disponível modifica seu estado de mero agregado desde que seja retroalimentado por uma formação democrática de opinião e da vontade que não apenas exerça posteriormente o controle do exercício político, mas que também o programe de uma maneira ou de outra. (HABERMAS, 2002, p.284)

É desta forma que a opinião pública uma vez transformada em poder comunicativo de acordo com procedimentos democráticos não pode vir a “dominar”, porém apenas dar a direção no uso do poder administrativo para determinados canais.

De acordo com Habermas (2002), o poder constituinte funda-se naquilo que ele chama de “práxis auto-determinativa de seus cidadãos”, e não de seus representantes. Contrariamente a este entendimento o liberalismo contesta a concepção mais realista de que “*no Estado de direito democrático o poder estatal que nasce do povo só é exercido “em eleições e votações e por meio de organismos legislativos específicos, organismos do poder executivo e da jurisdição.”* (HABERMAS, 2002, p.284)

A leitura da democracia realizada de acordo com a teoria do discurso acaba por se vincular a uma abordagem que segundo Habermas é distanciada, e que acaba por caracterizar as próprias ciências sociais, sendo que o sistema político não é nem o topo nem o centro da sociedade, e tampouco o modelo que determina sua marca estrutural, mas sim um sistema de ação ao lado de outros. (HABERMAS, 2002)

Nesse sentido conclui Habermas que:

A política deliberativa, realizada ou em conformidade com os procedimentos convencionais da formação institucionalizada da opinião e da vontade, ou informalmente, nas redes de opinião pública, mantém uma relação interna com os contextos de um universo de vida cooperativo e racionalizado. Justamente os processos comunicativos de cunho político que passam pelo filtro deliberativo dependem de recursos do universo vital – da cultura política libertadora, de uma socialização política esclarecida e, sobretudo das iniciativas de associações formadoras de opinião -, recursos que se formam de maneira espontânea o que, em todo caso, só podem ser atingidos com grande dificuldade, caso o caminho escolhido para se tentar alcançá-los seja o do direcionamento político. (HABERMAS, 2002, p.284)

Tendo em vista as considerações tecidas por Habermas é que se entende que sua teoria do discurso pode melhor resolver as questões de deficit de democracia, principalmente nas esferas municipais, por si aproximarem melhor dos cidadãos, gerando maior legitimidade das decisões que são tomadas no âmbito institucional, gerando, outrossim, uma cidadania ativa, a qual comprometida com o interesse público pode melhor satisfazer a lógica democrática.

### **3 DA PRETENSÃO DE VALIDADE DO DISCURSO E DA LIBERDADE COMUNICATIVA**

A proposta habermasiana tem por finalidade reconstruir os pressupostos racionais que estão implícitos no uso da linguagem, a qual é o lugar intranscendível de toda fundamentação. Em todo ato de fala dirigido à compreensão mútua, as partes envolvidas no diálogo constroem o que Habermas denomina de “pretensão de validade”. Significa isto dizer que, o falante pretende que o que foi dito por ele possa ser válido em um sentido amplo. Habermas, nesse sentido, afirma então que quando falamos algo, pretende-se que aquilo que está sendo dito seja válido.

Para Habermas, neste sentido, algo que é dito para alguém tem pretensão de ser considerado verdadeiro, o que para o autor apenas ocorre se houver o assentimento potencial de todos aqueles que estão me ouvindo. Neste sentido, se um dos ouvintes não estiver de acordo o que está sendo dito por não acreditar, ou por outro motivo qualquer, tal conteúdo que é transmitido não poderá ser tido como verdadeiro, pois não houve o que Habermas denomina de consentimento sobre a veracidade do ato de fala.

Outrossim, Habermas estabelece que todos os atos de fala possuem uma pretensão em comum: a de que ela seja compreendida. Nesse sentido, Habermas ensina que os atos de fala consensuais, ou seja, os que visam consenso pressupõe a importância recíproca de quatro pretensões de validade: Inteligibilidade, Verdade, Sinceridade e a escolha da manifestação correta, com relação às normas e valores vigentes na sociedade, para que o ouvinte possa aceitar a minha manifestação, de modo que possamos coincidir entre si no que se refere à essência normativa em questão.

Destaca-se que o discurso é uma forma de interação, uma vez que se trata de um indivíduo o qual ao usar determinados proferimentos lingüísticos comunica em seu ato de fala e, havendo uma problematização em uma das pretensões de validade da fala citadas, começa uma discussão tendo em vista que se trata de um falante visando fundamentar suas asserções com argumentos e receptores munidos da mesma arma para provar o contrário, ou seja, que o dito pelo falante não é válido e, assim, chega-se através de uma discussão racional a uma decisão sobre o assunto. Vindo, assim, a estabelecer um consenso que obtém a conclusão de que o falante estava certo ou não.

De acordo com Habermas (1983) “é ideal uma situação de fala em que as comunicações não são impedidas por influxos (influência física ou moral) externos contingentes (eventuais)

e por coações decorrentes da própria estrutura da comunicação.” E esta estrutura unicamente não gerará coações se todos os participantes do discurso possuírem uma oportunidade de fala proporcional aos demais.

Nesse sentido Flávio Beno Siebeneichler afirma que:

De modo geral é possível afirmar, inicialmente, que a liberdade comunicativa tem a ver com a possibilidade de uma pessoa se posicionar discursivamente quanto a pretensões de validade, as quais acompanham inevitavelmente exteriorizações linguísticas de um interlocutor. Elas podem ser aceitas ou questionadas uma vez que dependem de reconhecimento intersubjetivo ou comunicativo. Dito de outra forma: a liberdade comunicativa nasce juntamente com a possibilidade de alguém dizer “sim” ou “não” a pretensões de validade que acompanham inevitavelmente qualquer ato de fala emitido por um interlocutor. (Siebeneichler, p.44, 2014)

Segundo Siebeneichler, esta posição em que os indivíduos podem assumir diante do discurso está relacionada ao conceito de liberdade comunicativa ao *“vocabulário da autoria responsável” implica, por seu turno, o conceito mais amplo e tradicional de “liberdade da vontade”*. (Siebeneichler, 2014)

O que se pretende, neste sentido é demonstrar como princípio de uma pesquisa, é que tendo em vista os elementos que estão englobados no discurso e que são discutidos por Habermas, poder-se-iam ser relacionados com pretensões de uma liberdade comunicativa que possa ser racionalizada com uma autoria responsável, levando a crer que somente quando tais questões possam ser relacionadas é que pode-se obter uma radicalização da própria democracia, tornando-a uma democracia nos moldes habermasianos.

De acordo com Siebeneichler:

Porquanto o agente habermasiano, que tem de entender-se a si mesmo como autor livre, responsável e motivado por argumentos, não pode desconsiderar o fato de que ele existe, ao mesmo tempo, enquanto organismo que se mantém graças a processos somáticos tais como o sistema vegetativo e o neurológico. (Siebeneichler, p.52, 2014)

Nesse sentido, a proposta deste artigo, é a de demonstrar que uma teoria política habermasiana, que tem como proposta uma democracia deliberativa, só poderá ser alcançada por meio de uma ética do discurso que tem como faceta “um agir comunicativo” que leve em consideração o “outro” não como instrumento, mas como partícipe da construção de uma sociedade. E isto, não pode ser alcançado sem antes refletir na proposta de uma liberdade comunicativa que compreenda o papel do falante em uma estrutura social, respeitando as pretensões de fala expostas por Habermas.

### 3 CONCLUSÃO

Com o advento das sociedades complexas configurou-se a ausência de um modelo universal na condução e orientação das condutas morais. Neste aspecto, a teoria de Jürgen Habermas surge com o objetivo de demonstrar que a razão comunicativa e a ética do discurso servem como parâmetro reflexivo do agir comunicativo.

Nesse sentido, o sujeito guiado por um procedimento discursivo na teoria habermasiana pode garantir com base em boas razões que, em princípio, todos os indivíduos participam como sujeitos livres e iguais, uma vez que todos compartilham o mesmo destino, mas sem deixar de garantir a todos a autonomia na escolha de seus modos de vida.

Este aspecto nos parece relevante: as soluções dos conflitos deve se dar por meio do diálogo, entre pessoas livres e iguais, situando o âmbito da moral em uma racionalidade comunicativa, funcionando como parâmetro de reflexão e de questionamento. O conceito de razão subjaz não mais ao sujeito solitário, ou numa ética instrumentalizada, mas em uma perspectiva de inclusão por meio de processos discursivos e linguísticos.

Como já visto acima, a liberdade comunicativa se apresenta com a ideia de responsabilidade, uma vez que os sujeitos ligados pela comunicação devem buscar zelar pela mesma razão a integridade do universo que compartilhamos.

Assim é que o discurso dá base para as relações fundamentadas no reconhecimento do outro como digno de igual respeito e consideração, fornecendo elementos para a existência de uma consciência reflexiva e crítica da forma como as relações sociais têm sido marcadas pelo individualismo que tem solapado a sociedade.

Concluindo, a própria ideia de discurso e liberdade comunicativa devem estar conectada com a ideia de reconhecimento do “outro”, o qual deve ser visto como semelhante, como alguém que compartilha de alguma forma o mesmo destino, mas que também pode escolher a forma como deseja viver.

### REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. Tradução: Paulo Astor Soethe; rev. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol. 1 e 2.

SIEBENEICHLER, Flavio. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. *Logeion*, v. 1. n. 1, p 43-58, ago./fev. 2014. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/ciinf/index.php/fiinf>>. Acesso em: 21 agosto. 2015.

CARDOSO, Sérgio. Por que República? In Cardoso, Sérgio (org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo: antigo e moderno**. Ed.2, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

PEREIRA, Carlos Luiz Bresser. **Reforma do Estado para a Cidadania: a reforma gerencial Brasileira na perspectiva Internacional**. Ed.34, São Paulo: ENAP, 1998.

PROENÇA, Wander de Lara. **Contribuições do método da observação participante para pesquisas no campo religioso brasileiro**. *Revista Antropos*, Vol.2, Ano1, Maio de 2008. disponível em: <<http://revista.antropos.com.br/downloads/Artigo%20de%20O%20m%E9to%20da%20observa%E7%E3o%20participante%20Wander%20de%20Lara%20Proen%E7a.pdf>> Acesso em 26.mar.2013

RIBEIRO, Renato Janine. **A República**. São Paulo: Publifolha, 2001.

ROSSEAU, Jean-Jacques. **Os pensadores**. Ed.2, São Paulo: Abril Cultural, 1978.



## **DIZER “NÃO”: a liberdade comunicativa nas revisões da teoria do agir comunicativo**

**Marina Velasco**

IFCS-UFRJ

Professora associada

[marina.isa.velasco@gmail.com](mailto:marina.isa.velasco@gmail.com)

---

**Resumo:** Embora seja um conceito central para a sua perspectiva teórica, o conceito de liberdade comunicativa nunca foi plenamente desenvolvido pelo próprio Habermas. Enquanto pressuposto do agir comunicativo, a liberdade comunicativa faz parte de uma área da teoria do agir comunicativo que sofreu importantes revisões e mudanças ao longo do tempo. Neste trabalho indaga-se sobre o lugar desse conceito em uma dessas revisões, na qual se coloca a questão de se o sucesso ilocucionário de um proferimento depende da possibilidade do ouvinte tomar uma posição em termos sim/não.

**Palavras-chave:** Habermas. Teoria do agir comunicativo. Liberdade comunicativa

### **1 INTRODUÇÃO**

Liberdade comunicativa não é liberdade de expressão, e também não é liberdade negativa. Liberdade comunicativa é, primariamente, a possibilidade de dizer “não” face o proferimento de outrem. Como é obvio, ela apenas aparece em um contexto comunicativo, mais precisamente, no preciso ponto em que a ação comunicativa pode vir a passar para um outro patamar de interação, também comunicativa, no entanto mais exigente por consistir exclusivamente na troca de razões e argumentos, o que na teoria de Habermas se chama Discurso. Liberdade comunicativa é um pressuposto do agir comunicativo.

Embora seja um conceito central para a sua perspectiva teórica, o conceito de liberdade comunicativa nunca foi plenamente desenvolvido pelo próprio Habermas. Além do artigo de Klaus Gunther (GÜNTHER, 1996) que apontava justamente para esse déficit argumentativo na obra de Habermas e tentava desenvolvê-lo e estabelecer sua relação com a liberdade negativa, não houve tratamentos sistemáticos da questão nem de parte de Habermas nem de parte de comentadores. O conceito aparece mencionado muitas vezes, subentendendo-se sua importância, mas nunca plenamente desenvolvido.

Por isso foi muito oportuno o Flávio Siebeneichler ter chamado a atenção para a relevância dessa concepção de liberdade no seu instigante artigo sobre o tema (SIEBENEICHLER, 2014), e o Clovis de Lima ter tido a maravilhosa ideia de convocar o colóquio Habermas em torno do moto da liberdade comunicativa. Aceito o convite e disponho-me a fazer algumas considerações sobre o lugar desse conceito tão escorregadio em algumas importantes revisões que Habermas fez em sua teoria.

De fato, mesmo que não seja mencionada, a liberdade comunicativa faz parte de uma área da teoria do agir comunicativo que sofreu importantes revisões e mudanças ao longo do tempo. Talvez isso tenha a ver com o fato de o conceito de liberdade comunicativa nunca ter sido plenamente desenvolvido.

Em minha opinião, podemos distinguir duas versões da teoria do agir comunicativo: uma mais forte, que é a apresentada no livro em dois volumes *Teoria do Agir Comunicativo* (1982), e outra mais fraca, apresentada com mais clareza no importante artigo de revisão “Racionalidade do entendimento mútuo. Explicações sobre o conceito de racionalidade comunicativa segundo a teoria dos atos de fala” no livro *Verdade e Justificação* (1999).

Dito em grandes traços, na versão forte da teoria *todo* uso da linguagem é considerado comunicativo (i. e., fazendo parte de uma interação social), erguendo portanto as tres pretensões de validade, e o uso da linguagem orientado a las consecuencias era visto como derivativo ou subordinado ao uso orientado para o entendimento (tese do parasitismo). Na versão fraca da teoria houve uma grande mudança. De um lado, é reconhecido um uso não comunicativo da linguagem, no qual não são erguidas pretensões de validade, e, de outro lado, dentro dos usos comunicativos da linguagem, são distinguidos dois níveis de entendimento ou acordo, um mais fraco, baseado em razões relativas ao agente, e outro mais forte, baseado “nas mesmas razões”, o que dá lugar à distinção entre dois tipos de ação comunicativa: agir comunicativo “em sentido fraco” e agir comunicativo “em sentido forte”.

Dadas as limitações de espaço, nesta ocasião focarei em uma mudança que houve, ainda na versão forte da teoria, a respeito do critério de demarcação entre ilocuções e perlocuções. O debate girou, precisamente, em torno da questão de se o sucesso ilocucionário de um proferimento depende da possibilidade do ouvinte tomar uma posição em termos sim/não.

## 2 ATOS DE FALA E AÇÕES SOCIAIS

Fortemente baseado na teoria dos atos de fala, desde suas primeiras formulações o conceito de agir comunicativo tem suscitado mal-entendidos, pois sugere uma assimilação imprópria entre "falar" e "agir". Trata-se, no entanto, de um conceito de agir social: de interação social por meio da comunicação linguística. Mesmo compreendendo a linguagem como ação, não se deve perder de vista que a estrutura teleológica é constitutiva para qualquer conceito de ação. A ideia central do agir comunicativo é que a comunicação linguística impõe seguir regras e assumir obrigações, as quais garantem que as intenções dos falantes não se imponham sem razões. Agir comunicativamente não é apenas falar, nem apenas agir usando a linguagem, é interagir com outros atores de maneira que as ações (extralinguísticas) surjam coordenadamente *motivadas pelas razões compartilhadas* implícita ou explicitamente na comunicação linguística:

[N]o agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta não se explica pela validade do que é dito, mas, sim, pela *garantia* assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida. [...] Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a sequência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito. (HABERMAS, 1989, p 79-80, itálico do autor; sublinhado meu)

Na *Teoria do Agir Comunicativo* Habermas defendia a tese de que o ato de fala deve servir como modelo do agir orientado para o entendimento<sup>109</sup> através de uma peculiar posição a respeito da distinção entre atos ilocucionários e atos perlocucionários, a qual teve que ser depois corrigida (HABERMAS, 2xxx, p. 3xx e ss). Como pode se observar na citação acima, noções tais como "motivação racional", "efeito ilocucionário de comprometimento", "motivar racionalmente um ouvinte a aceitar uma oferta", "obrigações relevantes para a sequência da interação", " parecem ir muito além da teoria dos atos de fala.

De acordo com a fórmula – da da teoria do significado – "Entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável", e sempre tendo em mira "o prosseguimento da interação", Habermas incluía nos fins ilocucionários das emissões todos aqueles "efeitos" no

---

<sup>109</sup> Em "O que pragmática universal?" (1976) restringia desde o começo sua análise aos atos de fala "orientados para o entendimento". Mais tarde, quando esse texto foi republicado em 1984, ele mesmo acrescentou uma nota de rodapé reconhecendo o problemático dessa restrição. A tese de que o uso da linguagem orientado para o entendimento é o modo original de uso da linguagem tinha que ser, antes disso, justificada. (Cf. HABERMAS, 1984, p 359 n 87.) Essa tese pretende ser justificada na *Teoria do Agir Comunicativo*.

ouvinte que derivam não só de ter compreendido o ato fala mas também de tê-lo aceito como válido. Nessa interpretação, as ações posteriores que um ouvinte realiza motivadas pelo entendimento linguístico, na medida em que estivessem numa "relação interna" com o significado do ato de fala proferido, teriam que ser consideradas como efeitos ilocucionários<sup>110</sup>. Perlocucionários seriam apenas os efeitos que não guardam nenhuma relação com o significado do proferimento e que, por isso, o falante só pode perseguir ocultando ao ouvinte seus propósitos, no sentido de ações latentemente estratégicas.

O critério de demarcação proposto por Habermas foi severamente criticado a partir de diferentes perspectivas<sup>111</sup>. Em resposta a seus críticos, o autor teve de reconhecer que uniu muito apressadamente distinções feitas ao nível de uma teoria do significado com distinções feitas ao nível de uma teoria do agir: a demarcação entre atos ilocucionários e atos perlocucionários pertence à teoria do significado; a distinção entre ação orientada para o entendimento e ação estratégica pertence à teoria do agir.<sup>112</sup>

A retratação de Habermas pode ser ilustrativa. Ele teria estendido demais o alcance da força ilocucionária dos proferimentos linguísticos, confundindo assim ações linguísticas com ações que não são estritamente linguísticas. Mas será que está tão claro o critério de demarcação entre atos ilocucionários e perlocucionários e o tipo de "respostas" por parte do ouvinte que deveriam ser incluídas? O conceito de *ato perlocucionário* parece estar no limite da teoria do significado com a teoria do agir – o próprio Austin o sugere em várias passagens – e essa parece ser a razão pela qual resulta tão difícil estabelecer o corte conceitual. Não podemos – parece – conceitualizar tais atos sem fazer referência às intenções dos

---

<sup>110</sup> Habermas entende por "relação interna" a relação lógica entre o fundamento e a consequência, em oposição à relação externa entre causa e efeito (HABERMAS, 2XX, 49 e ss.).

<sup>111</sup> Cf. TUGENDHAT, Ernst, "Habermas on Communicative Action", e BAURMANN, Michael, "Understanding as an Aim and Aims of Understanding", ambos em SEEBASS, G. & TUOMELA, R., *Social Action*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985; WOOD, Alan, "Habermas's Defense of Rationalism", in *New German Critique*, (1985); cf. os artigos de Jeffrey ALEXANDER, Hans JOAS, Günther DUX, e Johannes BERGER na coletânea editada por HONNETH & JOAS, *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Suhrkamp, 1986. Cf. também WEIß, "Verständigungsorientierung und Kritik" (1983), in KZSS H1, 108; e ZIMMERMANN, *Utopie, Rationalität, Politik*, Freiburg, 1985.

<sup>112</sup> "'Perlokutionär' hatte ich bisher nur die Effekte genannt, die nicht in einer internen Beziehung zur Bedeutung der geäußerten Sätze stehen, während dieser Ausdruck normalerweise für *alle* jene vom Sprecher beim Hörer bewirkten Effekte gilt, die über das *bloße Verstehen* des kommunikativen Aktes hinausgehen... In Annäherung an den herrschenden Sprachgebrauch will ich aber 'perlokutionär' alle darüber hinausgehenden Effekte nennen... Korrigieren möchte ich den Fehler, diese bedeutungstheoretische Unterscheidung mit der handlungstheoretischen Unterscheidung zwischen strategisch und nicht strategisch bezweckten perlokutionären Effekten gleichgesetzt zu haben." HABERMAS, J. "Entgegnung", in HONNETH & JOAS, *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'* Suhrkamp, 1986, 363. Na tentativa de adaptar a teoria dos atos de fala para conceitualizar as ações sociais, Habermas muitas vezes pareceu pressupor, mais do que provar, que as estruturas da interação linguística são idênticas às estruturas da interação social.

interlocutores – intenções que nem sempre se esgotam em dar a entender o que é proferido, e que – por tanto – não podem ser ditas estritamente linguísticas.

## 2.1 Ilocuções e Perlocuções. Ortodoxia e heterodoxia

Na doutrina das "Infelicities", Austin dá conta das diversas maneiras em que um ato de fala performativo pode ser "unhappy". Ali distingue uma classe especial de "infelicidades" que chama de *abusos*. O performativo não apenas é infeliz quando as circunstâncias, os objetos, as pessoas, etc. não são apropriadas, também é infeliz se não são respeitadas estas outras condições:

(Γ. 1) Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further

(Γ. 2) must actually so conduct themselves subsequently. [15]<sup>113</sup>

Diferentemente das outras regras, cujo não preenchimento faria com que o ato não fosse realizado, neste caso o ato é realizado, mas em circunstâncias que podem vir a ser criticadas, por exemplo, porque é insincero. Nestas últimas regras há envolvidos pressupostos a respeito dos *sentimentos*, *pensamentos* e *intenções* dos interlocutores. É interessante ressaltar que, no caso das *intenções*, se apresentam dificuldades especiais. Segundo Austin reconhece, podemos ter sérias dúvidas, por exemplo, acerca de que o que constitui a ação subsequente e o que é meramente a consumação de uma única, simples, ação completa<sup>114</sup>. Haveria possibilidades diferentes de fazer a distinção entre qual é a intenção necessária para realizar uma ação *subsequente* e qual a intenção necessária para completar a ação *presente* [43]. Sugere distinguir aproximativamente entre aqueles casos nos quais o falante deve ter determinadas intenções e aqueles outros casos, mais específicos, nos quais deve pretender realizar um determinado curso de ação posterior. Mas reconhece também que em muitos casos isso não é tão simples assim:

I may, for example, express my intention simply by saying 'I shall...' I must, of course, have the intention, if I am not to be insincere, at the time of my utterance:

<sup>113</sup> Os números entre colchetes referem-se às páginas de *How to do Things with Words*, Oxford UP, 1986.

<sup>114</sup> Embora a distinção seja simples no caso de prometer, pode ser difícil determinar a relação entre " 'I give' and surrendering possession", " 'I do' (take this woman &c) and consummation", " 'I sell' and completion of sale", p. 43.

but what exactly is the degree or mode of infelicity if I do not afterwards do it? Or again, in 'I bid you welcome', to say which is to welcome, intentions of a kind are presumably vaguely necessary: but what if one then behaves churlishly? Or again, I give you advice and you accept it, but then I round of you: how far is it obligatory on me not to do so? Or am I just 'not expected' to do so? Or similarly, I entreat you to do something, you accede, and then I protest – am I out of order? Probably yes.[44]

As dificuldades são maiores quando vamos nos movimentando dos contextos mais institucionalizados em direção aos menos institucionalizados. Quanto maior é a importância atribuída às *intenções* dos interlocutores, tanto mais difícil é estabelecer o do alcance do ato ilocucionário e, portanto, do perlocucionário. Vejamos como trata Austin a demarcação.

"Realizar um ato locucionário é em geral realizar um ato *ilocucionário*" [98]. Este é a realização de um ato *in saying something*, diferente ao ato *de [of]* dizer algo. Dizendo algo estaremos sempre também fazendo alguma outra coisa: formulando uma pergunta, dando uma ordem, um conselho, etc. O critério de demarcação entre atos locucionários e atos ilocucionários não parece oferecer grandes dificuldades. Mesmo que de fato eles vão sempre juntos, faz sentido distinguir analiticamente dois atos diferentes: o ato de dizer algo e o ato de fazer algo, em dizendo algo.

No entanto, em dizendo algo, podemos também fazer *outras* coisas. Austin introduz a noção de ato *perlocucionário* para dar conta daqueles casos nos quais o falante realiza um ato "*em cuja nomenclatura* ou bem **a**) só se faz uma referência oblíqua, ou bem **b**) não se faz nenhuma referência, à realização dos atos locucionário ou ilocucionário" [101]. Trata-se de atos que produzem "efeitos" nos sentimentos, pensamentos ou ações dos interlocutores, e que podem ser realizados com a *intenção* de produzi-los. A alusão a efeitos na audiência não é suficiente para sejam caracterizados como perlocucionários, pois os atos ilocucionários também têm efeitos. É preciso distinguir entre os dois tipos de efeitos. No caso dos atos perlocucionários poderíamos falar em "produção real de efeitos reais"; no caso dos atos ilocucionários, em "meras conseqüências convencionais" [103].

A alusão a intenções também não é suficiente para que semelhantes atos sejam caracterizados como perlocucionários, pois os atos ilocucionários também são realizados com alguma intenção. Será preciso distinguir também entre dois tipos de intenções? No caso dos atos ilocucionários – diz Austin –, na medida em que eles são convencionais, o uso da linguagem "poderia pelo menos ser explicitado pela fórmula performativa" [103]. Um indicador para identificar um ato ilocucionário é que temos disponível um *nome* que, de alguma maneira, nos permite isolá-lo sem precisar fazer maiores referências a intenções e conseqüências (Por exemplo, – *O que ele fez?* – *Fez uma pergunta.*). Em contrapartida, *para*

*nomear* um ato perlocucionário podemos fazer referência aos atos locucionário e ilocucionário ou não fazé-la, mas sempre fazemos referência às conseqüências. (– *O que ele fez?* – *Fez com que ela se alarmasse*. Fica claro que ele poderia ter conseguido fazer com que ela se alarmasse de muitas maneiras, até fazendo uma pergunta.)

Até aqui não temos um critério satisfatório de demarcação. Só sabemos duas coisas: 1) que tanto os atos locucionários quanto os ilocucionários envolvem convenções lingüísticas, e 2) que os atos perlocucionários sempre envolvem conseqüências (= têm efeitos nos sentimentos, pensamentos ou ações dos interlocutores). No entanto, também foi dito que os atos perlocucionários podem fazer uma referência aos outros dois atos convencionais (o caso "a)" mencionado por Austin), e que os atos ilocucionários também envolvem conseqüências (têm efeitos nos ouvintes). Tem que ser traçada uma distinção mais clara.

Neste ponto certas indicações de Strawson esclarecem melhor em que sentido se teria que falar de convencionalidade. Como se sabe, Strawson propusera esclarecer o critério para o ato ilocucionário estabelecido por Austin – a convencionalidade – com ajuda das *intenções* de Grice<sup>115</sup>. O que distinguiria o ato ilocucionário é sua *declarabilidade essencial* (*essential avowability*), porque a intenção que o motiva pode sempre ser feita pública [163]. O falante está interessado em produzir no ouvinte uma "resposta primária complexa"<sup>116</sup>, porque nesses casos "faz parte de nossa intenção que o efeito seja produzido por meio do reconhecimento de nossa intenção de que se produza" [162]. Em contrapartida, no caso de muitos atos perlocucionários, o falante pode não estar interessado em confessar sua intenção, porque isso pode contribuir para que o efeito pretendido não se produza. Nesses casos o falante procura no ouvinte uma "resposta primária e um efeito ulterior", e esse efeito ulterior não depende de seu reconhecimento da intenção do falante, pois o falante espera exercer uma influencia na conduta do ouvinte apenas por meio do reconhecimento da resposta primária. O falante pode ter sucesso ou não, mas em qualquer caso, esse segundo efeito pretendido não entra na caracterização do ato ilocucionário realizado [idem].

As indicações de Strawson mostram em que sentido exatamente os atos ilocucionários podem ser ditos convencionais, e também mostram claramente que, ao menos, *alguns* efeitos perlocucionários dependem de intenções que não podem ser confessadas (e que pode ser feito um nítido contraste entre esses dois casos). Fica claro também que a força ilocucionária de um proferimento é algo "destinado intencionalmente a ser entendido", que envolve em todos os

---

<sup>115</sup> STRAWSON, P. F., "Intention and Convention in Speech Acts", in *Logico-Linguistic Papers*, 1971. Os números entre colchetes referem-se às páginas.

<sup>116</sup> Corredente à "intenção complexa" que tem que ser pressuposta no falante, segundo sua proposta de melhora do mecanismo de Grice.

casos o reconhecimento de "uma intenção dirigida ao ouvinte com a pretensão de que seja reconhecida" [168], e que a "resposta primária" que se espera do ouvinte é sempre cognitiva [156, 161]. Mas, a rigor, ele não parece ter pretendido oferecer um critério de demarcação para distinguir os atos ilocucionários dos perlocucionários<sup>117</sup>. Voltemos, então, às indicações de Austin.

Quando procura seu critério de demarcação, Austin propõe "traçar uma linha entre a ação que realizamos (neste caso uma ilocução) e suas conseqüências". O primeiro a ser evitado é a equiparação entre as ações de dizer algo e as ações físicas ordinárias. Mesmo que tentemos descrever uma ação física mínima, isolada de todas suas conseqüências – o que sempre é complicado de fazer –, sendo um movimento corporal, ela sempre estará *in pari materia* com ao menos algumas de suas conseqüências naturais e imediatas:

...the sense in which saying something produces effects on the other persons, or *causes* things, is a fundamentally different sense of cause from that used in physical causation by pressure, &c. It has to operate through the conventions of language and is a matter of influence exerted by one person on another...<sup>118</sup>

Como devem ser entendidos, então, os efeitos no ouvinte? Austin sugere pensar, em primeiro lugar, na questão dos efeitos das ações *em geral*. Os três tipos de atos distinguidos (locucionários, ilocucionários e perlocucionários) *são ações*, e – enquanto tais – estão sujeitos às reservas e problemas que pesam sobre as ações em geral, isto é,

- (a) o ator pode tentar produzir um efeito que, no entanto, pode não acontecer,
- (b) pode tentar não produzi-lo e, no entanto, acontecer.

Esta distinção entre conseqüências pretendidas e não pretendidas – diz Austin – "é um lugar comum da teoria da linguagem sobre a ação em geral" [106], e não poderíamos deixar de levá-la em conta quando falamos em ações lingüísticas.

---

<sup>117</sup> Habermas parece acreditar que sim. Ele diz se apoiar em observações de Strawson para propor o seu critério de demarcação, que entendia por perlocucionários todos aqueles efeitos no ouvinte que o falante só pode conseguir ocultando seus verdadeiros propósitos, e que por isso podem ser entendidos como ações estratégicas latentes.

<sup>118</sup> [113n] Se pensarmos nas observações de Strawson, talvez a razão fique mais clara: qualquer efeito sobre o ouvinte, sempre que seja produzido a través de algum ato ilocucionário, depende do reconhecimento da intenção complexa. Mesmo que o falante esteja pretendendo, além disso, influenciar a conduta do ouvinte, na intenção do falante, é a "resposta primária" do ouvinte -- que sempre é cognitiva -- o meio pelo qual a sua conduta poderá ser influenciada.



É preciso distinguir, então, entre *tentar* e *conseguir*, ou seja, entre *o ato de tentar realizar um certo ato*, e *o ato de realizá-lo com sucesso*. Embora Austin esteja mais interessado nos atos ilocucionários, reconhece isto valendo para os três tipos de atos, sendo a distinção mais preeminente no caso dos atos perlocucionários [106n]. Vejamos alguns exemplos.

No caso dos atos locucionários, sempre podemos tentar dizer algo e, no entanto, não conseguir nos exprimir (problema **(a)** mencionado acima), ou dizê-lo sem verdadeiramente significá-lo (problema **(b)**); mas tais erros não são "infelicidades". No caso dos atos ilocucionários, sempre podemos tentar agradecer alguém e, no entanto, fracassar, porque ele não nos escuta, porque o toma como uma ironia, porque na verdade ele não foi responsável, etc. (problema **(a)**), ou podemos ordenar alguém fazer alguma coisa sem ter no entanto pretendido lhe ordenar fazer isso (problema **(b)**) [106].

E no caso dos atos perlocucionários? Austin não dá exemplos nestas passagens, mas já disse que a distinção entre *tentar* e *conseguir* é mais forte neste caso. Em comentários que seguem a estas caracterizações sugere-se que aqui aparecem alguns problemas, que têm a ver com a dificuldade de delimitá-los como um ato mínimo, isolado de suas conseqüências. Os atos perlocucionários parecem ter um status diferente dos outros dois, que os aproxima das ações não lingüísticas: fica difícil saber até onde chegam os seus efeitos. Este aqui é outro "lugar comum da teoria da linguagem sobre toda 'ação' em geral":

That we can import an arbitrarily long stretch of 'consequences' of our act into the nomenclature of the act itself...Thus if asked 'What did he do?', we may reply either 'He shoot the donkey or 'He fired a gun' or 'He pulled the trigger' or 'He moved his trigger finger', and all may be correct [107].

Sempre que dizemos "By saying *x* I was doing *y*" podemos falar de uma extensão maior ou menor de conseqüências, algumas das quais, claro, podem ser não intencionadas. Para lidar com o problema das conseqüências não intencionadas, o falante tem sempre à sua disposição mecanismos lingüísticos de desculpa "de uso geral em todos os casos de fazer ações", tais como "não intencionadamente" [106]. Além do mais,

...clearly *any*, or almost any, perlocutionary act is liable to be brought off, in sufficiently special circumstances, by the issuing, with or without calculation, of any utterance whatsoever... [110]

Até aqui não ganhamos muita clareza sobre a distinção que estamos procurando elucidar: os atos perlocucionários são difíceis de delimitar, e eles podem ser levados a cabo

por meio de qualquer outro proferimento! Vejamos se a delimitação entre atos ilocucionários e perlocucionários fica mais clara ao estabelecer-se, agora *em particular*, quais são os efeitos típicos dos atos ilocucionários.

Podemos dizer que um ato ilocucionário têm efeitos em três sentidos:

(1) A captação, pela audiência, do ato lingüístico realizado pelo falante é uma condição necessária para que possamos dizer que o correspondente ato ilocucionário foi realizado. Uma resposta do ouvinte está envolvida nele: a compreensão do significado e da força da locução (*uptake*).

(2) Alguns atos ilocucionários produzem efeitos nos fatos sociais, e esses efeitos não são causais, mas convencionais. Por exemplo, batizar um barco fará com que esse barco seja chamado com esse nome, ou casar alguém fará com que ele fique casado.

(3) Muitos atos ilocucionários convidam por convenção a uma resposta ou uma continuação (*sequel*). Assim, uma ordem convida a uma resposta de obediência e uma promessa convida a seu cumprimento. Normalmente, se a resposta é aceita, ou a continuação implementada, requer-se um *segundo ato* por parte do falante ou da outra pessoa. No entanto – diz Austin –, "é um lugar comum da linguagem sobre as conseqüências que esse [segundo ato] não possa ser incluído no alcance inicial da ação" [117].

Este terceiro tipo de efeito é complicado de conceitualizar. O ato ilocucionário convida a uma resposta, a um segundo ato a ser realizado, mas o efeito, enquanto ilocucionário, chega até ai, porque, se o segundo ato é realizado, então não é já um efeito ilocucionário, mas perlocucionário. Isto significa que o ato ilocucionário pode ter um efeito perlocucionário ligado ao significado convencional. Austin o chama de "objeto perlocucionário" [118].

Se tanto os atos ilocucionários quanto os perlocucionários produzem efeitos perlocucionários, em que consiste a diferença entre eles? A diferença entre "Ordenei-lhe e me obedeceu" e "Consegui que me obedecesse" – diz Austin – são os *meios* empregados para atingir o mesmo "objeto perlocucionário". No segundo caso foram empregados *outros meios adicionais* para atingir o objeto perlocucionário: "inducements, personal presence, and influence which may amount to duress" [118].

Em resumo, as indicações de Austin não são muito sistemáticas, mas a partir delas desenha-se um critério de demarcação: o efeito ilocucionário de um ato de fala consiste

exclusivamente na *compreensão* por parte do ouvinte. Qualquer *resposta* do ouvinte que fosse além da compreensão – seja um sentimento, uma crença ou uma ação, – representaria um efeito perlocucionário. Ora, das indicações de Austin podemos deduzir que este efeito perlocucionário pode ser:

- a) um puro acaso (uma consequência não pretendida pelo falante);
- b) o pretendido pelo falante, no sentido dos atos ocultamente perlocucionários de Strawson;
- c) o "objeto perlocucionário" que está ligado convencionalmente ao significado do ato ilocucionário.

São os efeitos desta última classe os que Habermas tinha proposto chamar de ilocucionários. Agora podemos ver melhor a razão pela qual a sua proposta não era tão absurda assim. É que eles também dependem inteiramente das convenções: não são efeitos produzidos através de nenhum meio "adicional". Neste ponto se pode constatar uma incoerência na posição de Austin, pois de suas indicações se segue que existem efeitos perlocucionários que podem ser produzidos por meios convencionais.

O critério de demarcação entre ilocuições e perlocuições só fica mais claramente estabelecido, depois, com Searle:

"O conhecimento [por parte do ouvinte] é simplesmente sua *compreensão* do que foi dito, *não é nenhuma resposta ou efeito adicionais...*" "O efeito sobre o ouvinte não é nem uma crença nem uma resposta. Consiste simplesmente na compreensão."  
[*Speech Acts*, p. 54.]

Este passou a ser o critério de demarcação que temos chamado de ortodoxo para a teoria dos atos de fala. O ato ilocucionário só inclui a "resposta" cognitiva mínima do ouvinte: a compreensão. Qualquer outro efeito sobre o ouvinte que um ato de fala possa ter é um efeito perlocucionário, e ele não é levado em consideração ao nível da teoria do significado. Depois de sua revisão terminológica, Habermas voltará a aceitar este critério de demarcação. No entanto, como ele está especialmente interessado nas "consequências relevantes para a sequência da interação", os efeitos perlocucionários do terceiro tipo que distinguimos acima serão para ele da maior importância. Embora considere agora razoável afastá-los da teoria do significado (porque vão além da compreensão) e conceitualizá-los só numa teoria do agir, neste nível, eles vão ser especialmente distinguidos dos outros dois tipos.

## 2.2 Compreensão do significado e tomada de posição em termos de Sim/Não

Na *Teoriado Agir Comunicativo* Habermas distinguia dois tipos de orientações básicas do agir racional, excludentes do ponto de vista dos participantes: a *orientação para o sucesso* e a *orientação para o entendimento* [p.385 ss.], correspondendo a cada uma delas um tipo característico de ação social: estratégica e comunicativa.

De acordo com a demarcação "heterodoxa" entre ilocuções e perlocuções, Habermas estabelecia uma correspondência biunívoca entre tipo de ação e tipo de ato lingüístico. Assim, o agir comunicativo era caracterizado em termos de atos ilocucionários, e o agir estratégico em termos de atos perlocucionários [394 ss].

Uma vez feita a revisão terminológica, a correspondência biunívoca entre tipos de agir e tipos de ato lingüístico já não pode ser mantida. Existe uma nova divisão de trabalho entre teoria do significado e teoria do agir social. Ao nível da teoria do significado devem ser distinguidos, primeiro, os efeitos ilocucionários dos efeitos perlocucionários, e logo, os tipos diferentes de efeitos perlocucionários que podem ser perseguidos. Depois, ao nível de uma teoria da interação social, devem ser conceitualizadas as diferentes estruturas possíveis do agir em função de aqueles efeitos. É muito importante constatar que a diferença entre esses dois níveis teóricos não é meramente uma questão de gradação, mas supõe uma mudança de perspectiva: no primeiro caso adota-se a perspectiva da primeira (e segunda) pessoa(s), e no segundo caso, a perspectiva da terceira pessoa<sup>119</sup>. Vejamos, então, que distinções se realizam ao nível da teoria do significado, ou pragmática formal, e como esta se engata na teoria da ação:

Que significa entender um ato de fala? A fórmula da pragmática formal é: "Entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável". Isto já supõe, na verdade, uma grande diferença em comparação com a versão ortodoxa da teoria dos atos de fala, porque, não apenas a *compreensão*, mas também a *aceitação* de um ato de fala são considerados sucessos ilocucionários. A teoria do significado está formulada já apontando para uma estrutura de interação, pois ela pretende desvendar *condições de aceitabilidade* que vão além do mero significar:

---

<sup>119</sup> Cf. "Entgegnung", especialmente nota 60, e também os artigos da parte II de *Pensamento pós-metafísico* ("Guinada Pragmática"), que foram escritos depois da revisão terminológica. "O ponto de vista da coordenação da ação está situado num nível mais abstrato, não se confundindo com o do ator que visa produzir diretamente uma determinada relação interpessoal..." "[É] preciso passar do enfoque (performativo) da segunda pessoa para o enfoque (teórico) da terceira pessoa", "Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida", in *Pensamento Pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, pp 95 e 88.

"Ich [möchte] deutlicher unterscheiden zwischen dem *unmittelbaren* illokutionären Ziel (bzw. Erfolg) des *Sprechers*, daß der Hörer seine Äußerung versteht, und dem *weitergehenden* Ziel, daß der Hörer seine Äußerung als gültig akzeptiert und damit interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten eingeht. Der illokutionäre Erfolg *im engeren Sinne* besteht im Verstehen, der illokutionäre Erfolg *im weiteren Sinne* besteht im koordinationswirksamen Einverständnis -also dem *Interaktionserfolg*."<sup>120</sup>

Vemos que para Habermas, o entendimento não seria completo se o ouvinte não tiver a possibilidade de tomar uma posição em termos de sim/não.

Nótese que os aspectos sob os quais uma emissão poderia ser rejeitada pelo ouvinte são o fio condutor para postular as três pretensões de validade como elementos constitutivos do ato ilocucionário (verdade, correção, sinceridade), e – na medida em que só é possível tematizar uma das três pretensões de validade de cada vez – as forças ilocucionárias são reduzidas a três modos básicos: constatativos, regulativos e expressivos. Os exemplos preferidos por Habermas são sempre as ordens ou exortações, mas as três pretensões de validade seriam constitutivas para todos os atos de fala:

O ouvinte precisa ter razões para aceitar (ou questionar) uma asserção como verdadeira, uma ordem como legítima, uma promessa como obrigatória, uma confissão como autêntica ou sincera. *Sem o conhecimento das condições para tal tomada de posição em termos de sim/não, o ouvinte não conseguirá entender o ato de fala.*"<sup>121</sup>

... [O] sucesso ilocucionário (que ultrapassa a simples compreensão do que é dito) depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte<sup>122</sup>.

Fica claro que este "assentimento racionalmente motivado" é uma resposta muito mais ativa por parte do ouvinte que o *uptake* austiniano. Poder-se-ia duvidar que isto seja válido para todos os casos em que dizemos que "entendemos" um ato ilocucionário. Neste aspecto, tem recebido fortes objeções, sobretudo a sua afirmação de que *todo* sucesso ilocucionário dependeria da possibilidade de aceitar uma pretensão de validade normativa<sup>123</sup>. As objeções serão atendidas na reformulação da teoria de 1999.

---

<sup>120</sup> "Entgegnung", p. 362.

<sup>121</sup> "Notas sobre John Searle: 'Meaning, Communication, and Representation', in *Pensamento Pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, p. 146. As itálicas são minhas.

<sup>122</sup> "Ações, atos de fala...", p. 68.

<sup>123</sup> Cf. especialmente TUGENDHAT, E. *op cit.*, p 184; e SEARLE, J., "Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts", in LEPORE, E. & Van GULICK (eds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge, Basil Blackwell, 1991, p. 92. Ambos mantêm que essa tese pode ser defendida para alguns tipos de atos de fala, não para todos. Cf também WELLMER, A., "What Is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition ' We Understand a Speech Act When we Know What Makes It Acceptable' ", in Honneth, McCarthy, Offe & Wellmer (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992.

Aceitando duas classes de sucesso ilocucionário (compreensão e aceitação), e de acordo com o critério de demarcação ortodoxo, todos os efeitos que vão além disso deverão ser chamados "perlocucionários". Mas Habermas vai distinguir entre diversos tipos de efeitos perlocucionários. Vejamos o exemplo:

**O** [ouvinte] compreende (sucesso ilocucionário<sub>1</sub>) e aceita (sucesso ilocucionário<sub>2</sub>) a ordem de dar dinheiro a **Y**. **O** dá dinheiro a **Y** (sucesso perlocucionário<sub>1</sub>), e alegra com isso a mulher dele (sucesso perlocucionário<sub>2</sub>). Embora este segundo efeito não esteja regulado gramaticalmente, pode ser um componente público da interpretação da situação, porque poderia ser declarado sem prejudicar o curso da ação. O contrário acontece quando o falante pretende – através de sua ordem – levar ao destinatário a dar dinheiro a **Y** para que este tenha condições de realizar um assalto, crime que não teria o assentimento de **O**, como o falante muito bem sabe. Nesse caso, a execução do crime transformar-se-ia num efeito perlocucionário<sub>3</sub>, o qual não aconteceria, caso o falante tivesse declarado desde o início que tal efeito seria o alvo.

Efeitos perlocucionários<sub>1</sub> são aqueles que resultam do significado do ato de fala, e efeitos perlocucionários<sub>2</sub>, são aqueles que não resultam do que é dito, como se fossem sucessos gramaticalmente regulados, mas que se põem de modo contingente, porém condicionado a través de um sucesso ilocucionário. Como este último caso pode ser declarado publicamente sem prejudicar o curso da ação, tem que ser distinguido do efeito perlocucionário<sub>3</sub>, o qual não aconteceria, caso o falante tivesse declarado desde o início seu propósito<sup>124</sup>.

Os efeitos perlocucionários<sub>3</sub> são os casos de agir estratégico latente que Strawson tinha esclarecido. O interessante, para os propósitos de Habermas, é que eles só podem ser atingidos se o falante simular perseguir sem reservas o objetivo ilocucionário de seus atos de fala. Isso mostra que o uso estratégico latente da linguagem vive parasitariamente do uso normal da linguagem, porque ele somente pode funcionar quando pelo menos uma das partes toma como ponto de partida que a linguagem está sendo utilizada no sentido do "entendimento". O agir estratégico latente tem um status derivado, porque dependeria da lógica subjacente na comunicação linguística, a qual parece submeter a atividade teleológica dos atores a determinados limites. Não é assunto tão fácil entender o verdadeiro alcance desta tese "de parasitismo". Em todo caso, as coisas serão mudadas com a revisão da teoria em 1999.

---

<sup>124</sup> "Ações, atos de fala...", p. 73.

## REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L., **How to do things with words**, Oxford UP, 1986.
- BAURMANN, Michael, "Understanding as an Aim and Aims of Understanding", in SEEBASS, G. & TUOMELA, R., **Social Action**, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985.
- GÜNTHER, Klaus. **Communicative Freedom**, Communicative Power, and Jurisgenesis. In: **CARDOZO LAW REVIEW**, v.17. n. 45, p. 1035-58, mar 1996.
- HABERMAS, Jürgen, Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: **Consciência moral e agir comunicativo**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, 1981 **Theorie des kommunikativen Handelns**, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. (trad. esp., **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**, Madrid, Cátedra, 1989).
- 1986 "Entgegnung", in A. Honnet & A. Joas, **Kommunikatives Handeln**, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- 1988 "Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida", in *Pensamento Pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- "Notas sobre John Searle: 'Meaning, Communication, and Representation', in **Pensamento Pós-metafísico**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990
- HONNET & JOAS, **Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'** Suhrkamp, 1986
- JOHNSON, James, "Habermas on strategic and communicative action", in **Political Theory**, Vol 19, 2 (1991), 181-201.
- ROLF, Eckard, "On the Concept of Action in Illocutionary Logic", in **Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical approaches to the Philosophy of John Searle**, Berlin/N. York, Walter de Gruyter, 1990, pp 147-165.
- SEARLE, John, 1969 **Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language**.
- 1991 "Response: Meaning, Intentionality, and Speechs Acts", in LEPORE, E. & Van GULICK (eds.), **John Searle and his Critics**, Cambridge, Basil Blackwell, 1991, p 92.
- SIEBENEICHLER, Flavio. **Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana**, RJ, Ibict, *Logeion* 1 (1), p 43-58, ago./fev. 2014.
- STRAWSON, P. F., "Intention and Convention in Speech Acts", in **Logico-Linguistic Papers**, 1971

TUGENDHAT, Ernst, "**Habermas on Communicative Action**", in SEEBASS, G. & TUOMELA, R., **Social Action**, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985.

WAGNER, Gerhard & ZIPPRIAN, Heinz, "Intersubjectivity and Critical Consciousness: Remarks on Habermas' s Theory of Communicative Action", *in Inquiry*, 34 (1) March 1991, pp 49-62.

WELLMER, A., "What Is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition 'We Understand a Speech Act When we Know What Makes It Acceptable' ", in Honneth, McCarthy, Offe & Wellmer (eds.), **Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992.



## ENTRE A LIBERDADE COMUNICATIVA E O DISCURSO DE ÓDIO: Possibilidades de pesquisas a partir de Habermas

### **André Spuri Garcia**

Universidade Federal de Lavras. Mestrando em Administração. [andrespurigarcia@gmail.com](mailto:andrespurigarcia@gmail.com)

### **Elaine Santos Teixeira Cruz**

Universidade Federal de Lavras. Mestranda em Administração. [est\\_nana@hotmail.com](mailto:est_nana@hotmail.com)

### **Jéssica de Carvalho Machado**

Universidade Federal de Lavras. Mestranda em Administração. [jessicaadm11@yahoo.com.br](mailto:jessicaadm11@yahoo.com.br)

### **Karine Martins Fernandes Tinôco**

Universidade Federal de Lavras. Mestranda em Administração. [karine\\_tinoco@hotmail.com](mailto:karine_tinoco@hotmail.com)

### **Érica Aline Ferreira Silva**

Universidade Federal de Lavras. Mestranda em Administração. [erica\\_alline@hotmail.com](mailto:erica_alline@hotmail.com)

### **Valderi de Castro Alcântara**

Universidade Federal de Lavras. Doutorando em Administração [valderi.alcantara@ufv.br](mailto:valderi.alcantara@ufv.br)

### **José Roberto Pereira**

Universidade Federal de Lavras. Doutor em Sociologia. [jrobertopereira2013@gmail.com](mailto:jrobertopereira2013@gmail.com)

---

**Resumo:** Considerando que Habermas é um autor que nos permite problematizar a relação entre as redes sociais e os conceitos de liberdade comunicativa e discurso de ódio, este artigo objetiva apresentar as contribuições do conceito de liberdade comunicativa de Habermas para a análise de textos produzidos, consumidos e distribuídos em redes sociais. Primeiramente, discutimos as relações entre redes sociais e esfera pública, em seguida apresentamos os conceitos de liberdade comunicativa em Habermas e discurso de ódio. Finalmente, destacamos como o conceito de liberdade comunicativa pode contribuir do ponto de vista reconstrutivo para os estudos sobre os limites da liberdade de expressão nas redes sociais, tendo como uma de suas patologias sociais os discursos de ódio.

**Palavras-chave:** Liberdade Comunicativa. Discurso de Ódio. Redes Sociais.

## 1 INTRODUÇÃO

A observação e interação cotidianas em redes sociais principalmente no *Facebook* e *Twitter* em 2015 nos levaram a problematizar a importância dessas redes para a formação da

opinião pública, para a democratização e para a liberdade de expressão de sujeitos capazes de “fala” e “ação”, especialmente, tendo como plano de fundo as leituras de Habermas. Assim, esse contexto cotidiano nos levou a uma “imaginação sociológica” no sentido de Wright Mills, isto é, a conexão entre as experiências cotidianas das redes sociais e os debates sobre liberdade comunicativa e discursos de ódio.

Dentre as inúmeras contribuições do filósofo alemão, Jürgen Habermas, abordamos o conceito de liberdade comunicativa que se relaciona com a faculdade de se fazer posicionamentos críticos frente a pretensões de validade (SIEBENEICHLER, 2014). Além disso, essa 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” (HABERMAS, 1997a, p. 156). De tal forma que depende de uma relação intersubjetiva (HABERMAS, 1997a). Segundo Siebeneichler (2011, p. 356) a liberdade comunicativa defendida por Habermas “[...] visualiza não somente a possibilidade do exercício dos direitos políticos fundamentais de cada um, mas também do exercício da autonomia política pública no contexto de direitos de cidadãos de um Estado de direito democrático”.

Em contrapartida, apresentamos o conceito de “discurso de ódio” (*hate speech*) como patologia social que diferentemente do conceito de liberdade comunicativa não é plural e democrático, nem aberto a crítica racional. Assim, entendemos discursos de ódio como àqueles relacionados à incitação da violência física ou simbólica e da discriminação, em sentido amplo (WRIGHT, 2000; SILVEIRA, 2007; SILVA et al., 2011; BAPSTISTELA; CALDAS, 2015), sendo relacionada ao que a Constituição Brasileira de 1988 entende como expressões consideradas obscenas, difamatórias, racistas e caluniosas (BRASIL, 1988).

Adiante, a relação entre discurso de ódio e liberdade comunicativa nos permite pensar os limites da liberdade de expressão. Em um contexto mais amplo destacamos as discussões que emergiram do “episódio do Charlie Hebdo” envolvendo a liberdade de expressão e suas consequências. E que no Brasil ficou marcado pela polaridade nos meios de comunicação entre àqueles que defenderam a liberdade de expressão como suprema (marcado pelos textos vinculados pela revista *Veja*, por exemplo) e àqueles que discutiram os limites da liberdade de expressão (vinculados pela *Carta Capital*). Essas questões ganharam as redes sociais com posições como *#JeSuiCharlie* e *#JeNeSuisPasCharlie*.

Além disso, especialmente no Brasil e nos últimos anos vários debates foram marcados por textos produzidos, compartilhados e divulgados por meio de redes sociais. Estes temas

que se tornaram objeto de compartilhamento, principalmente no *Facebook* e *Twitter* envolveram questões como discriminação, preconceito, sexismo, terceirização, racismo e outra diversidade de temas: “terceirização”, “comercial de O Boticário”, “beijo homossexual em novela”, “*book* rosa”, “Petrolão”, “redução da maioria penal”, “casamento gay”, “Somos Todos Maju” e outros. Foi marcante também os debates e discursos sobre a reeleição da Presidenta Dilma Roussef, as manifestações, os pedidos de *impeachment* e casos de corrupção (no Executivo, Legislativo e Judiciário) diretamente envolvidos com o atual contexto político brasileiro. Assim, houve um enfeixamento de vários temas nas redes sociais (por exemplo, em #; hashtags) e uma diversidade de temas espalhados por toda a rede. Nesse contexto, surgiram também publicações, textos e discussões sobre a liberdade de expressão e o discurso de ódio.

As redes sociais foram importantes para a ampliação das esferas públicas no Brasil, contudo, essa discussão é bastante ampla (GOMES, 2005; GUIMARÃES, 2014). Segundo Gomes (2005) a internet aumentou o espaço para a liberdade de expressão, no entanto, abriu espaço para posições racistas, xenofóbicas e ultraconservadoras. Guimarães (2014, p 152) acrescenta que “[...] Gomes nos lembra, no entanto, que a falta de controle pode resultar não só na propagação dos chamados *hate speeches* (discursos de ódio), mas também de informações falsas, ofensivas, discriminatórias, caluniosas”. Dado ao exposto, consideramos importante debater temas como “liberdade de expressão”, “liberdade comunicativa”, “discursos de ódio” e o papel das “redes sociais”.

Adiante, é preciso notar que liberdade comunicativa e liberdade de expressão não são sinônimas (SIEBENEICHLER, 2011; 2014). A liberdade comunicativa na perspectiva de Habermas está relacionada a intersubjetividade, deliberação pública, pretensões de validade e a democracia, conforme destaca Siebeneichler (2014). Liberdade essa que supera as visões liberais e republicanas que dicotomizavam as autonomias privadas e públicas em prol da cooriginariedade de ambas (HABERMAS, 1997a).

Dessa forma, este artigo objetiva apresentar as contribuições do conceito de liberdade comunicativa de Habermas para a análise de textos produzidos, consumidos e distribuídos em redes sociais.

## 2 ESFERA PÚBLICA, INTERNET E REDES SOCIAIS

Habermas (2003) considera a esfera pública (*öffentlichkeit*) como uma das categorias sociológicas centrais para entender a sociedade moderna, pois ela é “[...] um princípio organizacional de nosso ordenamento político” (HABERMAS, 2003, p. 17). Habermas (2003) apresenta que a Inglaterra foi o primeiro país onde a esfera pública funcionou politicamente ainda no século XVIII. Para este autor “[...] a esfera pública com atuação política passa a ter o status normativo de um órgão de automediação da sociedade burguesa com um poder estatal que corresponda às suas necessidades” (HABERMAS, 2003, p. 93).

Segundo Lubenow (2012, p. 194) a esfera pública originou-se como um espaço de discussão livre, de exercício da crítica que foi capaz de impulsionar “[...] os desdobramentos necessários para a democratização das formas pré-burguesas de dominação, racionalizando o poder, vinculando a dissolução da dominação à visão de uma 'publicidade', baseada no discurso crítico e racional”. Porém, na obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* [1962], Habermas considera que no século XX ocorrem mudanças na estrutura social e na função política da esfera pública que passa de um público pensador para um público apenas consumidor de cultura e analisa que o surgimento da propaganda e da mídia de massa constituem elementos que subvertem o princípio da publicidade (HABERMAS, 2003).

Em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* a categoria esfera pública é redimensionada por Habermas. Nesse momento, Habermas (1997b) defende a concepção de uma esfera pública sensível e permeável aos fluxos comunicacionais mobilizados pela sociedade civil: “[...] é um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade” (HABERMAS, 1997b, p. 91).

Imagine a esfera pública como um sistema intermediário de comunicação entre deliberações formalmente organizadas e deliberações face a face informais em arenas localizadas, respectivamente, no centro (ou no topo) e na periferia (ou na base) do sistema político (HABERMAS, 2008, p. 13).

Ainda com base em Habermas (1997b) a esfera pública é “[...] uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 1997b, p. 92). Sua generalização é possível por meio da mídia e hoje com grande relevância da internet (DAHLBERG, 2005; 2014).

Dessa forma, recentemente muitos trabalhos destacam que é possível analisar esfera pública a partir da sua dimensão *online*, isto é, de informações, dados e debates que podem ser acessados por meio da internet. São exemplos de trabalhos que discutem as possibilidades da internet como uma esfera pública virtual: Costa (2008), Gomes (2005), Gomes (2001) e Maia (2007). Porém, é preciso apontar a diferença entre opinião pública e opinião publicada na perspectiva de Habermas. A primeira, normativamente, se refere aquela que foi construída mediante processos discursivos democráticos, enquanto a segunda é apenas a opinião tornada visível pelos meios de comunicação (COSTA, 2008).

Adiante, várias das discussões sobre esfera pública remete a sua dimensão virtual. Recentemente, Habermas tocou, perifericamente, na questão da internet e sua relação com a esfera pública - apesar de considerar importante ele não é tão otimista em relação à mesma.

Permitam-me fazer um comentário a respeito da Internet, que atua como um contrapeso em relação às aparentes deficiências que se fundamentam no caráter neutro e assimétrico das emissões mediáticas, reintroduzindo elementos deliberativos na comunicação eletrônica. A internet certamente reativou as ações cívicas de um público igualitário de escritores e leitores. Contudo, a comunicação mediada por computador através da internet pode demandar méritos *democráticos* inequívocos somente para um contexto especial: ela pode desafiar a censura imposta por regimes autoritários que tentam controlar e reprimir a opinião pública. No contexto de regimes liberais, o crescimento de milhões de salas de bate-papo (*chat rooms*) fragmentadas através do mundo tende, contudo, a uma fragmentação de amplas audiências de massa, porém politicamente focadas, em um grande número de públicos isolados e voltados para uma única questão. Através de esferas públicas nacionais estabelecidas, os debates *online* entre os utilizadores da web promovem uma comunicação política somente quando novos grupos se cristalizam em torno de pontos focais sobre a qualidade da imprensa, por exemplo, jornais nacionais e revistas políticas (HABERMAS, 2008, p. 13).

Em uma entrevista, *Internet and public sphere what the web can't do*, Habermas (2014) ao responder a questão *Is internet beneficial or unbeneficial for democracy?* afirma em sentido próximo ao acima que a internet não é prejudicial nem benéfica e justifica que ela permite ao público acessar uma massa crescente de informações. No entanto, para ele, mesmo que os leitores se tornem autores, isso não se traduz automaticamente na esfera pública. Ainda voltando a sua primeira concepção de 1962 referindo-a ao século XIX afirma que a esfera pública se concentrava em questões politicamente importantes e a internet não produz isso, mas, dissipa, ocasionando ruídos digitais, não se condensando nem destacando as coisas realmente importantes (HABERMAS, 2014).

Apesar desse relativo pessimismo, Lincoln Dahlberg (em interlocução direta com Habermas) vem explorando a questão da *net-public sphere* e da importância da internet nos processos deliberativos em diversos momentos (DAHLBERG, 2005; 2014). Habermas

(2005), em contrapartida afirma que os critérios para deliberação *online* apresentados por Dahlberg são coerentes. No Brasil, as experiências revelam que, apesar das limitações, a internet tem contribuído para a formação da opinião pública e de processos democratizadores.

Gerhards e Schäfer (2009) defendem que pesquisadores de mídia acreditam que a comunicação pela internet melhora a esfera pública mais do que o que os autores chamam de “*old mass media*”, ou seja, a internet como nova forma de comunicação nos dias atuais possibilita uma melhor comunicação e interação do que as mídias mais antigas, como canais de televisão aberta, por exemplo. Ainda sobre esse assunto, Marques (2006, p. 170), considera a internet como meio de comunicação em massa que vai de encontro com a esfera pública proposta por Habermas, pois “se trata de uma rede de comunicação pública não necessariamente institucionalizada e, em muitas ocasiões, local que abriga a formação espontânea de opiniões”. Em especial, as redes sociais. Perlatto considera especificamente que: “As redes sociais, em especial, têm aberto novas possibilidades de reinvenção e ampliação da esfera pública” (PERLATTO, 2015, p. 132).

E assim, “as redes sociais afetam a participação na ação coletiva e podem ampliar as oportunidades dos indivíduos para se envolverem e fortalecerem o ativismo” (TAVARES e PAES DE PAULA, 2013, p.10). E ainda segundo Tavares e Paes de Paula (2013, p. 14) “uma forma de promover a emancipação do indivíduo pode ser encontrada na criação e ampliação dos espaços que promovam maiores possibilidades de interação entre eles e de seus grupos como forma de participarem de discussões e ações com finalidades de alcançar objetivos, anseios e demandas coletivas”. De forma que as redes sociais se tornam ferramentas importantes na formação de esferas públicas.

### **3 LIBERDADE COMUNICATIVA EM HABERMAS**

Jürgen Habermas é um filósofo e sociólogo alemão cuja trajetória é marcada como herdeiro e renovador da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt (DOMINGUES, 1999; VANDENBERGHE, 2011). Em decorrência da amplitude da sua obra nesta parte será abordada a ideia de liberdade comunicativa em Habermas. Primeiramente, lembramos que Teoria do Agir Comunicativo de Habermas diz respeito a uma racionalidade fundamentada na comunicação entre sujeitos.

Na obra de Habermas a linguagem e a comunicação são fundamentais para a compreensão das ciências sociais e das interações humanas, destacando que os seres humanos

encontram-se como seres históricos e sociais estruturadas desde sempre pela linguagem (HABERMAS, 1983, 2012a, 2012b). A linguagem constrói uma intersubjetividade sem a qual não se pode compreender nem a subjetividade nem a objetividade: "no logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo" (HABERMAS, 2004, p.15-16).

Habermas (2012a) através das diversas abordagens das ciências sociais delinea quatro tipos sociológicos de ação (ou agir): ação teleológica (da qual a ação estratégica é um tipo especial), ação regulada por normas, ação dramática e ação comunicativa. A ação estratégica é uma forma especial do agir teleológico: "o modelo teleológico do agir é ampliado a modelo estratégico quando pelo menos um ator que atua orientado a determinados fins revela-se capaz de integrar ao cálculo de êxito a expectativa de decisões" (HABERMAS, 2012a, p. 163-164). Destaca-se que as ações estratégicas podem ser abertas ou veladas (manipulação ou comunicação sistemática distorcida). Por outro lado, na ação comunicativa "[...] tem por objetivo o entendimento entre os participantes da discussão" (NOBRE, 2008, p. 21) - mediada pela linguagem como *médium* do entendimento.

Para apresentar isso do ponto de vista das referências dos participantes, Habermas (2012a) reinterpreta a relação de três mundos de Karl Popper: mundo objetivo - "definido como conjunto dos estados de coisas que subsistem ou passam a existir, ou que podem ser criados por meio de intervenções voltadas a esse fim" (HABERMAS, 2012a, p. 167); mundo social - "constituído de um contexto normativo que estabelece quais interações pertencem ao conjunto de relações interpessoais justificadas" (HABERMAS, 2012a, p. 170) e mundo subjetivo - "totalidade das vivências subjetivas, à qual o ator tem um acesso privilegiado" (HABERMAS, 2012a, p. 176). Dessa forma, é possível apresentar uma nova forma de compreender a ação estratégica e a comunicativa. Enquanto, no agir estratégico "o cálculo utilitário de consequências é uma orientação racional apenas no sentido ontológico objetivo" (VIZEU, 2011, p. 66), no agir/ação comunicativa existe tripla referência aos mundos, isto é, os participantes "referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições em comum para as situações" (HABERMAS, 2012a, p. 183).

Apresentado isso, destacamos as especificidades do conceito de liberdade comunicativa. Segundo Siebeneichler (2011, p. 342) "as reflexões habermasianas sobre tal conceito de liberdade permeiam, certamente, sua longa trajetória intelectual, que culmina na *Teoria do agir comunicativo* (1981) e se completa nos textos "*Direito e democracia*" (1992), "*Entre religião e naturalismo*" (2005) e *Textos filosóficos* (2009)".

Existem algumas possibilidades de compreender o conceito. Para Siebeneichle (2011, p. 345) ela "[...] pode ser tida, de um lado, como um pressuposto da própria razão comunicativa, [...], pressuposta reciprocamente no agir comunicativo". E, além disso:

[...] a liberdade comunicativa, tal como aparece na obra habermasiana intitulada *Direito e democracia*, constitui, não somente a condição de possibilidade da atividade comunicativa, mas também um conjunto obrigações e exigências *sui generis* não contempladas por outras formas de ética, moral ou direito. Daí a sua importância no quadro das discussões morais contemporâneas. Isso fica patente à luz de recentes posicionamentos de J. Habermas nos amplos debates sobre a democracia, sobre teorias deterministas e naturalistas no quadro dos debates provocados pelos avanços das neurociências. Nesses novos lances argumentativos a liberdade comunicativa é retomada pelo ângulo da autoria responsável (SIEBENEICHLER, 2011, p. 346).

Siebeneichler, do ponto de vista habermasiano, explica que o tema liberdade comunicativa é abordado sob a ótica da participação “em uma atividade linguística que permite a reconstrução racional de pressupostos inevitáveis da atividade cotidiana comunicativa” (SIEBENEICHLER, 2011, p. 341), ou seja, a vontade humana pode posicionar-se criticamente entre o “sim” e o “não”, no entanto esse posicionamento é fruto de argumentos racionais. Desta forma, “[...] a liberdade comunicativa pode ser entendida, em um sentido amplo, como faculdade ou competência que torna possíveis posicionamentos críticos quanto a argumentos ou pretensões de validade no interior de uma prática comunicativa cotidiana” (SIEBENEICHLER, 2011, p. 341-342).

Habermas coloca de forma clara:

Seguindo Klaus Günther, 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. (HABERMAS, 1997a, p. 155-156).

Adiante, Siebeneichler (2014, p. 351) "não obstante isso, é preciso ter em mente que a liberdade delineada pelos conceitos de liberdade comunicativa e autoria responsável não é absoluta, mas condicionada". Isto é, liberdade em certas condições.

[...] desde sempre num mundo da vida estruturado lingüisticamente. Já nas formas de comunicação, por meio das quais nos entendemos uns com os outros sobre os acontecimentos do mundo e sobre nós mesmos, deparamos com um poder transcendental. [...] Nenhum participante individual pode controlar a estrutura ou mesmo o desenrolar dos processos de compreensão e de autocompreensão. O modo como os falantes e ouvintes fazem uso de sua liberdade de comunicação para tomar



posição favorável ou contrária não é uma questão de arbítrio subjetivo. Com efeito, são livres apenas graças à força vinculante das pretensões, que necessitam de justificativas e são reivindicadas reciprocamente por tais falantes e ouvintes. No logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo, que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta (HABERMAS, 2004, p. 15-16).

De acordo com Habermas, e relacionando ao tema deste trabalho, liberdade comunicativa diz respeito aos discursos em que indivíduos posicionam-se a favor ou contra determinado assunto embasando-se em pretensões de validade passíveis de críticas.

Finalmente conforme Siebeneichler (2011, p. 358) "convém ter em mente, porém, que o exercício da liberdade comunicativa habermasiana pode ser entendido, ainda, de uma forma menos abstrata, no contexto de esferas públicas políticas". Ao tratar da esfera pública no segundo volume de *Direito e Democracia* Habermas (1997b, p. 93) coloca: "[...] qualquer encontro que não se limita a contatos de observação mútua, mas que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem". Nesse sentido, importante para a formação da esfera pública democrática.

### **3.1 Discursos de ódio**

O discurso de ódio (*hate speech*) não tem sido tratado de maneira intensiva por nenhum autor específico (WRIGHT, 2000). Entretanto, segundo Wright (2000), este é um assunto que deve ser estudado uma vez que o discurso de ódio é um problema de importância prática para suas vítimas. As discussões acadêmicas em torno do discurso de ódio pautam-se na discussão de valores como liberdade, dignidade e igualdade. Neste sentido, os estudos acabam discutindo o conflito entre estes valores e concentrando suas atenções nas consequências do discurso de ódio (WRIGHT, 2000; SILVEIRA, 2007).

Brugger (2010) mostra que a ideia de que esse tipo de discurso deve ser protegido pode ser encontrada nas obras de Voltaire, principalmente na célebre frase *Eu desaprovo o que você diz, mas eu defenderei até a morte seu direito de dizê-lo*. Neste sentido, o discurso de ódio seria protegido como forma de garantir a liberdade de expressão. Como contraponto, Brugger (2010, p.118) salienta que o discurso de ódio “elimina, ou pelo menos minimiza, seu caráter comunicativo e, por essa razão, a expressão de mensagens racistas é apropriadamente vista mais como uma conduta do que como um discurso” e, portanto, não caberia a proteção de tal discurso mediante argumento de garantir a liberdade de expressão. Nesse mesmo

sentido, Wright (2000) mostra que o discurso de ódio não busca informar, convencer ou incentivar um diálogo: é um discurso isolado e não faz parte de uma exposição de ideias.

Silveira (2007, p. 80) define o discurso de ódio como aquele discurso que “[...] se caracteriza por qualquer expressão que desvalorize, menospreze, desqualifique e inferiorize os indivíduos. Trata-se de uma situação de desrespeito social, uma vez que reduz o ser humano à condição de objeto”. Brugger (2010) também apresenta uma definição de discurso de ódio:

[...] o discurso do ódio refere-se a palavras que tendem a insultar, intimidar ou assediar pessoas em virtude de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, ou que têm a capacidade de instigar violência, ódio ou discriminação contra tais pessoas. (BRUGGER, 2010, p. 118).

Silva et al. (2011) salientam que a definição de Brugger (2010) é ineficiente pois restringe as características que são consideradas objeto de discriminação. Nesse sentido,

O homem, dada sua contingência, é capaz de manifestar numerosas características, concretas ou abstratas, passíveis de reconhecimento, diferenciação e, malgrado seu, discriminação. Faz pouco sentido restringir essas características àquelas tidas como mais recorrentes ou mais graves, pois poder-se-ia cometer uma injustiça. O efeito denegridor subsiste tanto na discriminação de gênero quanto na de idosos, por exemplo. (SILVA et al., 2011, p. 448).

Silva et al. (2011) demonstram, entretanto, que a definição de Brugger (2009) tangencia dois pontos importantes desse tipo de discurso: o insulto e a instigação. O primeiro está diretamente relacionado às vítimas, “consistindo na agressão à dignidade de determinado grupo de pessoas por conta de um traço por elas partilhado” (SILVA, 2011, p. 448). O segundo está relacionado “aos leitores da manifestação e não identificados como suas vítimas, os quais são chamados a participar desse discurso discriminatório” (SILVA, 2011, p. 448). Neste sentido, o discurso de ódio expressa e tem o potencial de aumentar determinada discriminação.

Segundo Silva et al. (2011, p. 447), o discurso de ódio é composto de “dois elementos básicos: discriminação e externalidade”. A externalidade está relacionada com a transposição do discurso do plano mental para o plano fático, pois, do contrário, é apenas pensamento e não causa danos a quem quer que seja. Quando transposto para o plano fático o discurso passa a existir e

[...] está ao alcance daqueles a quem busca denegrir e daqueles a quem busca incitar contra os denegridos, e está apto para produzir seus efeitos nocivos, quais sejam: as violações a direitos fundamentais, o ataque à dignidade de seres humanos. (SILVA et al., 2011, p. 447).

O discurso de ódio, para atingir seu objetivo, necessita de um veículo de comunicação. Segundo Silva et al. (2011) este meio de comunicação vai depender do tempo histórico e das condições aquisitivas do autor do discurso: “Pode-se dizer que o discurso é tanto mais nocivo quanto maior o poder difusor de seu meio de veiculação.” (SILVA, 2011, p. 449). Neste sentido, com o avanço tecnológico dos meios de comunicação o alcance dos discursos de ódio tende a ser cada vez maior (SILVA et al., 2011; BAPSTISTELA e CALDAS, 2015).

Além disso, mesmo quando proferido contra alguém específico o discurso de ódio insulta e fere a dignidade de determinado grupo de pessoas que se identificam com a vítima qualquer que seja o motivo - é o que se chama de vitimização difusa (SILVA et al., 2011).

Silva *et al.* (2011) demonstra ainda algumas estratégias de persuasão das quais aproveita-se o discurso de ódio. “Quais sejam: criação de estereótipos, a substituição de nomes, a seleção exclusiva de fatos favoráveis ao seu ponto de vista, a criação de “inimigos”, o apelo à autoridade e a afirmação e repetição” (SILVA, 2011, p. 448). Dessa forma, percebemos inicialmente que a orientação da ação não é “comunicativa”, mas “estratégica” em termos Habermasianos, e, em muitos casos envolve “manipulação” e “distorções sistemáticas”. Dessa forma, a primeira premissa é que os discursos de ódio não atendem as pretensões de validade dos atos de fala: verdade; veracidade/sinceridade; correção normativa (HABERMAS, 2012a). Fere ainda a dignidade da pessoa humana e o reconhecimento da mesma como parte de uma comunidade de iguais (HABERMAS, 1997a; SIEBENEICHLER, 2014).

Wright (2000) buscou estudar o discurso de ódio através dos escritos de Habermas e Gadamer. Em relação a Gadamer, Wright (2000) mostra que todo discurso de ódio pode evocar uma tradição histórica. Neste sentido, um discurso de ódio com viés racista evoca toda história racista que está por detrás deste discurso. O discurso racista tem uma história e tanto o autor quanto os alvos do discurso estão situados em uma determinada tradição histórica.

Segundo Wright (2000), os trabalhos de Gadamer mostram como o discurso de ódio difere de uma tentativa genuína de comunicação. Dentro de um verdadeiro diálogo os interlocutores buscam o entendimento, uma compreensão mútua. Entretanto, o discurso de ódio busca insultar determinado grupo de pessoas. Neste sentido, o discurso de ódio não exige compreensão ou entendimento e, conseqüentemente, não exige proteção jurídica, pois não faz parte de uma comunicação genuína. A liberdade de expressão, neste sentido, deve ser preservada quando aquilo que é expresso contribua de alguma forma para o desenvolvimento intelectual e pessoal, o que não ocorre no caso de um discurso de ódio (WRIGHT, 2000).

Nesse mesmo sentido, Wright (2000) mostra que para Habermas a linguagem não deve ser utilizada para intimidar ou alienar e, portanto, não há razões para proteger discurso de ódio tendo como sustentação a liberdade de expressão: “Habermas reconhece que algumas formas de comportamento verbal podem, na verdade, corresponder ao exercício do poder social, se não à pura dominação, e um reflexo da violência social” (WRIGHT, 2000, p. 1009). Conseqüentemente, muitos dos discursos de ódio podem ser pensados em tais termos.

Seguindo o raciocínio de Habermas, Fiss (2005) acredita que os alvos do discurso de ódio ficam impossibilitados de participar de uma discussão livre e sem coerção e não “reconhecer” o “outro” seja ele individual ou coletivo. Ou seja, o discurso de ódio impossibilita o diálogo (no sentido aqui da comunicação competente) ao intimidar determinados grupos. É o que Fiss (2005, p. 33) chama de “efeito silenciador do discurso”. O discurso de ódio “[...] tende a diminuir a auto-estima das vítimas, impedindo assim a sua integral participação em várias atividades da sociedade civil, incluindo o debate público”. (FISS, 2005, p.47). Dito isso, este conceito é contraposto ao de liberdade comunicativa.

### **3.2 Liberdade e discursos de ódio: aspectos legais**

Em termos jurídicos, de maneira geral, o discurso de ódio não é nem proibido nem permitido de forma consistente. Alguns países são mais ou menos tolerantes com esse tipo de discurso. Brugger (2009) mostra que nos Estados Unidos a liberdade de expressão, incluindo aqui a liberdade de proferir discurso de ódio é um direito prioritário que prevalece sobre direitos relacionados à dignidade. Entretanto, “a maioria dos ordenamentos jurídicos não-americanos atribuem maior proteção à dignidade, honra e igualdade dos destinatários do discurso do ódio” (BRUGGER, 2009, p. 118).

Em um Estado Democrático de Direito os direitos ligados à liberdade devem ser garantidos e assegurados de forma ampla, devendo-se ainda ser compreendidos tanto em sua concepção formal quanto material. Pela concepção formal “a liberdade como um valor em si, caracterizada como um direito a que o Estado não impeça ações e omissões (‘liberdade geral de ação’ ou ‘liberdade negativa’) e uma permissão para fazer o que quiser, desde que não existam razões suficientes para justificar a restrição da liberdade, como no caso de direito de terceiros ou de interesses coletivos” (NOVELINO, 2011, p. 442).

Já a concepção material de liberdade “se caracteriza por estabelecer, nas situações de colisão ou conflito, o valor relativo da ‘liberdade geral de ação’ com recurso a outros

princípios com maior densidade material – entre os quais sobressaem os subprincípios caracterizadores da ideia da dignidade da pessoa humana” (NOVELINO, 2011, p. 442).

Entre os direitos relacionados ao valor liberdade, destacam-se a liberdade de manifestação de pensamento, a liberdade de consciência, de crença, a liberdade de informação, etc. Tem-se que “a liberdade de informação abrange o direito de transmitir, do qual decorre a liberdade de imprensa (CF, art. 220 a 224), e receber uma informação, que é um direito reflexo daquele” (NOVELINO, 2011, p. 465), mas não se confunde com a liberdade de expressão do pensamento, que pode ser entendido como o direito de poder expressar as próprias opiniões, ou ainda, como “direito público subjetivo que tem, no instante de sua realização, o exaurimento de seu conteúdo” (NOVELINO, 2011, p. 442-443). Assim, “No Brasil, a Liberdade de Expressão é constitucionalmente prevista com direito fundamental (art. 5º, IV, da CF de 1988). Sua tutela consiste na consagração da plena autonomia para o seu exercício, vedando apenas o anonimato como forma de evitar a verbalização do discurso sem a devida responsabilidade” (FREITAS; CASTRO, 2013, p. 349).

No entanto, a liberdade de expressão não garante uma margem de ação ilimitada:

[...] é importante ressaltar que essa liberdade, como as demais, não são de fruição ilimitada. Ela está referida no sistema constitucional pelo princípio da legalidade. Assim, consoante do artigo 5º, II da CF/88, a possibilidade de escolha estará sempre limitada pela integralidade do ordenamento jurídico; a) em normas constitucionais, quando terá que conviver com outros valores também prestigiados pela constituição, como a dignidade humana, direitos de personalidade, etc.; b) pelas normas infraconstitucionais que tipificam condutas ilícitas, determinadas pelo código penal e outros dispositivos, como a Lei n. 7.716/89, que aponta os crimes de preconceito em razão de raça, cor, etnia, religião, etc.. (FREITAS; CASTRO, 2013, p. 349).

Além disso, a Constituição Federal, em seu artigo 5º, inciso X, diz ser a honra um bem inviolável, assegurando o direito de indenização pelos danos material e moral sofridos. A violação pode atingir tanto a honra objetiva quanto a subjetiva, sendo que “a chamada honra objetiva diz respeito ao conceito que o sujeito acredita que goza no seu meio social” (GRECO, 2008, p. 416). A honra subjetiva, por sua vez, “cuida do conceito que a pessoa tem de si mesma, dos valores que ela se auto atribui e que são maculados com o comportamento levado a efeito pelo agente” (GRECO, 2008, p. 416).

Além disso, simplificadamente, tem-se, pela leitura do artigo 138 do Código Penal que a configuração do crime de calúnia ocorre quando se imputa falsamente a alguém fato definido como crime. Para a configuração do crime de difamação, fatos ofensivos são atribuídos à reputação de alguém, devendo “existir uma imputação de fatos determinados, sejam eles falsos ou verdadeiros, a pessoa determinada ou mesmo a pessoas também

determinadas, que tenha(m) por finalidade macular a sua reputação, vale dizer, sua honra objetiva” (GRECO, 2008, p. 446). Já a injúria ocorre quando há ofensa à dignidade ou decoro de alguém, e contrariamente do que ocorre na calúnia e na difamação, a honra protegida é a subjetiva, e ainda, “não existe imputação de fatos, mas sim de atributos pejorativos à pessoa do agente”. (GRECO, 2008, p. 458). Porém, os discursos de ódio não se resumem a estas possibilidades e possuem uma ampla margem de interpretação. Em destaque a internet e as redes sociais ainda oferecem casos complexos ao ordenamento jurídico.

E o Direito, tal qual construído na modernidade, tem sido constantemente desafiado pelas interações ocorridas no ambiente virtual, especialmente quando se trata de conteúdos destinados a propagar o ódio. Com efeito, muitos dos discursos proferidos com essa finalidade não encontram tipificação legal, pois no Brasil é concedido tratamento legal específico a apenas alguns tipos de discursos de ódio. (SILVA et al., 2011, p. 450).

Mesmo assim, existem diversas vedações legítimas destes discursos de ódio.

Quanto ao discurso do ódio, entretanto, pode-se observar vedações expressas infraconstitucionais promovidas pela Lei n. 7.716/89, que tipifica, em seu artigo 20, como condutas criminosas, a prática da discriminação que deprecia e desqualifica em razão da raça, cor, etnia, procedência nacional ou religião. Fica claro, portanto, o limite promovido por texto de lei infraconstitucional à Liberdade de Expressão, consoante o artigo 5º, II da CF/88, que estabelece o princípio da legalidade. Entretanto, apesar de, num primeiro momento, essas questões doutrinárias e dogmáticas aparentarem já certa estabilidade, constata-se ainda que são controvertidas (FREITAS; CASTRO, 2013, p. 349).

Finalmente, é preciso considerar que as limitações ao discurso de ódio pode ser referido ao princípio da dignidade humana: "Considerando ainda os limites à Liberdade de Expressão para garantir a participação de grupos minoritários, poder-se-ia indagar sobre a visibilidade de restrições ao seu conteúdo, com base na defesa da dignidade humana, para os casos não previstos em norma infraconstitucional" (FREITAS; CASTRO, 2013, p. 352).

#### **4 UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS DE ÓDIO A PARTIR DE HABERMAS**

Apresentamos as contribuições do conceito de liberdade comunicativa e da contrapartida discurso de ódio em casos recentes no Brasil de forma a exemplificar brevemente as contribuições.

No ano de 2015 alguns episódios com mensagens caracterizadas como discurso de ódio, chamaram atenção dos internautas e da população de uma forma geral. Como exemplo, tem-se o “Caso Maju Coutinho” que foi repleto de comentários racistas à jornalista do canal de

televisão Globo. De acordo com o site Brasil Post (2015), Maria Júlia Coutinho foi vítima de comentários racistas na página do Facebook do Jornal Nacional, programa esse que a jornalista apresenta o quadro da previsão do tempo. A página do jornal nesse site de relacionamentos postou uma imagem de Maju durante a apresentação do quadro e logo após a imagem, várias mensagens de caráter preconceituoso foram publicadas, como “só conseguiu emprego no JN por causa das cotas preta imunda” e “Em pleno século 2015 ainda temos preto na TV”, entre outros comentários neste sentido. Rapidamente, as mensagens foram apagadas e os usuários que não concordavam com essas posições, saíram em defesa da jornalista e rebateram os comentários no facebook, ganhando uma enorme notoriedade perante os internautas, cuja hashtag em defesa da jornalista abrangeu todos os meios de comunicação via internet, apresentada como #SomosTodosMajuCoutinho.

Diante desses posicionamentos dos internautas, Wright (2000) apresenta a ideia de Habermas ao enfatizar que a linguagem não pode ser utilizada para intimidar alguém, portanto, o caso “Maju Coutinho” não se apresenta como uma liberdade comunicativa. Além do mais, esse discurso indica um amplo aspecto presente no Brasil que é o racismo - discursos este que não seguem pretensões de validade habermasianas. Afinal,

*Um ato de fala é entendido, assim, quando se sabe o que o torna aceitável. Do ponto de vista do falante, as condições de aceitabilidade são idênticas às condições do seu êxito ilocucionário. A aceitação não vem definida em um sentido objetivista a partir da perspectiva do observador, mas, desde a atitude performativa dos participantes na comunicação. (HABERMAS, 2015, p. 23).*

Brugger (2009) relata o discurso de ódio como palavras que tem como objetivo insultar, intimidar pessoas por causa da cor, raça, nacionalidade, sexo, entre outros fatores, ou que pretendem instigar a violência, ódio ou discriminação. O caso foi exibido pela televisão, mas a repercussão foi tão grande, que os outros meios de comunicação, como sites e redes sociais relataram o caso diante de tamanha notoriedade que o caso tomou no Brasil.

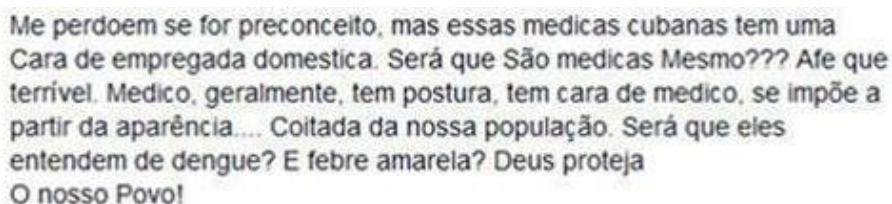
Em maio de 2015, com o intuito de comemorar o dia dos namorados, a empresa O Boticário fez uma propaganda que passou em TV aberta que trouxe diferentes tipos de casais heterossexuais e homossexuais trocando presentes, mais precisamente perfumes e hidratantes corporais da marca. Tão logo começou a ser vinculada, a propaganda tornou-se alvo de protesto de caráter homofóbico e ameaça de boicote à marca, tomando conta das redes sociais como um todo e no site Reclame Aqui. Nesse site de reclamações, vários comentários chamaram a atenção, como “Homossexualismo é uma abominação que nenhum casal deseja para os seus filhos. [...] a banalidade e desrespeito à instituição familiar. Por favor tire do ar

essa malfadada e aberrante propaganda”. Essa passagem também se evidencia o discurso de ódio, pois, ao considerar o homossexualismo uma aberração, o emissor do discurso ofende a dignidade humana e, além disso, incita o ódio contra os homossexuais. Também não houve argumentação racional em relação a propaganda, nem abertura a um diálogo crítico.

Um ato de fala será chamado de "aceitável" se satisfizer as condições necessárias para um ouvinte tomar uma posição com um "sim" frente à pretensão de validade trazida pelo falante. Estas condições não podem ser satisfeitas de forma unilateral, nem relativamente ao falante, nem relativamente ao ouvinte; antes, se trata de condições de reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão linguística que, de um modo típico para cada classe de atos de fala, fundou um acordo, especificado em termos de seu conteúdo, sobre as obrigações relevantes para a interação que acompanha. (HABERMAS, 2015, p. 23).

Outro episódio marcante aconteceu em março de 2015. No capítulo de estreia da novela Babilônia, exibida pela rede Globo, o beijo entre o casal protagonizado por Nathalia Timberg e Fernanda Montenegro foi alvo de várias críticas na internet e também de parlamentares que formam Frente Popular Evangélica (FPE), que divulgaram nota de repúdio.

Além deste outro caso exemplar é dos médicos. De acordo com Baptistela e Caldas (2015), os médicos cubanos, que pertencem ao Programa Mais Médicos do Ministério da Saúde do Brasil, sofreram hostilidade em uma página do *facebook* por uma jornalista no dia 27 de agosto de 2013. A jornalista afirmou que “as médicas cubanas têm cara de empregadas domésticas e não têm postura e aparência de médicos”. Diante desse comentário, a sua fanpage no *facebook* recebeu várias publicações contra e foi noticiada em veículos de comunicação on-line, de televisão e escrita. O comentário da jornalista ganhou grande repercussão no *facebook*, fazendo com que os usuários pedissem para que ela fosse processada. Assim como nos episódios anteriores, aqui se observa que o discurso busca inferiorizar não só os médicos cubanos, mas também as empregadas domésticas.



Me perdoem se for preconceito, mas essas medicas cubanas tem uma Cara de empregada domestica. Será que São medicas Mesmo??? Afe que terrível. Medico, geralmente, tem postura, tem cara de medico, se impõe a partir da aparência.... Coitada da nossa população. Será que eles entendem de dengue? E febre amarela? Deus proteja O nosso Povo!

Figura 1: Texto divulgado em rede social.

Adiante, durante o período de eleição à presidência de 2014, vários comentários foram divulgados e compartilhados na internet. Um desses casos foi o ocorrido após a votação do segundo turno para presidência no ano de 2014. De acordo com o blog “Hebert Vieira”



(2015), uma internauta utilizou o twitter para publicar a mensagem da Figura 2. O discurso de ódio da mensagem refere-se ao fato da presidente Dilma Rousseff ter obtido um número maior de votos nos Estado do Nordeste em comparação ao seu adversário.

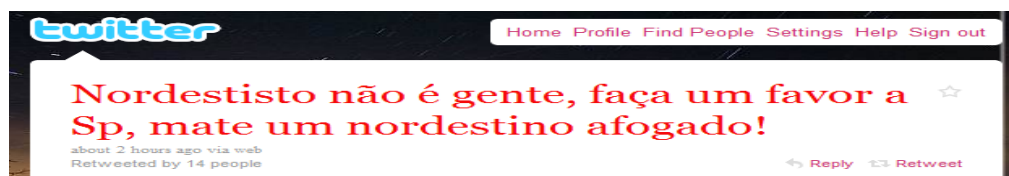


Figura 2: Texto divulgado em rede social - Twitter.

Em contrapartida a esta mensagem, outro internauta respondeu insultando a região Sudeste e os paulistas. Nesse sentido não houve diálogo nem troca de argumentos entre os sujeitos sociais, pois, Habermas lembra:

Uma vez que os sujeitos que agem comunicativamente se dispõem a ligar a coordenação de seus planos de ação a um consentimento apoiado nas tomadas de posição recíprocas em relação a pretensões de validade e no reconhecimento dessas pretensões, somente contam os argumentos que podem ser aceitos *em comum* pelos partidos participantes. (HABERMAS, 1997a, p. 156).

Nos últimos dois anos observamos também diversos atos de linchamento de supostos delinquentes. Em janeiro de 2014 um adolescente de 15 anos foi amarrado em um poste e agredido<sup>125</sup>. O caso ganhou grande repercussão na mídia e nas redes sociais. Ainda, o comentário da jornalista Rachel Sheherazade feito no telejornal SBT BRASIL alimentou a polêmica nas redes sociais: "O contra-ataque aos bandidos é o que eu chamo de legítima defesa coletiva de uma sociedade sem Estado contra um estado de violência sem limite. E aos defensores dos Direitos Humanos, que se apiedaram do marginalzinho no poste, lanço uma campanha" (JORNAL SBT BRASIL, 2014).

O discurso da jornalista pode ser considerado um discurso de ódio ao incitar a violência, como nas passagens "a atitude dos 'vingadores' é compreensível" e "o contra-ataque aos bandidos é o que eu chamo de legítima defesa". Discursos como este alimentam a ideia de justiça com as próprias mãos e fazem com que novos episódios aconteçam. Em maio de 2014 uma mulher foi espancada e morta ao ser confundida com uma suposta sequestradora de

<sup>125</sup> Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/adolescente-atacado-por-grupo-de-justiceiros-presos-em-poste-por-uma-trava-de-bicicleta-no-flamengo-11485258.html>>.

crianças<sup>126</sup>. Neste sentido, Martins (2015) mostra que o Brasil é um dos países com maior número de linchamentos.

Estes casos ilustram os efeitos dos discursos de ódio e como eles podem ser problematizados e criticados pela ótica de Habermas. Aqui acrescentamos uma breve análise a partir da liberdade comunicativa.

Primeiramente, é possível apresentar que para Habermas a linguagem e a comunicação cotidiana são centrais para o entendimento. Os seres humanos necessitam dessa socialização comunicativa (SIEBENEICHLER, 2011). Entretanto, nos casos apresentados acima, a comunicação não condiz com os pressupostos da liberdade comunicativa e do agir comunicativo habermasiano. O discurso de ódio, além de humilhar, inferiorizar e incitar o ódio contra um determinado grupo de indivíduos, não busca o entendimento. Lembrando que em contrapartida ao discurso de ódio, a liberdade comunicativa.

Uma vez que “liberdade comunicativa só existe entre atores que desejam entender-se entre si sobre algo” (HABERMAS, 1997a, p. 155-156), o discurso de ódio claramente não pode ser enquadrado dentro desta liberdade comunicativa. Pois,

De outra parte, é possível observar que tal discriminação indica não apenas uma diferença, mas uma assimetria entre duas posições: uma supostamente superior, daquele que expressa o ódio, e outra inferior, daquele contra o qual a rejeição é dirigida. O objetivo pretendido é humilhar para amendrontar pessoas ou grupos sociais evidenciando que, por suas características específicas, eles não são dignos da mesma participação política (WALDRON, 2010). Calar, excluir e alijar são propósitos da manifestação do ódio. (FREITAS; CASTRO, 2013, p. 345).

Conforme já afirmamos as redes sociais podem ser utilizadas para aumentar a esfera pública política (DAHLBERG, 2005; 2014; COSTA, 2008, GOMES, 2001; GOMES, 2005), entretanto, devido a fatores como anonimato [*fakes, nicknames, perfis falsos*], por exemplo, estas acabam se tornando lugar apropriado para a disseminação do discurso de ódio. Essa disseminação de discurso de ódio nas redes sociais tornou-se, inclusive, pauta governamental. A presidente Dilma Rousseff chegou a afirmar que “as redes sociais têm sido palco de manifestações de caráter ofensivo, preconceituoso, de grave intolerância”. Diante disso, o governo brasileiro lançou em abril de 2015 o “Humaniza Redes - Pacto Nacional de Enfrentamento às Violações de Direitos Humanos na Internet”. Trata-se de um programa que visa combater, através de denúncias recebidas, a propagação de discurso de ódio nas redes sociais e na internet como um todo.

---

<sup>126</sup>Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2014/05/mulher-morta-apos-boato-em-rede-social-e-enterrada-nao-vou-aguentar.html>>.

Se pensarmos em termos de liberdade de expressão, os discursos proferidos acima serão aceitos ou não com base no ordenamento jurídico e de valores de cada país. No entanto, pelas suas características não se adequam ao crivo da liberdade comunicativa habermasiana. O que consideramos neste artigo é a importância do conceito de liberdade comunicativa para debater as patologias que emergem desse processo, principalmente por meio das redes sociais, especialmente, os discursos de ódio. Mesmo assim, é importante lembrar que a internet tem potencial para "[...] estimular a constituição de esfera pública ampliada e informada. [...] As mudanças proporcionadas pela internet oferecem oportunidades de aumentar a liberdade individual, melhorar os meios de participação democrática, contribuindo para a construção de uma sociedade crítica [...]". (LIMA; GONÇALVES, 2012, p. 138)

Constatamos também que muitas mobilizações críticas aos discursos de ódio foram feitas nas próprias redes sociais organizadas pela sociedade civil. Isso demonstra o lado positivo da rede de internet, outras pessoas sentem-se incomodadas com os discursos e revidam com informações e esclarecimentos - isto é, não aceitam as pretensões de validade dos discursos de ódio.

## **5 CONCLUSÃO**

Ainda na década de 1970, Habermas já afirmava que se pudéssemos descrever as deformações da intersubjetividade e, ainda, distinguir as categoriais do entendimento mútuo [em termos de pretensões de validade universais], seria possível desenvolver a base de uma teoria da competência comunicativa (HABERMAS, 1970). Neste texto apresentamos a importância do conceito de liberdade comunicativa e seu potencial crítico aos discursos de ódio, especialmente, àqueles produzidos, consumidos e distribuídos via redes sociais.

Apresentamos que, em sentido amplo, o discurso de ódio se relaciona com preconceitos, racismos, homofobias, sexismos, etnocentrismos, estereótipos e outras formas de comunicações distorcidas e não fundamentadas em pretensões de validade passíveis de crítica. Assim, mostramos que Habermas é um autor que nos permite problematizar a relação entre as redes sociais, a liberdade comunicativa e o conceito de discurso de ódio utilizado neste artigo. Os discurso de ódio não se adequam a liberdade comunicativa, primeiramente, pelo fato que ela exige "[...] "a liberdade de tomar posição em relação a pretensões de validade criticáveis". (HABERMAS, 1997b, p. 164) - o que não acontece no casos destes discursos. Além disso, estes discursos não são orientados para o entendimento e não atendem as pretensões de

validade, não são construídos por meio de argumentos racionais e não privilegiam um diálogo intersubjetivo.

Adiante, como agenda de pesquisa indicamos algumas questões de pesquisa na direção da relevância das obras de Habermas para estes temas questões como: as redes sociais contribuem para que exerçamos nossa liberdade comunicativa? Os argumentos que circulam nessas redes podem ser considerados “racionalis”? Eles atendem as pretensões de validade habermasianas? As redes sociais contribuem para a expansão da esfera pública e a formação de uma opinião pública politizada? Os “discursos de ódio” podem ser considerados patologias dessa forma contemporânea de interação? Portanto, em pesquisas futuras é possível analisar a influência dos sujeitos por meio das redes sociais nos processos políticos formais, isto é, sua capacidade de contribuir com o modelo deliberativo habermasiano; Discutir se o limite de liberdade de expressão deve fundamentar-se em pretensões de validade passíveis de crítica e Compreender como a questão da dignidade em Habermas pode ser levantada como crítica aos discursos de ódio.

## REFERÊNCIAS

- BAPTISTELA, T.; CALDAS, C. M. C. O discurso de ódio nas redes sociais contra migrantes internacionais: Liberdade de expressão ou violação da dignidade da pessoa humana. **XI Seminário Internacional de Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea**, 2015.
- BOHMAN, J. Expanding dialogue: The internet, the public sphere and the prospects for transnational democracy. **Sociological Review**, v. 52, n. 2, p. 131-55, 2004.
- BLOG OFICIAL HEBERT VIEIRA. Disponível em:  
<<http://hebertvieira.blogspot.com.br/2011/06/racismo-no-twitter-vira-acao-penal.html>>.  
Acesso em: 10/08/2015.
- BRASIL, 1989. **Lei n. 7.716**, de 5 jan. 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: <[www.planalto.gov.br/ccivil/Leis/L7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil/Leis/L7716.htm)>. Acesso em: 13/08/2015.
- BRASIL POST. Disponível em: <[http://www.brasilpost.com.br/2015/07/04/racismo-maria-julia-couti\\_n\\_7726990.html](http://www.brasilpost.com.br/2015/07/04/racismo-maria-julia-couti_n_7726990.html)>. Acesso em: 08/08/2015.
- BRUGGER, W. Proibição ou proteção do discurso do ódio? Algumas observações sobre o direito alemão e o americano. **Direito Público**, v. 1, n. 15, 2010.

COSTA, V. T. S. **As representações da homossexualidade feminina na esfera pública virtual**. 2008.

DAHLBERG, L. The Corporate Colonization of Online Attention and the Marginalization of Critical Communication? **Journal of Communication Inquiry**, v. 29, n. 2, p. 160-180, 2005.

DOMINGUES, J. M. **Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ESPN UOL. Disponível em: <[http://espn.uol.com.br/noticia/436034\\_aranha-e-chamado-de-macaco-por-torcida-do-gremio](http://espn.uol.com.br/noticia/436034_aranha-e-chamado-de-macaco-por-torcida-do-gremio)>. Acesso em: 08/08/2015.

FISS, O. M. **A Ironia da Liberdade de Expressão: Estado, Regulação e Diversidade na Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

FREITAS, R. S. de; CASTRO, M. F. de. **Liberdade de expressão e discurso de ódio: um exame sobre as possíveis limitações à liberdade de expressão**. Sequência (Florianópolis), n. 66, p. 327-355, julho, 2013.

GERHARDS, J.; SCHÄFER, M. S. Is the internet a better public sphere? Comparing old and new media in the US and Germany. **New Media & Society**, v. 12, n. 1, p. 143-160, 2010.

GOMES, W. Opinião Pública na Internet: Uma abordagem ética das questões relativas a censura e liberdade de expressão na comunicação em rede. In: **Anais da X Compós**, 2001.

GOMES, W. Internet e participação política em sociedades democráticas. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, n. 27, agosto, 2005.

GRECO, R. **Curso de Direito Penal: parte especial, volume II: introdução a teoria geral da parte especial: crimes contra a pessoa**. Niterói, RJ: Impetus, 2013.

GUIMARÃES, J. D. A. Opinião pública e Internet: uma discussão acerca do conceito de esfera pública habermasiana nos ambientes digitais. In: **Anais III Colóquio Semiótica das Mídias**. Alagoas, 2014.

HABERMAS, J. On Systematically Distorted Communication. **Inquiry**, n. 13, p. 205-18, 1970.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **Passado como futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, v. 1.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 1997a.

- HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 2, 1997b.
- HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, J. Comunicação política na sociedade mediática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. **Líbero**, Ano XI, n. 21, p. 9-21, 2008.
- HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a, v. 1.
- HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. v. 2.
- HABERMAS, J. **Notas sobre o conceito de ação comunicativa**. 2015.
- HABERMAS, J. Notas sobre o conceito de ação comunicativa. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 14, n. 40, p. 1-25, abril de 2015.
- LIMA, C. R. M. de; GONÇALVES, M. A reinvenção da esfera pública: os discursos em rede, reconhecimento e política deliberativa. In: **Anais do XII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação**, 2011, Brasília.
- LUBENOW, J. A. 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. **Trans/Form/Ação**, v. 35, p. 189-220, 2012.
- MAIA, R. C. M. Redes cívicas e internet: efeitos democráticos do associativismo. **Mídia e Democracia**, v. 14, p. 43-62, 2007.
- MARQUES, F. P. J. A. Debates políticos na internet: a perspectiva da conversação civil. **Opinião Pública**, v. 12, n. 1, p. 164-187, 2006.
- MARTINS, J. S. **Linchamentos**: a justiça popular no Brasil, Contexto, 2015.
- MENDONÇA, A. K. B. de. Esfera pública e representação: rearranjos e deslocamentos na sociedade civil. In: **Anais do X Colóquio Habermas e I Colóquio de Filosofia da Informação**. Setembro, 2014, p. 181-196. Organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2015.

- NOBRE, M. Introdução, In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo: Malheiros, 2008.
- NOVELINO, M. **Direito Constitucional**. Editora Método, São Paulo 2011.
- PERLATTO, F. Seletividade da esfera pública e esferas públicas subalternas: disputas e possibilidades na modernização brasileira. **Revista de Sociologia e Política**, v. 23, n. 53, p. 121-145, 2015.
- RECLAME AQUI CONSUMIDOR. Disponível em: <[www.reclameaqui.com.br](http://www.reclameaqui.com.br)>. Acesso em: 10/08/2015.
- SIEBENEICHLER, F. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC**, n. 17, p. 341-360, jan./jun., 2011.
- SIEBENEICHLER, F. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **LOGEION**, v. 1. n. 1, p. 43-58, ago./fev., 2014.
- SILVA, R. L. da; NICHEL, A.; MARTINS, A. C. L.; BORCHARDT, C. K. Discursos de ódio em redes sociais: jurisprudência brasileira. **Revista Direito GV**. 2011, v. 7, n. 2, p. 445-468. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1808-24322011000200004>>. Acesso em: 02/08/2015.
- SILVEIRA, R. M. da. **Liberdade de expressão e discurso do ódio**. 2007.
- TAVARES, W.; PAES DE PAULA, A. P. Movimentos Sociais em Redes Sociais Virtuais: Possibilidades de Organização de Ações Coletivas e Ativistas no Ciberespaço. In: **Anais do XXXVII Encontro da ANPAD**. Rio de Janeiro, setembro de 2013.
- VANDENBERGHE, F. “O real é relacional”: uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu. **Cadernos Sociofilo**, IESP – UERJ, 2011.
- VIZEU, F. An approach between the transformational leadership and the Theory of Communicative Action. **Revista de Administração Mackenzie**, v. 12, n. 1, p. 53-81, 2011.
- WRIGHT, R. G. Traces of Violence: Gadamer, Habermas, and the Hate Speech Problem. **Chicago-Kent Law Review**, v. 76, 2000.

## ENTRE A RAZÃO E O CONCEITO MORAL DO JUSTO: desafios contemporâneos das políticas de imigração

**Marcelo Pereira de Mello**

Professor Associado IV do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense.

---

**Resumo:** Este trabalho propõe uma discussão sobre a imigração ao identificar as raízes históricas do fenômeno contemporâneo da imigração e suas razões. Procura entender os motivos dos insucessos e dos fracassos das políticas migratórias patrocinadas por instituições internacionais contratando-as com o progresso das trocas econômicas e comerciais para o mesmo período considerado. Seu objetivo prático está na tentativa de colaborar com a elaboração de políticas nacionais e, especialmente internacionais, que assegurem aos imigrantes e seus familiares acesso não apenas ao trabalho mas aos amplos direitos de cidadania das sociedades para as quais emigram. Para tanto procura discutir as bases valorativas das políticas de imigração ressaltando o descompasso entre as distintas racionalidades postas em confronto na relação das sociedades ocidentais desenvolvidas, aquelas que mais recebem imigrantes, com as demais fornecedoras líquidas de imigrantes. Utiliza os conceitos de justiça como lealdade ampliada de Richard Rorty e da ação comunicativa de Jurgen Habermas para mostrar pontes possíveis no diálogo intersocietal.

**Palavras-chave:** imigração. políticas públicas. justiça.

### 1 INTRODUÇÃO

Eric Hobsbawm em seu livro *A ERA DOS EXTREMOS*<sup>127</sup> contrariando os cânones da datação histórica convencional, mas baseado no conjunto de acontecimentos que, segundo sua compreensão, foram os mais expressivos do século XX, propôs uma marcação alternativa para a passagem dos anos noventa para o século XXI. Por ela, o século XX teria tido início em 1914 com o assassinato, em Sarajevo, do arquiduque Francisco I Ferdinando da Áustria-Hungria - ato que em poucas semanas levou à eclosão da Primeira Guerra Mundial - e terminado em 1991 com a derrocada da União Soviética. Preferiu, assim, fixar entre as inúmeras guerras e conflitos do século XX a marca identitária de um século caracterizado, de fato, por muitas delas.

---

<sup>127</sup> Hobsbawm, Eric. *A ERA DOS EXTREMOS: O BREVE SÉCULO XX*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.



Neste artigo vou me permitir discordar dessa proposição do grande historiador e procurar demonstrar que em pelo menos um aspecto, mas num importante aspecto, o século XX ainda não terminou ou pelo menos nos criou problemas e desafios ainda não enfrentados nestes quinze anos do início do novo século: refiro-me à questão, ou problema, conforme se queira, da imigração.

Para tanto vou destacar três momentos emblemáticos dos novecentos, dois deles selecionados pelo próprio Hobsbawn, que julgo estarem na raiz dos problemas migratórios tais como os conhecemos contemporaneamente.

O primeiro, no início dos novecentos, está relacionado aos acontecimentos que marcaram o fim da primeira guerra mundial. As declarações e convenções formuladas conjuntamente pelos governos britânico e francês a partir de 1918 estabeleceram em seu conjunto os limites territoriais-legais-administrativos das nações árabes da maneira como as conhecemos hoje. Desse modo, países como a Arábia Saudita, o Iraque e o Kuwait foram (re)construídos em territórios que se tornaram independentes do Império Otomano, seguindo as concepções de soberania e de Estados Nações do continente europeu naquele momento ao mesmo tempo em que desprezava dados da realidade social e política das sociedades nativas daquela região do Oriente Médio.

Tudo o que sucedeu a essas negociações do pós-guerra e a intrincada composição de povos e tribos Sunitas, Xiitas, Curdos, Yazidis acomodados num governo dirigido por um conselho de ministros árabes, sob a supervisão do Alto Comissariado Britânico marcaria indelevelmente o processo, ainda não concluso, de criação artificial de imigrantes, i. e., de pessoas que se tornaram estrangeiros nas terras milenarmente ocupadas por seus ancestrais.

O segundo acontecimento foi a Guerra Mundial iniciada em 1939 e terminada em 1945 com a celebração do acordo entre as nações aliadas e a Rússia. Com o fim da Segunda Guerra Mundial incrementaram-se os problemas migratórios com a criação de novas fronteiras geopolíticas para acomodar os interesses de vitoriosos e vencidos. Destaque aqui para a criação do Estado de Israel e os problemas gerados entre povos fixados nas novas terras (judeus, principalmente) e outros desterrados de seu solo ancestral e forçados a se adaptarem a nova geopolítica resultante da guerra (palestinos). Egípcios, Persas, Libaneses, Sírios e, ainda, Chechenos e Afegãos são outros dos povos que se tornaram estrangeiros em sua própria terra depois da partilha do solo do Oriente Médio e Ásia promovida por Europeus e norte-americanos de um lado e as forças capitaneadas por Stálin, da Rússia, de outro.

A terceira ordem de acontecimentos, mas de maneira igualmente importante e ampla para a configuração da questão imigratória atual, está relacionada aos problemas iniciados nos processos tardios de descolonização dos países africanos, nos anos de 1950 e 1960, e que ainda persistem sem solução e sem perspectiva de solução próxima.

Por estas razões, e muitas mais conexas a estas, creio que a imigração encerra algumas questões que definitivamente nos colocam com os dois pés fincados no século XX na mesma história ainda em curso a qual Francis Fukuyama<sup>128</sup> acreditou e desejou, há quase três décadas, que já estivesse superada com o triunfo universal da razão e da democracia ocidentais.

Como singela contribuição para explicar os porquês da persistência dos problemas migratórios gerados no século XX e a incapacidade atual dos países ocidentais em superá-los abordaremos três aspectos incidentes na questão da imigração: o aspecto econômico, o aspecto político e o aspecto moral relacionado ao que chamarei de etnocentrismo da razão.

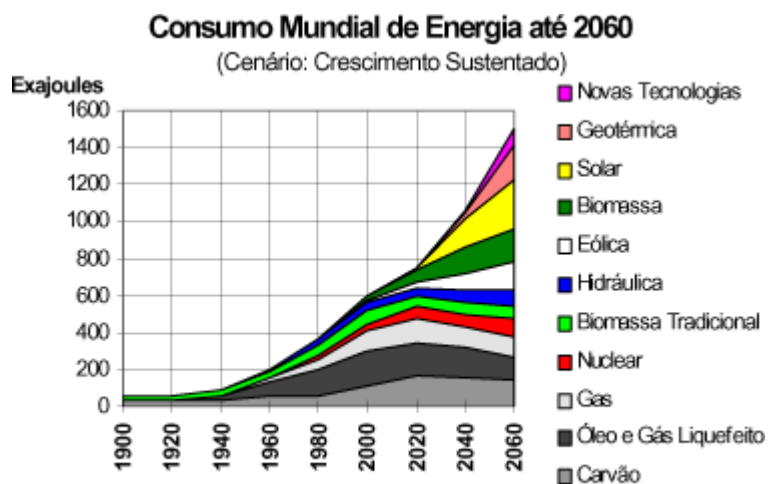
## **2 DESENVOLVIMENTO**

Primeiro aspecto: a economia. No plano econômico devemos reconhecer que nos novecentos conquistamos muito e os progressos materiais nos sistemas de produção e de troca estreitaram os vínculos entre os países e incrementaram a quantidade e a qualidade dos produtos e mercadorias intercambiados.

Uma ideia aproximada da magnitude do crescimento da produção nos pode ser oferecida pelos dados de consumo mundial de energia a partir do gráfico abaixo:

---

<sup>128</sup>Fukuyama, Francis. **O FIM DA HISTÓRIA E O ÚLTIMO HOMEM**. São Paulo: Editora Rocco, 1992.



Entre os anos de 1900 e 2000 o Produto Mundial Bruto<sup>129</sup> aumentou quase 40 vezes conforme os dados da tabela abaixo:

Tabela 1 - O Produto Mundial Bruto (PMB) para o período de 1900 a 2000

Ano	PMB (bilhões de dólares internacionais de 1990)
2000	41016,69
1995	33644,33
1990	27539,57
1985	22481,11
1980	18818,46
1975	15149,42
1970	12137,94
1965	9126,98
1960	6855,25
1955	5430,44
1950	4081,81
1940	3001,36
1930	2253,81
1925	2102,88
1920	1733,67
1900	1102,96

<sup>129</sup> O **produto mundial bruto (PMB)** é a totalidade do [produto nacional bruto](#) de [todos os países do mundo](#). É equivalente ao [produto interno bruto](#) total.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Produto\\_mundial\\_bruto](http://pt.wikipedia.org/wiki/Produto_mundial_bruto). Cálculo feito por [J. Bradford DeLong](#).

Progressos técnicos e científicos propiciaram igualmente uma verdadeira revolução na produção agrícola distanciando os temores da falta de alimentos para a crescente população mundial. Na agricultura, em 1970 o mundo tinha 3,693 bilhões de pessoas e produzia 1,225 bilhões de toneladas de grãos em 695 milhões de hectares, com uma produtividade de 1.493kg por hectare, produção per capita de 0,306 toneladas em uma área colhida per capita de 0,205 hectares. Em 2.005 a população mundial já era de 6,453 bilhões, a produção mundial de grãos alcançava 2.219,4 bilhões de toneladas em uma área colhida de 681,7 milhões de hectares, a produção per capita foi de 0,344 toneladas e a área colhida per capita de 0,106 hectares. Neste período, o mundo conseguiu aumentar a oferta per capita de grãos sem grandes aumentos na área cultivada e colhida<sup>130</sup>.

Os progressos da informática, especialmente, facilitaram e incrementaram o processo econômico de trocas, possibilitando o aumento da produção e a integração financeira entre os países numa escala tão impressionante que os conceitos de globalização, mundialização, internacionalização se tornaram fluentes no vocabulário cotidiano de leigos e de estudiosos.

O fenômeno das chamadas redes sociais são uma fração desse processo. Na esteira da integração dos mercados os sistemas de trocas instantâneas atingiram os sentimentos e afetos. As redes sociais se alastraram por todo o planeta promovendo a troca de experiências subjetivas de pessoas situadas em diferentes coordenadas do globo terrestre.

Mas, com tudo isso, devemos nos perguntar: a despeito dessa integração econômica sem paralelo na história mundial como essa internacionalização atingiu o efetivo intercâmbio das pessoas situadas em diferentes sociedades e culturas? Como essas transformações produtivas e comerciais estão afetando as correntes migratórias? Em que escala e em qual medida?

Os produtos, nós sabemos, se trocam pelos equivalentes monetários, segundo a sua utilidade, quantidade e/ou escassez. Os sentimentos e afetos se trocam pela cumplicidade dos que se acreditam próximos (semelhantes) nas emoções apesar de distantes espacialmente.

Mas e a troca dos diferentes e das diferenças? A troca que se realiza pela curiosidade e aceitação irrestrita (ou ao menos generosa) do outro?

---

<sup>130</sup>Scolari Dante D. G. In: *Produção agrícola mundial: o potencial do Brasil*. <http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/19030/1/Producao-agricolamundial.pdf>

No aspecto econômico, como vimos, parece ser inequívoco que aperfeiçoamos os sistemas de troca de mercadorias, de produtos, mas ainda não encontramos os meios justos das trocas entre as pessoas. Da ansiada liberdade de ir e vir do ideário liberal nos restringimos ao comércio das mercadorias; não conseguimos facilitar e garantir o deslocamento livre dos seus produtores e talvez esteja aí um gargalo importante que devemos alargar para expandir ainda mais as trocas em escala global. Mesmo se considerados apenas os aspectos comerciais é certo que a garantia da mobilidade e da segurança de imigrantes tocados pelas mais diversas motivações constitui um fator não desprezível, ao contrário, fundamental para fazer a economia avançar. Simmel, em seu excursão sobre o estrangeiro<sup>131</sup> relacionava o incremento da atividade comercial com o surgimento do tipo social do estrangeiro, o imigrante, que levava e trazia com os seus produtos negociados a experiência das muitas culturas de sua procedência. Com uma característica importante: na atividade comercial o imigrante não é apenas aquele que satisfaz as mesmas necessidades locais com os mesmo produtos vindos de lugares distantes, mas é aquele que enseja a criação de novas necessidades e de novos produtos pela exposição do novo e da novidade que traz consigo. No entanto, junto da globalização e internacionalização econômica estamos retirando do imigrante a sua condição de humano pleno e global e nos atendo somente à sua condição de trabalhador, de mão de obra complementar. Complementariedade, diga-se, que é utilizada para classificar o imigrante circunstancialmente como conveniente ou inconveniente, desejado ou indesejado conforme a conjuntura das necessidades produtivas locais<sup>132</sup>.

Quem sabe, os acordos comerciais, especialmente aqueles situados no âmbito da Organização Mundial do Comércio não estejam emperrados pela falta de ousadia em avançar sobre a liberdade e o direito de se imigrar sem restrições para os diversos países?

Nos aspectos econômicos da imigração estamos, portanto, fincados ainda no século XX e quem sabe até no século anterior. Talvez, por incômoda ironia, se fossem escravos os atuais imigrantes, mercadorias, portanto, como no passado, não estariam sendo mais bem tratados hoje e melhor recepcionados pelas sociedades das quais se aproximam?

Seguindo nosso raciocínio, o segundo aspecto que constitui um entrave à superação do problema migratório e impeditivo a uma abordagem mais generosa e justa da questão da imigração reside no plano político. A arquitetura institucional que acompanhou o processo de

---

<sup>131</sup> SIMMEL, G. *Lo spazio e gli ordenamenti spaziali della Società*. In: SIMMEL, Georg. **SOCIOLOGIA**. Milano: Comunità, 1989.

<sup>132</sup> Veja-se o interessante comentário de Castles sobre essa classificação. In: CASTLES, Stephen. *Globalization and Immigration*. In: *International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*. (2002). In: AUBARELL, G. and ZAPATA-BARRERO, R. (eds.) **Inmigración y Procesos de Cambio**. Barcelona.

integração econômica, política e social e se ofereceu como alternativa aos Estados Nacionais para a governança das questões internacionais, as organizações construídas no século XX a partir dos escombros das guerras mundiais, não se mostraram à altura da tarefa para as quais foram pensadas.

A Organização das Nações Unidas, a O.N.U. e outras diversas instituições internacionais, o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, o Tribunal Penal Internacional, A Organização Mundial do Comércio e muitos organismos mais agonizam nas arenas internacionais e só não sucumbem por completo devido a falta de alternativas viáveis e confiáveis à comunidade internacional. Outras organizações que pretenderam oferecer uma governança mais eficaz e eficiente para os problemas internacionais, tais como o G7, o G7+1, por exemplo, nunca conseguiram consolidar sua legitimidade para tratar dos problemas comuns dos países e sequer conquistaram a aprovação da sociedade civil de seus países membros. Pelo contrário, como vimos nas suas reuniões transformadas em palco de guerra aberta nos locais de sua realização, ou agora com a escolha de lugares inacessíveis às sociedades civis e suas representações, há uma forte e pesada rejeição das organizações civis às suas deliberações. Ora, convenhamos, uma organização de potências mundiais no século XXI sem a China e a Índia, mas com a Rússia? Essa certamente não é a representação do mundo novo, do século XXI, mas é ainda o retrato do mundo emergente das guerras do passado. Século XX ainda agonizante.

Na verdade sem instituições que ofereçam alternativas viáveis e legítimas à organização dos Estados Nacionais – talvez, a soberania nacional o principal instituto dos problemas contemporâneos da imigração - e que possam tratar de questões internacionais e tomar decisões de caráter sistêmico não temos esperança de que discussões consequentes possam vir a tratar a imigração como direito e não como ação criminosa.

Por fim, o terceiro aspecto, o que penso estar na raiz dos demais entraves à abordagem equilibrada para a questão migratória, reside na ausência de uma equação de justiça que propicie a interação dos diferentes naquilo que eles possuem de complementariedade e até de necessidade de encontros e trocas. De comércio material, sim, mas, também, de escambo de valores, de soluções culturais diversas para problemas comuns, a exemplo dos problemas ambientais.

Parece-nos cristalino que a razão etnocêntrica da cultura ocidental potencializada no século XX pelas conquistas das tecnologias das guerras esgotou sua capacidade criadora de

diálogo e as suas promessas redentoras de fundação e base para a civilização universal se frustraram na intolerância e na incompreensão do diferente e das diferenças.

A presunção do ocidente, a partir de seu centro europeu, de que pode estabelecer o que é certo e o que é justo como resultado de um cálculo racional (lógico, matemático) ponderado entre meios e fins é agora, mais que no passado, um evidente empecilho para que as trocas propiciadas com a imigração realize todo o seu potencial civilizatório. A persistência dessa razão autoritária explica, além do mais, o recrudescimento dos movimentos designados por terroristas. Dentre os quais gostaria de realçar o movimento chamado Estado Islâmico (EI) pelo caráter simbólico e ilustrativo de suas ações de rejeição ao ocidente.

Ora, ao decapitar impiedosamente jornalistas, ao destruir sítios históricos, museus, e monumentos icônicos do progresso da razão universal, aqueles aos quais chamamos de terroristas estão mandando uma clara mensagem aos representantes desse mundo racionalizado do ocidente. É como se eles dissessem: ‘nós desprezamos aquilo que vocês elegeram em nós como documentos da proximidade da nossa cultura com a vossa razão’.

Com a explosão das ações terroristas ao redor do mundo, especialmente as ações do chamado, preconceituosamente, terrorismo islâmico, alguns sociólogos e filósofos filiados às diversas tradições do pensamento ocidental têm explicado muito o terrorismo e se perguntado pouco sobre o seu significado. E a explicação mais comum dentre eles tem sido: ‘os potenciais terroristas vivem entre nós em condições opressivas, moram nos piores subúrbios, têm os piores empregos, as piores casas, as piores escolas, os piores salários... É racional que se revoltem’.

Mas se a explicação é essa, o que justificaria então o comportamento dos imigrantes latino-americanos que vivem e também sofrem discriminações e frustrações nos mesmos centros da racionalidade ocidental? Não estão eles submetidos às mesmas condições de opressão e ao mesmo regime de necessidades?

A resposta, em parte, pelo menos a que acho mais plausível para essa questão é que os latino-americanos acreditam e querem ser parte da cultura racionalista do ocidente. Por razões históricas não têm alternativas em suas culturas nativas ágrafas para a fórmula ocidental do “cogito ergo sum”. Guardam, ao fim e ao cabo, uma relação conflitiva de admiração e rejeição originadas pela miscigenação das culturas de seus povos nativos com a herança cultural do ocidente que lhes foi imposta pelos colonizadores.

A maneira mais comum da reação latino-americana à colonização da razão etnocêntrica do ocidente tem sido a de colocar a lógica política no nível mais importante da

vida pública e das decisões coletivas e muitas vezes em confronto com a lógica racional. Sobrepondo e superpondo a política à razão os latino-americanos acreditam estarem atacando na origem a influência daquilo que rejeitam na cultura ocidental: a razão prática que acredita na supremacia de seu cálculo matemático sobre as formas alternativas de racionalidade. Acertam, assim, as contas com a razão dos colonizadores ao proclamarem como farsa a ideia do cálculo matemático e da lógica formal como meio e método exclusivos das decisões imparciais e justas. Avultando a política acreditam explicitar os interesses, os desequilíbrios, os vieses da justiça e até da própria ciência ocidental na medida em que seus intelectuais proclamam com orgulho aquilo que acreditam ser sua descoberta central: que não há conhecimento neutro.

Mas, no que tange a questão migratória que nos interessa aqui a solução latino-americana de elevar à política à condição privilegiada de critério do justo não equaciona em bons termos os problemas migratórios e talvez até os agrave, me parece; aumente as distorções relativas às políticas de imigração da região. Como sabemos, com Weber e Luhmann, para citarmos apenas dois autores, o centro gravitacional da política é a dominação e o poder. E, então, quando a tônica da relação que estabeleço com o outro, com o diferente, está na minha capacidade de me impor a ele pelos meios institucionais de força ou ainda pelo controle dos processos de legitimação do meu ponto de vista com a adesão de muitos dos meus ao que passo a chamar de “nossos interesses”, em oposição aos “interesses deles”, o resultado é o que temos visto historicamente: a alternância entre o autoritarismo de grupos da direita e da esquerda de repulsa ao diferente (“opositor”) e a oscilação da visão do imigrante entre a suspeição e a ameaça.

Ora, é fato que a política é uma dimensão importante e necessária para a abordagem dos problemas migratórios, mas deixar a discussão da imigração restrita ao campo da dominação é oferecer ao imigrante a entrada na sociedade apenas para o desempenho dos papéis subalternos. Isto porque o justo na equação política é resultado da imposição da lógica dos que podem mais, dos que têm mais poder de persuasão e maior domínio dos meios de disseminação de seus princípios.

Claro a esta altura está que a política de imigração necessita de uma discussão sobre princípios de justiça diferentes dos que estão colocados até aqui. A ordem do justo da racionalidade econômica aplicado à troca de produtos não abrange o universo das pessoas em sua complexidade e riqueza, assim como a noção do justo da razão etnocêntrica europeia, enquanto extensão do cálculo econômico é insuficiente e arbitrária. Já a alternativa da



excludente lógica política para lidar com os problemas da imigração tende a subjugar os imigrantes nas sociedades contemporâneas.

### 3 CONCLUSÃO

O que penso ser uma alternativa interessante para a superação das limitações até aqui das políticas migratórias resulta da superação desses paradigmas econômicos, racionalistas e políticos da noção de justiça que as tem embasado rumo a uma combinação entre a concepção de justiça como “lealdade ampliada” tal como desenvolvida pelo filósofo pragmatista Richard Rorty e a noção dialógica do justo como resultado da adoção de procedimentos comunicacionais tal como defendida por Habermas.

A ideia de justiça como “lealdade ampliada” é desenvolvida por Richard Rorty em inspirador ensaio<sup>133</sup> no qual propõe uma alternativa à oposição entre de um lado a noção de justiça das sociedades liberais, à razão que enseja um conjunto de obrigações morais incondicionais e, de outro, o sentimento que estaria situado no plano dos afetos e da lealdade. Um, a razão, tem pretensão de validade universal. Outro, o sentimento, é mutável, variável e se alterna entre consensos históricos que se formam e se transformam ao longo do tempo.

Ao invés de uma noção do justo que opõe a obrigação moral, i. e., a razão, de um lado, e o sentimento, de outro, Rorty propõe que a justiça, como moralidade, é algo que surge dos diferentes níveis de confiança que estabelecemos nas nossas relações com as pessoas e com os grupos que estão mais próximos ou mais distantes de nós, tais como a família, o clã, a nação.

O sentimento de justiça, que está na base de nossas ações, deve saber equilibrar as diversas lealdades que as diversas pessoas e grupos das nossas relações depositam em nós. Nestes termos a obrigação, como oposição à confiança, afirma, surge somente quando a lealdade a um grupo menor entra em conflito com a lealdade a um grupo mais extenso<sup>134</sup>.

Em suas palavras:

O que Kant descreveria como o resultado do conflito entre a obrigação moral do conflito e sentimento, ou entre razão e sentimento, é, em uma explicação não-kantiana, um conflito entre um conjunto de lealdades e outro conjunto de lealdades. A ideia de uma obrigação moral universal de respeito à dignidade humana é substituída pela ideia de lealdade para um conjunto muito mais amplo – a espécie humana. A ideia de que a obrigação moral amplia-se mesmo para além do grupo mais amplo formado pela espécie torna-se a ideia de lealdade para com todos

---

<sup>133</sup> Rorty, Richard. **PRAGMATISMO E POLÍTICA**. São Paulo, Martins, 2005.

<sup>134</sup> Rorty, R. (2005) Op. Cit. pp 105-106.

aqueles que, como nós, podem experienciar dor – até vacas e cangurus -, ou talvez mesmo para com todas as coisas vivas, como árvores (Rorty, 2005:106)

As implicações dessa concepção para pensarmos num modo de nos relacionarmos de maneira amigável com o diferente e com as diferenças e, conseqüentemente, para pensarmos as políticas de imigração, me parecem claras. Se ao invés de tentarmos impor a todos os países, nações e tribos do planeta a nossa noção de justiça, os nossos princípios democráticos e liberais do ocidente como se fossem universais porque racionais, se ao invés disso estivéssemos dispostos a defendê-los apenas como resultado de um conjunto de valores que julgamos bons e preferíveis aos demais valores de tantas culturas não ocidentais, então, estaríamos mais preparados para defendermos essa nossa concepção do justo numa discussão horizontal e estaríamos mais bem preparados igualmente para a recepção menos preconceituosa daquilo que desassemelha de nós.

Jürgen Habermas nos ajuda também nessa discussão a pensarmos no *como* é possível alcançarmos um nível de discussões em que diferentes lealdades possam ser ponderadas sem a presunção de superioridade de umas sobre as outras.

Ainda que em muitos aspectos seja herdeiro das ideias kantianas sobre categorias universais e validades livres de contexto, Habermas desenvolve também os conceitos de “razão comunicativa” e “agir comunicativo”<sup>135</sup> com os quais aproxima a ideia de razão prática e racionalidade descontextualizada aos esforços dialógicos de entendimento entre os diversos sujeitos envolvidos na negociação de sentidos comuns para uma ação concertada.

Abandona assim deliberadamente e explicitamente por um lado o ideal platônico e hegeliano da distinção entre essência e aparência e, por outro, a concepção de um ser ideal em si do pensamento fenomenológico de Husserl.

Como afirma:

[...]discurso racional é toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições de 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 (Habermas, 2003:142).

O que devemos retirar desses ensinamentos de Rorty e Habermas para pensarmos a questão da imigração, creio, é a ideia de que nossas razões não são as razões de todos e se estamos convencidos de que elas têm suas qualidades que assumamos isso sem a pretensão e

---

<sup>135</sup> Habermas, Jürgen. **Direito e Democracia – entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

arrogância de estarmos falando de algo como uma verdade quando estamos falando de valores acerca do justo, do equilibrado, do racional, em nossos termos.

Que a razão aplicada às políticas de imigração seja encarada, portanto, como uma linguagem que atende simplesmente aos requisitos de diálogo entre diferentes e que encerra proposições de entendimento legitimadas pela boa fé e pela vontade de construção de uma cultura de paz e não de verdades.

Se essas forem as nossas disposições acredito sinceramente que a troca entre diferentes e de diferenças poderá transformar a imigração de problema e rejeição em solução e desejo.

O diferente é bom e enriquecedor.

## REFERÊNCIAS

FUKUYAMA, Francis. **O FIM DA HISTÓRIA E O ÚLTIMO HOMEM**. São Paulo: Editora Rocco, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia – entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003

HOBBSBAWN, Eric. **A ERA DOS EXTREMOS: O BREVE SÉCULO XX**. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HUSSERL, Edmund. **IDEAS RELATIVAS A UMA FENOMENOLOGÍA PURA Y UMA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA**. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

RORTY, Richard. **PRAGMATISMO E POLÍTICA**. São Paulo, Martins, 2005.

SCOLARI Dante D. G. In: *Produção agrícola mundial: o potencial do Brasil*.

<http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/19030/1/Producao-agricolamundial.pdf>

SIMMEL, G. *Lo spazio e gli ordenamenti spaziali della Società*. In: SIMMEL, Georg. **SOCIOLOGIA**. Milano: Comunità, 1989.

Sites consultados:

<http://ainfo.cnptia.embrapa.br>

[http://pt.wikipedia.org/wiki/Produto\\_mundial\\_bruto](http://pt.wikipedia.org/wiki/Produto_mundial_bruto)

## ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: coesão interna entre Direitos Humanos e Soberania Popular em Habermas

**André Guimarães Borges Brandão**

Universidade Gama Filho. Pós graduado lato sensu em Direito Público.

Sociedade Universitária Redentor. Pós graduado lato sensu em Filosofia e Sociologia.

[andreborgesbrandao@hotmail.com](mailto:andreborgesbrandao@hotmail.com)

---

**Resumo:** O presente ensaio pretende contribuir para o esclarecimento sobre o conceito de Estado Democrático de Direito a partir da teoria discursiva de Habermas, a qual relaciona direitos humanos e soberania popular desfazendo um mal entendido histórico que colocava duas concepções de democracia em oposição: o liberalismo e o republicanismo. Habermas irá formular um terceiro modelo de democracia que concilia ambos conteúdos e aspectos da autonomia protegidos por estas concepções, a democracia deliberativa. No entanto, para demonstrarmos como nosso autor chega a este resultado passaremos por conceitos essenciais tratados, sobretudo, em duas de suas principais obras. Desta forma, tomando como referência duas obras centrais no pensamento de Habermas, “Direito e Democracia: entre facticidade e validade” vol. I e “A inclusão do outro”, se demonstrará como que a legitimidade própria do direito moderno apresentada principalmente por Kant só pode se concretizar a partir de uma reinterpretação discursiva do conceito kantiano de autonomia, bem como a partir de uma releitura da relação entre direito e moral. Assim, após ampliar e complementar o conceito de autonomia, bem como reconduzir a discussão sobre a legitimidade do direito e sua relação com a moral do âmbito da razão prática para a razão comunicativa, será demonstrado como que o liberalismo e o republicanismo podem ser conciliados em um terceiro modelo de democracia, uma concepção democrática procedimental que tem em vista garantir um procedimento legítimo de normatização relacionando mundo da vida e sistema, vistos não separadamente como que um em si mesmo em relação ao outro, mas de maneira recíproca.

**Palavras-Chave:** Estado Democrático de Direito. Autonomia. Moral. Liberalismo. Republicanismo. Democracia Deliberativa.

### 1 INTRODUÇÃO

Muito tem se falado que vivemos em um Estado Democrático de Direito e que este se encontra, nos dias de hoje, em um aperfeiçoamento contínuo que passa pelo aprofundamento democrático e pelo respeito às normas estabelecidas. Difícil encontrar aqueles que defendam soluções para os problemas políticos cotidianos que passem ao arremedo destes dois elementos em aperfeiçoamento: estado de direito, pensado hoje pela via dos direitos humanos fixados, e

democracia, pensada não só sob a vida da participação como propriamente da deliberação. No entanto, não podemos falar da mesma dificuldade no que diz respeito a encontrar desacordos sobre como deva ser a relação entre esses dois elementos. Isso ocorre, em parte, por conta da incompreensão da relação entre a espontaneidade social e a complexidade funcional de um sistema, bem como pela incompreensão generalizada da construção histórica moderna do direito em que todo Estado deva possuir uma Constituição e que esta deva conter limitações a qualquer autoritarismo eventual por via da predominância de direitos fundamentais estabelecidos de forma democrática. Contudo, estado de direito e democracia são relacionados de forma equivocada, principalmente, por conta da incompreensão da discussão da filosofia política moderna e contemporânea que pretende investigar os conceitos de direito e de democracia sob a luz da ideia moderna de autonomia e da ideia contemporânea de democracia deliberativa, as quais constituem a base da investigação sobre o Estado Democrático de Direito, no Brasil consagrado no *caput* do Artigo 1º da Constituição da República Federativa do Brasil.

O conceito de Estado Democrático de Direito nos bate a porta, de maneira ainda mais forte, quando temos em mente as recentes manifestações que vem ocorrendo no Brasil desde 2013. A dinâmica que presenciamos em diversos acontecimentos como, por exemplo, as manifestações de junho de 2013 no Brasil, denota como que o brasileiro ainda está aprendendo a se manifestar na esfera pública, bem como a reivindicar seus direitos constituídos. Além disso, ainda neste mesmo contexto, percebemos que o próprio sistema, representado pelo atributo da coercibilidade efetivado através do poder de polícia do Estado, também troca os pés pelas mãos fazendo prevalecer, muitas das vezes, o estado de direito a qualquer custo, mesmo que seja sob o silêncio das manifestações democráticas pela concretização de direitos.

Pois bem, este ensaio pretende abordar apenas o segundo aspecto mencionado como causa da incompreensão para, a partir de um ponto de vista filosófico, tendo como engate fundamental a teoria do discurso que vem a partir da teoria do agir comunicativo de Habermas, melhor esclarecer a relação interna existente entre Direito e Política, ou seja, entre Estado de Direito e Democracia. O objetivo é esclarecer cada vez mais o que vem a ser Estado Democrático de Direito, contribuindo assim para que as ideias e atitudes éticas e políticas encontrem ressonância filosófica que as legitime, justifique e incentive. Primeiro, a título introdutório, iremos abordar como o direito moderno, principalmente a partir de Kant, aponta sua justificativa no conceito de autonomia, pois retira sua legitimidade de si mesmo.

Além disso, veremos como se dá a relação entre o direito e a moral neste mesmo âmbito kantiano. Posteriormente, iremos abordar a tensão existente entre duas concepções políticas ou modelos de democracia que privilegiam, cada uma delas, apenas um aspecto do exercício da autonomia defendida pelo filósofo alemão Jurgen Habermas, são elas: liberalismo e republicanismo. O liberalismo tem como sua figura mais emblemática Kant, e o republicanismo, Rousseau. Veremos que este conflito, por mais que tenha sofrido a tentativa de dissolução por parte destes dois últimos filósofos, permaneceu na história do pensamento político por ter privilegiado ora uma interpretação de autonomia, de cidadão, de direito e de processo democrático, ora outra interpretação destes mesmos elementos, sem uma conciliação efetiva. Por fim, investigaremos como que as críticas habermasianas, que complementam o conceito de autonomia em Kant, bem como oferecem outra visão sobre uma relação agora de complementaridade entre direito e moral, permitem a introdução de um terceiro modelo de democracia, a concepção de “democracia deliberativa”. Esta concepção indica uma solução para a oposição entre liberalismo e republicanismo que, a partir da razão comunicativa, demonstra a complementaridade e equiprimordialidade de ambos modelos de democracia tradicionalmente vistos em oposição.

Enfim, a partir das justificativas de legitimidade do direito moderno de Kant e da complementação destas pela teoria habermasiana, bem como a partir de um terceiro modelo de democracia que concilia definitivamente as duas concepções anteriores (liberalismo e republicanismo) que se encontravam na história do pensamento em oposição, pretendemos com este ensaio contribuir para a melhor compressão do conceito de Estado Democrático de Direito e, portanto, melhor amparar nosso entendimento sobre o aperfeiçoamento que deve guiar a resolução dos problemas políticos cotidianos a partir de uma relação de reciprocidade entre mundo da vida e sistema.

## **2 LEGITIMIDADE DO DIREITO MODERNO A PARTIR DO CONCEITO DE AUTONOMIA E DA RELAÇÃO DO DIREITO COM A MORAL EM KANT**

Na modernidade, a partir de Locke, Rousseau e Kant, diante de um cenário que não confiava mais nas justificativas da metafísica tradicional ou em justificativas religiosas para a política, o direito só poderia ser considerado legítimo se adviesse de um indivíduo considerado, ao mesmo tempo, seu autor e destinatário. Funda-se a ideia de autolegislação

como a justificativa para o cumprimento das normas jurídicas. Seria a razão mesma a justificar aquilo que ela produz.

Isso ocorre, primeiramente, pois a motivação de cumprir ou obedecer aquilo que se entende como produção sua mesma, se revela mais sólida do que qualquer outra via que determine externamente as normas de conduta. Desta forma, quando o indivíduo se visse como autor daquilo que em determinado momento exigisse sua própria obediência, é certo que veria muito mais razão para proceder neste sentido, afinal foi ele mesmo que se obrigou. Além disso, como mencionado anteriormente, vivíamos um período em que se negavam os caminhos tradicionais até então seguidos, ousando estabelecer novos caminhos não metafísicos e não dogmáticos, explicados segundo nossa própria razão. Sendo assim, a razão seria a única forma capaz de legitimar as normas estabelecidas e, com isso, garantir sua obediência.

Neste aspecto, o conceito de direito é visto sob dois ângulos, quais sejam: seu caráter cogente, impositivo, e seu caráter de garantia de liberdade. O direito imposto fornece um espaço de ação onde tudo aquilo que não é proibido, ou seja, não faz parte do caráter impositivo do direito, é permitido e não pode ter a intervenção do Estado, denotando um verdadeiro campo de liberdade para os destinatários do direito. Por outro lado, somos destinatários das leis, sentimos sua cogência, mas, ao mesmo tempo, somos os autores destas mesmas leis, e assim somos livres para deliberar sobre aquilo que eventualmente nos obrigará. Portanto, além da coercibilidade, o direito deve ter em vista a preservação da autonomia de todos os sujeitos de direito. Junto da imposição legal por via Estatal, portanto uma norma cogente formal, para a validade do direito, deve-se observar uma força legitimadora que vem de sua própria criação, a garantia da autonomia dos indivíduos. O direito retiraria sua legitimidade de si mesmo, pois de sua própria razão de ser. Com isso, ao respeitar o direito, o Estado se mostra não só como legal, respeitador daquilo que é fixado, mas também como justo, certo de que, além da legislação em vigor, a concepção de justiça advinda do olhar autônomo dos indivíduos é respeitada, uma vez que o instituído pelo autor antes foi objeto de crítica pelo mesmo autor que agora se coloca como destinatário. De acordo com Habermas:

Desde Locke, Rousseau e Kant, não apenas na filosofia, mas também pouco a pouco na realidade constitucional das sociedades ocidentais, firmou-se um conceito de direito do qual se espera que preste contas tanto à positividade quanto ao caráter do direito coercitivo como assegurador da liberdade. (...) Dessa maneira cria-se uma relação conceitual entre o caráter coercitivo e a modificabilidade do direito positivo, por um lado, e um modo de estabelecimento do direito capaz de gerar legitimidade, por outro. (HABERMAS: 2012, p.294-295).

Este conceito de autolegislação (impor leis a si mesmo) se desenvolveu principalmente com Kant e baseou todo o direito moderno, o qual passou a garantir ao mesmo tempo a imposição jurídica e a legitimidade da institucionalização de qualquer norma jurídica. Para entendermos este conceito temos que investigar outro conceito desenvolvido por Kant como o único princípio da moralidade, o conceito de autonomia.

Kant, interiorizando ideias já desenvolvidas por Rousseau e, aprofundando-se nas ideias iluministas de sua época, afirma que o ser humano, como ser racional, é o único ser que tem consciência moral de ser livre e autônomo e, por esta razão, deve ser considerado como fim em si mesmo e não como meio para a aquisição de outros fins. O ser humano, por ser um ser racional tem vontade, e a vontade é livre, tendo como característica o aspecto de poder ser lei para si mesma. Vejamos o que o próprio Kant assevera acerca destes conceitos:

Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. (KANT: 1960, p.68)

A autonomia seria a propriedade da vontade humana que impinge a produção racional de uma vontade em seu valor absoluto, ou seja, de uma vontade que seja boa em si mesmo, uma vontade livre de qualquer inclinação. Esta vontade suprema seria a condição de todos os outros bens, inclusive da felicidade (aqui percebemos o distanciamento de Kant em relação à ética teleológica de Aristóteles). Kant chama esta vontade suprema de boa vontade, a qual só pode ocorrer ao se utilizar da vontade de maneira autônoma.

Portanto, segundo Kant, só a partir da autonomia da vontade podemos conceber uma ação que seja boa em si mesmo, algo que se possa ver livre de qualquer interesse, uma ação desinteressada. Assim, Kant concebe o imperativo categórico como o princípio da moralidade na possibilidade de universalizar a máxima individual como se esta pudesse valer para toda humanidade (Kant carrega a humanidade junto da moralidade), dando, desta forma, valor para a moralidade da lei e para sua possibilidade de universalização. Percebemos, portanto, que Kant se encontra profundamente ligado com o espírito iluminista de confiabilidade no homem como aquele ser capaz de ver a si mesmo como um fim em si e não como um meio, aquele ser que se explica a partir de si mesmo e não a partir da tradição, este é o conceito kantiano de dignidade da pessoa humana.

Kant consagra o valor absoluto da pura vontade do ser humano, um valor ligado à autonomia e a liberdade, possibilitando assim a autolegislação. Um dever dado a si mesmo



longe de qualquer interesse, uma vontade que impõe o cumprimento das leis por dever e não apenas conforme o dever (caso do direito que veremos na sequência e por isso do direito ter de estar submetido a moral para Kant), pois aquelas condutas que se mostram conforme o dever podem estar baseadas em qualquer outra inclinação quando do seu cumprimento. Vejamos como Kant coloca seu imperativo categórico:

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. (KANT: 1960, p. 33)

Kant está preocupado em fundar um princípio da moralidade que possa basear todas as condutas a serem realizadas pelos indivíduos. Desta forma, também o direito deve estar subordinado a este princípio de moralidade que carrega a humanidade junto, uma vez que defende com todo vigor a dignidade da pessoa humana.

Enfim, a autonomia da vontade seria a característica própria do ser racional que impõe leis a si mesmo, enquanto todos os outros seres recebem de fora suas leis. Vem exatamente deste conceito de autonomia a possibilidade de autolegislação que fundamentará o direito, segundo Kant. Vale lembrar que, posteriormente, o direito moderno fundará sua legitimidade exatamente no conceito de autonomia da vontade desenvolvido por Kant.

Ora, o direito visto desta forma só se aplicaria a pessoas livres, livres por permanecerem com um espaço de ação que garanta a atuação estratégica do indivíduo, e livres por respeito à formação comum da vontade que pode ser universalizada e legitimar o direito. Já é possível, então, verificar de onde nascem os dois âmbitos das normas jurídicas modernas: a coercibilidade que garante a legalidade do procedimento e a liberdade que garante a legitimidade.

De acordo com o que foi dito, a relação do direito com a moral fica sendo uma relação de submissão do primeiro para com o segundo, pois aquele só valerá se seu surgimento passar pelo princípio único da moralidade: a autonomia da vontade.

Como Kant afirma que uma ação só pode ser considerada boa uma vez que adviesse de uma boa vontade que agisse exclusivamente por dever, sem considerar qualquer outra motivação, também o direito deve se subordinar a este imperativo categórico sob pena de desconsiderar o ser humano como fim e utilizá-lo como meio de seus intentos. No entanto, o direito não tem uma força autônoma em si mesmo como a boa vontade, sua heteronomia é patente por suas motivações serem diversas. Ocorre que, como já afirmado, ela estaria em

uma relação de subordinação com a autonomia moral, e por isso seu surgimento se daria neste âmbito autônomo. Ora, segundo Kant, todo ser humano é um ser sensível e inteligível, e é exatamente a imbricação destes dois elementos que permite o conhecimento através da razão teórica, especulativa. Da mesma forma ocorre com a razão prática, para que uma ação humana fosse considerada boa deveria ser um mandamento inteligível do dever a organizar o sensível. Assim, toda norma jurídica deve respeito aos mandamentos morais que a razão determina à vontade.

Com isso, em Kant, podemos dizer que, apesar das motivações do direito terem uma mobilidade maior do que a motivação da moral que só se obriga por dever e não conforme ao dever, ambas obrigadoriedades se originam na razão prática, ou seja, fazem parte da doutrina kantiana dos costumes. Sendo assim, muito embora leis jurídicas correspondam a ações externas e a lei moral corresponda a uma ação interna, ambas devem se encontrar no âmbito moral, e portanto, na autonomia dos indivíduos que se impõem a si mesmos as leis (autolegislação).

Segundo Kant, a autonomia não surge no direito, mas antes do direito, é uma autonomia ligada à própria vontade da razão, ligada a consciência de indivíduos que agem tendo em vista somente o dever. Quando temos a consciência de uma lei moral imperativa podemos chegar ao conceito de liberdade e a partir daí formular o direito. A obrigadoriedade da lei jurídica ocorre em momento diverso da autolegislação, mas deve respeito a ela.

Por fim, para concluir esta parte do ensaio, podemos dizer que a justificativa que confere legitimidade ao direito na modernidade se baseia na possibilidade de autolegislação e esta está firmada sobre o alicerce da autonomia da vontade do ser humano e, portanto, no princípio da moralidade que afasta qualquer interesse na motivação das ações, inclusive daquelas em respeito à imposição jurídica. O problema que veremos mais tarde com Habermas é que esta autonomia kantiana segue apenas uma perspectiva do “indivíduo”, mas antes vejamos como tradicionalmente se afirmou a oposição entre Liberalismo e Republicanismo.

### **3 DUAS CONCEPÇÕES DE POLÍTICA TIDAS COMO OPOSTAS AO LONGO DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO**

De acordo com Habermas, podemos dizer que o fator que mais dificulta o processo de entendimento de um Estado Democrático de Direito se encontra em uma tradição de oposição

entre o que vem a ser direito individual ou subjetivo e o que vem a ser democracia, advinda da não conciliação entre duas modalidades de liberdade que se fizeram presentes na história do pensamento. Por assim dizer, na modernidade se prestigiou com mais vigor certas liberdades diversas daquelas prestigiadas pelos antigos. Os antigos cultivaram mais a liberdade política advinda da *Pólis* grega. Já os modernos, diante da confiança na razão e no homem individual própria do iluminismo, prestigiaram mais as liberdades individuais.

Dessas preferências, e querendo compor o conceito de democracia que vinha surgindo, ergueram-se dois modelos ou concepções políticas que se definiam por se atrelarem àquela liberdade que se cultivou na antiguidade e àquela liberdade que explodiu na modernidade, são eles: o Republicanismo desenvolvido principalmente por Rousseau e o Liberalismo, cuja representação pode-se encontrar em Locke e em Kant.

Por muito tempo esta querela entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos” esteve sob a insígnia da oposição, mesmo que Rousseau e Kant tivessem tentado conciliá-las em determinados aspectos, acabavam, ao final, por prestigiar mais o valor da democracia e da soberania popular, mais afeitos a igualdade (Rousseau), ou mais o valor das liberdades individuais (Kant). Se pudermos manter paralelamente um olhar histórico podemos perceber que a própria bipolaridade do mundo em certo momento se deu pela oposição entre igualdade de um lado e liberdade de outro, como sendo dois valores que se afastavam um do outro (Capitalismo e Socialismo). Ocorre que na contemporaneidade, principalmente após as guerras que dividiram o mundo, a democracia passou a ser encarada como a união entre o valor da liberdade e o da igualdade, como podemos perceber pela Declaração Universal do Homem e do Cidadão que em seu primeiro artigo fala que os homens nascem livres e iguais . Ainda assim, na história do pensamento, a querela entre Republicanismo de um lado e Liberalismo do outro, permaneceu, passando o Republicanismo a ser chamado de Comunitarismo graças a sua absorção por filósofos norte-americanos como Alasdair McIntyre e Charles Taylor.

A tradição Republicana foi consolidada pelo filósofo francês Jean Jacques Rousseau e parte da perspectiva política do contexto de vida ético em que se vive. Ao longo da história tiveram várias versões, mas em sua origem, o republicanismo se baseava em um pacto social que garantiria a soberania popular do povo advinda da vontade geral. Vejamos o que diz Rousseau:

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha como já disse, o nome de soberania. (ROUSSEAU: 1973, p. 54)

Nesta linha, a política faz parte de um processo de reconhecimento mútuo entre os cidadãos, um auto-entendimento ético, sem o qual a política perde sua própria razão de ser. Ao lado do Estado e do mercado surge uma terceira fonte de integração social, independente das outras instâncias de integração. A solidariedade deve impedir que a formação política da vontade e da opinião seja ofuscada pelo Estado. De acordo com Habermas:

Segundo a concepção ‘republicana’, a política não se confunde com essa função mediadora; mais do que isto, ela é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. (...) Ao lado da instância hierárquica reguladora do poder soberano estatal e da instância reguladora descentralizada do mercado, ou seja, ao lado do poder administrativo e dos interesses próprios, surge também a *solidariedade* como *terceira fonte* de integração social”. (HABERMAS: 2007, p. 278)

Desta forma, podemos dizer que na tradição republicana consolidada por Rousseau, privilegia-se o auto-entendimento ético de uma comunidade, ou seja, o mútuo entendimento que advém da participação e comunicação dos cidadãos. No republicanismo que aflorou após Rousseau até os dias de hoje, a função do Estado, caso existisse, se limitaria a propiciar esta práxis da comunicação política para que a partir daí surgisse a legitimidade do próprio processo democrático de decisão.

O fio condutor não se encontra em interesses particulares dos indivíduos, mas sim na proteção discursiva de direitos naturais anteriores a formação da sociedade civil. Esta concepção política de democracia se preocupa com a igualdade de participação dos cidadãos, dando mais ênfase a um aspecto público da autonomia na soberania popular, do que propriamente a um aspecto individual da autonomia conectada a uma liberdade institucionalizada, que veremos a seguir com o modelo do liberalismo.

O indivíduo é considerado como cidadão, tendo em vista sua autodeterminação através da participação e comunicação política. A organização da sociedade é dada pelos próprios cidadãos em acordos mútuos por via comunicativa. Esse aspecto do Republicanismo pode ser visto em Rousseau e no não protagonismo do Estado, pois a vontade geral não se deixa representar a não ser por si mesma.

Desta forma, no Republicanismo, existiria um certo desprezo para com a normatização jurídica, pois a legitimidade das leis se relaciona ao processo democrático como um todo. Os direitos seriam apenas determinações da vontade política. De acordo com Rousseau:

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade. (ROUSSEAU: 1973, p. 49-50).

É importante salientar que este processo democrático de formação da opinião e da vontade dando ênfase à comunicação política não segue as regras de mercado que tendem a reduzir a razão a um instrumento para se chegar ao sucesso. Com efeito, se garante que o próprio poder administrativo e as leis se subordinem a este processo democrático enraizado na soberania popular. A cooperação social está no centro. Habermas assim afirma ao tratar do republicanismo:

Portanto, o embate de opiniões ocorrido na arena política tem força legitimadora não apenas no sentido de uma autorização para que se ocupem posições de poder; mais que isso, o discurso político ocorrido continuamente também apresenta força vinculativa diante desse tipo de exercício de dominação política. O poder administrativo só pode ser aplicado com base em políticas e no limite das leis que nascem do processo democrático. (HABERMAS: 2007, p. 283-284).

Ademais, podemos dizer que a concepção de direito que o republicanismo defende é no sentido de que os direitos subjetivos devem respeito a uma ordem jurídica objetiva. Assim, os direitos são constituídos como postos pela vontade política da soberania popular em comunicação política, devendo sempre respeito a esta vontade.

Quanto à tradição liberal, podemos dizer que esta teve maior impacto a partir de John Locke e Immanuel Kant. Nesta concepção, o Estado é um aparato dirigido à garantia não de um processo democrático discursivo em comunicação política, mas de liberdades individuais que denotam o espaço de ação dos indivíduos em direitos subjetivos. Ao contrário do Republicanismo, os direitos subjetivos, constituídos como direitos humanos, são marcos que possuem maior relevância do que a soberania popular.

Percebemos que na concepção política liberal o Estado não só existe como cumpre a função de mediação segundo as leis de mercado, ou seja, buscando o êxito, o sucesso. A política está centralizada no Estado, não conta com cidadãos capazes de formar opinião e vontade através da comunicação política. Portanto, a institucionalização jurídica advinda do Estado e sua capacidade coercitiva detêm papel fundamental na legitimação do poder político, sendo a sociedade designada apenas como um agrupamento de pessoas estruturado segundo as regras de mercado e que lutam por seus interesses diante do Estado. De acordo com Habermas (2007, p. 283), “agentes coletivos agindo estrategicamente e pela manutenção ou conquista de posições de poder”. Neste sentido, aquilo que garantiria a liberdade do indivíduo

seria a normatização. Tendo em vista esta garantia, os indivíduos podem contar com a defesa do Estado. Assim dispõe Locke:

Onde quer que a lei termine, a tirania começa se transgredir a lei para dano de outrem. E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito, o que a lei não permite, deixe de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem. (LOCKE: 1978, p.114).

A liberdade que se privilegia no liberalismo é a liberdade dos modernos e não a liberdade política dos antigos. Uma liberdade enquanto autonomia privada, autonomia do indivíduo frente à tradição, algo que deita raízes na confiança ao homem dada conferida época moderna.

São fixadas a título de direitos fundamentais ou humanos liberdades individuais que funcionam como direitos subjetivos. Estes direitos subjetivos, por seu turno, funcionam como espaços em que o indivíduo mantém certa liberdade de ação, levando em consideração que tudo aquilo que não for proibido é permitido. Assim, o espaço de ação no liberalismo não gira em torno de um ambiente em que o processo democrático de formação da opinião e da vontade prolifera, como é o caso do Republicanismo. No Liberalismo, o processo democrático é garantido pelo Estado de acordo com aquilo que está pré-fixado em normas constitucionais fundamentais, os direitos humanos. Portanto, o processo democrático funciona nos limites estabelecidos pelos direitos humanos.

O cidadão é considerado pelo Liberalismo como portador de direitos subjetivos em face tanto do Estado como dos outros cidadãos. São direitos negativos e não positivos, ou seja, são direitos que denotam onde o estado não pode intervir e não onde se garante a participação e a comunicação política na formação da opinião e da vontade, como ocorre no Republicanismo. Habermas assim coloca a questão:

Segundo a concepção liberal, determina-se o status dos cidadãos conforme a medida dos direitos individuais de que eles dispõem em face do Estado e dos demais cidadãos. Como portadores de direitos subjetivos, os cidadãos poderão contar com a defesa do Estado desde que defendam os próprios interesses nos limites impostos pelas leis – e isso se refere igualmente à defesa contra intervenções estatais que excedam ressalva interventiva prevista em lei. Direitos subjetivos são direitos negativos que garantem um espaço de ação alternativo em cujos limites as pessoas do direito se veem livres de coações externas. (HABERMAS: 2007, p. 279).

Temos ainda que a concepção política liberal considera que a existência dos direitos subjetivos se deve a um direito superior da razão, ou seja, um direito de estrutura transcendental que os possibilita.

Isto posto, devemos considerar, à guisa de conclusão, que a concepção republicana e a concepção liberal de democracia defendem, cada uma a seu turno, uma ideia de autonomia. A tradição republicana defende que a autonomia é aquela exercida em ambiente público visando o auto-entendimento ético dos co-cidadãos. Já a tradição liberal defende uma autonomia mais entrelaçada a liberdade de ação dentro de um espaço determinado que proíba a intervenção estatal. Além disso, as concepções de cidadão no exercício da autonomia também diferem, sendo o cidadão republicano aquele que organiza a sociedade e o cidadão liberal aquele que possui direitos subjetivos fixados constitucionalmente, possuindo uma proteção na sociedade submetida às normas jurídicas. No que diz respeito à função do processo democrático, as diferenças também vêm a tona, pois se para o republicanismo o processo democrático é a única forma de garantir a soberania popular, para o liberalismo o processo democrático deve se ater ao estabelecido na lei fundamental, sendo apenas mais um elemento subordinado aos direitos humanos.

As duas concepções políticas de democracia, como citado anteriormente e diante das diferenças aqui apontadas, acabam entrando pra história do pensamento político como dois modelos em oposição, sem que nenhuma das tentativas de conciliá-las tivesse obtido êxito. Ocorre que diante de uma razão forjada em agir comunicativo pode-se demonstrar que, a partir da reformulação do conceito de autonomia em Kant e da função e relação que o direito tem com a moral, podemos conciliar as duas concepções em um terceiro modelo normativo chamado por Habermas de “democracia deliberativa”. Portanto, diante da reviravolta linguístico-pragmática na contemporaneidade que coloca definitivamente a linguagem no centro dos debates epistemológicos, éticos e políticos, Habermas consegue a partir de sua teoria do discurso aplicada a filosofia política, demonstrar como que soberania popular e direitos humanos estão muito mais em uma relação de complementaridade do que de oposição.

#### **4 COMPLEMENTARIDADE ENTRE DIREITO E MORAL SEGUNDO HABERMAS E CONSEQUENTE REFORMULAÇÃO DO CONCEITO DE AUTONOMIA EM KANT**

Vimos anteriormente que Kant crava sua fundamentação do direito na moral, notadamente na autonomia, princípio supremo da moralidade, que figura como a exigência de legitimidade do direito na modernidade. Diferentemente dos outros seres, o ser humano é livre para impor a si mesmo suas próprias leis. Esta imposição se refletiria em um imperativo categórico que, segundo Kant, afasta qualquer interesse da ação em um exercício de universalização da máxima pretendida pelo indivíduo. O direito estaria, portanto, subordinado a este exercício moral individual que universaliza a ação que pretende praticar.

Kant parte de um princípio de moralidade para deduzir daí as normas jurídicas, ou seja, o direito estaria subordinado a moral. Habermas irá dizer que esta relação entre direito e moral é uma relação de complementaridade e não de subordinação, sobretudo por conta do direito aliviar exigências morais que seriam um peso para os indivíduos.

O direito, segundo Habermas, teria o condão de retirar um peso excessivo que a moral exigiria dos indivíduos, complementando-a, pois esta se refere à toda e qualquer pessoa natural e não somente à portadores de direitos subjetivos com um espaço de ação válido designado de antemão. Sendo assim, enquanto o direito fixa um espaço de liberdade de ação permitido aos indivíduos sujeitos de direitos, referente à tudo aquilo que não é proibido pela lei, a moral, sem delimitações espaço-temporais, exigiria do indivíduo uma reflexão muito mais complexa.

Uma pessoa que age moralmente tem sob suas costas o peso de três exigências que são aliviadas quando da institucionalização de normas de ação pelo direito, quais sejam: exigências cognitivas, motivacionais e organizatórias. Vejamos o que Habermas diz:

Pois o direito positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável através de ação judicial pode tirar das pessoas que agem e julgam moralmente o peso das grandes exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais que uma moral ajustada segundo a consciência subjetiva acaba impondo a elas. O direito pode compensar as fraquezas de uma moral exigente que, se bem analisadas suas consequências empíricas, não proporciona resultados senão cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros. (HABERMAS: 2007, p. 297).

As exigências cognitivas da moral fazem com que os sujeitos sejam forçados a elaborar seu próprio juízo diante de uma situação levando em conta “o poder de definição dos critérios de julgamento do que é justo e do que é injusto” (HABERMAS: 2012, p.151). Esta situação



seria aliviada com o complemento do direito à moral, mais especificamente pela facticidade da normatização do direito a aliviar as exigências cognitivas do agir moral, uma vez que a validade e aplicação das leis são feitas pelos legisladores políticos e tribunais, respectivamente.

As exigências motivacionais do agir moral também seriam aliviadas pelo direito, uma vez que estas se referem à incerteza do agir e o direito “impõe um agir conforme as normas, deixando livre os motivos e enfoques” (HABERMAS: 2012, p. 151). Neste caso, a facticidade da imposição do direito aliviaria estas exigências morais, protegendo assim inclinações privadas que seriam solapadas pela moral.

Já as exigências organizatórias constituem “um terceiro problema, resultante do caráter universalista da moral da razão” (HABERMAS: 2012, p.152), o qual será sanado na relação de complementaridade com direito. A própria exigência de obrigações ou responsabilidades deve passar por uma certa organização sob pena de fracassar em seu objeto. Com o direito, esta organização alcança seu ponto mais alto, haja vista que a demanda por regulamentações é cada vez mais alta em sociedades cada vez mais complexas em virtude da modernização social. Além disso, na eventualidade de desfazimento de instituições naturais, é de bom tom a existência do direito que possa conduzir a passagem para outras instituições ou mesmo entrar no lugar destas instituições. Enfim, o direito organiza a moral tornando possível a existência de sistemas formais de ação.

Portanto, fica evidente que Habermas pretende demonstrar como que o direito seria um complemento a moral no sentido de aliviar diversas exigências normativas que abalam o cotidiano dos indivíduos. Diferentemente de Kant que afirma ser o direito subordinado a moral, Habermas coloca o direito em complementaridade recíproca com a moral.

Avançando na relação entre moral e direito na teoria do discurso de Habermas, depois de demonstrarmos sucintamente algumas complementaridade entre os dois, temos ainda outra questão a tratar, afastando ainda mais a ideia kantiana de que o direito seria subordinado a moral: o direito seria mais abrangente e, ao mesmo tempo, mais restrito que a moral. O caráter mais restrito do direito em relação a moral se faz presente, pois os comportamentos previstos nas normas jurídicas se referem só àquilo que pode ser objeto de coerção por parte do Estado, e não a todo e qualquer comportamento, como ocorre com a moral. Por outro lado, o direito seria mais extenso, pois não trata somente de questões morais, mas também de questões éticas e pragmáticas. Ou seja, no que se refere ao uso público da razão, o direito regulamenta não só aquelas questões que podem ser igualmente boas para todos os indivíduos

(questões morais), mas também questões que possam ser boas para nós (ética) ou mesmo boas pragmaticamente falando. Isso porque o direito não estabelece apenas normas de ação interpessoais, mas também programas políticos:

As matérias juridicamente carentes de regulamentação são ao mesmo tempo mais restritas e mais abrangentes do que os assuntos moralmente relevantes: são mais restritas, porque só o comportamento exterior da regulamentação jurídica é acessível, ou seja, apenas o seu comportamento coercível; e são mais abrangentes, porque o direito – como meio de organização do domínio político – não se refere apenas à regulamentação de conflitos de ação interpessoais, mas também ao cumprimento de programas políticos e demarcações políticas de objetivos. Eis por que as regulamentações jurídicas tangenciam não apenas questões morais em sentido estrito, mas também questões pragmáticas e éticas, bem como o estabelecimento de acordos entre interesses conflitantes. (HABERMAS: 2007, p. 297).

Pois bem, a partir desta relação de complementaridade entre a moral e o direito e, a partir da função conferida ao direito no sentido deste funcionar como ponte entre o sistema organizacional e o mundo da vida, ou seja, um direito de caráter dual que cria subsistemas ao mesmo tempo que leva em consideração o mundo da vida, Habermas irá reformular o conceito de autonomia em Kant, implicando em uma nova interpretação de seu imperativo categórico, desta vez de acordo com a teoria do discurso. No fundo Habermas quer simplesmente fazer a passagem da razão prática kantiana para uma razão comunicativa.

No que se refere à função e o que propriamente vem a ser direito, Habermas, longe de enfatizar como Kant o direito como um sistema de símbolos subordinados a moral, qualifica o direito como sendo um elemento essencial para a integração social. O direito, além de ser um saber cultural ligado ao mundo da vida como a moral, também é um sistema. Assim, o direito cumpre a função de “médium” entre o mundo da vida e o sistema institucionalizado formalmente.

A legitimidade do direito, assim como em Kant, não vem por justificativas meta-sociais, mas, diferentemente de Kant, deve se dar exclusivamente em um procedimento discursivo. Ou seja, para Habermas a legitimidade vem a partir de um processo comunicativo de produção das leis, um processo discursivo. As leis serão legítimas desde que passem por um procedimento baseado no princípio discursivo, ou seja, serão válidas as normas de ação em que os possíveis atingidos possam dar assentimento na qualidade de participantes do discurso. É deste princípio que Habermas extrai o princípio da moral, bem como o princípio da democracia. Estes dois últimos princípios são, na verdade, especificações do princípio discursivo, pois o princípio da moral, que pretende a universalização, se dirige apenas as normas de ação que são justificadas em consideração simétrica do interesse de todos, e o

princípio da democracia se dirige a normas de ação que surgem na forma do direito. Assim, Habermas lança mão de um ponto em comum tanto da moral como da democracia ligada ao direito: a linguagem por via de sua teoria do discurso, pois o princípio do discurso se refere à todas as normas de ação.

Na verdade, o direito estaria em uma tensão entre a facticidade e a validade, pois se, por um lado, diz respeito à coerção, ou seja, a factual imposição estatal que denota um espaço de liberdade subjetiva, por outro lado tem a pretensão de reconhecimento geral e, portanto, figura como uma integração social que pretende se legitimar na garantia de igual oportunidade de participação no processo intersubjetivo de formação da opinião e da vontade.

A autonomia para Habermas, diferentemente de Kant que a vincula exclusivamente à moral, deve estar vinculada também ao princípio da democracia. Habermas divide assim a autonomia entre privada e pública no seio mesmo do direito, considerando não apenas os indivíduos, mas também os cidadãos. Enquanto na moral a autonomia teria apenas um lado privado ligado aos indivíduos (Kant), no direito a autonomia se divide em privada e pública. Habermas diz que só a partir dessa visão dual da autonomia poderemos garantir o entendimento da autolegislação que pretende o direito moderno, ou seja, os cidadãos ao mesmo tempo como autores e destinatários das leis:

Ora, esses dois momentos precisam ser mediados de tal maneira que uma autonomia não prejudique a outra. As liberdades de ação individuais do sujeito privado e a autonomia pública do cidadão ligado ao Estado possibilitam-se reciprocamente. É a serviço desta convicção que se põe a ideia de que as pessoas do direito só podem ser autônomas à medida que lhes seja permitido, no exercício de seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência, e justamente deles. (HABERMAS: 2007, p. 298).

A autonomia não viria apenas dos indivíduos que submeteriam sua máxima a validade universal (imperativo categórico), mas deveria vir da submissão da máxima a discussão para a formação intersubjetiva da opinião e da vontade de todos os concernidos. Assim, Habermas dá uma reinterpretação discursiva ao imperativo categórico que se vincula não mais aos indivíduos, mas a um procedimento de argumentação prática visando consensos entre os participantes do discurso.

Desta forma, com uma autonomia não mais monolítica, Habermas consegue demonstrar como que a exigência de legitimidade do direito moderno pode vir a ser cumprida. Por um lado, o sujeito de direito seria o destinatário das leis, pois tem um espaço de liberdade para ação individual perante os direitos fixados. Por outro lado, o sujeito de direito seria o autor das normas que obedece, pois, como cidadão, participa da formação discursiva e

intersubjetiva da opinião e da vontade que formará o alicerce para a criação das normas jurídicas.

Enfim, Habermas poderá identificar a partir da função que confere ao direito em complemento a moral e a partir deste prisma da autonomia privada e pública, porque o liberalismo e o republicanismo foram considerados modelos de democracia contrários ao longo dos anos, e assim propor uma nova concepção de democracia que pretende conciliá-los a partir dos novos conceitos que aborda, principalmente do novo conceito de autonomia que surge do direito. Chama este novo modelo de democracia de Democracia Deliberativa.

## **5 UM TERCEIRO MODELO DE DEMOCRACIA**

Após analisarmos os dois modelos de democracia considerados em oposição ao longo da história do pensamento político e ético e percebermos como Habermas reformula os conceitos kantianos que formavam a base do direito moderno, podemos adentrar no que Habermas chama de Democracia Deliberativa. Um modelo de democracia que leva em consideração tanto a autonomia privada como a autonomia pública, que ora eram mais ou menos enfatizadas pelo liberalismo e o republicanismo. Vale ressaltar que, a partir destas duas autonomias que nascem de um direito dual, direito e democracia passam a ser vistos como co-originários ou equiprimordiais. Ou seja, o direito subjetivo, como espaço livre de ação onde o Estado não pode intervir, só pode existir em relação a uma democracia advinda da garantia da formação discursiva da opinião e da vontade pela soberania popular.

O filósofo alemão Jurgen Habermas pretende resolver esta oposição entre liberalismo e republicanismo através de um terceiro modelo de democracia que irá se fixar exatamente entre os dois modelos supracitados, pois, segundo ele, um Estado Democrático de Direito atual deve estar em consonância tanto com as exigências morais transcendentais de uma lei racional superior que conduza o processo democrático (liberalismo), quanto com um auto-entendimento ético advindo de uma comunicação pública como sendo o próprio processo democrático (republicanismo). Assim, tanto as normas e liberdades fixadas como sendo limites à interferência na esfera individual e ao mesmo tempo como sendo um espaço livre de ação dos cidadãos, quanto à esfera da soberania popular e, portanto, da democracia propriamente dita, devem ser entendidas como co-originárias. É que, levando em conta que este conflito paira sobre a abrangência da interpretação do conceito de autonomia e do tratamento dado ao processo democrático em cada uma das concepções de políticas vistas, é

possível, demonstrando como a autonomia privada e autonomia pública se complementam e se afirmam mutuamente e como o processo democrático deve ser visto em ambas as correntes como um aperfeiçoamento da esfera pública formal e informal em nome de consensos e mesmo negócios compartilhados em razão comunicativa, desfazer este desentendimento.

Na verdade, Habermas pretende com sua Democracia Deliberativa enfatizar que um processo de institucionalização da soberania popular como direito fundamental ou mesmo humano, ou da institucionalização da opinião e da vontade, leva em conta as especificidades defendidas pelo Liberalismo, mas também as que o Republicanismo defende. Por exemplo, o princípio da comunicação defendido pelo Republicanismo necessita, na Democracia Deliberativa, de ser institucionalizado como lei fundamental. Assim, garante-se o poder advindo da razão comunicativa ao mesmo tempo em que este é legitimado juridicamente como sendo uma liberdade fundamental pertencente ao espaço livre de ação dos cidadãos.

Sabemos das justificativas do filósofo alemão para esta aproximação entre duas concepções de democracia que acabam por formar um terceiro modelo. Em uma compreensão pós metafísica da realidade, o direito, para ser legítimo, deve advir de uma formação discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos. Estes cidadãos só podem perceber sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, quando sua autonomia privada é assegurada. Ou seja, os cidadãos só podem utilizar adequadamente sua autonomia pública se forem independentes graças a autonomia privada assegurada. Por outro lado, só poderão usar de sua autonomia privada caso, como cidadãos, façam uso adequado de sua autonomia política.

Desta forma, Habermas também entra na teoria do direito dizendo propriamente qual é a sua função e validade. O Direito só é válido se instituído levando-se em conta toda a discussão da opinião e da vontade que também é garantida de forma institucionalizada. A ética do discurso defende que se garantam as esferas públicas de discussão para a retomada de consensos compartilhados, pois nenhuma autoridade pode se opor àquilo que é construído linguístico-pragmaticamente através das tomadas de posição diante dos dilemas do mundo da vida. Nem mais a razão pode se dar o luxo desta autoridade, permanecendo como uma razão procedimental ciente de sua falibilidade, por isso da garantia das decisões compartilhadas em esfera pública. Só o discurso pode balizar aquilo que se institui como sendo o vigente. O autor alemão se afasta assim da teoria do contrato social, dizendo que a comunidade jurídica não se constitui através de um contrato social, mas na base de um entendimento obtido através do discurso. Vejamos o que o próprio autor afirma do direito:

O código do direito não pode se instaurado *in abstracto* e sim, de modo a que os civis, que pretendem regular legitimamente sua convivência com o auxílio do direito positivo, possam atribuir-se reciprocamente *determinados* direitos. (HABERMAS: 2012, pág. 162).

Para Habermas, então, o direito se verifica como tendo legitimidade somente quando passa pelo processo procedimental de formação da opinião e da vontade. Na verdade, percebemos aqui que mundo da vida e sistema se complementam dando maior corpo ao significado do que vem a ser um Estado Democrático de Direito. A autonomia sendo dividida em pública e privada demanda uma concepção de democracia procedimental onde tem função tanto as discussões em esfera pública informal como as discussões em esfera pública formal. O processo se inicia quando as discussões na esfera pública informal tomam corpo e passam a pressionar as decisões institucionais. Desta forma, aquilo que era debatido na periferia da esfera pública passa por seu amadurecimento até chegar a ser institucionalizado.

Claro que para poder seguir este procedimento devemos, cada vez mais, institucionalizar procedimento que permitam que esta ponte entre mundo da vida e sistema seja construída.

## 6 CONCLUSÃO

Após percorrermos todo este caminho de reformulação do conceito de autonomia em Kant para que seja forjada uma nova concepção de democracia que inclua tanto o Liberalismo como o Republicanismo em um conceito de procedimento ideal para deliberações e tomada de decisão em Habermas, percebemos que a intenção deste último é simplesmente desenvolver um procedimento legítimo de normatização a partir de sua teoria do discurso.

Habermas que, nos anos 80 em “Teoria do Agir Comunicativo”, tratava a relação entre mundo da vida e sistema como uma relação que deveria resguardar o mundo da vida da interferência do sistema, nos anos 90 vai dar ênfase na institucionalização a fim de demonstrar que esta relação se dá de maneira recíproca. A institucionalização confere a segurança necessária para que a luta por direitos parta de conquistas concretas e resguardadas. Já a formação discursiva da opinião e da vontade, que parte da informalidade da esfera pública, mas desemboca nas decisões formais, garante a legitimidade da cogência das normas, bem como garante a possibilidade de autodemocratização do próprio sistema.

Habermas desenvolve uma concepção de democracia deliberativa que não é nada mais do que uma institucionalização que leva em conta o paradigma procedimental de democracia,

ou seja, a legitimidade da deliberação na formação da opinião e da vontade. A fundamentação discursiva advinda originalmente da esfera pública informal possibilita a legitimidade da institucionalização, mas o contrário também é verdade quando pensamos na objetividade que filtra esta mesma formação de opinião e vontade.

Por fim, cumpre destacar mais uma vez à guisa de conclusão que, quando se verifica na história do constitucionalismo a formação de um Estado de Direito, depois de um Estado Social e atualmente de um Estado Democrático de Direito, resguardado em nossa Constituição Federal, deve-se ter em mente que o conceito deste último, de um ponto de vista habermasiano, passa pela garantia de um procedimento legítimo de normatização que garanta tanto a autonomia privada dos indivíduos, advinda de um estado de direito, quanto à autonomia pública dos cidadãos, advinda das discussões democrática, conciliando assim a perspectiva da liberdade individual com a liberdade política a partir da relação interna entre direitos humanos e soberania popular.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade** (v. 1). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**. São Paulo: Nova Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Coimbra: Edições 70, 1960.

ROUSSEAU, J. -J. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

## HABERMAS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL

**Charles Feldhaus**

Universidade Estadual de Londrina

[charlesfeldhaus@yahoo.com.br](mailto:charlesfeldhaus@yahoo.com.br)

---

Boa parte da literatura filosófica que acabei de mencionar parece, a primeira vista, excessivamente terminológica. Os filósofos políticos devotaram muita atenção a definição de desobediência civil, a questão de como ela é diferente de outros tipos de atividade criminosa politicamente motivada. Esses exercícios são terminológicos, porém, apenas na superfície. Tem como objetivo descobrir diferenças na qualidade moral de diferentes tipos de ações, em diferentes situações. (Dworkin, 2000, p. 155).

### 1 INTRODUÇÃO

Em julho de 1981, em uma pequena cidade nas proximidades de Stuttgart – Alemanha, Großenstigen, treze manifestantes se abraçaram para impedir o tráfego na entrada das barracas do acampamento do exército alemão, em que estavam estacionados mísseis nucleares americanos desde 1976. Esses protestos alcançaram seu ápice em 1982 com cerca de 700 manifestantes e com duração nessa oportunidade de uma semana inteira. Os protestantes se dividiam em grupos de afinidades de aproximadamente 15 pessoas em turnos de seis horas. No total foram aproximadamente 50 grupos de afinidade (*Bezuggruppen*) e cerca de 400 manifestantes foram presos (Quint, 2008, p. 12-3). Essas manifestações, que ficaram conhecidas como protestos de Tent Village, eram estritamente pacíficas e inclusive os membros desses movimentos recebiam treinamentos, para internalizar os princípios da não violência e para não reagirem de forma violenta, mesmo diante de atitudes agressivas de outras pessoas como a provocação policial (Quint, 2008, p. 13-4). A pertença a grupos de afinidade ocupava um papel fundamental em oferecer aos indivíduos, que participavam dos protestos evitar o sentimento de isolamento e gerar uma base de confiança entre os membros da manifestação (Quint, 2008, p. 15).

Como diz Quint (2008, p. 16):

Em conclusão, esse protesto dramático fez pouco para afetar a instalação de mísseis nucleares. Porém permaneceu na história do movimento do protesto como o primeiro exemplo de desobediência civil em ampla escala dirigido contra os mísseis



nucleares na Alemanha, e tiveram um efeito importante na forma dos bloqueios subsequentes em Mutlangen.

Em 1983, 108 mísseis nucleares Pershing II foram instalados em território alemão pela OTAN na pequena cidade de Mutlangen. É importante ressaltar que a instalação desses mísseis nucleares ocorreu em reação a modernização e instalação de mísseis nucleares SS 20 pela União Soviética, o que para alguns, como o Chanceler alemão Helmut Schmidt, representava „uma séria ameaça à paridade de forças entre oriente e ocidente“. (Quint, 2008, p. 17). O problema é que a instalação desses novos mísseis suscitou o temor de uma catástrofe nuclear em território alemão. Os membros do movimento pacifista alemão afirmaram que a instalação desses mísseis não somente aumentava significativamente o risco de uma guerra nuclear em território alemão, mas também que a instalação consistia numa violação do direito à vida e à integridade física, garantidos pela legislação alemã, mas também numa transferência parcial da soberania da Alemanha ocidental a um governo estrangeiro, uma vez que a decisão a respeito do emprego desses mísseis nucleares estava centralizada nas mãos do presidente norte-americano (Quint, 2008, p. 21-2).

Como consequência disso, seguiram-se cerca de quatro anos e meio de manifestações em Mutlangen (1983 a 1987). Elas terminaram apenas depois que os presidentes norte-americano e russo, Reagan e Gorbachev, assinaram um tratado que resultou na retirada dos mísseis nucleares Pershing II. O ápice das manifestações em Mutlangen foi o que se costuma chamar de „Bloqueio de Outono“ (em setembro e outubro de 1986), que durou cerca de quatro semanas de manifestações quase ininterruptas nas proximidades das bases de mísseis (Quint, 2008, p. 24-5).

Habermas aborda o tema da desobediência civil em *A nova obscuridade* [Die Neue Unübersichtlichkeit], em *Entre Faticidade e Validade* [Faktizität und Geltung] e em algumas entrevistas. Habermas devota dois capítulos de *Die neue Unübersichtlichkeit* ao tema da desobediência civil: *Desobediência civil – a pedra de toque do estado de direito democrático* e *Direito e violência – um trauma alemão*. A tese central do primeiro seria que a presença da desobediência civil em uma sociedade seria uma marca distintiva da maturidade da cultura política democrática nessa sociedade (Habermas, 2015, p. 135) e portanto um componente normal e necessário de uma democracia (Habermas, 2015, p. 173) e não algo que devesse ser considerado como meramente ilegal, como um ato criminoso comum. Habermas procura, primeiramente, traçar uma distinção entre os movimentos pacifistas que ocorreram na Alemanha na década de 1980 dos movimentos estudantis, ao quais ele já havia se oposto em

outras oportunidades, que ocorreram na Alemanha na década de 1960 e, dos movimentos terroristas da década de 1970. Essa mudança dos movimentos sociais na Alemanha entre a década de 1960 e a de 1980, com forte influência dos movimentos sociais norte-americanos, também seria evidência de uma mudança no cenário político dos protestos na Alemanha ocidental. Aos movimentos estudantis da década de 1960 faltava uma identificação com os princípios constitucionais da República Federal da Alemanha (a Alemanha ocidental). Como diz Haysom (2011, p. 179): „[o]s estudantes [que se manifestavam na década de 1960] concluíram que quaisquer tentativa de mudar essa situação através dos canais normais políticos (especialmente através do partido social democrata) era provável levar meramente a integração e neutralização.“ Essa seria razão pela qual eles optaram por uma prática revolucionária que contrariava as regras do estado de direito democrático.

## **2 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO GUARDIÃO DA LEGITIMIDADE DO ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO**

Em *Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito*, Habermas ocupa-se, antes de mais nada, com a questão da tipicidade penal dos atos de desobediência civil. Ele inicia chamando a atenção às modificações que ocorreram no cenário político alemão entre a década de 1960 e a então atual década de 1980, em que estavam ocorrendo as manifestações pacifista contra a instalação de mísseis nucleares no território europeu e na Alemanha em particular. Ele ressalta a diferença entre os movimentos estudantis, aos quais se opôs na década de 1960, que „se inspirou em modelos revolucionários falsos“, uma vez que „faltava a identificação com os princípios constitucionais de uma república democrática“ (Habermas, 2015, p. 131) e os movimentos pacifistas, mas orientados agora pelos modelos norte-americanos de desobediência civil. Os protestos dos movimentos pacifistas em Mutlangen e Großenstigen consistiram essencialmente em „bloqueios, correntes formadas por pessoas impedindo o trânsito“ (Habermas, 2013, p. 130). O ponto central de diferença entre os movimentos da década de 1960 e os então recentes movimentos pacifistas contra a instalação dos mísseis Cruise e Pershing II consiste na ausência de violência, o caráter simbólico e „o propósito de apelar a capacidade de discernimento e ao senso de justiça da maioria“ (Habermas, 2013, p. 131-2). Habermas nesse ponto baseia-se ao menos em parte nas considerações de John Rawls, em *A*

*Theory of Justice*, a respeito do direito à desobediência civil de um ponto de vista político. Embora ele deixe claro que gostaria de oferecer não uma resposta jurídica, mas uma resposta baseada na filosofia do direito à questão da justificação ou não da desobediência civil, a qual ele confessa que não saberia dizer com certeza se concordaria com aquela apresentada por Rawls em *A Theory of Justice* (Habermas, 2015, p. 136). Rawls entende que um ato de desobediência civil consiste em „uma ação pública, não violenta, determinada pela consciência moral, mas contrária à lei, que deve suscitar de hábito uma modificação das leis ou política governamental“ (Rawls, 1999, p. 133). Rawls também apresenta algumas condições, que deveriam ser cumpridas, a fim de que um ato de desobediência civil pudesse ser considerado como justificado, a saber: 1) esses atos precisam dirigir-se contra casos bem circunscritos de injustiças graves; 2) é necessário que já tenham sido esgotados todos os meios legais possíveis; 3) esses atos não podem desafiar a ordem jurídica como um todo, ou seja, não podem ameaçar a manutenção da ordem jurídica (Habermas, 2013, p. 133). Com base nisso, Habermas apresenta sua própria definição de desobediência civil como

um protesto moralmente fundamentado, ao qual não podem subjazer convicções de fé privada ou interesses próprios; ela é um ato público, que via de regra é anunciado e cujo decurso pode ser calculado pela polícia; ela inclui infração propositada de diversas normas jurídicas, sem afetar a obediência à ordem jurídica em seu todo; ela requer disposição de responder pelas consequências jurídicas da infração de normas; a infração de regras em que se manifesta a desobediência civil tem uma caráter exclusivamente simbólico – e disso resulta a restrição aos meios de protestos isentos de violência“ (Habermas, 2015, p.134).

Ou seja, a ausência de convicções de fé privada ou de interesses próprios marca uma diferença entre a desobediência civil e a objeção de consciência, uma vez que a marca distintiva da desobediência civil, ao menos da concepção política liberal da mesma, consiste no apelo aos princípios constitucionais de um estado de direito democrático, os quais tem pretensão à imparcialidade e não se baseiam apenas em interesses individuais. O caráter público e anunciado marca uma diferença com atos de infração de regras comuns, dado que esses atos via de regra são ocultos e não anunciados, ou seja, criminosos comuns procuram ocultar seus atos de infração das regras estabelecidas e evitam a todo custo se responsabilizar pelas consequências penais de seus respectivos atos criminosos. O traço característico do respeito à ordem jurídica estabelecida marca a diferença com atos revolucionais, os quais procuram via de regra mudar não apenas essa ou aquela lei ou política governamental, mas a própria ordem jurídica existente. Como já ressaltado, a próxima característica distintiva da desobediência civil, a disposição a responsabilizar-se penalmente pelas ações cometidas

marca uma diferença com os atos criminosos comuns, em que via de regra se procura evitar a punição. Do ponto de vista moral a disposição a se responsabilizar costuma evidenciar a força do comprometimento dos protestantes para com a causa e aumentar o apelo moral ao senso de justiça da maioria em relação às mudanças reivindicadas pelos manifestantes.

O traço distintivo da ausência de violência consiste num ponto central da discussão de Habermas do tema da desobediência civil no contexto histórico alemão da década de 1980, uma vez que, como será visto mais adiante, ele procura mostrar que a desobediência civil não pode ser compreendida como um crime comum e que este modo de compreender os movimentos pacifistas contra a instalação de mísseis nucleares em território alemão estava sendo uma tendência por parte de alguns setores da sociedade alemã de então. Habermas entende que estava sendo aplicado aos protestos pacifistas em questão um falso paralelo em relação aos movimentos de direita que desencadearam a passagem mediante regras estabelecidas da ordem jurídica de um estado de direito a um estado autoritário e totalitário. Essa visão ele chama de legalismo autoritário e consiste em traçar limites demasiado abruptos entre violência e direito, uma vez que, mesmo atos pacíficos como o bloqueio do trânsito estavam sendo interpretados como violência. Com base em Günter Frankenberg, Habermas entende ausência de violência como aquele ato, que embora constitua uma infração de regras, „não esteja em desproporção com a finalidade almejada do protesto“ (Habermas, 2015, p. 131). Ou seja, os atos praticados a título de protesto contra uma política ou ato governamental, visando apelar ao senso de justiça e discernimento da maioria da sociedade, deve guardar a devida proporcionalidade entre a regra, à qual a infração é dirigida (o que em alguns casos trata-se claramente de uma regra distinta daquela que se pretende modificar no ordenamento jurídico, como no caso dos movimentos pacifistas aqui discutidos, que dirigiam-se contra a instalação dos mísseis nucleares, mas recorreram ao bloqueio do trânsito de veículos em certos locais) e a modificação reivindicada pelos protestos. Guardadas as devidas proporções entre reivindicação e regras jurídicas violadas, aplicar o conceito de violência a esse tipo de manifestação seria errôneo da perspectiva habermasina.

Como vimos, um dos traços distintivos dos atos de desobediência civil é o apelo ao senso de justiça e ao discernimento da maioria, a qual em sociedades democráticas contemporâneas geralmente possui o poder de decisão. Os casos de desobediência civil, além disso, dirigem-se a modificar a posição da maioria em relação a certas questões. Ronald Dworkin, em *Desobediência civil e protesto nuclear*, uma adaptação de uma conferência apresentada em 1983 em Bonn na Alemanha, a qual foi organizada por Habermas, publicada

em 1985 no livro *Uma questão de princípios*, defende que os atos de desobediência civil podem ser classificados em atos baseados em considerações de integridade, baseados em questões de justiça e baseados em questões políticas (Dworkin, 2000, p. 156-8). Os movimentos pacifistas contra a instalação dos mísseis nucleares em território alemão são classificados por Dworkin como do terceiro tipo, a saber, como baseados em questões políticas, uma vez que estariam dando a entender que a instalação dos mesmos seria não sábia, estúpida e colocaria em perigo não apenas uma minoria, mas a maioria e as minorias, a sociedade alemã como um todo (Dworkin, 2000, p.166-7). Dworkin também distingue entre os tipos de estratégias que os praticantes de atos de desobediência civil empregam, a fim de obter seus objetivos, qual sejam, estratégias persuasivas, que procuram fazer a maioria ouvir as reivindicações da minoria, por exemplo, quando a maioria trata sistematicamente de modo não igualitário e oprime uma minoria, como no caso das manifestações pelos direitos civis dos afro-descendentes nos Estados Unidos da América organizadas por Martin Luther King Jr; essa seria uma desobediência civil baseada na justiça empregada de forma persuasiva; e estratégias não persuasivas que procuram fazer com que a maioria mude de opinião a respeito de algo aumentando o custo de manter certo *status quo*. Essa parece ter sido o caso das manifestações dos movimentos pacifistas alemães na década de 1980 discutidos aqui.

Mas onde se encontra a injustiça contra qual esses movimentos se dirigem? Habermas considera, contrariamente ao que alguns manifestantes defenderam, que não parece se tratar de uma infração do direito à vida e à integridade física garantido constitucionalmente, ele diz que esse seria um candidato fraco como norma contra qual a instalação dos mísseis atenta (Habermas, 2015, p. 176). Ele acredita que um suposto dever constitucional em relação à manutenção da paz seria um candidato mais fraco ainda (Habermas, 2015, p. 176). Ele acredita que aquilo que mais se aproxima seriam as regras dos direitos da gentes, particularmente a regra que afirma que em um conflito bélico seria necessário distinguir entre alvos civis e militares, o que seria impossível em um conflito nuclear (Habermas, 2015, p. 177). Além disso, embora reconheça que a desobediência civil não se justifica com base na „violação manifesta de direitos fundamentais“ (Habermas, 2015, p. 146), ele acredita que „se podem derivar outras razões para a desobediência civil“ (Habermas, 2015, p. 146). Aqui Habermas recorre ao ponto de vista de Erhard Eppler, „um dos protagonistas mais influentes e sérios do movimento pacifista“, que sustenta que: primeiramente, se pôde perceber uma alteração na estratégia norte-americana, que então parecia „aspira[r] (...) a capacidade de ganhar uma guerra atômica limitada [em território europeu] (Habermas, 2015, p. 147); em

segundo lugar, o tipo de armamento utilizado (a saber, os foguetes Pershing II) sugerem que o governo norte-americano não tinha „interesse em um acordo que afete a composição prevista“ de armas instaladas em solo alemão, uma vez que não se tratava de um simples contrapeso aos mísseis SS 20 soviéticos (Habermas, 2015, p. 147); em terceiro lugar, a ameaça então existente forçava os soviéticos a dar máxima prioridade aos mísseis Pershing II instalados em solo alemão e transformava a Alemanha em „alvo de ataque preventivo“ e „refém potencial“ (Habermas, 2015, p. 147); em quarto lugar, a instalação desses foguetes corroborava a „incapacidade das grandes potências de ao menos suspender a espiral armamentista“ (Habermas, 2015, p. 147). Habermas reconhece que não seria necessário partilhar todos os aspectos da interpretação de Eppler da situação, contudo, considera essa interpretação como comprovada e refletida para que se possa levá-la a sério quando está em questão a justificação do movimento pacifista nesse período (Habermas, 2015, p. 148). Entretanto, Habermas oferece argumentos adicionais a favor da desobediência civil nesse contexto, supondo obviamente a plausibilidade da interpretação da situação de Eppler. Habermas, como consequência disso, situa a questão da justificação da desobediência civil à luz das „decisões de princípio da política de segurança“ e sua base de legitimação com base na regra da maioria simples.

Uma vez que a regra da maioria e a desobediência civil podem encontra-se em conflito, Habermas se devota a identificar as condições de validade da regra da maioria, a fim de avaliar a plausibilidade e a justificação dos movimentos pacifistas na década de 1980 na Alemanha. Contudo, ele termina apresentando muito mais critérios negativos do que positivos, uma vez que sustenta que entre os pressupostos mínimos, a fim de manter a validade da regra da maioria, se encontram a inexistência de minorias inatas (aqui Habermas pretende evitar qualquer tipo de separatismo na sociedade, como por exemplo foi o caso da situação nos EUA quando dos movimentos dos direitos civis contra a segregação racial) (Habermas, 2015, p. 151). Outro pressuposto mínimo consiste na inexistência de decisões irreversíveis com base na regra da maioria, uma vez que a mesma opera sob as condições factuais, que se distanciam da situação ideal de fala, de limitação de informações e tempo escasso (Habermas, 2015, p. 151). Não é muito claro porque Habermas pensa que a decisão da maioria simples que levou à instalação dos mísseis nucleares em território alemão seria irreversível. Talvez Habermas estivesse pensando que, como esse tipo de arma coloca em risco a própria existência da comunidade alemão, caso ocorresse um conflito bélico nuclear, o resultado dessa decisão poderia não ser reversível, uma vez que antes da ocorrência de um

tal conflito a retirada dos mísseis revogando a decisão seria plenamente possível. Como veremos mais adiante, ao tratar de algumas críticas a posição de Habermas a respeito da desobediência civil, Dworkin considera que o argumento de Habermas contra a instalação dos mísseis inadequado para decidir essa questão.

### **3 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E O REALISMO POLÍTICO**

Em *Direito e violência – um trauma alemão*, Habermas se devota, sobretudo, a relação entre o que chama de trauma alemão e os movimentos pacifistas na década de 1980. O trauma, a que Habermas se refere, foi „causado por uma passagem, efetuada de forma legal, do Estado democrático ao regime totalitário“ (Habermas, 2015, p. 162). O regime totalitário, a que ele se refere aqui, sem dúvida é o regime nazista. Entretanto, o ponto com que ele se ocupa diz respeito à vinculação do cenário, que precedeu à ascensão do regime nazista ao poder, e os movimentos pacifistas da década de 1980 na Alemanha contra a instalação de mísseis nucleares em território alemão. Como diz ele, o receio de alguns hoje seria que „o que naquela época veio da direita vem hoje da esquerda“, ou seja, alguns acabam „colocando o pacifismo e o fascismo no mesmo denominador comum“ (Habermas, 2015, 165). Razão pela qual Habermas devota grande parte do texto a tentar mostrar que as infrações das leis daqueles que praticam a desobediência civil, em particular dos atos de desobediência civil cometidos durante o período histórico em questão aqui, não podem ser classificados como crimes comuns e não deveriam receber o mesmo tratamento das autoridades que os atos praticados pelos criminosos comuns. Desse modo, o pensamento, que Habermas denomina de legalismo autoritário e hobbesianismo alemão, identifica aquele que realiza ou promove um ato de desobediência civil como rebeldes que assumem o duplo papel de cidadão e inimigo ao mesmo tempo, o que tornaria esses atos moralmente reprováveis (Habermas, 2015, p. 169). A fim de superar essa concepção equivocada da desobediência civil, como um ato moralmente censurável, Habermas recorre a uma distinção entre dois tipos de obediência à lei do estado, a saber, entre obediência condicional ou qualificada e obediência incondicional (Habermas, 2015, p. 170). Com essa distinção, ele procura chamar a atenção a um fato possível não contemplado pela concepção legalista autoritária e hobbesiana alemã da desobediência civil, qual seja, a existência no interior de uma ordem jurídica legítima (cujas leis resultam de fato dos procedimentos legais estabelecidos na sociedade, por exemplo, da regra da maioria) de

uma injustiça que perdura durante longo tempo, porém deixa de ser corrigida (Habermas, 2015, p. 171).

Habermas interpreta a ascensão desses novos movimentos pacifistas como uma oportunidade e ao mesmo tempo como uma evidência de amadurecimento da esfera pública política alemã. Razão pela qual ele advoga uma dissociação entre o conflito a respeito da desobediência civil (a respeito de sua tipificação penal, a respeito de sua avaliação moral) do trauma alemão relativo a ascensão de um regime autoritário e totalitário mediante instrumentos legais no passado. A desobediência civil tem um carácter específico que torna difícil tipificá-la legalmente e até moralmente, ao menos isso se torna difícil quando ainda se vive a tensão que ela acarreta entre a garantia da paz jurídica do estado dotado do monopólio da violência e da pretensão à legitimidade (Habermas, 2015, p. 163). Habermas inclusive compreende que esses teóricos do legalismo autoritário e do realismo político, inspirados em Hobbes e Schmidt, estariam comprometidos com uma leitura seletiva dos princípios do estado de direito, na medida em que supõem que a paz e a segurança interna da sociedade seria colocada em xeque, caso os cidadãos pudessem „decidir por si mesmo [s] quando ocorre uma situação de resistência justificada“ (Habermas, 2015, p. 167). Aqui Habermas remete aos argumentos de Thomas Hobbes e Immanuel Kant recusando à desobediência civil como um direito jurídico constitucional, uma vez que isso acarretaria a existência simultânea de dois soberanos no estado e num tipo de contradição.

Além do mais, para Habermas, esse tipo de postura diante da desobediência civil, que se baseia em uma delimitação rígida entre direito e violência, naturalmente termina simplificar algo de natureza um tanto quanto complexa, a saber, „permite desonerar a esfera jurídica de uma grande medida de questões sobre a legitimação“ (Habermas, 2015, p. 168). O problema dessa simplificação é que ela parece ignorar um elemento central das sociedades democráticas contemporâneas, qual seja, „a crença dos cidadãos na legitimação se regenera a partir de convicções morais“, a partir da cultura política de um povo, a qual deixa de existir numa sociedade em que esses conceitos (de violência e direito) são talhados dessa forma (Habermas, 2015, p. 168).

#### **4 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL EM *FAKTIZITÄT UND GELTUNG***

Habermas em *Faktizität und Geltung* reconstrói o conceito de direito racional com base em uma teoria discursiva. Habermas acredita que essa reconstrução teórico-discursiva do



direito é capaz de reconstruir o conceito do direito de forma mais adequada do que outros teóricos do direito. Para fazer isso, ele retoma a tradição do direito civil alemão do século desenove e os contratualistas modernos (Hobbes, Rousseau e Kant). Habermas identifica uma inconsistência na tentativa de fundamentar o estado de direito moderno apenas no auto-interesse esclarecido dos contratantes na filosofia de Thomas Hobbes (1588-1679), dado que o mesmo estaria se comprometendo implicitamente com regras com conteúdo moral (Habermas, 1992, p. 121), as quais seriam inacessíveis a contratantes que estivessem vinculados apenas à perspectiva de primeira pessoa do singular (Habermas, 1992, p. 120). Habermas também identifica alguns problemas nas tentativas de conciliar a autonomia pública e autonomia privada nos pensamentos políticos de Jean Jacques Rousseau (1712-1788) e Immanuel Kant (1724-1804). Kant estaria comprometido com uma leitura moral dos direitos humanos (ou autonomia privada) e com isso estaria subordinando o direito à moral. Rousseau, embora consiga conciliar direitos humanos e autonomia pública, o faz apenas sob a suposição de uma leitura ética do conceito de soberania popular, a qual estaria vetada as sociedades pluralistas contemporâneas. Habermas busca mostrar que alguns aspectos da legitimidade do direito moderno que caracteriam a tensão geral entre facticidade e validade do direito podem não apenas ser conciliados de forma mais adequada do que os clássicos da filosofia do direito em seu modelo de democracia deliberativa, mas também que a esfera pública política ocupa um papel preponderante nesse modelo e que movimentos sociais, como componentes periféricos do sistema político podem servir como impulsionadores das reformas políticas e garantidores da legitimidade e, por isso, faria sentido chamar a desobediência civil de guardião da legitimidade como fez em *A Nova Obscuridade* e não conceber esse movimentos como contraditórios com a concepção discursiva do direito de Habermas, como veremos que sustenta Thomassen mais adiante. Enfim, Habermas acredita conciliar com sua interpretação discursiva do direito à soberania popular e com os direitos fundamentais, a autonomia pública e a autonomia privada, o que ele às vezes ele identifica com a distinção clássica de Benjamin Constant entre liberdades dos antigos e liberdade dos modernos e tenta lidar com a tensão dentre facticidade e validade inerente ao direito. É importante ressaltar que a dicotomia entre facticidade e validade serve, como aponta Baxter (2011, p. 62), para organizar a ordem de exposição da obra *Faktizität und Geltung*:

A primeira parte, no lado da validade, e a teoria normativa e reconstrutiva: a teoria discursiva do direito propriamente dita, estabelecida através de uma análise reconstrutiva da autocompreensão das ordens jurídicas modernas. A segunda parte, no lado da facticidade, e a teoria comunicativa da sociedade, em que Habermas

examina do ponto de vista da teoria comunicativa da sociedade, se a teoria discursiva reconstrutiva é plausível sob as condições que se obtêm factualmente da complexidade social moderna.

Habermas em *Faktizität und Geltung* distingue entre a periferia e o centro do sistema político e situa as estruturas da esfera pública política, que são vinculadas com as esferas da vida privada, com a sociedade civil. Aqui ele novamente refere-se a espiral armamentista nuclear e os riscos envolvidos mesmo num uso pacífico da energia nuclear assim como em projetos tecnológicos de experimentação científica como a engenharia genética como exemplos de questões que foram trazidas a pauta política do dia sob a influência da periferia do sistema político, em muitos casos através do emprego da desobediência civil ou outros tipos de manifestações no espaço público político (Habermas, 1992, p. 460-1). Esse último tema ele tratará em pormenor em sua obra *Die Zukunft der menschlichen Natur*.

Em *Faktizität und Geltung* Habermas afirma que a justificação da desobediência civil se apóia numa compreensão dinâmica da própria constituição, a qual deve ser compreendida como um processo de aperfeiçoamento constante e não como algo acabado. “o estado de direito democrático não representa uma estrutura acabada mas um empreendimento delicado e sensível – sobretudo falível e revisável, cujo propósito é realizar o sistema de direitos novamente em circunstâncias cambiantes” (Habermas, 1992, p.464). Desse ponto de vista, os cidadãos tentam na prática superar a tensão [*Spannung*] entre facticidade e validade. A desobediência civil refere-se desse modo à própria origem da sociedade civil e em situações de crise, o conteúdo do estado de direito democrático tem que ser atualizado mediante a formação pública da vontade e superada a inércia sistemática da política institucional (Habermas, 1992, p. 463), na qual a desobediência civil pode ocupar um papel importante como guardião da legitimidade, dado que mediante “infrações às regras”, eles [os atos de desobediência civil] são experimentos moralmente fundamentados, sem os quais (...) não se pode conservar (...) [nem a] capacidade de inovação nem a crença de seus cidadãos na legitimação” (Habermas, 2015, p. 141).

## **5 ALGUMAS CRÍTICAS À CONCEPÇÃO DE DESOBEDIÊNCIA CIVIL DE HABERMAS**

Conforme Haysom (2011, p. 191), em *Civil Society and Social Movements*, Habermas reconhece a dinâmica necessariamente conflituosa [*contentious*] da contestação pública na esfera pública política das sociedades constitucionais democráticas contemporâneas e a

mesma serve como base da concepção de política democrática deliberativa e como um elemento distintivo da concepção de teoria ideal em sua teoria política em relação às teorias de John Rawls e Ronald Dworkin, por exemplo, em que o reconhecimento dessa característica da esfera pública seria ao menos menos evidente do que em Habermas. Acrescenta ainda que „o potencial normativo da política democrática é liberado, não mediante um mecanismo puramente procedimental plenamente incorporado na política como um sistema de governo, mas muito mais mediante atores ante- ou extra-sistêmicos que desafiam o sistema e forçam-lhe a reconhecer suas pretensões e ao público como um todo“ (Haysom, 2011, p. 191). Entretanto, existe quem discorde que o modelo de democracia deliberativa desenvolvido por Habermas em *Faktizität und Geltung* poderia ser compatível com a desobediência civil. Lasse Thomassen sustenta, em *Within the Limits of Deliberative Reason Alone. Habermas, Civil Disobedience and Constitutional Democracy*, que, ao incluir a desobediência civil como um componente normal e como marca distintiva de uma democracia constitucional madura, Habermas estaria implicitamente reconhecendo que seu modelo de democracia deliberativa seria incapaz de submeter todas as questões e distinções ao uso público da razão na esfera pública política e resolver discursivamente a questão da legitimidade do direito. Thomassen sustenta que a discussão do tema da desobediência civil expõe uma ambiguidade no pensamento de Habermas. Ele afirma que consegue contemplar duas leituras diferentes e divergentes a respeito do pensamento político habermasiano: numa primeira interpretação, legalidade e legitimidade poderiam ser conciliados, ao menos em teoria (2007, p. 201); numa segunda interpretação, a lacuna [gap] constitutiva entre legalidade e legitimidade nunca poderia ser preenchida. Thomassen pretende com isso defender que a imperfeição de toda tentativa de conciliação entre legitimidade e legalidade seria uma marca constitutiva das sociedades democráticas e parece querer apontar para a inadequação de se recorrer a um modelo discursivo de democracia para resolver esse problema, uma vez que o consenso racional a respeito de diversas questões políticas, seria algo incomum, dado que a desobediência civil fizesse parte do cotidiano normal de uma democracia constitucional. Thomassen sugere, no lugar do modelo discursivo de Habermas, um modelo desconstrutivo baseado em Jacques Derrida.

White & Farr respondem às críticas de Thomassen, em „*No-Saying*“ in *Habermas* (2012), sustentando, primeiramente, que a ideia de desobediência civil, tal como reconstruída por Habermas não é internamente contraditória; segundo, eles procuram mostrar a centralidade da „ideia de dizer não“ na esfera pública política das sociedades democráticas

contemporâneas mediante o exercício da desobediência civil no paradigma comunicativo habermasiano, particularmente eles procuram enfatizar que Habermas reconhece em *Faktizität und Geltung* que permanece um „núcleo anárquico“ ineliminável (While & Farr, 2012, p. 33-4) e, por causa disso, o momento da contestação seria tão importante quanto o momento do consenso na concepção de democracia deliberativa habermasiana (While & Farr, 2012, p. 37);

Baxter afirma que o ponto da análise do sistema de direito de Habermas não seria que o sistema de direitos e os princípios do estado de direitos resolveriam completamente a tensão entre soberania popular e direitos humanos. Até porque isso seria inconsistente com a principal tese de teoria discursiva do direito, a saber, que a tensão entre facticidade e validade seria contínua e inescapável (Baxter, 2011, p.73). Outro ponto que Baxter ressalta e que poderíamos utilizar como resposta à crítica de Thomassen, seria que o assentimento que está envolvido no exercício do discurso racional no direito não poderia ser lido de forma forte, uma vez que Habermas aceita a possibilidade de compromisso e até mesmo barganha nesse processo, desde que as partes sejam situadas de maneira simétrica (Baxter, 2011, p.75).

Por fim, Dworkin em *Desobediência civil e protesto nuclear*, classifica os atos de desobediência civil praticados na década de 1980 na Alemanha contra os mísseis nucleares como baseados em considerações políticas e empregados de forma não persuasiva, ou seja, o pacifista aqui „não espera persuadir a maioria a aceitar seu ponto de vista obrigando-a a levar em conta seus argumentos, mas sim fazê-la pagar tão alto por sua política a ponto de fazê-la desistir sem se convencer“ (Dworkin, 2000, p.164). O problema aqui diz respeito ao fato de ser a maioria e não a minoria que tem o direito de determinar o que seria o interesse comum. Por causa disso, Dworkin afirma que os meios não persuasivos de emprego da desobediência civil são aqueles que encontram mais dificuldade de obter uma justificação (Dworkin, 2000, p. 165). No fundo, como o próprio Dworkin reconhece, a divergência entre a posição de Habermas a respeito da justificação dos atos de desobediência civil na década de 1980 na Alemanha em Mutlangen dizem respeito a questões de fundo, ou seja, Dworkin considera que „não é evidente, de modo algum, se é mais provável que a colocação de mísseis na Europa irá desencorajar ou provocar a agressão“ (Dworkin, 2000, p. 165) e também não consegue compreender em que medida o recurso à desobediência civil nesse contexto ajudaria a esclarecer a questão e, por conseguinte, ele interpreta atos de desobediência civil sob tais circunstância como mera „chantagem civil“, em que uma minoria quer obrigar à maioria a render-se a seu ponto de vista (Dworkin, 2000, p. 166). Dworkin inclusive busca examinar um

caso alternativo, a fim de avaliar se a estratégia não persuasiva poderia ser empregada como meio para se obter o que se defende em um ato de desobediência civil no caso de decisões econômicas equivocadas e conclui que não parece correto que a minoria imponha seu ponto de vista à maioria, sem que haja algum tipo de convencimento de que seu ponto de vista seria o correto (Dworkin, 2000, p. 166).

Dworkin também posiciona-se em relação ao critério de Habermas da insuficiência da aprovação obtida, a saber, por uma maioria simples, para instalação dos mísseis em território alemão. Ele sustenta que recorrer ao critério da maioria qualificada ou simples não parece resolver a questão, dado que existe uma simetria entre duas posições possíveis, tanto a instalação dos mísseis nucleares em território alemão, quanto a não instalação teria dificuldades em ser aprovada em algo maior do que uma maioria simples pelo governo alemão de então (Dworkin, 2000, p. 167). Disso Dworkin conclui que: „ao aceitar os mísseis, nenhum governo viola nenhum princípio de legitimidade que não teria violado ao rejeitá-los“ (Dworkin, 2000, p.167). Dworkin, entretanto, deixa claro que não seria impossível encontrar outros argumentos que justificassem os atos de desobediência civil sob tais circunstâncias.

Como uma breve e direta resposta às críticas de Dworkin, acredito que se poderia prestar mais atenção ao papel da desobediência civil na concepção de democracia deliberativa de Habermas, a saber, como uma guardião da legitimidade e como inovadora (Thomassen, 2007, p. 203). Ou seja, diante de casos de desobediência civil baseada na justiça, por exemplo, ela opera como uma garantidora da legitimidade buscando evitar que minorias ou grupos específicos da sociedade sejam sistematicamente oprimidos ou discriminados. Diante de caso de desobediência civil baseada na integridade, ela abre espaço para deliberação a respeito dos limites do razoável no que diz respeito às concepções de vida boa. Também no caso da desobediência civil baseada na política, o objetivo consiste em abrir espaços de deliberação a respeito da adequação de certas políticas do governo e aqui se torna altamente relevante a questão da proporcionalidade entre a reivindicação e as infrações cometidas. Não parece haver nenhum tipo de falta de proporção entre manifestações não violentas contra a instalação de mísseis nucleares em território alemão. Todo o peso da crítica de Dworkin parece cair sob as formas não persuasivas de desobediência civil, a saber, nos casos em que uma maioria não se deixa convencer pelas reivindicações de uma minoria. Agora suponha que a reivindicação da minoria seja legítima, deveria ela abandonar a sua causa, uma vez que a maioria se recusa a reconhecer a legitimidade de sua reivindicação ou deveria ela tentar também formas não persuasivas de desobediência civil, buscando tornar onerosa a opção da maioria em deixar de

reconhecer a legitimidade de sua reivindicação. Além disso, como definir o que seria uma reivindicação legítima e uma ilegítima? Naturalmente, essa dificuldade também seria um problema para a concepção de Habermas e nesse ponto ele recorre a história e sustenta que „é possível que se equivoquem [aqueles que recorrem à desobediência civil e] (...) se valem de discernimentos morais (...) Os loucos de hoje nem sempre são os heróis de amanhã; mesmo amanhã, muitos permanecem os loucos de ontem. A desobediência civil se move frequentemente na penumbra da história da época; essa penumbra dificulta a avaliação política e moral para o contemporâneo“ (Habermas, 2015, p. 141).

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. Civil Disobedience. In: **Crises of the Republic**. New York: Harvest Book, 1972.
- BAXTER, Hugh. Habermas. **The Discourse Theory of Law and Democracy**. Standford: Standford University Press, 2011.
- DWORKIN, Ronald. **Uma questao de principio**. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats**. Suhrkamp: Frankfurt, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. Cambridre: MIT Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. Trad. Luiz Repa. Sao Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HAYSON, Keith. Civil Society and Social Movements. In: FULTNER, Barbara. **Jurgen Habermas. Key Concepts**. Durham: Acumen, 2011, pp. 177-195.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- RAZ, Joseph. **The Authority of Law. Essays on Law and Morality**. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- QUINT, Peter E. **Civil Disobedience and German Courts**. The Pershing Missile Protests in Comparative Perspective. New York: Routledge-Canvedish, 2008.
- SCHLEGINSER, Steven R. Civil Disobedience: **The Problem of the Seletive Obedience to Law**. Hasting Constitutional Law Quartely, vol. 3,

THOMASSEN, Lasse. Within the Limits of the Reason Alone. Habermas, Civil Disobedience and Constitutional Democracy. **European Journal of Political Theory**. Vol. 6 (2), n. 200, 2007, pp. 200-218.

THOMASSEN, Lasse. Communicative Reason, Deconstruction, and Foundationalism: Reply to White and Farr. **European Journal of Political Theory**, 41 (3), 2013, pp. 482-488.

WHITE, Stephen K. & FARR, Evan Robert. „No-Saying“ in Habermas. **European Journal of Political Theory**, 40 (1), 2012, pp. 32-57.

# HABERMAS, NACIONALISMO E INTOLERÂNCIA

**André Jacques Louis Adrien BERTEN**

UERJ & CNPq

andre.berten@gmail.com

---

**Resumo:** A teoria habermasiana da cidadania se situa entre a perspectiva liberal e a perspectiva republicana, com uma preferência marcada para com esse segundo modelo. Pois o republicanismo mostra que o engajamento político pressupõe a pertença a uma comunidade e a uma tradição política. Habermas considera que uma cultura política é necessária, mas uma cultura fundamentada sobre a liberdade e o respeito mútuo. A questão vem do fato que a referência a uma cultura política particular cai facilmente no nacionalismo e o chauvinismo, isto é na intolerância não somente para os estrangeiros, mas também para todos os dissidentes. A cultura da liberdade e do respeito deveria implicar uma tolerância para as diferenças mas talvez uma intolerância para com todas as formas de nacionalismo. Ao nível da teoria do discurso ou da comunicação, a regra dos bons argumentos parece excluir argumentos particulares porque não podem ser aceitos para todo mundo. Isso também implica uma forma de racionalização do mundo da vida. Que essa racionalização não seja uma intolerância às formas de nacionalismo, de fundamentalismo ou de totalitarismo, pressupõe uma aceitação de processos orientados de aprendizado e uma consideração, benevolente ou não, das formas de consciência superadas. Nessa constelação teórica é difícil situar adequadamente o patriotismo constitucional.

**Palavras-Chave:** Habermas. Nacionalismo e intolerância.

## 1 INTRODUÇÃO

A intolerância tem dois aspectos: um aspecto sentimental, afetivo, emocional: ela pode ser uma reação individual, imediata, não reflexiva condicionada pela história pessoal, determinada pelos preconceitos dominantes, preconceitos forjados social e culturalmente. Mas a intolerância tem também um aspecto cognitivo, porque pertence a uma característica do funcionamento de nossa mente e, nesse sentido, é mais difícil e de qualificá-la e de eliminá-la.

Do ponto de vista cognitivo, a intolerância é uma maneira de categorizar as pessoas ou os grupos. A categorização é uma função cognitiva fundamental e necessária. Qualquer que seja o conceito que utilizamos, precisamos determinar, fosse implicitamente, um domínio de aplicação. Essa determinação não se dá como uma dedução lógica, como se incluíssemos um item dentro de um conjunto. Não é uma dedução lógica porque a definição dos conceitos é um trabalho semântico concreto e contextual, cujas condições são pragmáticas. Do ponto de vista



pragmático que é, em última instância, o ponto de vista de Habermas, a determinação do campo de aplicação é sempre dependente do contexto e, principalmente, do contexto de interlocução. É nesse sentido que se pode falar das idealizações e das pretensões à validade. Em outras palavras, nas relações com os outros, num contexto histórico, social, político, cultural, propomos interpretações do mundo, que têm um valor normativo – de verdade, de correção, de aceitabilidade, etc. A dificuldade de tratar da questão da intolerância vem do fato que é, do ponto de vista cognitivo, uma maneira de categorizar e é difícil saber a partir de quando o uso necessário de uma categoria se torna um preconceito ou um estereótipo. O debate sobre a liberdade de expressão, por exemplo, balança fortemente entre um uso que parece simultaneamente descritivo e valorizado positivamente e uma determinação dos limites que não pode deixar de carregar os preconceitos que vêm não somente da história, mas da dificuldade de julgar sobre casos particulares – entre outro, porque a definição do termo liberdade não é consensual. Isso vale também para os conceitos de tolerância e intolerância.

Desde que, do ponto de vista cognitivo, toda categorização é simultaneamente normativa ou valorativa, o caminho dos preconceitos e da intolerância é como a via real de nosso funcionamento mental. Só podemos corrigir nossas categorizações entrando num debate livre e argumentado com outros.

Tratar das relações entre o nacionalismo e a intolerância é utilizar dois termos que, num contexto como este – um contexto acadêmico tratando e discutindo do pensamento de Habermas – assume naturalmente um quadro onde os preconceitos a respeito da liberdade de expressão é do pluralismo são imediatamente conotados como positivos, e onde os preconceitos de nacionalismo e de intolerância são conotados negativamente. Tentarei mostrar que, no pensamento de Habermas, o nacionalismo ocupa um lugar complexo porque, na perspectiva da modernização, jogou um papel importante para assegurar a identidade dos indivíduos chamados a tornar-se cidadãos das democracias contemporâneas, mas conheceu também derivas catastróficas nos fascismos e depois nos fundamentalismos. Tratar das relações entre o nacionalismo e a intolerância é raciocinar sobre um caso extremo de fenômenos de exclusão, fenômenos de intolerância que existem em todos os sistemas sociais, em todas as formas de regime político, inclusive nas democracias. A intolerância é a forma explícita da exclusão. A questão é a de saber qual é a forma de regime político que pode minimizar a intolerância. Admitindo que a aceitação do modelo de democracia deliberativa é o mais inclusivo, sobram duas questões: o que fica ainda excluído? E, admitindo que o

nacionalismo é radicalmente incompatível com todas as formas de democracia, será que sobra um lugar para o “patriotismo”, forma atenuada de particularismo ?

## 2 A CONCEPÇÃO DA NAÇÃO

As teses de Habermas sobre a questão da nação são conhecidas. Podemos distinguir duas concepções diferentes da nação – uma concepção que inclina-se do lado dos comunitaristas, e a outra que é defendida em geral pelos liberais<sup>136</sup>. A nação pode ser – e muitas vezes é – concebida como a unidade *prepolítica* de uma comunidade de destino histórico. Nessa perspectiva o Estado moderno tem uma referência material, local, territorial, quase “natural” e portanto prepolítica. O Estado dispõe “da soberania interna e externa, sua referência espacial sendo um território com fronteiras bem definidas, e sua referência social, a totalidade de seus membros, isto é o povo do Estado (*Staatsvolk*).” (Habermas 1996, 130) Nação e povo têm aqui a mesma extensão. Assim concebido, o Estado refere à nação como a uma comunidade marcada por uma procedência comum ou, pelo menos, uma língua, uma cultura e uma história comuns. A nação e o Estado nesse primeiro sentido são essencialmente particulares.

Notemos logo que, fazendo abstração da identificação da nação e do Estado, e da ideia que o Estado deve ser uma expressão de uma cultura homogênea, a concepção moderna do Estado tem uma característica quase sem alternativa: o Estado, na sua particularidade é a última unidade política. Essa compreensão do Estado é comum à maioria das filosofias políticas modernas, das teorias contratualistas à filosofia de Hegel, de Weber ou de Carl Schmitt, a Rawls ou a Dworkin. Daí, por exemplo, a dificuldade de Rawls pensar uma *law of people* que não seja uma extensão dos princípios de justiça que foram pensados no caso de um Estado particular. E, também, isso nos ajuda a entender porque Kant, tanto no ensaio sobre a paz perpétua como nos escritos de filosofia do direito, resistia a defender a ideia de um Estado mundial e preferia realisticamente uma “sociedade das nações”.

Essa concepção substantiva da nação se opõe à concepção republicana ou liberal. A nação pode ser definida como o lugar que determina o estatuto de cidadão, qualquer que seja a religião, a língua, a cultura., o procedência. Não quero entrar aqui na questão difícil da “naturalização”, segundo a filiação, o lugar de nascimento, a duração da residência, o casamento, ou qualquer mixto desses critérios. O que é interessante, nessas diferenças e

---

<sup>136</sup> Deixando de lado agora as posições intermediárias que encontraremos falando do patriotismo e principalmente do patriotismo constitucional.

hesitações, é a distância mais ou menos marcada em relação à ideia de uma naturalidade de um povo. A nação entendida no sentido republicano se define por critérios jurídicos: é um conjunto de cidadãos, e o estatuto de cidadão não é determinado por características supostas naturais, como a raça, nem culturais, como a língua, nem históricas, mas pelo fato que o Estado deve garantir a todo indivíduo liberdade e igualdade. Pois a concepção republicana é adaptada ao pluralismo de fato das concepções do mundo e da vida boa, e não poderia, sem uma intolerância e uma repressão inaceitáveis, impor uma cultura ou uma maneira de viver.

Essa dualidade entre uma concepção comunitarista e uma concepção republicana introduz uma ambiguidade que é difícil superar.

O conceito de Estado-nação está atravessado pela tensão entre o universalismo de uma comunidade jurídica igualitária e o particularismo de uma comunidade de destino histórico. (Habermas 1996, 139).

Só se pode esperar que prevaleça a ideia republicana para estruturar as formas de vida conforme modelos universalistas.

Poder-se-ia objetar a esse dualismo que Habermas tentou construir um modelo alternativo de democracia, além dos modelos liberal e republicano. Na verdade o modelo deliberativo fica mais perto da concepção republicana-comunitarista que da concepção “liberal”, por motivos que são importantes na discussão a respeito do nacionalismo e do patriotismo<sup>137</sup>.

### 3 A QUESTÃO DA TERRITORIALIDADE

Há uma conexão evidente entre a concepção da nação e o nacionalismo. Um elemento que pode ajudar-nos a entender porque o Estado-nação corre sempre o perigo de verter no nacionalismo é que, por razões históricas, o Estado-nação foi – e aliás, de uma certa maneira fica – um *Estado territorial*. Ora aqui Habermas avança umas teses sociológicas que talvez tornam problemática as evoluções atuais “além do Estado-nação”.

---

<sup>137</sup> Habermas nota que: “O modelo de uma comunidade holística, no qual os cidadãos estão intimamente inseridos, não é adequado em muitos pontos, à política moderna; mesmo assim, ele possui uma vantagem em relação ao modelo organizacional, segundo o qual os indivíduos se encontram isolados perante o aparelho do Estado, sendo ligados a ele apenas através de uma relação de pertença especificada funcionalmente: ele torna claro que a autonomia política constitui um fim em si mesmo, que ninguém pode realizar por si mesmo perseguindo privativamente interesses próprios, pois pressupõe o caminho comum de uma prática compartilhada intersubjetivamente” (Habermas 2003 II, 287-288)

Todo ação que uma sociedade exerce ‘sobre si-mesmo’ pressupõe, precisamente, um ‘si-mesmo’, uma substância bem determinada sobre a qual essa ação pudesse exercer-se. (Habermas 1998, 98).

Formulação talvez curiosa se lembramos a tese que não podemos considerar a sociedade como um super-indivíduo ou a tese da democracia como mero procedimento<sup>138</sup> Mas isso pode ser entendido como a necessidade de se dar, historicamente, uma representação possível do que é a nossa sociedade. Desse ponto de vista, um “conceito de sociedade que a define como um tecido de interações que se desenvolvem no espaço social e no tempo histórico não é suficientemente específico” (ib) – e mais exatamente, não *foi* suficiente no período de constituição dos Estados modernos. Nas filosofias políticas modernas, um argumento racional ou funcional poderia ser que, nas teorias contratualistas que ficam à mais clara distância do nacionalismo, a delegação dos direitos implica não obstante um limite para saber a quem se aplica o direito.

Ora, para que o direito positivo, direito coercivo, possa ser realizado, precisa que a delimitação *social* da comunidade política venha se juntar a delimitação *territorial* de um domínio controlado pelo Estado. (Habermas 1998, 98).

Na verdade, há aqui duas lógicas contraditórias: uma lógica ligada a racionalização jurídica e uma lógica territorial ou ética – “ética” porque a delimitação territorial pode facilmente definir a unidade de um povo através da unidade de uma cultura. Será essa territorialidade um elemento imprescindível ou somente um fato histórico contingente? Essa questão é importante por dois motivos. O primeiro diz respeito a possibilidade de uma transposição além da nação do direito positivo: por exemplo, a União europeia constitui um novo território? Um indício dessa concepção territorial é a construção do espaço Schengen que determina novas fronteiras. Mais geralmente, devem as leis internacionais determinar um território específico? O princípio de territorialidade implica a definição de limites ou fronteiras e, portanto, os conceitos de inclusão e de exclusão. A segunda questão é a de se o universalismo do direito é racionalmente independente do lugar e aplica-se somente aos indivíduos sem referência ao fato que esses indivíduos pertençam a uma nação ou a um conjunto de nações. Assim, por exemplo, são pensados os direitos humanos.

Se a territorialidade implica necessariamente formas de inclusão/exclusão, talvez seria somente na perspectiva universalista que poderá ser superada a exclusão. Isso significaria que a extensão do modelo democrático deveria livrar-se das referências ao território. Porém, uma das características do direito tal como existe nas democracias liberais, nos Estados de direito,

---

<sup>138</sup> Veja “A soberania do povo como processo” in Habermas 2003 II, pp. 249-278.

é a possibilidade de exercer uma coerção – de ter o monopólio da violência. Juntando à ideia de territorialidade a constituição de um direito público coercitivo, podemos entender melhor porque Kant, embora pudesse considerar a extensão universal do direito, rejeitava a ideia de um Estado mundial: se o aspecto coercitivo do direito é ligado ao princípio de territorialidade, um Estado mundial poderia impor seu poder sobre o mundo inteiro como seu território e poderia ser o mais despótico de todos. Considerando os Estados como sendo no estado de natureza, Kant – apesar de esboçar a ideia de um direito cosmopolítico – não pode abandonar a representação do Estado-nação<sup>139</sup> como unidade política que deve realizar o direito.

#### 4 NACIONALISMO

A homogeneidade de um povo ligada a ideia de territorialidade pôde servir de justificação ao nazismo para invadir e anexar os territórios de língua alemã e ampliar assim o que ele reivindicava como seu “espaço vital”.

Sabemos que a filosofia de Habermas foi profundamente marcada pela experiência do nazismo, e mais geralmente, do fascismo. O nazismo alemão representava uma forma extrema de nacionalismo e a maior destruição de todas as aquisições ligadas ao espírito universalista das Luzes políticas. Como foi possível que o país que no século XVIII foi a pátria da *Aufklärung* ter chegado à negação absoluta dos valores da razão? É por isso que Habermas pode afirmar que o acontecimento mais importante do século XX, a cesura mais significativa, foi o fim do fascismo:

[...]a singularidade do *único* acontecimento que não somente divide cronologicamente mas ainda representa uma linha divisora do ponto de vista econômico, político e sobre tudo normativo: penso à derrota do fascismo. (Habermas 1998, 75).

Podemos ficar admirado que as duas grandes guerras, a queda do muro de Berlim e as primaveras nos países de Leste não sejam considerados com a mesma importância que o fim do fascismo. Porém é neste acontecimento histórico que se manifestam claramente os perigos do nacionalismo, e hoje ainda, enfrentando a questão histórica do surgimento conjunto do Estado-nação e da democracia, a questão é de saber como a democracia (ou o Estado de direito) pode livrar-se do “nacionalismo”. Essa questão se tornou hoje ainda mais angustiante

---

<sup>139</sup> O que coloca um problema a respeito da qualificação do direito: se o direito público deve comportar a possibilidade da coerção, o direito internacional, faltando do poder de coerção, não poderá ser pensado como um direito público.

desde que o Estado-nação perdeu uma boa parte de seu prestígio, em razão da globalização, do multiculturalismo, da internacionalização e que assistimos a um retorno violento de movimentos particularista, nacionalistas ou fundamentalistas. Por exemplo, na Europa, ao redor da questão da imigração – que hoje em dia, em agosto de 2015 –, reaparecem formas de nacionalismo ou que pode ser chamado de “chauvinismo da prosperidade”<sup>140</sup>, mas que muitas vezes têm conotações claramente fascistas e às vezes lembrando abertamente o nazismo.

Assim, a cesura depois dos fascismos não implica, infelizmente, o desaparecimento do nacionalismo. Às vezes diz-se que o que aconteceu na Alemanha foi único: um *Sonderweg*. Mas talvez as reações nacionalistas contemporâneas compartilham com o nazismo o fato que são formas patológicas da recusa de uma certa modernidade. Não é a globalização econômica que provoca as reações nacionalistas – podem usar todos os recursos da tecnologia e da economia – mas as consequências dessa abertura sobre a cultura moderna, sua concepção dos direitos humanos, suas exigências morais, seu individualismo. Nessas formas, o nacionalismo se liga aos fundamentalismos e se apresenta mais como uma reação à modernidade no seu conjunto. Mas, como Habermas o notou, fundamentalismo e tradicionalismo são expressões modernas: são as expressões inversas das conquistas da modernidade. Seria interessante voltar aqui à tese de uma modernidade inacabada, uma modernidade unilateral, recusando o movimento geral da racionalização do mundo da vida<sup>141</sup>. O nacionalismo, tipicamente moderno, não pode evitar de usar – mesmo que não seja de maneira explicitada – a razão instrumental, ou a razão tecnológica. O uso da razão pragmática ou tecnológica ou instrumental é uma característica imprescindível da modernidade e permite aliás aos nacionalismos de sobreviver num ambiente cada vez mais globalizado.

Podemos articular, com a ideia de tolerância, um conceito de razão ampla, nas suas três formas, pragmática, ética e moral, fundamentada sobre uma discussão aberta. Desse ponto de vista, o nacionalismo, com seus unilateralidades, implica formas violentas de intolerância, de fechamento e de exclusão. Essa intolerância baseia-se sobre uma concepção ética fechada, uma concepção do mundo e da vida, dogmática. A aceitação implícita da racionalidade instrumental deve ser escondida e é coberta por uma afirmação ética irracional porque não argumentada.

---

<sup>140</sup> A questão dos “refugiados” que não posso tratar aqui, é hoje em dia uma tragédia – o número de imigrantes afogados quando barcos sobrecarregados e a mercê de “passadores” se afundam, ou quando se descobre 70 mortos num caminhão parado...

<sup>141</sup> Veja “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”, in Habermas (2003), pp. 7-26.

Habermas sugere também que há um outro elemento que pode explicar a força do nacionalismo ou lhe emprestar sua própria lógica: é a tendência – quase universal – à vontade de poder ou de potência.

A ideia da nação entre em correlação com essa vontade maquiavélica da auto-afirmação que tinha guiado, desde seus começos, o Estado soberano na arena das ‘potências’. A auto-afirmação estratégica do Estado moderno se torna uma auto-afirmação existencial da nação. (Habermas 1996, 137).

A irracionalidade dessa tendência pertence à dinâmica do desenvolvimento, isto é, aos acontecimentos empíricos que sempre podem derrubar uma lógica do desenvolvimento puxada pelos movimentos de racionalização ligados ao uso da linguagem argumentada.

## **5 A NAÇÃO DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO**

Embora tivesse uma conexão entre o nacionalismo e a emergência das nações modernas, e, mais precisamente, entre o nacionalismo e a constituição dos Estados-nações, não se trata de uma conexão conceitual, necessária, mas de uma convergência histórica, portanto, contingente. Pois, as discussões sobre a definição da nação têm um caráter abstrato desde que encaradas de maneira atemporal. A importância da nação como realidade política só pode ser entendida uma vez que inscrita no seu contexto histórico. As derivas para com o nacionalismo vêm de interpretações quase naturais, mas na verdade patológicas da ideia de nação. Essas interpretações podem impedir de ver que o Estado moderno, o Estado-nação, do ponto de vista histórico, foi um instrumento eficaz e funcional para responder aos imperativos de modernização em geral e principalmente da modernização econômica com a extensão do capitalismo. Mas isso não significa que há uma conaturalidade entre Estado e nação. A isomorfia entre o Estado e a nação pode ser contestada. Em primeiro lugar porque o Estado moderno existiu antes das nações e estendia seu poder sobre vários grupos com línguas, ou pelo menos dialectos diferentes. A unificação linguística foi o resultado muitas vezes de uma ação coercitiva do poder central – com por exemplo a Academia francesa que existiu desde o século XVII, sob Louis XIV, foi um instrumento político de unificação do reino da França. Em segundo lugar, porque existiram nos tempos modernos – e existem ainda –, outras formas de regimes políticos, com algumas características do Estado, mas que diferem do Estado-nação por várias outras características – como o império russo<sup>142</sup> ou otomano. É somente a

---

<sup>142</sup> A possibilidade de um Estado-nação na Rússia atual, com suas aspirações a reconstituir um império, acarreta a repressão violenta das afirmações das várias nações existentes no território russo.

forma do *Estado territorial* com uma administração central que garantiu as condições tipos nas quais o sistema da economia capitalista pôde estender-se à escala mundial – e apresenta a forma que talvez historicamente era a mais racional – como o afirmou Max Weber. É muito importante na interpretação das teses de Habermas sobre a racionalização de não minimizar o progresso da racionalidade instrumental, tecno-científica – sem nunca unilateralizá-la.

O encontro entre o Estado moderno e a nação foi um acontecimento histórico contingente, e não foi o encontro entre uma construção jurídica nova e um entidade natural preexistente. A história mostra que a consciência “nacional” foi uma *construção intelectual* realizada primeiro pela burguesia das cidades, notadamente pelas pessoas com uma formação universitária, antes de encontrar um eco no grande público<sup>143</sup>. A que respondia a necessidade dessa construção? A “invenção da nação” respondeu à necessidade de encontrar uma motivação ou uma adesão, tornada necessária pelas profundas transformações econômicas e sociológicas das sociedades tradicionais. A construção do “nação” e a ideia de uma adesão à nação criou um laço de solidariedade entre pessoas que, antes, eram estrangeiras umas a outras. A função do Estado-nação foi de substituir o laço que tradicionalmente reunia as pessoas que viviam em proximidade e, além dos laços imediatos, sabiam pertencer a mesma religião. No *Discurso filosófico da Modernidade*, Habermas colocava a questão de saber o que vai substituir a religião como fundamento do laço social. Mas a substituição aqui – aquela que permite a solidariedade –, é ambígua, porque deriva facilmente na autonomização da ideia de nação, e cai no nacionalismo.

Habermas apresenta a força da ideia de nação como um substituto da força motivante da religião numa sociedade secularizada, o que explica o caráter muitas vezes sagrado do nacionalismo ou do patriotismo. No nacionalismo, “o Estado secularizado preserva um resto não secularizado de transcendência.” (Habermas 1996, 138). Mas a mobilização política dos cidadãos, na conjuntura da modernização econômica, é ambivalente. Não há dúvida que, em Habermas como por exemplo em Rawls, a questão de uma motivação meramente política é central. Se, na modernidade, a mobilização dos cidadãos precisou da sagralidade da nação, será que é possível uma adesão aos valores morais e políticos enquanto tais? É essa questão que fica subjacente à defesa por Habermas do patriotismo constitucional e por Rawls da necessidade de uma convergência do justo e do bem.

---

<sup>143</sup> Claro, o Estado de direito é igualmente uma construção artificial, elaborada a partir da ideia de direito racional. Mas, na perspectiva da racionalização, essa ideia pode ser argumentada e defendida, e nesse sentido ela tem um sentido histórico progressivo que a ideia de nação não pode reivindicar (veja Habermas 1996, 140)



Voltemos agora ao trend histórico que permitiu ao Estado moderno de se consolidar através da consciência nacional. Habermas escreve que:

Essa mobilização política supunha uma ideia suficientemente forte para marcar as consciências e que, mais que a soberania popular e os direitos humanos, fazia apelo ao coração e aos sentimentos. Essa lacuna foi colmatada pela nação. (Habermas 1996, 136).

A nação criou uma nova forma de solidariedade, mas abstrata, mais abrangente que as solidariedades tradicionais, uma solidariedade que valorizou o laço de cidadania, baseado sobre o direito e a política. Mas para dar unidade a essa percepção nova, precisava cristalizá-la ao redor das ideias – imaginárias – de uma língua, uma história, uma origem comum. Assim a nação, o *Volksgeist*, foi “a primeira forma moderna de identidade em geral” (ib.) Pois a república formalmente instituída não podia sobreviver, se o povo não tivesse se tornado, no seu próprio espírito, uma nação de cidadãos conscientes de seu estatuto. Por isso precisava fazer ‘apelo ao coração e aos sentimentos’.

Essa conclusão não é inocente, pois a exclusão, a intolerância, são o produto mais da paixão e dos sentimentos que da razão. É nesse sentido que uma parte da fórmula de Hume é verdadeira: a razão é escrava dos sentimentos ou das paixões. Nos fenômenos de intolerância, os discursos racistas ou xenófobos são justificações ideológicas das paixões provocadas pelo medo das mudanças não queridas, justificações enraizadas no imaginário pseudo-religioso do nacionalismo e desembocando num discurso que tenta racionalizar essas representações.

Habermas reconhece que essa história da exacerbação do nacionalismo é particular à Europa, e nota que:

Por contraste, o exemplo dos Estados Unidos mostra, é verdade, que o Estado-nação pode tomar e conservar uma forma republicana sem dispor de uma população culturalmente homogênea. Não obstante, o lugar do nacionalismo é aí ocupado por uma religião civil ancorada na cultura majoritária. (Habermas 1996, 137).

Nessa afirmação reaparece a ideia que o nacionalismo é um equivalente da religião e sugere que nos Estados Unidos a religião civil jogou um papel muito mais importante que na Europa. Mas “o fundamentalismo crescente, até o terrorismo (com em Oklahoma), são advertências indicando que mesmo aqui a rede de segurança da religião civil, que interpreta uma história constitucional como essa “rede de segurança” de uma continuidade admirável desde dois séculos, poderia rasgar-se.” (Habermas 1996, 143).

A religião e a nação fazem apelo ao coração e aos sentimentos. Será que hoje, com uma cultura liberal, uma motivação racional e razoável poderia ser suficiente? Ou será que o

nacionalismo ou a religião são componentes imprescindíveis das motivações ligadas a forma tipicamente moderna do Estado de direito? Qual seria então a motivação política ‘além do Estado-nação? Devemos interpretar assim o surgimento em força dos fundamentalismos?

## 5.1 MOTIVAÇÃO IDENTITÁRIA E MOTIVAÇÃO DE BEM-ESTAR

O próprio Habermas duvida que o proceduralismo dos direitos humanos e da democracia seja suficiente para motivar os cidadãos. Mas de maneira muito interessante, ele faz apelo não somente a motivações sentimentais, mas também a motivações materiais, arguindo que um mínimo de justiça social é necessário:

Suponho que as sociedades multiculturais, mesmo com uma cultura política bem provada, podem preservar sua coesão apenas se a democracia não consiste somente em direitos liberais e em direitos à participação política, mas também em direitos de participação às vantagens sociais e culturais, isto é, em fruição profana. É preciso que os cidadãos possam conhecer o *valor de uso de seus direitos*, inclusive sob forma de segurança social e de reconhecimento recíproco de várias formas de vida cultural. A cidadania democrática desenvolverá sua força de integração, isto é tornará solidárias as pessoas que são estrangeiras [110] umas para outras, somente se ela faz as suas provas como mecanismo permitindo de realizar efetivamente as condições de existência das formas de vida desejadas. (Habermas 1996, 143)<sup>144</sup>

Em primeiro lugar essa citação entre em consonância com a tese de uma desenvolvimento completo da razão. Na racionalização do mundo da vida, há um lugar para os usos pragmático e ético da razão e os indivíduos precisam de poder satisfazer suas pretensões tanto à vida boa como aos resultados de sua ação instrumental no mundo e a realizações de suas aspirações à justiça.

A respeito das motivações que levaram na modernidade a uma adesão ao Estado de direito, Habermas sugere assim uma outra exigência, que não seja nem religião nem nacionalismo. Pois um dos elementos que permitiu ao Estado depois da segunda guerra impor-se como legítimo, é que o Estado-nação não foi somente um Estado de direito ou um Estado liberal, mais também um *Estado social* que indiretamente justificou os procedimentos democráticos. Se essa tese é fundada, a difusão mundial do modelo neo-liberal quebra senão uma das justificações das democracias liberais, mas certamente as motivações que, sociologicamente, lhe davam uma legitimidade.

---

<sup>144</sup> Essa citação é interessante a um outro título. Na discussão com Rawls, Habermas insistiu, na perspectiva de seu deontologismo, que os direitos nunca podem ser assimilados a bens primários. O que é verdade ao nível dos princípios, mas que não é suficiente do ponto de vista das motivações.

... a questão preocupante que se coloca desde agora para o século próximo: a democracia própria ao Estado social pode ser preservada e desenvolvida além das fronteiras nacionais? (Habermas 1998, 7-8).

Depois de 1945, houve três evoluções importantes: fim da guerra fria, descolonização, e construção do Estado social na Europa.

Só a terceira evolução apresenta vantagens que nenhuma ambiguidade afeita. Nas democracias prósperas e pacíficas da Europa ocidental – e em menor medida nos Estados Unidos e em alguns outros países, – vimos desenvolverem-se sistemas de economia mixta que permitiram a extensão dos direitos cívicos e pela primeira vez, a realização efetiva dos direitos sociais. (Habermas 1998, 77).

Uma vantagem indireta dessa figura do Estado social é que ele “conseguiu domesticar a forma econômica altamente produtiva do capitalismo e colocá-la mais ou menos em acordo com a ideia normativa que têm de si-mesmo os Estados com constituição democrática.” (Habermas 1998, 78) Mas essa era acabou mais ou menos em 1989 (com o fim do comunismo soviético), e isso corresponde a um novo avanço do capitalismo sobre o caminho da mundialização, avanço que parece definitivo. Esse sistema produz novas exclusões e novas “classes inferiores”<sup>145</sup>, isto é novas exclusões e novas intolerâncias. As exclusões implicam uma dessolidarização que “destruirá inevitavelmente, a mais longo termo, a cultura política liberal sem a qual as sociedades com constituição democrática não podem desenvolver o universalismo que as caracteriza.” (Habermas 1998, 81)

A forma do Estado social, ou das social-democracias, parece assim mais um acidente histórico, um momento passageiro na constituição do capitalismo: não existiu nas primeiras fases do capitalismo, e talvez não poderá resistir à globalização da economia. A questão da motivação política, isto é, dos motivos que podem levar os cidadãos à lealdade para com o Estado, se torna desde logo central.

## 5.2 ALÉM DO ESTADO-NAÇÃO

Hoje, onde o Estado-nação conhece um duplo desafio com, no interior, a força explosiva do multiculturalismo e, no exterior, a pressão que exercem os problemas da mundialização, a questão se coloca de saber se existe um equivalente, igualmente funcional, à junção entre nação dos cidadãos e nação do povo. (Habermas 1996, 141)

---

<sup>145</sup> Não se deve pensar a intolerância somente como uma intolerância a formas de pensamento, a outras crenças, etc., mas também a formas vida. Assim, podemos não tolerar, não frequentar classes “inferiores”, pobres, maltrapilhos, etc.

O Estado-nação clássico é cada vez mais abalado, superado, em razão da mundialização, da globalização da economia, do capital financeiro, etc. E, em segundo lugar, uma das condições de possibilidade da nação é uma certa homogeneidade da população, que cada vez não existe mais. “A isso não tem alternativa, senão pagando o preço – normativamente insuportável – de limpezas étnicas.” (Habermas 1996, 142; 1998b, 108)

Habermas reconhece que a cultura, principalmente a cultura política, é essencial para a determinação da motivação dos indivíduos a aderir aos princípios do republicanismo e da democracia. Adesão (voluntária) porque “as condições de reconhecimento, garantidas pelo direito, não se reproduzem por si mesmas, pois dependem do esforço cooperativo de uma prática cidadã, a qual não pode ser imposta através de normas jurídicas.” (Habermas 2003 II, 288). Os motivos e modos de sentir e pensar de uma pessoa dependem de condições sociais, como pode ser uma população acostumada à liberdade. Os princípios universalistas dos Estado democráticos de direito necessitam de algum tipo de ancoragem político-cultural para motivar os cidadãos. Essa cultura política forma “o denominador comum de um patriotismo constitucional” (Habermas 2003 289) que nas sociedades multiculturais corresponderia ao *overlapping consensus* de Rawls. A prova de que isso seja possível, é a existência de países multiculturais como os Estados Unidos e a Suíça. Esse patriotismo constitucional permite uma integração política ou social. Essa integração não pode ser realizada somente pela integração sistêmica dos mercados. É por isso que a expansão desenfreada do neoliberalismo constitui uma ameaça para com a solidariedade necessária a sobrevivência democrática das sociedades.

## 6 CONCLUSÃO

Para entender o estatuto duplo do nacionalismo, é preciso não somente reinscrever o problema do surgimento e do papel da nação na constituição do Estado moderno, mas tirar as lições positivas desse acontecimento histórico, isto é, entender o papel dessa realidade híbrida do Estado-nação no processo de racionalização geral da história, e principalmente sua significação para pensar o mundo “além da nação”, isto é o mundo globalizado.

Habermas pensa a possível racionalização política ao nível supranacional seguindo o tipo de racionalização representada pelo Estado-nação<sup>146</sup>:

---

<sup>146</sup> Segundo McCormick (2007), o esforço de Habermas pensar uma constituição pós-nacional fica prejudicado pelo fato de querer prolongar o modelo do Estado-nação.

Outrora, o Estado-nação era a resposta convincente a um desafio histórico: encontrar um equivalente funcional às formas de integração social, em via de dissolução nos começos da modernidade. ( Habermas 1996, 128).

Hoje, com a mundialização, há problemas que não podem mais encontrar uma solução ao nível do Estado-nação, nem com negociações entre Estados soberanos. Porém, o interesse histórico do Estado-nação é que ele permitiu novas formas de consciência, uma capacidade de *abstração* que, do ponto de vista dos aprendizados, corresponde a uma atitude convencional. O pós-nacional obriga a uma abstração maior e talvez a uma atitude pós-convencional:

Esse movimento de abstração totalmente inedito só vem continuando um processo cujos os primeiros grandes exemplos foram os esforços realizados pelo Estado-nação em favor da integração. É por isso que penso que, no caminho incerto que leva às sociedades pós-nacionais, o modelo dessa figura histórica que estamos superando pode precisamente servir-nos de guia. (Habermas 1996, 130).

O Estado-nação enquanto tal deve desaparecer porque, como o vimos, ele leva facilmente demais para as formas intolerantes do nacionalismo e reações de fechamento e de exclusão. No entanto, o processo de abstração é um processo de racionalização e é esse processo que deve ser continuado. O processo de abstração deve ser entendido como uma aquisição da consciência e é nesse nível que a consciência nacional constituiu um aprendizagem que – segundo a lógica do desenvolvimento – é intelectualmente irreversível. “Sendo uma formação da consciência moderna, a identidade nacional se distingue pela sua tendência a transcender os laços particulares, entre outros, regionais.” (Habermas 1996, 156) A nação criou uma forma de coesão solidária, mais universal que aquela dos laços familiares, ou da aldeia, ou da região, ou mesmo da dinastia.

Apesar dos desafios gigantescos aos quais a situação mundial nos confronta, Habermas fica “otimista”. Seu otimismo repousa na sua fé no processo logicamente necessário de uma racionalização do mundo da vida. Claro, esse processo de abstração não pode ser concebido como um movimento autônomo. A lógica do desenvolvimento está como uma resposta aos acontecimentos históricos – que poderiam à sua vez pertencer a uma lógica sistêmica.

Objetivamente, a população mundial forma desde muito tempo uma comunidade involuntária de riscos compartilhados. Por isso não é totalmente ilógico pensar que o grande movimento de abstração, tão rico em consequências históricas, que levou da consciência local e dinástica à consciência nacional e democrática, continuará sob a pressão assim exercida. (Habermas 1998, 89).

Claro, é difícil saber se a pressão exercida vem da publicidade dos debates ou se a dialética entre lógica do desenvolvimento e dinâmica do desenvolvimento tomará caminhos mais complicados e, também, mais incertos.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS Jürgen (1990), **Die nachholende Revolution** Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HABERMAS Jürgen (1996), **Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie**, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HABERMAS Jürgen (1998), **Die postnationale Konstellation**, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HABERMAS Jürgen (1999) “Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung”, in **Blätter für deutsche und internationale Politik**, 1999, no. 4.

HABERMAS Jürgen (2003), **Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001**, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HABERMA Jürgen (2003 I e II), ), **Direito e democracia, entre facticidade e validade**, tr. F.B. Siebeneichler, 2 vol., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

McCORMICK Kohn P. (2007), **Weber, Habermas, and Transformations of the European State. Constitutional, Social, and Supranational Democracy**, Cambridge (UK), Cambridge University Press.

## **LIBERDADE E POLÍTICA: A ideia de individualidade como referência na busca pela garantia de direitos humanos na teoria política de Habermas.**

**Diogo Silva Corrêa**

Docente UFMA. Mestre em Filosofia.

diogo.correa@ufma.br/ diogocrr6@hotmail.com.

---

**Resumo:** O presente texto trata de uma perspectiva da teoria política de Habermas, onde a ideia de individualidade como um forte valor é um aspecto presente em toda a teoria do referido autor, sendo um importante item teórico para a sustentação dos direitos dos seres humanos, principalmente com relação aos conflitos no mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** Individualidade como valor. Falante Competente. Ação Comunicativa.

### **1 INTRODUÇÃO**

A preocupação com a vida humana foi uma questão importante no pensamento de Habermas. A perspectiva de liberdade, para Habermas, não deixou de se desenvolver tendo a dimensão vital do ser humano como uma grande relevância.

Com isso, as questões que se seguem visam explicitar os desdobramentos da questão vital no tocante aos seres humanos para Habermas. O referido texto no primeiro momento expressa o estudo da liberdade e da proteção da vida humana em obras iniciais do autor.

Em seguida, por meio da ideia da individualidade como um valor importante é informado que esta movimenta um estudo de proteção acerca da garantia dos direitos por parte do ser humano. Onde o enfoque acerca da Ação Comunicativa se torna uma importante categoria após a questão da Esfera Pública. E assim, por meio do agir comunicativo se perpetua e se sinaliza maiores formas de proteção da vida humana e dos direitos com relação aos principais conflitos do mundo contemporâneo.

## 2 A IDEIA DE INDIVIDUALIDADE COMO REFERÊNCIA NA BUSCA PELA GARANTIA DE DIREITOS HUMANOS NA TEORIA POLÍTICA DE HABERMAS

As proteções com relação às condições humanas estão em primeiro lugar para uma teoria política em Habermas isto se apresentou desde a formação de seu pensamento com relação à esfera pública burguesa atualizada em *Direito e Democracia* proporcionando uma grande ressalva acerca desta temática.

Assim ele registra:

A esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares. Neste contexto particular é sintomático constatar que, nas sociedades européias do século XVII e XVIII, se tenha formado uma esfera pública burguesa moderna, como 'esfera das pessoas privadas reunidas e formando um público'. Do ponto de vista histórico, o nexos entre a esfera pública e privada começou a aparecer nas formas de reunião e de organização de um público leitor, composto de pessoas privadas burguesas, que se aglutinavam em torno de jornais e periódicos. (HABERMAS, 1997:98).

A importância da intimidade privada na esfera pública burguesa como um aprendizado para Habermas visando explicitar a biografia particular do sujeito que deve ser protegido se tornou um grande pressuposto exposto nesta obra que já pertence a uma época mais recente na biografia de pensamento do autor.

Essas biografias particulares, em Habermas, devem ser expostas pela figura do falante competente em que este deve ter a capacidade de manifestar as suas intenções por meio de uma gramática própria aceita em diálogo com o seu interlocutor.

É por meio desta competência de viés comunicativo que Habermas manteve a importância da individualidade. Nesse sentido a esfera pública burguesa deixou um tirocínio no pensamento do autor. Assim ele o registra:

Com a forma histórica do indivíduo burguês, apareceram aquelas pretensões (ainda não preenchidas) de organização autônoma do ego dentro da moldura de uma prática independente, isto é, racionalmente fundamentada. Nestas pretensões se estabeleceu a lógica de uma socialização em geral (se subdesenvolvida, pelo menos continuamente efetiva) através da individualidade. Se esta forma de reprodução tivesse que ceder, juntamente com imperativos logicamente nele estabelecidos, o sistema social não poderia mais estabelecer sua unidade através da formação da identidade de indivíduos socialmente correlacionados. As constelações do geral e do particular não seriam mais relevantes para o estado agregado da sociedade. (HABERMAS, 1973:157).



Em *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, Habermas ao questionar a tese sobre o *Fim do Indivíduo* apresentou de forma mais taxativa a sua identificação com um princípio de herança moderna, a saber, a ideia de individualidade.

Ao longo desse texto a ideia do indivíduo foi a axiologia tema deste escrito se referindo possivelmente aos ataques pós-modernos. Como afirmado na citação acima, em Habermas não existiu uma valoração que ocupasse lugar central no arranjo político contemporâneo. É por meio dele que as organizações sociais se desenvolvem. Pois neste se insere a perspectiva de uma ordem a nível racional.

Sem o princípio de garantia do indivíduo é possível a total instalação de uma barbárie. Este é a base que retirado de perspectiva nos levaria a uma crise universal de mentalidade.

A individualidade como um valor é uma importante vertente para a compreensão de humanidade, pois para Habermas “a unidade da pessoa requer a perspectiva ensejadora de unidade de um mundo vital, que garanta a ordem e que tem tanto significado cognitivo quanto prático moral”. (Habermas, 1973:149).

A humanidade tem como representação a sua gramática de vida. Uma referência, para Habermas que também consiste em ser algo intimamente ligado com a contextualização de uma organização social.

A ideia de individualidade norteia e estar atrelada a ideia de conjunto social. Assim “separar-se da sociedade expõe o indivíduo a uma multiplicidade de perigos, aos quais não consegue vencer por si mesmo, no caso extremo chegando ao perigo da extinção imanente”. (Habermas, 1973:149).

Com relação a isso, Habermas, entende que com toda a problemática de ideologia que massifica e marca uma realidade no mundo social gerando a alienação da racionalidade humana. Provoca sim um processo de esvaziamento do pensamento. Que está comprometida coma ideia de criatividade humana. Mas que esta não ocorre pelo fato de estar abalada e esgotada a ideia de identidade humana em seu ciclo social.

O que levou a pensar em um esgotamento da ideia de indivíduo segundo o autor foi o entendimento que equivocadamente pensou em abandonar a maior base de valoração da civilização humana. Com isso a individualidade como valor foi esquecida nas relações humanas do mundo contemporâneo. Estas teorias com relação a Habermas não tratam com maior atenção a hipótese evolutiva da humanidade.

Para Habermas após o cenário teológico que substitui a era da cultura dos mitos à individualidade racional como forma de humanismo específico se instalou como um processo

de substituição que complementa uma iniciativa de elevação da racionalidade. E assim a sua proposta para a manutenção da ideia de humanidade, após o paradigma religioso se dá por meio da aplicação das condições de perpetuação tendo como norte uma base de comunicação entre os homens.

Assim descreve Habermas:

“Deus” torna-se o nome para uma estrutura comunicativa que força os homens, sob pena de perda de sua humanidade, a ir além da sua natureza acidental, empírica, para um encontrar o outro indiretamente, isto é, rumo a algo objetivo que não são eles próprios. (HABERMAS, 1973, p. 153).

A possibilidade da *Ação Comunicativa* em Habermas seria o novo paradigma que aperfeiçoaria o processo evolutivo do homem. Explicitando cada vez mais o potencial da racionalidade. Com isso a esfera pública em Habermas tomou novas direções com relação a esfera pública burguesa. Para que a individualidade continuasse a se garantir um espaço deveria ser propício para a ação da racionalidade. Algo que pudesse tratar as dimensões do sistema sujeito a ser um potencial de manipulação social, tendo a oportunidade de controle totalmente humano. Mas que não isole a racionalidade humana segregando-a em relações de poder como é o individualismo.

A direção que a esfera pública encontra em Habermas está norteadada pela *Ação Comunicativa*.

Assim descreve o autor:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixados em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. (HABERMAS, 1997:92).

A esfera pública nesta obra do autor também é norteadada pelo agir comunicativo. Nesse sentido o viés axiológico da individualidade no âmbito do humano continua privilegiado na teoria habermasiana.

Embora a esfera pública não tenha mais em Habermas o total foco liberal, em que a conjunção de pessoas é entendida por Habermas como um núcleo que manifesta a publicidade, para Habermas a importância da privacidade se manifesta na ideia de individualidade no tocante à existência de vida do sujeito que foi contemplada.

O indivíduo ao se identificar como sujeito dotado de racionalidade não deixa de expressar em um vocabulário próprio que se configura, para Habermas, no diálogo. Assim a identidade individual que movimenta e manifesta a existência humana em Habermas, por meio do agir comunicativo, deve racionalmente ser emitida pelo sujeito. Assim esfera pública e o vocabulário do ser humano têm uma relação íntima para Habermas.

Assim registra o autor:

Afora a religião, a arte e a literatura, somente as esferas da vida 'privada' dispõem de uma linguagem existencial, na qual é possível equilibrar, em nível de uma história de vida, os problemas gerados pela sociedade. Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem inicialmente na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida. E, na medida em que essas experiências encontram sua expressão nas linguagens da religião, da arte e da literatura, a esfera pública 'literária', especializada na articulação e na descoberta do mundo, entrelaça-se com a política. (HABERMAS, 1997:97).

Nesse sentido Habermas manteve a incidência dos demais saberes que constitui a ideia de cultura e auxilia no desenvolvimento da personalidade. A percepção dessa existência humana em âmbito privado também pode ter um diálogo com a dimensão pública. Esse é um movimento que tem em vista um determinado jogo linguístico que por meio de seu entendimento e apropriação delimita as relações entre as duas esferas.

Com isto registra Habermas:

O limiar entre a esfera privada e esfera pública não é definido através de temas ou relações fixas, porém através de condições de comunicação modificadas. Estas modificações certamente o acesso, assegurando, de um lado, a intimidade e, de outro, a publicidade, porém elas não isolam simplesmente a esfera privada da esfera pública, pois canalizam o fluxo de temas de uma esfera para outra. (HABERMAS, 1997:98).

Ao possibilitar o vínculo público e privado também norteados pela forma de comunicação, Habermas, toca na questão de apresentar uma teoria do agir comunicativo que se tornou uma abordagem profunda e ampla. Isso segundo o próprio autor visava dar conta desta densidade da razão humana na sociedade.

Com a abordagem do agir comunicativo a necessidade que ele tinha de aliar a ideia de teoria e prática se extinguiu destinando possibilidades no tocante a uma teoria prática. No prefácio a reimpressão de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* em 1990, o próprio autor expõe estas afirmações.

Com relação à amplitude do agir comunicativo visando a inserção do potencial racional Habermas afirma o seguinte:

I suggested, therefore, that the normative foundations of the critical theory of society be laid at a deeper level. The theory of communicative action intends to bring into the open the rational potential intrinsic in everyday communicative practices. Therewith it also prepares the way for a social science that proceeds reconstructively, identifies the entire spectrum of cultural and societal rationalization processes, and also traces them back beyond the threshold of modern societies. Such a tack no longer restricts the search for normative potentials to a formation of the public sphere that was specific to a single epoch. It removes the necessity for stylizing particular prototypical manifestations of an institutionally embodied communicative rationality in favor of an empirical approach in which the tension of the abstract opposition between norms and reality is dissolved. Furthermore, unlike the classical assumptions of historical materialism, it brings to the fore the relative structural autonomy and internal history of cultural systems of interpretation. (HABERMAS, 1992:442 e 443)<sup>147</sup>.

Com a *teoria do agir comunicativo* as grandes abordagens teóricas voltadas para o pensamento integral de homem, para Habermas, retornam a ter seu grau de importância. Ele entende que nunca entramos em uma mentalidade que adota a ideia do fim destas macro teorias. Isso pelo fato de perceber que não ocorreu o fim de metanarrativas como, por exemplo, a racionalidade. Apenas elas não necessitam de um fundamento metafísico.

As identidades relacionadas como algo da individualidade em sentido axiológico, sendo um teor importante na modernidade, para Habermas, estão garantidas. Isso se dá ao serem melhor explicadas, segundo ele, por ser reconstruído o potencial racional de herança moderna, função essa exercida pela *teoria do agir comunicativo*.

Assim descreve Habermas:

A teoria da sociedade já não é forçada a se assegurar do conteúdo normativo da cultura burguesa, da arte e do pensamento filosófico seguindo um caminho indireto, ou seja, embrenhando-se na crítica da ideologia; ao utilizar o conceito 'razão comunicativa', imanente ao uso da linguagem orientada pelo entendimento, ela volta a exigir da filosofia tarefas sistemáticas. As ciências sociais podem entrar numa relação cooperativa com uma filosofia que assume como tarefa precípua construir uma teoria da racionalidade. (HABERMAS, 2012:715).

Na filosofia moderna, por exemplo, as metanarrativas auxiliavam os seus sistemas. A figura da intelectualidade era uma representação desse arranjo epistemológico que a

---

<sup>147</sup> Eu sugeri, portanto, que os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade sejam colocados em um nível mais aprofundado. A teoria da ação comunicativa pretende trazer à luz o intrínseco potencial racional em práticas comunicativas cotidianas. Com isso ela também prepara o caminho para uma ciência social que prossegui reconstrutivamente, identifica o espectro inteiro do processo cultural e racionalização social, e também os traça de volta para o limiar das sociedades modernas. Tal aderência não mais restringe a procura por potenciais normativos para uma formação da esfera pública que foi específica para uma única época. Ele remove a necessidade para manifestações prototípicas de particular estilo de uma racionalidade comunicativa institucionalmente incorporada em favor de uma abordagem empírica em que a tensão da oposição abstrata entre norma e realidade está dissolvida. Além disso, ao contrário dos pressupostos clássicos do materialismo histórico, ela traz à tona a relativa autonomia estrutural e história interna dos sistemas culturais de interpretação.

tecnocracia, se valendo de Habermas, não controlada por meio de uma abordagem que desse respaldo para as dimensões humanas. Acabou comprometida ao longo da história recente.

A intelectualidade e as metanarrativas modernas davam conta da ideia de percepção do fenômeno em seu sentido diverso e complexo. Segundo Habermas ao ter promovido uma teoria do uso comunicativo em âmbito linguístico volta a ser possível retomar tais funções.

É por isso que em seus estudos o próprio Habermas alia uma série de autores de diversas áreas do conhecimento em diálogo com os filósofos. Em âmbito político o agir comunicativo para Habermas também visa preservar a ideia de individualidade ao tentar respaldar a problemática da liberdade do indivíduo numa esfera pública comunicativa.

Com relação aos momentos históricos após a esfera pública burguesa ficou claro que após isso houve um crescimento de número de pessoas cientes de seus direitos no tocante à vida política. E também mais pessoas adentraram ao mercado de trabalho. Principalmente quando fica, em meio a estas informações, a preocupação de que o autoritarismo no estado não poderia mais continuar alicerçando uma política de segregação social.

Com o aumento do público leitor e de trabalhadores, por exemplo, no cenário social um processo de democratização mais integral se tornou urgente. A ideia de liberdade privada presente na esfera pública burguesa era incipiente para dar conta de forma prática da emancipação racional em massa.

Com o isso processo de recuperação da potencialidade racional por meio do uso comunicativo entre os sujeitos torna-se importante para Habermas buscando contemplar a clientela de trabalhadores e demais pessoas no mundo contemporâneo.

Assim registra o autor:

No entanto, quando se reconhece que na mudança estrutural da pequena família burguesa também aparece a racionalização característica do mundo da vida<sup>148</sup>, ou seja, quando se descobre que nos padrões das relações simétricas, nas formas de intercâmbio individualizadas e nas práticas pedagógicas liberalizadas também é liberada uma parte do potencial inserido no agir comunicativo, as novas condições de socialização das famílias de classe média aparecem sob outra luz. (HABERMAS, vol.2, 2012:696).

Com a *Teoria do agir comunicativo*, para Habermas, uma ideia de arranjo político foi proposta para ser constituída em uma rede de atenção para todos os indivíduos. Assim as

---

<sup>148</sup> “Em Habermas o ‘Mundo da Vida’ é introduzido como conceito complementar ao agir comunicativo, ou seja, estruturado do ponto de vista linguístico, simbólico e cultural e entendido como dimensão que se diferenciou progressivamente das formas organizativas e das instâncias de racionalização funcionalista supra-individuais peculiares dos sistemas sociais. Sempre que se criam tensões entre ‘M. da vida’ e ‘Sistema’ social criam-se condições de crise que nas sociedades modernas e complexas desembocam em formas (objetivas e subjetivas) de reificação e colonização da práxis comunicativa cotidiana. (ABBAGNANO, 2007, p. 801 e 802).

classes afastadas da classe dominante, inseridas em um arranjo político que se pautar no agir comunicativo poderia ter caráter mais participativo na sociedade.

Com isso a emancipação racional que, na forma de ideia, foi apontado por Habermas na esfera pública burguesa pode ser consolidado ao incentivar outras novas classes marginalizadas a participarem politicamente e de forma ativa no contexto social.

Nessa perspectiva, para Habermas, ao visualizar a sua participação em âmbito político se faz presente o cidadão como um falante competente que se submete a uma relação dialógica com os demais indivíduos.

A assim um sistema moral de valores precisa ter uma nova definição. Esta última, para Habermas, no tocante ao contexto e organização social deve seguir a ideia de uma ética do discurso, ou seja, sempre ser repensado e refletido por todos os que se envolvem em um sistema social.

Assim registra o autor:

Regras morais operam fazendo referência a si mesma. Sua capacidade de coordenar as ações comprova-se em dois níveis de interação, acoplados de modo retroativo entre si. No primeiro nível, elas dirigem a ação social de forma imediata, na medida em que comprometem a vontade dos atores e orientam-na de modo determinado. No segundo nível, elas regulam os posicionamentos críticos em caso de conflito. Uma moral não diz apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação. (HABERMAS, 2002:12).

Um sistema moral deve estar voltado para uma flexibilização social em que na discussão entre os envolvidos deve prevalecer e ser preservada a autenticidade originária de cada cidadão como um ser cultural.

Com isso Habermas busca desenvolver também a ideia de uma sociedade diversa em que as idiossincrasias culturais possam ser preservadas visando o enriquecimento de um movimento que se pauta de forma consensual dentro dos estados democráticos de direitos.

Assim registra o autor:

Mandamentos morais não podem ser impingidos à história de vida de uma pessoa nem mesmo quando apelam a uma razão comum a todos nós ou a um sentido universal para a justiça. Mandamentos morais têm que manter uma concatenação interna com as projeções e modos de vida da pessoa atingida, uma concatenação que ela mesma seja capaz de reconstituir. (HABERMAS, 2002:118).

Assim a moral deve dar atenção ao ser constituída de forma direta as necessidades dos indivíduos. Uma dimensão liberal como pilar de proposta na sua teoria política emerge para este filósofo.

O liberalismo político ou do estado de direito parte da intuição de que o indivíduo e a condução individual de sua própria vida precisam ser defendidos das intervenções feitas pelo poder estatal. Com isso, a diferenciação entre esfera privada e pública ganha um significado precípua. Ela determina o itinerário para a interpretação decisiva da liberdade: a liberdade de arbítrio das pessoas jurídicas privadas garantidas por via legal circunscreve o espaço de preservação para uma condução consciente da vida, orientada por cada uma das concepções próprias do que seja o bem. (HABERMAS, 2002:118 e 119).

Um estado democrático de direito deve permitir a livre ação do indivíduo. É nesse sentido que a esfera pública para este autor deu atenção para as biografias de vida. Em uma teoria política como essa para Habermas torna-se fundamental.

A liberdade então para Habermas tem como maior característica a preocupação com a garantia dos direitos do homem. Nesse sentido a ideia de individualidade para ele é uma herança moderna. Com esta abordagem o autor inclui a importância da identidade individual.

Assim registra Habermas:

Direitos são *liberties*, algo como capas protetoras para a autonomia privada. A preocupação central está voltada a garantir a cada um a mesma liberdade para levar uma vida autêntica, autodeterminada. A partir dessa visão, cabe à autonomia pública dos cidadãos do estado que participam da práxis autolegislativa da coletividade possibilitar a autodeterminação pessoal das pessoas em particular. Embora a autonomia pública possa ter para algumas pessoas um valor intrínseco, em primeira linha ela parece ser um meio para a possibilitação da autonomia privada. . (HABERMAS, 2002:119).

Aqui se faz importante enunciar por meio de Habermas a importância da cultura e da personalidade.

Em um estado democrático e de direito ao buscar exercer a sua participação enquanto cidadão o indivíduo por meio de sua capacidade racional deve saber manifestar suas origens ou as questões que lhe formaram enquanto pessoa ao mesmo tempo deve ter percepção de respeitar a dos demais envolvidos em uma sociedade.

A dimensão liberal em Habermas é importante pela perpetuação da originalidade da personalidade de forma inclusiva, percebendo todas estas, em que com o uso comunicativo um tom de diversificação ocorre em um estado democrático e de direito.

Com processos de relacionamentos étnicos que são frequentes no mundo contemporâneo como a globalização, por exemplo, uma teoria que ampare uma sociedade diversificada pode ser adequada é essa visualização que Habermas objetivou.

Nesse sentido a possibilidade da *ação comunicativa* ou a dimensão intersubjetiva propôs uma função de inibir qualquer colonialismo que advém de estados totalitários.

Um estado democrático e de direito para Habermas é composto de duas dimensões fundamentais. A autonomia privada e a autonomia pública. A primeira faz-se presente em um estado liberal. A segunda em uma nação que prima pelo republicanismo.

O autor não deixa de inserir uma dimensão republicana em sua teoria democrática. Se valendo do conceito autonomia pública a dimensão republicana em Habermas parte do pressuposto em que a integridade do indivíduo esteja presente, em que este como cidadão também possa perceber a necessidade de integrar os outros de sua sociedade.

Mais uma vez a figura do falante competente que só age pautado por um diálogo intersubjetivo se expõe em Habermas. Assim a garantia da autonomia privada do indivíduo foi o ponto de partida para a constituição de uma autonomia pública em um estado democrático.

Ao proteger a vida e os direitos da individualidade Habermas permitiu a interação do sujeito como cidadão que é um agente (falante competente) para a realização de um conjunto social.

Em que um entendimento coletivo pode se manifestar quando estes envolvidos criarem, por meio do diálogo, os seus acordos. Essa é a dimensão da autonomia pública em Habermas. O equilíbrio de participação entre os cidadãos é fundamental para Habermas em um estado democrático e de direito.

Com essa perspectiva respaldada pela teoria do agir comunicativo Habermas em uma sociedade diversa busca preservar tanto as culturas hegemônicas quanto as minorias. Para Habermas um arranjo político pautado na ideia de um estado democrático e de direito não pode manipular ou limitar a integridade das minorias.

O agir comunicativa busca manter a voz de todos os envolvidos até porque um estado com amplitude em sua constituição social só pode se constituir estando apto a ouvir e deixar participar todas as etnias ou demais culturalidades.

Segundo Habermas para que isso ocorra é fundamental preservar a importância das comunidades de cultura menor. Ao mesmo tempo isso não pode ocorrer desprezando a importância das comunidades de culturas hegemônicas.

Fez-se necessário para Habermas uma teoria política que explicita a igual condição para o alcance de liberdade democrática. Assim um arranjo político como esse teria boas



características para dirimir ou pelo menos minimizar os conflitos sociais de uma determinada região.

A ideia de liberdade expressa pela competência comunicativa do indivíduo não deixou de suscitar a busca pela igualdade de oportunidade dos sujeitos envolvidos em sociedade. Com isso fica claro que para Habermas a origem cultural de um sujeito em um estado social é uma questão inviolável.

Um estado de direito em Habermas teve influência da esfera pública burguesa liberal. A intenção manifesta de forma capacitada, em âmbito racional, pelo falante competente sendo um cidadão atestou esta questão. Fez sentido a individualidade está para Habermas atrelada a sociabilidade.

Um estado democrático de direito não deve de modo algum visar a garantia de direitos de um grupo de pessoas tirando a possibilidade de outras. É necessário preservar os direitos de todos os envolvidos.

Daí o caráter universal dos princípios ou critérios inseridos em sua teoria da argumentação. A crença habermasiana na racionalidade teve uma grande intensidade se manifestando justamente por meio da capacidade de argumentação que visa à tomada de atitudes pautada sempre em acordos dialogados.

Esta capacidade em sua teoria se deveu a preocupação de Habermas em reconstruir de forma teórica com implicações práticas as condições de exercício de racionalidade do indivíduo.

Para que o processo democrático em Habermas pudesse ter cada vez mais condições de garantia de liberdade fazia necessário assegurar as condições universais de humanidade. Com isso a percepção argumentada de direitos em um processo democrático tornou-se a melhor saída para continua a garantia da livre racionalidade do sujeito em um estado.

É a partir disso que surgiu a importância da autonomia pública. O referido autor argumenta que a consolidação da garantia da autonomia individual só é possível em uma relação legislativa que se desenvolva de modo que se percebam os demais envolvidos. O conjunto disso, de forma consciente, foi a ideia de soberania popular.

Porém o discurso de Habermas ao destinar uma grande evidência à figura do falante competente recebe críticas de ainda pender para o liberalismo. O filósofo F. Michelman argumenta que os princípios levantados no âmbito do discurso pelo falante competente por parte de Habermas, em que estes foram protegidos ao ser explicitado a capacidade suficiente

para o diálogo, foi uma adoção de forte influência liberal não podendo ser visto um arranjo republicano em meio a isso.

Para Michelman Habermas permite que o sujeito possa manifestar e fazer promover um sistema moral ao emitir o seu argumento no discurso. Assim Michelman entende que a preponderância liberal em Habermas se dá desde a ideia de buscar garantir a biografia de vida do indivíduo ao longo de toda a sua teoria.

Isso propõe que Habermas tenha no mínimo uma maior incidência para o liberalismo. É por isso que Michelman colocou Habermas na dimensão dos liberais. Assim ele o registra:

Yet Habermas along with Rawls undoubtedly belongs to the family of liberal political moralists, those who judge political arrangements by asking whether the arrangements sufficiently honor elementary moral entitlements attributed to individuals<sup>149</sup>. (MICHELMAN, 2005:87).

Assim o filósofo Habermas argumenta que ao se preocupar com a biografia de vida da pessoa o que acaba por está em questão é o valor universal de ser humano. É isso que deve prevalecer, segundo o autor.

Nesse sentido o autor argumenta que sua diferença com relação a Michelman é no tocante à forte demanda que este último inseriu ao se preocupar com a formação de um viés constitucional em um estado.

Com isso para Habermas a ideia de se preocupar em desenvolver um arranjo político preservando as manifestações da individualidade em um diálogo ativo visa a legitimação popular de uma democracia. Isso é para Habermas a sua diferença e avanço com relação a Michelman.

Assim Habermas afirma em *Inclusão do Outro* que suas diferenças com Michelman são pequenas, mas que existem ao serem maximizadas por meio de exemplos.

De forma mais objetiva. Ao Michelman acusá-lo de proteger moralmente o indivíduo Habermas imediatamente insere Michelman na linha de filósofos que pendem para uma das linhas políticas, liberais ou republicanos. Em que ambas pecam pelo excesso desequilibrando um sistema político.

O que vale para Michelman, segundo Habermas, é que não admitindo a necessidade de pensar um estado democrático e de direito a abordagem se torna limitada e insuficiente para

---

<sup>149</sup> No entanto, Habermas juntamente com Rawls, sem dúvida pertence à família (grupo) dos moralistas políticos liberais, aqueles que julgam os arranjos políticos questionando se as disposições são suficientemente necessárias para honrar os direitos morais atribuídos aos indivíduos.

dar conta da diversidade de pessoas em uma sociedade. Para Habermas os liberais e os republicanos estão ultrapassados ao se reduzirem em suas ideologias. No mundo atual.

Em uma democracia que possa atender uma sociedade complexa é importante se valer do repertório dos dois, o que ambos tem de melhor e nesse sentido a única solução para Habermas é se valer das características de ambos quando visa a proteção da humanidade.

Os direitos então não são um caráter de exclusividade de um liberal. Ao pensar em direitos do mesmo modo que se percebe a ideia de individualidade é implicada aqui a ideia universal de uma civilização humana.

Com isso registra Habermas:

Certamente, uma cultura política “transigente” nasce do contexto de uma respectiva história nacional; mas o que ela faz valer para uma cultura política “liberal”, que gera e funda em sociedades pluralistas uma consciência civil partilhada, para além de todas as diferenças, é a remissão aos princípios de constituição, universalistas e renunciadores da igualdade de direitos. Os Estados constitucionais surgem naturalmente em grande quantidade e não se distinguem entre si apenas no que concerne às suas ordens institucionais, mas sim na letra de seus atestados de fundação. Contudo, o que faz que tais Estados sejam Estados democráticos de direito é a implementação de direitos fundamentais; e em face disso todos os intérpretes argumentam que esses direitos contêm teor universalista de significado. (HABERMAS, 2002:307).

A definição de ser humano é a maior categoria em Habermas. Nesse sentido uma teoria política deve ser desenvolvida visando o controle ou o cerceio de qualquer mecanismo que proponha o colonialismo ou a exploração humana.

A teoria política em Habermas visa, ao buscar a emancipação racional dos homens, um caráter de não surgimento de novas desigualdades sociais. É com esse sentido que liberalismo e republicanismo devem para o autor inserir o que tem de melhor para um arranjo político.

Com relação a uma relação entre as autonomias pública e privada Habermas registra o seguinte:

Não há direito algum sem a autonomia privada de pessoas do direito. Portanto, sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco um *médium* para a institucionalização jurídica das condições sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado. Dessa maneira, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem essa sobre aquele. (HABERMAS, 2002:293).

A ideia de um cosmopolitismo (política voltada para uma diversidade cultural) é outra questão que Habermas herda do seu estudo com relação a modernidade. Com isso o autor ao

aliar os direitos humanos como condição fundamental da humanidade ele se remeteu a uma ideia que pensa a liberdade garantindo a liberdade racional dos outros.

Para Habermas Kant já havia pensado nessa perspectiva, porém como foi afirmado acima faltou perceber um movimento prático que pudesse garantir essas condições.

A grande questão é que com toda a construção teórica Habermas entendeu que pode assim enunciar um estilo de liberdade que possa ser concebida como uma garantia de todos os homens. Assim o autor entende ser importante a sua dimensão republicana para equilibrar a dimensão liberal.

Assim o autor registra:

Ninguém pode ser livre à custa da liberdade de um outro. Pelo fato de as pessoas só se poderem individuar pela via da socialização, a liberdade de um indivíduo une-se à de todos os outros, e não apenas de maneira negativa, por meio de limitações mútuas. Delimitações corretas, mais que isso, são o resultado de uma autolegislação exercida em conjunto. Em uma associação de livres e iguais, todos precisam entender-se, em conjunto, como autores das leis às quais se sentem individualmente vinculados como seus destinatários. Por isso o uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático representa aqui a chave para a garantia de liberdades iguais. (HABERMAS, 2002:119).

Nessa perspectiva o autor inicia o seu tratamento contra a desigualdade em âmbito empírico. O anúncio de um equilíbrio político na sua teoria o possibilita a falar de problemas recentes no mundo contemporâneo.

Assim registra o autor:

O problema das minorias “inatas” explica-se pelo fato de que os cidadãos, mesmo quando observados como personalidades jurídicas, não são indivíduos abstratos, amputados de suas relações de origem. Na medida em que o direito intervém em questões ético-políticas, ele toca a integridade das formas de vida dentro das quais está enfronhada a configuração pessoal de cada vida. (HABERMAS, 2002:165).

Uma república que se preocupe com a autenticidade individualizada seus cidadãos como um pressuposto inserido na pauta política é uma saída em Habermas para diminuir os problemas culturais. Assim o autor dá sentido a sua preocupação com a vida em seu âmbito original.

A atenção na cultura da pessoa em larga escala é a solução para tratar os conflitos. Nessa perspectiva um sistema teórico precisa, para Habermas, ter essa amplitude no seu sistema gramatical. A aliança entre as características republicanas e liberais sendo pensada com bastante esmero no tocante a outras diferenças que surgem são a opção para que a diversidade cultural possa ser garantida em um estado. Assim não basta apenas a conciliação é

necessário perceber que outras culturas podem ainda não serem contempladas no cenário político.

Assim registra Habermas:

Por causa de tais regras, implicitamente repressivas, mesmo dentro de uma comunidade republicana que garanta formalmente a igualdade de direitos para todos, pode eclodir um conflito cultural movido pelas minorias desprezadas contra a cultura da maioria. Exemplos recentes desse fenômeno são dados pela minoria de fala francesa no Canadá, pelos valões na Bélgica, pelos bascos e catalães na Espanha, etc. (HABERMAS, 2002:165).

A percepção sensível em âmbito geral em uma sociedade é quase um critério validade para a teoria política em Habermas. A possibilidade de não realizar uma política de inclusão social é um perigo constante. Nesse sentido a visualização de diferenças também é uma constante no pensamento do autor. Isso serve como resposta, por parte de Habermas, aos que o acusam de buscar perpetuar um discurso hegemônico na política atual.

Com relação a preocupação às diferenças Habermas afirma o seguinte:

Em geral, a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas. O problema das minorias “inatas”, que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, agudiza-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estas estão organizadas como Estados democráticos de direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão “com sensibilidade para as diferenças”. (HABERMAS, 2002:166).

Um sistema de comportamento político para Habermas deve ser pensado pelas pessoas buscando assegurar os direitos de todos os envolvidos. A ideia de individualidade permite entender que todos os indivíduos devem ser contemplados em um estado. É por meio disso que Habermas, ao continuar exemplificando questões concretas no mundo recente, aponta contra os movimentos do feminismo extremista.

Com isso tanto estes como qualquer postura extremista está, segundo Habermas, buscando assegurar a sua liberdade de forma isolada. Isso compromete a intenção de equilíbrio democrático de oportunidades e garantias em um estado que busque ser democrático e de direito.

A postura extremista nesse sentido, para Habermas, está longe de adentrar à dimensão de uma competência comunicativa. Com isso não sabendo ter sensibilidade para as demais necessidades diferenciadas dos envolvidos em uma sociedade a exigência de direitos acaba se tornando um fracasso.

Assim descreve Habermas:

Embora o feminismo não seja a causa de uma minoria, ele se volta contra uma cultura dominante que interpreta a relação dos gêneros de uma maneira assimétrica e desfavorável à igualdade de direitos. A diferenciação de situações de vida e experiências peculiares ao gênero não recebe consideração adequada, nem jurídica nem formalmente; tanto a autocompreensão cultural das mulheres quanto a contribuição que elas deram à cultura comum estão igualmente distantes de contar com o devido reconhecimento; e com as definições vigentes, as carências femininas mal podem ser articuladas de forma satisfatória. (HABERMAS, 2002:238).

Em Habermas o alcance das exigências de grupos menores só ocorre tendo uma visualização de sua viabilidade democrática. Nesse sentido a mesma questão se expressa para o pensador. Ao se limitar em um nível de discussão, não sabendo ter amplitude de relação. Não conseguindo se dispor com todas as diferenças este se torna um caso extremo de falta de condição para se inserir socialmente.

Isso valeu tanto para o indivíduo em si, quando limita em meio a sua exigência subjetiva, quanto para um sistema político de uma nação quando elege uma linha política que não proporciona interação linguística com as demais. Uma política social deve ter esta preocupação. O feminismo extremo, para Habermas, sofre ao eleger essa estratégia de forma errada.

Assim registra o autor:

A política de direito oscila entre os dois paradigmas originais, e isso perdurará enquanto ela (a política de equiparação de minorias como exemplo as feministas-grifo meu), continuar limitada ao asseguramento da autonomia privada, e enquanto se continuar ofuscando a coesão interna entre os direitos subjetivos de pessoas em particular e a autonomia pública dos cidadãos do Estado, participantes da criação do direito. Pois os sujeitos particulares do direito só podem chegar ao gozo de liberdades subjetivas, se eles mesmos, no exercício conjunto de sua autonomia de cidadãos ligados ao Estado, tiverem clareza quanto aos interesses e parâmetros justos e puserem-se de acordo quanto a *aspectos relevantes* sob os quais se deve tratar com igualdade o que é igual, e com desigualdade o que é desigual. (HABERMAS, 2002:295).

Assim o problema da barbárie para Habermas também se perpetua com esta postura grupal. Os extremistas. Isso porque a exigência de satisfação privada é a continua contribuição para que todos sejam incentivados a pensar apenas em suas necessidades de forma isolada.

Com isso a ideia de uma possibilidade de convivência, para Habermas, se torna impossível. Em pequena escala as exigências privadas de forma cotidiana por parte de grupos

sociais como o feminismo radical é a mola propulsora para a continuidade de conflitos e desigualdades sociais.

Assim registra Habermas:

Essas classificações “errôneas” levam a intervenções “normalizadoras” na maneira de conduzir a vida, as quais permitem que a almejada compensação de danos acabe se convertendo em nova discriminação, ou seja, garantia de liberdade converte-se em privação de liberdade. Nos campos jurídicos concernentes ao feminismo o paternalismo socioestatal assume um sentido literal: o legislativo e a jurisdição orientam-se segundo modelos de interpretação tradicionais e contribuem com o fortalecimento dos estereótipos de identidade de gênero já vigentes. (HABERMAS, 2002:296).

Em *Inclusão do Outro*, a obra em questão neste escrito, Habermas relata que a sensibilidade para incluir não deve de forma alguma ser pensado promovendo um novo confinamento.

Nesse sentido ao adotar as condições universais de entendimento, inserção do indivíduo como um falante competente, este vivencia simplesmente para Habermas um ambiente político ciente de que um estado inclusivo deve prevalecer.

Para Habermas esse é um nível que os movimentos feministas, por exemplo, com todos os problemas que vivenciaram já estão buscando ter novas posturas com relação a garantia da autonomia pública de uma democracia.

Assim descreve Habermas:

A classificação dos papéis sexuais e das diferenças vinculadas aos sexos concerne a camadas elementares da autocompreensão cultural de uma sociedade. Só hoje o feminismo radical toma consciência do caráter falível, merecedor de revisões e fundamentalmente controverso dessa autocompreensão. (HABERMAS, 2002:296).

Com isso Habermas trata da questão da importância do deslocamento da autonomia privada individual em sua teoria política. Com estes exemplos fica claro que a ideia de individualidade não precisa se perpetuar apenas se limitando as exigências subjetivas do indivíduo.

A grande questão para Habermas é que o valor da ideia de ser humano é que deve ficar em evidencia. Com essa axiologia o que pode se expressar de forma mais sólida é que nessa ideia é necessário ter sensibilidade para o outro como um indivíduo que tem necessidades como os demais.

A liberdade em Habermas tem um contorno em âmbito empírico mas suas pretensões gerais, no tocante a livre ação do homem, se mantém. Com relação as exigências do sujeito representado pelos direitos subjetivos Habermas expõe o seguinte:

Os direitos subjetivos, cuja tarefa é garantir às mulheres um delineamento autônomo e privado para suas próprias vidas, não podem ser formulados de modo adequado sem que os próprios envolvidos articulem e fundamentem os aspectos considerados relevantes para o tratamento igual ou desigual em casos típicos. Só se pode assegurar a autonomia privada de cidadãos em igualdade de direito quando isso se dá em conjunto com a intensificação de sua autonomia civil no âmbito do Estado. (HABERMAS, 2002:296).

Para Habermas a liberdade civil pressupõe a dimensão política que este sujeito está inserido. Essa percepção não é algo que exija uma grande investigação do ser humano. A ideia em Habermas está inserida de forma simples. As condições de um sujeito no âmbito de atendimento básico de seus direitos, por exemplo, são semelhantes aos dos demais.

Assim como a possibilidade de existência de uma nação ou uma cultura deve ser entendida de forma similar no tocante à importância da cultura de outros sujeitos que estão relacionados. Nesse sentido é necessário pensar de forma mais adequado o que é realmente a exigência de liberdade.

Com isso, no artigo intitulado *Sobre o conceito de liberdade comunicativa* o pesquisador Flavio Siebeneichler afirmou a partir de Habermas a necessidade de perceber um modelo de liberdade mais adequada para o cenário democrático.

Assim ele registra:

Estas liberdades não podem ser confundidas com a liberdade comunicativa atribuída reciprocamente. Isso porque no momento em que um ator toma suas decisões no âmbito da sociedade, apoiado apenas em sua liberdade subjetiva ou em sua autonomia privada, não se preocupa em saber se as razões que contam para ele são igualmente aceitáveis para os outros. (SIEBENEICHLER, 2011:355 e 356)

A verdadeira liberdade em Habermas ocorre por meio da liberdade comunicativa. É por isso que o agir comunicativo é tão importante para o pensamento deste autor.

É por isso que a autonomia privada do indivíduo sofreu um deslocamento com relação a ser um conceito chave por parte do autor na teoria do agir comunicativo. Não cabia mais para Habermas desenvolver, nesse sentido, uma teoria política totalmente assegurada no liberalismo. A autonomia privada do indivíduo provocaria novos conflitos, pois Habermas percebeu que existe um aumento populacional.



Mas a grande questão é que com o advento da incidência de processo de democratização dos estados. Apostando que este é o meio político mais satisfatório para melhoramento e evolução da vida humana.

Assim deixou de ter sentido, para Habermas, um arranjo político totalmente gerado na liberdade subjetiva. Não cabia mais desenvolver, segundo o autor, uma teoria totalmente respaldada na autonomia privada individual. Esta última, continuando no pensamento de Habermas como conceito chave, seguindo o entendimento do autor provocaria um número maior de conflitos.

Com isso para que o processo democrático em Habermas pudesse ter cada vez mais condições de garantir a liberdade do sujeito fez-se necessário assegurar os direitos humanos em sentido amplo. Permitindo essa conciliação de dimensões que visa o homem como um ser político.

Assim registra Flavio Siebeneichler:

No projeto político habermasiano, a primordialidade da liberdade comunicativa, que constitui fundamento necessário para um resgate discursivo de pretensões de validade, não afeta, de forma alguma, a importância do direito e da democracia na política. (SIEBENEICHLER, 2011:357).

A tese conciliatória da política habermasiana tem a liberdade comunicativa como categoria importante para ser possível o seu desenvolvimento. Um conjunto social que consiga segundo Habermas, aliar de forma harmônica a garantia de direitos em consonância com a formação democrática de um estado terá de forma flexibilizada um movimento libertário. Isso porque necessidades diversas virão à tona. Pois estas existem e necessitam ser percebidas. Para Habermas esta é uma das maiores funções do exercício da liberdade comunicativa em um estado democrático de direito.

Assim pontua Flavio Siebeneichler:

A defesa da primordialidade da liberdade comunicativa é importante para o modo de ver as “coisas da política” em Habermas porquanto ela visualiza não somente a possibilidade do exercício dos direitos políticos fundamentais de cada um, mas também do exercício da autonomia política pública no contexto de direitos de cidadãos de um Estado de direito democrático. (SIEBENEICHLER, 2011:356).

Com isso, como breve consideração final, é afirmado em meio a tudo que foi exposto que a garantia da diferença entre os seres humanos seria então, para Habermas, a maior recompensa ao pensar a ideia de individualidade em sentido amplo. Pois a ideia de

humanidade como algo espontaneamente racional emerge quando as condições de uma política argumentativa estejam constantemente cumpridas.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Further Reflections on the Public Sphere**. Craig Calhoun (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70. 1996.
- \_\_\_\_\_. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 2.4. ed., Trad. Flávio Beno Siebenechler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997;
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A crise de legitimação do capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa**; 2. ed.; Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e Justificação**. São Paulo: Loyola, 2004 a.
- \_\_\_\_\_. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo I: Racionalidade da Ação e Racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes. 2012a;
- \_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo II: Sobre a Crítica da Razão Funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril S. A. Col. Os Pensadores, 1974;
- \_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Bacarolla. 2009;
- LUBENOW, Jorge Adriano. **A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas**. João Pessoa: Editora Manufatura, 2012;
- MACCHARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. 4. ed. ; Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Tecnos. 2002;

MICHELMAN, Frank I. Constitutionalism Philosophical Foudantions. In. ALEXANDER, Larry. (Ed.) **Constitutional Authorship**. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

SIEBENECHLER, Flávio Beno. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. In: **Liberdade:** Revista Brasileira de Direito Constitucional, nº 17, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-17/RBDC-17-007-INDICE.htm> Acesso: 27.07.2013.

## NARRATIVA PROCESSUAL: ética no discurso jurídico

**José Antonio Callegari**

Universidade Federal Fluminense – PPGSD. Mestre. calegantonio@yahoo.com.br

**Marcelo Pereira de Mello**

Universidade Federal Fluminense – PPGSD. Doutor. mpmello@unisys.com.br

---

**Resumo:** Comunicamos o estágio atual de nossa pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Investigamos a narrativa processual como referencial estruturado das práticas discursivas desenvolvidas nos ambientes judiciários. Narrativa, narração e decisão judicial integram nosso objeto de estudo. Através da análise de peças processuais, normas processuais e cotejo da literatura especializada, notamos uma interação discursiva entre partes, advogados e juiz. Nesta comunicação, analisamos a ética discursiva que se estabelece entre os sujeitos processuais. A redução sistêmica muito em voga no discurso jurídico, não dispensa a comunicação ética entre os agentes que atuam no processo. Assim, procuramos identificar marcadores deônticos no Código de Processo Civil e com isto propor um estudo menos dogmático do direito processual.

**Palavras-chave:** Narrativa processual. Ética. Discurso jurídico.

### 1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, apresentamos um recorte de nossa pesquisa de doutorado. Nela, investigamos a narrativa processual, procurando identificar a interação comunicativa que se desenvolve no processo até a decisão judicial. Partindo da narrativa estruturada pelo legislador, observamos as estratégias argumentativas das partes e do juiz. Notamos, com isto, que existem na relação processual dois argumentos com pretensão de verdade em contraditório.

O discurso desenvolvido no processo segue uma estrutura lógica com duplo objetivo: expor os fatos em juízo e formar o convencimento judicial. Neste sentido, estamos diante de uma narrativa não ficcional, uma vez que fundada em fatos ocorridos no mundo real.

No caso brasileiro, via de regra, o narrador é um advogado que representa a parte, vez que vigora no Brasil o princípio do *jus postulandi*. Em outras palavras, somente o advogado, em certos casos, pode ingressar com ações judiciais representando seu cliente. Por esta razão,

predomina a narrativa em terceira pessoa. Assim sendo, o advogado como narrador detém uma autoridade epistêmica que lhe confere legitimidade para atuar em juízo na defesa do seu cliente. Mas, o domínio epistêmico de natureza jurídica não é suficiente para uma performance comunicativa eficiente. É na situação de contexto que ele desenvolve um segundo elemento fundamental para narrar os fatos em juízo. Trata-se da fluência cultural (MELLO, 2014), cuja aquisição depende do uso adequado de certos dispositivos cognitivos. Certamente, o ambiente institucional e as regras processuais diferenciadas impactam o tipo de narrativa desenvolvida e a fluência cultural adquirida.

Por outro lado, a narrativa além de expor os fatos visa também formar a convicção do juiz quanto à veracidade dos argumentos apresentados. Assim, a narrativa das partes é recebida pelo juiz como um emaranhado de argumentos cuja complexidade será reduzida progressivamente até que esteja em condições de proferir sua decisão. Este processo de redução de complexidade acentua-se na fase da instrução processual, onde o juiz fixa os pontos controvertidos, determina a produção de provas e confere aos litigantes a oportunidade para expor suas razões oralmente. Diante desta complexa interação discursiva, supomos ainda que o magistrado investe-se de uma dúvida radical do tipo cartesiana, uma vez que ele está diante de argumentos contraditórios com pretensão de verdade. A dúvida radical não é de natureza subjetiva. Pelo contrário, sua natureza é objetiva, uma vez que ele deve instruir o processo e julgar a demanda com imparcialidade. Além desta redução cartesiana, supomos também que o juiz opera com um tipo de redução luhmaniana. Isto porque, a redução sistêmica da complexidade apresentada pelas partes é requisito necessário para esclarecimento dos fatos deduzidos e formação de seu livre convencimento motivado. No entanto, faltaria ao percurso narrativo e ao procedimento reducionista do juiz algo fundamental: a ética discursiva habermasiana. Por esta razão, o direito processual brasileiro estabelece para as partes o dever de argumentar em juízo conforme a verdade, em atitude colaborativa e de boa-fé; impondo igualmente ao juiz o dever de imparcialidade, de fundamentar suas decisões, de conceder às partes igualdade de tratamento em contraditório, de assegurar ampla defesa, e de se afastar do caso em situações de impedimento ou suspeição. Ao produzir sua decisão em forma de sentença, o juiz adota outro papel: narrador oficial. Seu discurso tem dupla natureza. Uma expositiva das razões que lhe formaram o convencimento e outra decisória, amparada na fundamentação argumentativa que seu pronunciamento.

Diante destas evidências, tratamos neste artigo dos marcadores deonticos<sup>150</sup> e da ética discursiva, propondo um estudo menos dogmático do direito.

## 2 DESENVOLVIMENTO

Como destacado, adotamos o Código de Processo Civil vigente<sup>151</sup> como referencial normativo de nossa pesquisa, uma vez que contém minuciosa sistematização da ética discursiva desenvolvida na relação processual. O percurso discursivo das partes começa através de uma petição inicial<sup>152</sup> desenvolve-se através da reposta do réu, encerrando-se com a sentença como último ato discursivo no processo.

Através da petição inicial, o autor deve demonstrar interesse e legitimidade para ingressar com sua pretensão em juízo. A legislação processual estabelece que qualquer pessoa no exercício de seus direitos tem capacidade para estar em juízo, salvo os incapazes que serão representados ou assistidos por seus pais, tutores ou curadores. Trata-se de um marcador deontico quanto à capacidade e responsabilidade enunciativa das partes.

---

<sup>150</sup> “A modalidade epistêmica situa-se no eixo do conhecimento do falante e exprime o grau de certeza em relação àquilo que é dito”. ALVES, Rosângela. A MODALIZAÇÃO NOS DISCURSOS DE UMA AUTORIDADE POLÍTICA E DE UMA AUTORIDADE RELIGIOSA Revista de C. Humanas, Vol. 7, Nº 1, p. 57-67, Jan./Jun. 2007

<sup>151</sup> Ao tempo de nossa pesquisa, o novo código de processo civil era somente um projeto de lei. Desta forma, os dados utilizados foram recolhidos do código de processo civil ainda vigente.

<sup>152</sup> Art. 282. A petição inicial indicará:

- I - o juiz ou tribunal, a que é dirigida;
- II - os nomes, prenomes, estado civil, profissão, domicílio e residência do autor e do réu;
- III - o fato e os fundamentos jurídicos do pedido;
- IV - o pedido, com as suas especificações;
- V - o valor da causa;
- VI - as provas com que o autor pretende demonstrar a verdade dos fatos alegados;
- VII - o requerimento para a citação do réu.

Art. 283. A petição inicial será instruída com os documentos indispensáveis à propositura da ação.

Art. 284. Verificando o juiz que a petição inicial não preenche os requisitos exigidos nos arts. 282 e 283, ou que apresenta defeitos e irregularidades capazes de dificultar o julgamento de mérito, determinará que o autor a emende, ou a complete, no prazo de 10 (dez) dias.

Parágrafo único. Se o autor não cumprir a diligência, o juiz indeferirá a petição inicial.

Art. 285. Estando em termos a petição inicial, o juiz a despachará, ordenando a citação do réu, para responder; do mandado constará que, não sendo contestada a ação, se presumirão aceitos pelo réu, como verdadeiros, os fatos articulados pelo autor. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

§ 1º O valor incontroverso deverá continuar sendo pago no tempo e modo contratados. (Renumerado do parágrafo único pela Lei nº 12.873, de 2013)

§ 2º O devedor ou arrendatário não se exime da obrigação de pagamento dos tributos, multas e taxas incidentes sobre os bens vinculados e de outros encargos previstos em contrato, exceto se a obrigação de pagar não for de sua responsabilidade, conforme contrato, ou for objeto de suspensão em medida liminar, em medida cautelar ou antecipação dos efeitos da tutela. (Incluído pela Lei nº 12.873, de 2013)

Em seguida, o Código de Processo estabelece os deveres das partes e dos seus procuradores<sup>153</sup>. Elas deverão expor os fatos em juízo conforme a verdade, procedendo com lealdade e boa-fé. Desta forma, não devem formular pretensões, nem alegar defesa, cientes de que são destituídas de fundamento e nem produzir provas ou praticar atos inúteis ou desnecessários à declaração e/ou defesa de direitos. Pretende o legislador que elas não criem embaraços ao andamento processual, agindo em colaboração para uma duração razoável do processo. Assim sendo, o enunciado elaborado em suas petições não deve conter expressões injuriosas, cabendo ao juiz mandar riscá-las ou, quando proferidas em defesa oral, advertir o enunciador que não as use, sob pena de cassação da palavra.

Os marcadores deônticos estabelecem ainda a responsabilidade das partes por dano processual quanto houver pleito de má-fé<sup>154</sup>. A má-fé processual decorre de pretensão ou defesa contra texto expresso em lei ou fato incontroverso; alteração da verdade dos fatos; uso

---

<sup>153</sup> Art. 14. São deveres das partes e de todos aqueles que de qualquer forma participam do processo: (Redação dada pela Lei nº 10.358, de 27.12.2001)

I - expor os fatos em juízo conforme a verdade;

II - proceder com lealdade e boa-fé;

III - não formular pretensões, nem alegar defesa, cientes de que são destituídas de fundamento;

IV - não produzir provas, nem praticar atos inúteis ou desnecessários à declaração ou defesa do direito.

V - cumprir com exatidão os provimentos mandamentais e não criar embaraços à efetivação de provimentos judiciais, de natureza antecipatória ou final. (Incluído pela Lei nº 10.358, de 27.12.2001)

Parágrafo único. Ressalvados os advogados que se sujeitam exclusivamente aos estatutos da OAB, a violação do disposto no inciso V deste artigo constitui ato atentatório ao exercício da jurisdição, podendo o juiz, sem prejuízo das sanções criminais, civis e processuais cabíveis, aplicar ao responsável multa em montante a ser fixado de acordo com a gravidade da conduta e não superior a vinte por cento do valor da causa; não sendo paga no prazo estabelecido, contado do trânsito em julgado da decisão final da causa, a multa será inscrita sempre como dívida ativa da União ou do Estado. (Incluído pela Lei nº 10.358, de 27.12.2001) (Vide ADIM 2652, de 2002)

Art. 15. É defeso às partes e seus advogados empregar expressões injuriosas nos escritos apresentados no processo, cabendo ao juiz, de ofício ou a requerimento do ofendido, mandar riscá-las.

Parágrafo único. Quando as expressões injuriosas forem proferidas em defesa oral, o juiz advertirá o advogado que não as use, sob pena de lhe ser cassada a palavra.

<sup>154</sup> Art. 16. Responde por perdas e danos aquele que pleitear de má-fé como autor, réu ou interveniente.

Art. 17. Reputa-se litigante de má-fé aquele que: (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

I - deduzir pretensão ou defesa contra texto expresso de lei ou fato incontroverso; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

II - alterar a verdade dos fatos; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

III - usar do processo para conseguir objetivo ilegal; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

IV - opuser resistência injustificada ao andamento do processo; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

V - proceder de modo temerário em qualquer incidente ou ato do processo; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

VI - provocar incidentes manifestamente infundados. (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

VII - interpuser recurso com intuito manifestamente protelatório. (Incluído pela Lei nº 9.668, de 23.6.1998)

Art. 18. O juiz ou tribunal, de ofício ou a requerimento, condenará o litigante de má-fé a pagar multa não excedente a um por cento sobre o valor da causa e a indenizar a parte contrária dos prejuízos que esta sofreu, mais os honorários advocatícios e todas as despesas que efetuou. >(Redação dada pela Lei nº 9.668, de 23.6.1998)

§ 1º Quando forem dois ou mais os litigantes de má-fé, o juiz condenará cada um na proporção do seu respectivo interesse na causa, ou solidariamente aqueles que se coligaram para lesar a parte contrária.

§ 2º O valor da indenização será desde logo fixado pelo juiz, em quantia não superior a 20% (vinte por cento) sobre o valor da causa, ou liquidado por arbitramento. (Redação dada pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

do processo para conseguir objetivo ilegal; proceder de modo temerário em qualquer incidente ou ato do processo; provocar incidentes manifestamente infundados ou interposição de recurso com manifesto intuito protelatório.

Incidindo em litigância de má-fé, o juiz deve condenar o litigante a pagar multa, além de indenizar a parte contrária dos prejuízos sofridos, mais honorários advocatícios e despesas efetuadas. Podemos acrescentar que se a parte retardar o andamento do processo como estratégia processual também viola a ética processual. Assim, o CPC impõe o dever de o réu alegar em sua resposta fato impeditivo, modificativo ou extintivo do direito do autor na primeira oportunidade que lhe for concedida para falar nos autos.

Considerando que o discurso jurídico segue marcadores normativos redigidos em linguagem técnica, estabelece o CPC que a parte será representada em juízo por advogado legalmente habilitado. Desta forma, o legislador considera a autoridade epistêmica do advogado como enunciador habilitado na técnica do discurso jurídico, em sintonia com o preceito constitucional segundo o qual o advogado é indispensável à administração da justiça. Contando com a assistência do advogado, fica assegurada à parte, em tese, um equilíbrio discursivo, uma vez que o juiz é dotado também de autoridade epistêmica, pois igualmente habilitado nas letras jurídicas. Situações existem nas quais a parte pode deduzir sua pretensão em juízo independente de assistência advocatícia, como na audiência de conciliação nos Juizados Especiais e na Justiça do Trabalho. Na prática, no entanto, é muito arriscado ingressar em juízo ou deduzir defesa sem assistência de um advogado. O sistema judicial trabalha com um código linguístico próprio do qual, via de regra, não abre mão para melhor entendimento das partes. Até porque a linguagem jurídica rotineiramente funciona como marcador da autoridade epistêmica do juiz, delimitando espaços de ação e de poder na relação judicializada.

Além da autoridade epistêmica, juiz exerce também sua autoridade deontica, para a qual goza de poderes e deveres processuais<sup>155</sup>. Assim sendo, o juiz não pode conhecer de questões

---

<sup>155</sup> Art. 125. O juiz dirigirá o processo conforme as disposições deste Código, competindo-lhe:

I - assegurar às partes igualdade de tratamento;

II - velar pela rápida solução do litígio;

III - prevenir ou reprimir qualquer ato contrário à dignidade da Justiça;

IV - tentar, a qualquer tempo, conciliar as partes. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

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 1º.10.1973)

Art. 127. O juiz só decidirá por equidade nos casos previstos em lei.

Art. 128. O juiz decidirá a lide nos limites em que foi proposta, sendo-lhe defeso conhecer de questões, não suscitadas, a cujo respeito a lei exige a iniciativa da parte.



não suscitadas pelas partes, assim como nos casos em que a lei exige sua iniciativa. Nos casos em que as partes se sirvam do processo para praticar ato simulado ou conseguir fim proibido por lei, ele poderá sentenciar impedindo que elas alcancem o seu objetivo.

Estabelece o CPC os limites da decisão judicial<sup>156</sup>, nos termos como foi proposta pela parte autora. Assim sendo, o juiz não pode conhecer de questões não suscitada por ela, assim como nos casos em que a lei exija sua iniciativa.

Proferindo a decisão, amparada em sua autoridade epistêmica e deontica, o juiz aprecia livremente a prova, observando os fatos e as circunstâncias constantes nos autos, indicando os motivos de seu convencimento<sup>157</sup>. Observe-se que o legislador vai delimitando objetivamente o percurso discursivo das partes e do juiz, naquilo que podemos chamar de *narrativa processual estruturada*.

Prossegue o CPC fixando marcadores deonticos para a atuação do juiz. Assim, estabelece sua responsabilidade por perdas e danos em casos de dolo, fraude e retardo injustificado de providência que deva ordenar de ofício ou a requerimento da parte. Visando manter a integridade ética no processo, prescreve o afastamento do juiz em casos de impedimento e / ou suspeição<sup>158</sup>.

---

Art. 129. Convencendo-se, pelas circunstâncias da causa, de que autor e réu se serviram do processo para praticar ato simulado ou conseguir fim proibido por lei, o juiz proferirá sentença que obste aos objetivos das partes.

Art. 130. Caberá ao juiz, de ofício ou a requerimento da parte, determinar as provas necessárias à instrução do processo, indeferindo as diligências inúteis ou meramente protelatórias.

Art. 131. O juiz apreciará livremente a prova, atendendo aos fatos e circunstâncias constantes dos autos, ainda que não alegados pelas partes; mas deverá indicar, na sentença, os motivos que lhe formaram o convencimento. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

Art. 132. O juiz, titular ou substituto, que concluir a audiência julgará a lide, salvo se estiver convocado, licenciado, afastado por qualquer motivo, promovido ou aposentado, casos em que passará os autos ao seu sucessor. (Redação dada pela Lei nº 8.637, de 31.3.1993)

Parágrafo único. Em qualquer hipótese, o juiz que proferir a sentença, se entender necessário, poderá mandar repetir as provas já produzidas. (Incluído pela Lei nº 8.637, de 31.3.1993)

Art. 133. Responderá por perdas e danos o juiz, quando:

I - no exercício de suas funções, proceder com dolo ou fraude;

II - recusar, omitir ou retardar, sem justo motivo, providência que deva ordenar de ofício, ou a requerimento da parte.

Parágrafo único. Reputar-se-ão verificadas as hipóteses previstas no no II só depois que a parte, por intermédio do escrivão, requerer ao juiz que determine a providência e este não lhe atender o pedido dentro de 10 (dez) dias.

<sup>156</sup> Art. 128. O juiz decidirá a lide nos limites em que foi proposta, sendo-lhe defeso conhecer de questões, não suscitadas, a cujo respeito a lei exige a iniciativa da parte.

<sup>157</sup> Art. 131. O juiz apreciará livremente a prova, atendendo aos fatos e circunstâncias constantes dos autos, ainda que não alegados pelas partes; mas deverá indicar, na sentença, os motivos que lhe formaram o convencimento. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

<sup>158</sup> Art. 133. Responderá por perdas e danos o juiz, quando:

I - no exercício de suas funções, proceder com dolo ou fraude;

II - recusar, omitir ou retardar, sem justo motivo, providência que deva ordenar de ofício, ou a requerimento da parte.

Parágrafo único. Reputar-se-ão verificadas as hipóteses previstas no no II só depois que a parte, por intermédio do escrivão, requerer ao juiz que determine a providência e este não lhe atender o pedido dentro de 10 (dez) dias.

Até aqui, procuramos demonstrar a existência de uma narrativa estruturada no CPC seguindo marcadores deônticos cujos principais destinatários são as partes e o juiz. Por esta razão, o código estabelece os atos destes sujeitos processuais, delimitando sua liberdade de ação no processo. As partes podem declarar sua vontade, produzindo imediatamente a constituição, a modificação ou a extinção de direitos no processo, enquanto o juiz profere despachos, decisões interlocutórias e sentenças. São atos que impulsionam o procedimento até seu momento final, quando ele resolve o litígio, substituindo a vontade dos litigantes, discursivamente expostas em contraditório, por sua vontade como agente político investido de jurisdição. Ao proferir a sentença<sup>159</sup>, como ato final do processo, o juiz encerra o seu ofício

---

## Seção II

### Dos Impedimentos e da Suspeição

Art. 134. É defeso ao juiz exercer as suas funções no processo contencioso ou voluntário:

I - de que for parte;

II - em que interveio como mandatário da parte, oficiou como perito, funcionou como órgão do Ministério Público, ou prestou depoimento como testemunha;

III - que conheceu em primeiro grau de jurisdição, tendo-lhe proferido sentença ou decisão;

IV - quando nele estiver postulando, como advogado da parte, o seu cônjuge ou qualquer parente seu, consanguíneo ou afim, em linha reta; ou na linha colateral até o segundo grau;

V - quando cônjuge, parente, consanguíneo ou afim, de alguma das partes, em linha reta ou, na colateral, até o terceiro grau;

VI - quando for órgão de direção ou de administração de pessoa jurídica, parte na causa.

Parágrafo único. No caso do no IV, o impedimento só se verifica quando o advogado já estava exercendo o patrocínio da causa; é, porém, vedado ao advogado pleitear no processo, a fim de criar o impedimento do juiz.

Art. 135. Reputa-se fundada a suspeição de parcialidade do juiz, quando:

I - amigo íntimo ou inimigo capital de qualquer das partes;

II - alguma das partes for credora ou devedora do juiz, de seu cônjuge ou de parentes destes, em linha reta ou na colateral até o terceiro grau;

III - herdeiro presuntivo, donatário ou empregador de alguma das partes;

IV - receber dádivas antes ou depois de iniciado o processo; aconselhar alguma das partes acerca do objeto da causa, ou subministrar meios para atender às despesas do litígio;

V - interessado no julgamento da causa em favor de uma das partes.

Parágrafo único. Poderá ainda o juiz declarar-se suspeito por motivo íntimo.

Art. 136. Quando dois ou mais juízes forem parentes, consanguíneos ou afins, em linha reta e no segundo grau na linha colateral, o primeiro, que conhecer da causa no tribunal, impede que o outro participe do julgamento; caso em que o segundo se escusará, remetendo o processo ao seu substituto legal.

Art. 137. Aplicam-se os motivos de impedimento e suspeição aos juízes de todos os tribunais. O juiz que violar o dever de abstenção, ou não se declarar suspeito, poderá ser recusado por qualquer das partes (art. 304).

Art. 138. Aplicam-se também os motivos de impedimento e de suspeição:

I - ao órgão do Ministério Público, quando não for parte, e, sendo parte, nos casos previstos nos ns. I a IV do art. 135;

II - ao serventuário de justiça;

III - ao perito; (Redação dada pela Lei nº 8.455, de 24.8.1992)

IV - ao intérprete.

§ 1º A parte interessada deverá argüir o impedimento ou a suspeição, em petição fundamentada e devidamente instruída, na primeira oportunidade em que lhe couber falar nos autos; o juiz mandará processar o incidente em separado e sem suspensão da causa, ouvindo o argüido no prazo de 5 (cinco) dias, facultando a prova quando necessária e julgando o pedido.

§ 2º Nos tribunais caberá ao relator processar e julgar o incidente.

<sup>159</sup> Art. 162. Os atos do juiz consistirão em sentenças, decisões interlocutórias e despachos.

§ 1º Sentença é o ato do juiz que implica alguma das situações previstas nos arts. 267 e 269 desta Lei. (Redação dada pela Lei nº 11.232, de 2005)

§ 2º Decisão interlocutória é o ato pelo qual o juiz, no curso do processo, resolve questão incidente.

jurisdicional e o percurso discursivo estabelecido em forma de silogismo jurídico. Em outras palavras, a sentença é o último ato discursivo no processo.

A ética discursiva que supomos existir na relação processual leva em consideração a igualdade de tratamento das partes para que defendam seus pontos de vista ou suas pretensões de verdade sem surpresas. Assim, após a citação, por exemplo, o autor não poderá modificar o pedido ou a causa de pedir sem o consentimento do réu.

Percebe-se que os marcadores deônticos do processo produzem efeitos desde o início da relação processual até o seu final, quando proferida a sentença. Uma argumentação jurídica ética tende a fortalecer os argumentos do enunciador induzindo o convencimento judicial a seu favor, como se dá nos casos de antecipação da tutela pretendida no pedido inicial<sup>160</sup>. Com base em prova inequívoca do fato alegado, o juiz, convencido da verossimilhança da alegação, pode antecipar efeitos práticos da sentença, atendendo com isto total ou parcialmente a pretensão deduzida pelo autor. Neste caso, ele deverá demonstrar a existência de risco de dano irreparável ou de difícil reparação ou caracterização do abuso do direito de defesa do réu ou manifesto propósito protelatório. Ao proferir sua decisão antecipatória, o juiz deverá expor as razões de seu convencimento. Note-se que os marcadores deônticos impõe às partes e ao magistrado um dever ser performativo. Elas devem fundamentar os seus argumentos e o juiz deve demonstrar as razões de seu convencimento, afastando as hipóteses

---

§ 3o São despachos todos os demais atos do juiz praticados no processo, de ofício ou a requerimento da parte, a cujo respeito a lei não estabelece outra forma.

§ 4o Os atos meramente ordinatórios, como a juntada e a vista obrigatória, independem de despacho, devendo ser praticados de ofício pelo servidor e revistos pelo juiz quando necessários. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994),

<sup>160</sup> Art. 273. O juiz poderá, a requerimento da parte, antecipar, total ou parcialmente, os efeitos da tutela pretendida no pedido inicial, desde que, existindo prova inequívoca, se convença da verossimilhança da alegação e: (Redação dada pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

I - haja fundado receio de dano irreparável ou de difícil reparação; ou (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

II - fique caracterizado o abuso de direito de defesa ou o manifesto propósito protelatório do réu. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

§ 1o Na decisão que antecipar a tutela, o juiz indicará, de modo claro e preciso, as razões do seu convencimento. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

§ 2o Não se concederá a antecipação da tutela quando houver perigo de irreversibilidade do provimento antecipado. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

§ 3o A efetivação da tutela antecipada observará, no que couber e conforme sua natureza, as normas previstas nos arts. 588, 461, §§ 4o e 5o, e 461-A. (Redação dada pela Lei nº 10.444, de 7.5.2002)

§ 4o A tutela antecipada poderá ser revogada ou modificada a qualquer tempo, em decisão fundamentada. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

§ 5o Concedida ou não a antecipação da tutela, prosseguirá o processo até final julgamento. (Incluído pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

§ 6o A tutela antecipada também poderá ser concedida quando um ou mais dos pedidos cumulados, ou parcela deles, mostrar-se incontroverso. (Incluído pela Lei nº 10.444, de 7.5.2002)

§ 7o Se o autor, a título de antecipação de tutela, requerer providência de natureza cautelar, poderá o juiz, quando presentes os respectivos pressupostos, deferir a medida cautelar em caráter incidental do processo ajuizado. (Incluído pela Lei nº 10.444, de 7.5.2002)

de decisões arbitrárias que muitas vezes são travestidas de discricionariedade judicial. Com isso, o legislador confere transparência ao procedimento, viabilizando o controle social dos atos do juiz. Claramente, o direito processual estabelece referenciais éticos para a performance discursiva dos sujeitos processuais.

Chegado a este ponto, observemos a estrutura da narrativa processual através das três peças mais importantes: petição inicial, contestação e sentença. A petição inicial é a primeira manifestação de vontade praticada no processo. Através dela, o autor narra fatos, expõe seus argumentos e deduz sua pretensão de verdade. No plano formal, o CPC estabelece alguns requisitos estruturantes da petição inicial, na qual a parte deve indicar:

I - o juiz ou tribunal, a que é dirigida;

II - os nomes, prenomes, estado civil, profissão, domicílio e residência do autor e do réu;

III - o fato e os fundamentos jurídicos do pedido;

IV - o pedido, com as suas especificações;

V - o valor da causa;

VI - as provas com que o autor pretende demonstrar a verdade dos fatos alegados;

VII - o requerimento para a citação do réu.

Além disto, a parte deve instruí-la com os documentos indispensáveis à propositura da ação. Importante destacar o inciso III, no qual devem constar o fato e os fundamentos jurídicos do pedido. Verificando o juiz que a petição atende aos requisitos processuais, determinará a citação do réu. Caso não conteste a ação, os fatos alegados pelo autor podem ser reputados verdadeiros. Na linguagem jurídica, ocorrerá a confissão ficta, um tipo específico de presunção legal.

Existem situações que provocam o indeferimento da petição inicial, nestes termos: inépcia; parte manifestamente ilegítima; falta de interesse processual; decadência ou prescrição e procedimento incompatível. Interessa neste momento discorrer sobre a inépcia desta petição. Ocorre quando nela faltar pedido ou causa de pedir; da narração dos fatos não decorrer logicamente a conclusão; o pedido for juridicamente impossível e contiver pedidos incompatíveis entre si. Nestes casos, o juiz extingue o processo sem resolução do mérito. Podemos observar, com isto, que a petição inicial funciona como estrutura da narrativa dos argumentos da parte autora, onde deve narrar os fatos e construir argumentos lógicos na produção de um discurso coerente e coeso. Com apoio em Voese (2011), pensamos que não se trata de uma lógica rigorosamente formal. Trata-se de uma lógica que permita a conclusão

de seus argumentos em situação de contexto e interação social, permeados por todas as possibilidades e falhas da linguagem humana.

Citado, o réu pode apresentar resposta em contraditório. Três são as repostas previstas no CPC: contestação, exceção e reconvenção. Neste trabalho, interessa-nos somente a contestação<sup>161</sup>. Nela, o réu deverá alegar toda a matéria de defesa, expondo as razões de fato e de direito que julgue necessárias para impugnar o pedido do autor, especificando as provas que pretende produzir. O réu contesta os fatos narrados na petição inicial, sob pena de incidir em preclusão<sup>162</sup>. Notamos aqui uma estrutura narrativa mais simples em relação à petição inicial, no entanto com efeitos processuais graves. Isto porque pesa sobre o réu o ônus da impugnação especificada. Deixando o réu de impugnar os fatos deduzidos pelo autor corre o risco de perder a demanda por causa dos efeitos da confissão presumida.

Havendo questões de fato que mereçam mais esclarecimentos, o juiz pode determinar o comparecimento pessoal das partes, a fim de interroga-las em audiência de instrução e julgamento. Neste caso, ele fixará os pontos controvertidos. Assim, o juiz vai reduzindo complexidades (LUHMANN, 2009) e depurando as fases processuais de atividades superadas ou inúteis à formação de seu convencimento, como típico observador sistêmico. Quando intimadas para a audiência, as partes são advertidas de que o não comparecimento ou a recusa

---

<sup>161</sup> Art. 300. Compete ao réu alegar, na contestação, toda a matéria de defesa, expondo as razões de fato e de direito, com que impugna o pedido do autor e especificando as provas que pretende produzir

<sup>162</sup> 3 - As modalidades de preclusão de faculdades das partes

Depois de destacar os dois aspectos da preclusão - o objetivo (fato impeditivo que garante o avanço processual e obsta ao recuo para fases anteriores já superadas do procedimento) e o subjetivo (perda de uma faculdade processual já esgotada pelo exercício ou não exercitada na devida oportunidade), FREDERICO MARQUES, fiel ao esquema básico de CHIOVENDA, registra as três modalidades que o fenômeno pode ensejar: a preclusão temporal, a preclusão lógica e a preclusão consumativa. E assim identifica cada uma delas:

a) "Preclusão temporal é a perda de uma faculdade processual oriunda de seu não-exercício no prazo ou termo fixados pela lei processual". Os exemplos típicos dessa modalidade são os que se passam quando o réu não apresenta a contestação no prazo previsto em lei, e quando a parte vencida não recorre em tempo hábil da decisão que lhe é adversa. Conclui FREDERICO MARQUES: "Não exercida a faculdade ou direito processual subjetivo in opportuno tempore, ocorre a preclusão" (sob a modalidade "temporal"). Com isso, "a fase anterior do procedimento fica superada e o movimento processual se encaminha, através de outros atos, em direção ao instante final do processo"14.

b) "Preclusão lógica é a que decorre da incompatibilidade da prática de um ato processual com outro já praticado". São exemplos dessa modalidade preclusiva: a purga da mora que preclui o direito processual do réu de contestar a ação de despejo por falta de pagamento; o manejo da declinatoria fori, perante o juiz da causa, que preclui o direito de excepcioná-lo por suspeição15.

c) Preclusão consumativa ocorre "quando a faculdade processual já foi exercida validamente". Funda-se ela, segundo FREDERICO MARQUES, "na regra do non bis in idem"16. No direito positivo brasileiro atual, essa modalidade preclusiva encontra exemplos no art. 471, in verbis: "Nenhum juiz decidirá novamente as questões já decididas, a cujo respeito se operou a preclusão", bem como no art. 117, que prevê a extinção do direito de suscitar conflito de competência para a parte que antes tiver oferecido exceção de incompetência.

Observa, outrossim, o grande processualista que "a preclusão temporal e a preclusão lógica são preclusões impeditivas. Já a terceira forma de preclusão, que é a consumativa, tem o caráter e a natureza de fato extintivo"17. THEODORO Júnior, Humberto. *A preclusão no processo civil*. Publicado na Revista Jurídica nº 273, p. 5.

a depor tem severa consequência processual: os fatos contra ela alegados se presumirão confessados. Note-se aqui um importante marcador deôntico que prevê a ação esperada (dever-ser) e a consequência imposta (sanção).

Outro marcador deôntico digno de nota impõe o dever de colaboração à parte interrogada. Deixando injustificadamente de responder ao que lhe for perguntado, ou empregar evasivas, o juiz declarará por sentença se houve recusa de depor, aplicando-lhe os efeitos da confissão presumida. Antes de aplicar a sanção processual, deverá analisar o fato juntamente com as demais circunstâncias e elementos de prova existente nos autos, o que a doutrina especializada chama de *conjunto probatório*.

Através do depoimento oral das partes, o juiz procura reconstituir aspectos importantes e circunstanciais dos fatos articulados por elas. Neste sentido, o código de processo utiliza o seguinte marcador deôntico: não poder servir-se de escritos adrede preparados, permitida tão somente a consulta a notas breves, visando complementar os esclarecimentos. Resguardando a intimidade das partes e o princípio de que ninguém é obrigado a fazer prova contra si mesmo, estão elas desobrigadas de depor sobre fatos criminosos ou torpes que lhes forem imputados ou a cujo respeito, por estado ou profissão, devam guardar sigilo. Considerando a especificidade das relações familiares, esta isenção não se aplica em casos de ações de filiação, desquite e anulação de casamento.

A respeito dos fatos alegados em juízo, prescreve o legislador a confissão real ou ficta. Ocorre confissão quanto a parte admite a verdade de um fato, contrário ao seu interesse e favorável ao adversário, podendo ser judicial ou extrajudicial. A confissão judicial pode ser espontânea ou provocada. No primeiro caso, lavra-se termo nos autos; e no segundo caso, o depoimento pessoal será transcrito em termo circunstanciado, lido e assinado pelo depoente. Quando a confissão espontânea for realizada por mandatário, exige-se dele poderes especiais para confessar. A confissão judicial provoca efeitos somente contra o confitente. Direitos há que não podem ser objeto de confissão, em razão de sua indisponibilidade jurídica. A confissão extrajudicial tem a mesma eficácia probatória da judicial, desde que feita por escrito à parte ou a quem a represente. Na maioria das vezes, a confissão é indivisível, não podendo a parte aceitar tópico que a beneficie e rejeitar no que lhe for desfavorável. Havendo fatos novos alegados, poderá ser cindida, desde que tais fatos sejam suscetíveis de constituir fundamento de defesa. A confissão, como se percebe, encurta o percurso discursivo, uma vez que encerra a dúvida sobre os fatos alegados na ação.

Na trajetória discursiva existente no processo, podem ocorrer alegações fundamentadas em documentos falsos. Neste caso, existe a possibilidade de arguição de falsidade, instaurando-se um procedimento para sua apuração. A parte contra quem foi produzido o documento tem o ônus de instaurá-lo. Para esclarecer os fatos, o juiz poderá ordenar o exame pericial. Concordando a parte em retirar o documento impugnado por falsidade, o juiz poderá dispensar a perícia, desde que com isto concorde a parte contrária. O incidente de falsidade provoca a suspensão do procedimento até que a questão incidental seja resolvida. Através de sentença, o juiz declarará a falsidade ou não do documento impugnado.

A estrutura narrativa no processo prevê ainda a produção da prova testemunhal<sup>163</sup> como meio de se chegar ao esclarecimento dos fatos articulados em juízo. Para a coleta do

---

<sup>163</sup> Art. 400. A prova testemunhal é sempre admissível, não dispondo a lei de modo diverso. O juiz indeferirá a inquirição de testemunhas sobre fatos:

I - já provados por documento ou confissão da parte;

II - que só por documento ou por exame pericial puderem ser provados.

Art. 401. A prova exclusivamente testemunhal só se admite nos contratos cujo valor não exceda o décuplo do maior salário mínimo vigente no país, ao tempo em que foram celebrados.

Art. 402. Qualquer que seja o valor do contrato, é admissível a prova testemunhal, quando:

I - houver começo de prova por escrito, reputando-se tal o documento emanado da parte contra quem se pretende utilizar o documento como prova;

II - o credor não pode ou não podia, moral ou materialmente, obter a prova escrita da obrigação, em casos como o de parentesco, depósito necessário ou hospedagem em hotel.

Art. 403. As normas estabelecidas nos dois artigos antecedentes aplicam-se ao pagamento e à remissão da dívida.

Art. 404. É lícito à parte inocente provar com testemunhas:

I - nos contratos simulados, a divergência entre a vontade real e a vontade declarada;

II - nos contratos em geral, os vícios do consentimento.

Art. 405. Podem depor como testemunhas todas as pessoas, exceto as incapazes, impedidas ou suspeitas. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

§ 1º São incapazes: (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

I - o interdito por demência; (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

II - o que, acometido por enfermidade, ou debilidade mental, ao tempo em que ocorreram os fatos, não podia discerni-los; ou, ao tempo em que deve depor, não está habilitado a transmitir as percepções; (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

III - o menor de 16 (dezesesseis) anos; (Incluído pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

IV - o cego e o surdo, quando a ciência do fato depender dos sentidos que lhes faltam. (Incluído pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

§ 2º São impedidos: (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

I - o cônjuge, bem como o ascendente e o descendente em qualquer grau, ou colateral, até o terceiro grau, de alguma das partes, por consangüinidade ou afinidade, salvo se o exigir o interesse público, ou, tratando-se de causa relativa ao estado da pessoa, não se puder obter de outro modo a prova, que o juiz repute necessária ao julgamento do mérito; (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

II - o que é parte na causa; (Incluído pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

III - o que intervém em nome de uma parte, como o tutor na causa do menor, o representante legal da pessoa jurídica, o juiz, o advogado e outros, que assistam ou tenham assistido as partes. (Incluído pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

§ 3º São suspeitos: (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

I - o condenado por crime de falso testemunho, havendo transitado em julgado a sentença; (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

II - o que, por seus costumes, não for digno de fé; (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

III - o inimigo capital da parte, ou o seu amigo íntimo; (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

IV - o que tiver interesse no litígio. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

depoimento das testemunhas, o legislador estabelece outro marcador deôntico, elencando aqueles que podem depor, excepcionando os incapazes, as pessoas impedidas ou suspeitas. Considerações psicológicas e morais fundamentam as restrições de impedimento e suspeição das testemunhas. Aquelas que podem depor são desobrigadas em casos de fatos que lhes acarretem grave dano, ao seu cônjuge e aos seus parentes, ou a cujo respeito, por estado ou profissão, devam guardar sigilo.

As interações discursivas que estamos observando ocorrem em várias dinâmicas que se sucedem no tempo: petição inicial, contestação e sentença. Na audiência, por exemplo, o juiz exerce o poder de polícia, mantendo a ordem e o decoro, ordenando a retirada daqueles que se comportarem de modo inconveniente, até mesmo com força policial se necessário for. Como autoridade deôntica, ele dirige os trabalhos, coletando as provas pessoalmente, exortando os advogados e o órgão do Ministério Público para que discutam as causas com elevação e urbanidade. Durante os depoimentos das partes, não se pode intervir ou apartear, salvo mediante licença judicial. Exercendo seu poder de direção no processo, ele fixa os pontos controvertidos sobre os quais incidirá a instrução probatória, delimitando objetivamente o percurso discursivo a seguir. Primeiro, ele colhe o depoimento do autor e do réu, ficando por último o depoimento das testemunhas e os esclarecimentos do perito. Ao final da audiência, o juiz concede a palavra aos advogados das partes, bem como ao órgão do Ministério Público, para suas razões orais. Se a causa envolver questões complexas de fato ou de direito, as razões orais podem ser substituídas por memoriais escritos. Ao final do prazo concedido, o juiz proferirá a sentença.

A sentença é o último ato discursivo no processo, uma vez que não estamos considerando o desenvolvimento da relação processual nos casos em que são interpostos recursos para a instância superior. Como estrutura narrativa, ela apresenta requisitos essenciais: relatório, fundamentação e dispositivo. Em cada um deles o juiz vai descrevendo sua percepção sobre as questões apresentadas pelos litigantes, analisando primeiro as questões processuais e depois as questões de mérito. Descreve as principais ocorrências no decorrer do procedimento, expõe as razões de seu convencimento juridicamente fundamentado e decide a causa, quando acolhe ou rejeita, no todo em ou parte, o pedido formulado pelo autor.

---

§ 4o Sendo estritamente necessário, o juiz ouvirá testemunhas impedidas ou suspeitas; mas os seus depoimentos serão prestados independentemente de compromisso (art. 415) e o juiz lhes atribuirá o valor que possam merecer. (Redação dada pela Lei nº 5.925, de 1º.10.1973)

Art. 406. A testemunha não é obrigada a depor de fatos:

I - que lhe acarretem grave dano, bem como ao seu cônjuge e aos seus parentes consanguíneos ou afins, em linha reta, ou na colateral em segundo grau;

II - a cujo respeito, por estado ou profissão, deva guardar sigilo.



Sentença é um ato de autoridade que se legitima desde que observados os marcadores deônticos estabelecidos pelo legislador. Zelando pela ética do discurso judicial contido na sentença, o código proíbe que o juiz emita julgamento a favor do autor de natureza diversa da pedida; ou condene o réu em quantidade superior ou em objeto diverso do que lhe foi demandado. Em caso de obrigação de fazer ou não fazer, o juiz pode conceder tutela específica da obrigação ou determinar providências que assegurem o resultado prático equivalente ao seu adimplemento. Havendo fundamento relevante da demanda e justificado receio de ineficácia do provimento final, ele poderá conceder liminar visando alcançar a finalidade pretendida pela parte requerente. Assim, fixará prazo razoável para cumprimento de sua ordem, impondo multa diária para constranger a parte intimada ao cumprimento.

Reforçando a observação de que o percurso discursivo encerra-se com a sentença, o juiz não pode alterar o seu teor, salvo para corrigir inexatidões materiais ou retificar erros de cálculo. Poderá ainda alterar o texto quando a parte opuser embargos de declaração. Trata-se de um recurso destinado ao próprio juiz em casos de contradição, obscuridade ou omissão na decisão proferida. Tais esclarecimentos e complementações são necessários em face das repercussões que a sentença provoca na vida das pessoas envolvidas na lide. Assim sendo, mais do que um ato de inteligência ela deve ser inteligível e justificável.

A Sentença como ato discursivo produz coisa julgada material. Neste caso, ela adquire força de lei nos limites da lide e das questões decididas. A coisa julgada impede que o juiz decida novamente as questões já apreciadas, relativas à mesma lide. No entanto, não é absoluta, podendo ser questionada quando os marcadores deônticos do processo não forem obedecidos pelo juiz, seja em caso de erro de procedimento, seja em caso de erro de julgamento. Havendo erros desta espécie e/ou nulidades absolutas no procedimento os inconformados e/ou prejudicados podem ingressar com recurso ou ação rescisória<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> Art. 496. São cabíveis os seguintes recursos: (Redação dada pela Lei nº 8.038, de 25.5.1990)

I - apelação;

II - agravo; (Redação dada pela Lei nº 8.950, de 13.12.1994)

III - embargos infringentes;

IV - embargos de declaração;

V - recurso ordinário;

VI - recurso especial; (Incluído pela Lei nº 8.038, de 25.5.1990)

VII - recurso extraordinário; (Incluído pela Lei nº 8.038, de 25.5.1990)

VIII - embargos de divergência em recurso especial e em recurso extraordinário. (Incluído pela Lei nº 8.950, de 13.12.1994)

Art. 485. A sentença de mérito, transitada em julgado, pode ser rescindida quando:

I - se verificar que foi dada por prevaricação, concussão ou corrupção do juiz;

II - proferida por juiz impedido ou absolutamente incompetente;

III - resultar de dolo da parte vencedora em detrimento da parte vencida, ou de colusão entre as partes, a fim de fraudar a lei;

IV - ofender a coisa julgada;

Até aqui, expomos o percurso narrativo no direito processual, observando marcadores deônticos que estabelecem os limites dos atos de fala das partes, advogados e juiz. A lógica discursiva prescrita pelo legislador tem como propósito estabelecer relações transparentes e colaborativas entre os sujeitos processuais. Desta forma, o dissenso existente entre elas é narrado conforme cálculos estratégicos que, por si só, não inquinam a premissa ética informadora do discurso processual. O processo, como método estatal de solução de controvérsias, resulta de um consenso social como marco civilizatório: as divergências devem ser resolvidas pela via dialógica, superando a *vindita* privada. Através dele, as partes podem solucionar suas divergências diretamente, mediação e conciliação, ou indiretamente através da intermediação judicial. Em todos os casos, a lógica sistêmica muito a gosto dos tribunais brasileiros tende a ser mitigada pela participação ética das partes e juízes no desenvolvimento da relação processual, emancipando a pessoa humana em sua dignidade existencial.

### 3 CONCLUSÃO

Analisando a estrutura discursiva no Código de Processo Civil, procuramos identificar marcadores deônticos que orientam a conduta ética dos sujeitos processuais. As partes apresentam suas pretensões em contraditório, produzindo discursos estratégicos, visando o êxito na demanda. Em que pese a racionalidade estratégica desenvolvida pelos litigantes, é possível defender a tese em favor da ética do discurso no desenvolvimento de uma relação processual emancipadora.

Em razão disto, fizemos uma detalhada busca destes marcadores deônticos. Eles revelaram que por trás do sistema processual operacionalmente fechado, no qual o juiz reduz complexidades como observador sistêmico, existe uma pauta ética a exigir dos sujeitos processuais condutas sinceras e colaborativas.

---

V - violar literal disposição de lei;

VI - se fundar em prova, cuja falsidade tenha sido apurada em processo criminal ou seja provada na própria ação rescisória;

VII - depois da sentença, o autor obtiver documento novo, cuja existência ignorava, ou de que não pôde fazer uso, capaz, por si só, de lhe assegurar pronunciamento favorável;

VIII - houver fundamento para invalidar confissão, desistência ou transação, em que se baseou a sentença;

IX - fundada em erro de fato, resultante de atos ou de documentos da causa;

§ 1º Há erro, quando a sentença admitir um fato inexistente, ou quando considerar inexistente um fato efetivamente ocorrido.

§ 2º É indispensável, num como noutro caso, que não tenha havido controvérsia, nem pronunciamento judicial sobre o fato.

Art. 486. Os atos judiciais, que não dependem de sentença, ou em que esta for meramente homologatória, podem ser rescindidos, como os atos jurídicos em geral, nos termos da lei civil.

As pretensões de verdade do autor e do réu geram versões dos fatos (VOESE, 2011), exigindo do juiz capacidade discursiva e dupla autoridade: epistêmica e deôntica. O conhecimento jurídico do magistrado, aliado à sua conduta imparcial, tende a legitimar sua decisão fundamentada no convencimento motivado, construído através de procedimento em contraditório.

Uma visão mais humana da relação processual leva-nos a considerar a interação discursiva no processo como elemento fundamental para uma guinada linguística no estudo e na prática do direito. Por esta razão, o Código de Processo Civil que entrará em vigor em 2016, como novo paradigma atitudinal, valoriza a linguagem processual simplificada e a ética discursiva como ferramenta essencial para a solução justa das demandas. A formalidade processual cede espaço para o exame do mérito, razão última das expectativas cognitivas dos cidadãos em geral. Um Código de Processo Civil mais discursivo parece confirmar a hipótese aqui sustentada: menos formalidade e mais interação discursiva.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rosângela. **A modalização nos discursos de uma autoridade política e de uma autoridade religiosa**. Revista de C. Humanas, Vol. 7, Nº 1, p. 57-67, Jan./Jun. 2007
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo, Editora Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LUHMANN, Niklas. **Introdução à teoria dos sistemas**. Tradução: Ana Cristina Arantes Nasser. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- MELLO, Marcelo Pereira de. **Imigração e fluência cultural: dispositivos cognitivos da comunicação entre culturas legais**. Curitiba: Juruá, 2012.
- THEODORO Júnior, Humberto. **A preclusão no processo civil**. Publicado na Revista Jurídica nº 273, p. 5.
- VOESE, Ingo. **Argumentação jurídica**. Curitiba: Juruá, 2011.
- [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L5869compilada.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5869compilada.htm)

# O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO LIMITE DA LIBERDADE COMUNICATIVA NAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS

**Marcelo Farias Larangeira**

Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutorando em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD-UFF). mlarangeira@id.uff.br

---

**Resumo:** O fortalecimento do discurso conservador constitui uma consequência da crise econômica vivida pelo Brasil no final da última década permitiram o surgimento de movimentos sociais que reivindicam mudanças estruturais na política brasileira. O governo da Presidente Dilma Rousseff é acusado pela ala conservadora da sociedade de infiltrar as “ideologias da esquerda” sorrateiramente nas instituições de ensino. Movimentos como a “Escola sem Partido.org” se organizam para combater o que chamam de “doutrinação ideológica” através de projetos de lei que pretendem regular as atividades do professor em sala de aula a partir de normas jurídicas proibitivas. Diante deste cenário, o presente artigo almeja investigar as tensões entre a liberdade comunicativa na interação professor-aluno na formação de uma consciência crítica dos discentes e o controle estatal dos atos de fala dos sujeitos inseridos nestes espaços e seus desdobramentos no Estado democrático brasileiro.

**Palavras-Chave:** Estado. Liberdade Comunicativa. Políticas Educacionais.

## 1 INTRODUÇÃO

A afirmação de Walter Benjamin na tese VIII sobre o conceito de história de 1940 parece, pouco a pouco, se aproximar de uma realidade palpável<sup>165</sup>, cujo paradigma do limiar da primeira década do século XXI apresenta-se sob a forma de incertezas quanto a liberdade nas interações comunicativas em sistemas topologicamente situados. Repercutem, de uma certa maneira, nos sujeitos e na construção das suas próprias significações. As insatisfações de determinados setores da sociedade se agravaram no final da última década diante da *crise*

---

<sup>165</sup> “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esta verdade. Neste momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este considerando como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.” (BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. Disponível em <[http://mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/Teses%20sobre%20o%20conceito%20de%20hist%C3%B3ria.p](http://mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/Teses%20sobre%20o%20conceito%20de%20hist%C3%B3ria.pdf)df>, acesso em 19.08.2015.

*econômica*” transformaram o país em uma arena de fluxo de ideologias que, em casos extremos, resgatam um saudosismo sombrio.

Desde das chamadas “Jornadas de Junho” ocorridas no ano de 2013, é possível perceber que a preocupação com as questões políticas toma um espaço cada vez maior na agenda de discussões, seja nas redes sociais (*Facebook*, *Twitter* e dentre outros veículos) – ou em espaços públicos mais ordinários (como bares, restaurantes, cafés, instituições de ensino *lato sensu*, locais de trabalho, etc.). É importante frisar que o processo de politização dos discursos não é um fenômeno da contemporaneidade, entretanto, já no século XVIII a Inglaterra experimentara a formação de *forças* gestadas no âmago da sociedade inglesa que aspiravam exercer influências [no campo político-jurídico] no parlamento (HABERMAS, 2003, p.75).

Neste sentido, Habermas (2003) assevera que:

Uma esfera pública funcionando politicamente aparece primeiro na Inglaterra na virada do século XVIII. Forças que querem então passar a ter influência sobre as decisões do poder estatal apelam para um público pensante a fim de legitimar reivindicações nesse novo fórum<sup>166</sup>. (HABERMAS, 2003, p.75.)

Ressalvadas as devidas proporções, Habermas (2003) antecipa na década de 1960 do século passado, algumas similaridades entre a esfera pública inglesa, bem como ocorrida de modo semelhante na França do século XVII que ostentava “*um público que raciocina politicamente. No entanto, antes da Revolução Francesa, ele não pode efetivamente, como foi possível na Inglaterra coesa, institucionalizar suas tendências críticas*<sup>167</sup>.”. Os exemplos aqui ofertados por Habermas (2003) são expressões da formação de uma esfera pública política no continente europeu que, remotamente, guardada suas similitudes com o caso brasileiro contemporâneo.

O fortalecimento do discurso conservador ganha notoriedade; recrutando simpatizantes capilarizados em diferentes camadas sociais. Há outra questão digno de nota sobre a ascensão da nova [velha] direita brasileira, com novos rostos, entretanto, com argumentos antigos que jaz, dentre outros modelos de governar, no retorno aos ensinamentos do liberalismo clássico; reestruturado no século XX como neoliberalismo. Além da conjuntura econômica desfavorável, o reconhecimento de direitos de alguns grupos de minorias que; propõem, por exemplo, uma ruptura de valores conservadores *consagrados* ancorados na tradição judaico-cristã, que contribuem para o acirrar *clímax* social.

---

<sup>166</sup>HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003, p. 75.

<sup>167</sup>HABERMAS, J. *Op. cit.* p. 86.

Outro exemplo importante é o debate sobre os novos conceitos [possíveis] de família que, nem sempre, se encontram alinhados com os paradigmas do cristianismo; trata-se do esforço de (re) normalização do mundo da vida; do refutar da complexidade da sociedade contemporânea e seus desafios para uma reconstrução de um novo conceito de igualdade dos sujeitos que, nem sempre interessa aos setores mais conservadores da sociedade civil. Uma das consequências visíveis [dentre outras ainda possíveis, porém desconhecidas], nestes tempos de incerteza, é a eleição de um inimigo comum danoso a sociedade que, deve ser batido a qualquer custo, não importando os meios empregados, desde que, a finalidade seja alcançada.

O inimigo comum [do reino], segundo estes setores, é o discurso de “doutrinação ideológica” exercida, sobretudo, pelos professores da área das ciências humanas e sociais, nos alunos das instituições de ensino. Por esta razão, a noção de “esfera pública politizada” habermasiana é oportuna à compreensão do que está em jogo quanto as limitações da liberdade comunicacional nos espaços públicos tendo aqui como fio condutor, a arquitetura de normas jurídicas *lato sensu* [leis, decretos, etc.] que guardam alguma semelhança com regulamentos próprios dos regimes totalitários. A tensão entre a **liberdade comunicativa** [nas interações entre professores e alunos] e o esforço no controle do fluxo de informações promovido pelo Estado nas instituições de ensino [em todos os níveis] apresenta uma semiótica aqui interessante e, simultaneamente, assustadora. Ante ao cenário de incertezas até aqui descritas, os movimentos conservadores crescem em adeptos e simpatizantes; demonstrando, em alguns momentos, uma organização e militância própria e muito comum nos movimentos de esquerda. Em outras palavras, as táticas da esquerda *revolucionária*, agora encontram guarida nos diversos setores da direita brasileira, destacando-se aqui, o Movimento “Escola sem Partido.org”.

1. O movimento “Escola sem partido.org” e o combate a “catequese da esquerda” nas instituições de ensino.

Afinal, o que é a “Escola sem partido.org (ESP)”? É o movimento de particulares, que tem como principal escopo o combate, ao que os mesmos chamam da “*contaminação político-ideológica nas escolas brasileiras, em todos os níveis: do ensino básico ao superior.*”<sup>168</sup>. Segundo os idealizadores do movimento, o objetivo desta iniciativa “*foi dar a visibilidade a um problema gravíssimo que atinge a imensa maioria das escolas e*

---

<sup>168</sup>Disponível em <http://www.escolasempartido.org/quem-somos>, acesso em 20.08.2015, às 0h12min.

*universidades brasileira: a instrumentalização do ensino para fins políticos, ideológicos e partidários [sic]*”<sup>169</sup>.

Ainda como diretrizes, o movimento ESP ostenta como principal agenda “*a descontaminação e desmonopolização política e ideológica das escolas; pelo respeito à integridade intelectual e moral dos estudantes; pelo respeito ao direito dos pais de dar aos seus filhos a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções [sic]*”<sup>170</sup>. Em outras palavras, o mal a ser combatido pelo movimento ESP e seus simpatizantes é uma espécie de proselitismo cognitivo ou procedimentos para “*fazer a cabeça*” dos alunos sobre *questões político-partidárias, ideológica e moral*. [sic]<sup>171</sup>

Para fins de esclarecimento, as obras de autores como Frei Betto<sup>172</sup>, Paulo Freire<sup>173</sup>, Antônio Gramsci<sup>174</sup> servem para os “doutrinadores da doutrinação” internalizarem nos discentes, considerados vulneráveis pelo “movimento ESP”, os ditames do comunismo. No plano jurídico, o movimento ESP compreende que:

A doutrinação política e ideológica em sala de aula ofende a liberdade de consciência do estudante; afronta o princípio da neutralidade política e ideológica do Estado; e ameaça o próprio regime democrático, na medida em que instrumentaliza o sistema de ensino com o objetivo de desequilibrar o jogo político em favor de um dos competidores. Por outro lado, a exposição, em disciplina obrigatória, de conteúdos que possam estar em conflito com as convicções morais dos estudantes ou de seus pais, viola o art. 12 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, segundo o qual “os pais têm direito a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções.” Essas práticas, todavia, apesar de sua manifesta inconstitucionalidade e ilegalidade, tomaram conta do sistema de ensino. A pretexto de “construir uma sociedade mais justa” ou de “combater o preconceito”, professores de todos os níveis vêm utilizando o tempo precioso de suas aulas para “fazer a cabeça” dos alunos sobre questões de natureza político-partidária, ideológica e moral<sup>175</sup>. (ESCOLA SEM PARTIDO, 2015)

É importante chamarmos à atenção quanto a articulação do discurso jurídico utilizado pelo “movimento ESP” que, lança a mão dos princípios surgidos no movimento iluminista dos séculos XVII e XVIII na Europa, como a *liberdade* compreendida aqui em suas diversas

---

<sup>169</sup>Disponível em <http://www.escolasempartido.org/objetivos>, acesso em 20.08.2015, às 0h21min.

<sup>170</sup> Disponível em <http://www.escolasempartido.org/objetivos>, acesso em 20.08.2015, às 0h38min.

<sup>171</sup>Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contrao-abuso-da-liberdade-de-ensinar>>, acesso em 20.08.2015, às 1h15min.

<sup>172</sup>Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/doutrina-da-doutrinacao>>, acesso em 20.08.2015, às 0h49min.

<sup>173</sup>Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/doutrina-da-doutrinacao>>, acesso em 20.08.2015, às 0h52min.

<sup>174</sup>Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/doutrina-da-doutrinacao?start=3>>, acesso em 20.08.2015, às 0h51min.

<sup>175</sup> MOVIMENTO ESCOLA SEM PARTIDO. Artigo: Por uma lei contra o abuso da liberdade de ensinar. Disponível em <http://www.escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contrao-abuso-da-liberdade-de-ensinar>, acesso em 20.08.2015, às 0h59min.

manifestações [como a liberdade de expressão, religiosa e dentre outras]. *Denuncia* a inconstitucionalidade dos supostos atos de proselitismo patrocinados nas escolas, bem como cita como referência axiológica o Pacto de San José da Costa Rica (Convenção Interamericana de Direitos Humanos). Elementos jurídicos internos e internacionais são engendrados no intuito de fundamentar a pretensão de verdade defendida pela organização.

O portal eletrônico do movimento ESP coloca à disposição dos legisladores municipais e estaduais, modelos de anteprojetos<sup>176177</sup> para inserção de uma espécie de *ascese* na estrutura educacional. Segundo informa o próprio portal eletrônico do Movimento ESP, os projetos de lei alinhados sua agenda de proposições foram apresentados nas seguintes localidades: No plano estadual foram propostas nas Assembleias Legislativas do Rio de Janeiro, Goiás, São Paulo, Espírito Santo, Ceará, Distrito Federal e Rio Grande do Sul.

Já no plano municipal, o anteprojeto do movimento ESP foram propostas nas Câmara de Vereadores de Curitiba – PR, Joinville – SC, Rio de Janeiro – RJ, São Paulo – SP, Toledo – PR, Vitória da Conquista – BA, Cachoeiro de Itapemirim – ES, Foz do Iguaçu – PR e Santa Cruz do Monte Castelo – PR<sup>178</sup>, sendo neste último município o Projeto de Lei-ESP foi aprovado. No âmbito federal, encontra-se em tramitação no Congresso Nacional, a PL n. 867/2015 que pretende alterar a Lei n. 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), para inclusão da agenda do movimento as regulamentações da educação no país.

O teor dos projetos de lei do movimento ESP ostenta enunciados negativos ou proibitivos de condutas direcionados ao professor no exercício de suas funções na sala de aula, destacando-se aqui o art. 3º do referido projeto, senão vejamos:

Art. 3º. No exercício de suas funções, o professor:

- I - não se aproveitará da audiência cativa dos alunos, com o objetivo de cooptá-los para esta ou aquela corrente política, ideológica ou partidária;
- II - não favorecerá, não prejudicará e não constrangerá os alunos em razão de suas convicções políticas, ideológicas, morais ou religiosas, ou da falta delas;
- III - não fará propaganda político-partidária em sala de aula nem incitará seus alunos a participar de manifestações, atos públicos e passeatas;
- IV - ao tratar de questões políticas, sócio-culturais e econômicas, apresentará aos alunos, de forma justa, as principais versões, teorias, opiniões e perspectivas concorrentes a respeito;

---

<sup>176</sup>Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/485-anteprojeto-de-lei-municipal-e-minuta-de-justificativa.>, acesso em 20.08.2015, às 1h31min.

<sup>177</sup>Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/484-anteprojeto-de-lei-estadual-e-minuta-de-justificativa>, acesso em 20.08.2015, às 1h32min.

<sup>178</sup> Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contra-o-abuso-da-liberdade-de-ensinar>, acesso em 20.08.2015, às 1h50min.



V - respeitará o direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções;

VI - não permitirá que os direitos assegurados nos itens anteriores sejam violados pela ação de terceiros, dentro da sala de aula. (ESCOLA SEM PARTIDO.ORG, 2015)

Conceitos vagos como “corrente político-partidária” (Inciso I), “propaganda político – partidária” (Inciso III), ou “forma justa” (Inciso IV) podem ensejar em zonas de indecibilidades jurídicas ou em vazios de direito; lançando nas mãos do interprete a tarefa de definir tais conceitos. O problema da “norma em branco” gera riscos a própria estrutura democrática e as instituições; abrindo –se o caminho para a exceção.

Diante disso, cabe-nos indagar: Pode a proposta do “movimento ESP” conduzir o debate sobre os **limites da liberdade comunicativa [Habermas]**? A mitigação da interação professor-aluno através de lei pavimenta, em última análise, o caminho na direção de um **estado de exceção [Agamben]** em pleno Estado Democrático de Direito? É possível que a potencialidade emancipatória da interação professor-aluno que se reconhecem intersubjetivamente nos processos de aprendizagem seja mitigada pelo controle do conteúdo discutido em sala de aula em nome do *ascetismo pedagógico*?

São questões que necessitam ser enfrentadas em uma reflexão mais profunda sob os referenciais propostos pelos pensamentos de Jürgen Habermas [teoria da ação comunicativa] e de Giorgio Agamben [estado de exceção] no intuito de situar a discussão a fim de se propor possíveis caminhos à superação do problema em questão.

## **2 A LIBERDADE COMUNICATIVA E SUA MITIGAÇÃO VIA ESTADO DE EXCEÇÃO I.**

É importante ressaltar que liberdade comunicativa não é sinônimo de liberdade de expressão, conforme assinala F.B. Siebeneichler (2014), contudo, trata-se de um pressuposto da própria ação comunicativa (SIEBENEICHLER, 2014, p.47). Neste sentido, Habermas (2014) entende:

Por ação comunicativa eu entendo, por outro lado, uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por normas obrigatoriamente válidas, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por meio de sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação linguística cotidiana. Enquanto a validade [Geltung] de regras técnicas e e estratégias depende da validade [Gültigkeit] de enunciados nos termos da verdade empírica ou da correção analítica, a validade das normas sociais apenas podem ser fundada na intersubjetividade de um

entendimento a acerca das intenções assegurada por meio do reconhecimento geral das obrigações<sup>179</sup>. (HABERMAS, 2014, p.91).

A liberdade comunicativa se apresenta como consequência daquele [ação comunicativa] e, se conecta com a obrigação implícita do falante que exerce sua pretensão de validade, apresentando suas razões, justificando-as, caso outro falante venha a questioná-la (SIEBENEICHLER, 2014, p.48). Na interação professor-aluno, o *Ego* e o *Alter* se reconhecem reciprocamente como sujeitos aptos a apresentar discursos, expondo livremente suas pretensões de validade. Nos projetos de lei do “movimento ESP”, adota-se como ponto de partida uma [suposta] vulnerabilidade cognitiva do aluno frente ao professor que objetiva utilizá-lo como meio para o alcance de determinados fins. A introdução de modelos normativos que ostentem o controle do fluxo de informações introduz, de certa maneira, a violência/intimidação através da coerção; limitando o debate de diversas questões de importância social, cujo efeito pretendido é a exclusão de uma crítica reflexiva por vias racionais a determinados temas.

I. Kant (2013), no texto “Resposta à pergunta sobre o que é o Esclarecimento?” escrito em 1783 pondera que a **liberdade** é um elemento fundamental ao sujeito para alcançar o *Aufklärung* (esclarecimento)<sup>180</sup>. Entretanto, é importante definir a partir do sistema de pensamento kantiano, as noções de **uso público e privado da razão** para que se alcance uma compreensão sobre a relação entre o esclarecimento [*Aufklärung*] e liberdade. Segundo Kant (2013):

Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem como sábio, faz dela diante do grande público letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado”. (KANT, 2013, p. 66). “Para este esclarecimento [*Aufklärung*], porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) (KANT, 2013, p.65).

Subsiste aqui uma relação assaz próxima entre a liberdade e o Esclarecimento kantiano, sendo aquele um pressuposto deste<sup>181</sup>. É possível afirmar ainda que, o controle pretendido por tais projetos de lei por meio de violência [coerção da lei] aos sujeitos que atuam nos espaços

---

<sup>179</sup>HABERMAS, J. Técnica e ciência como ideologia. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. 1ªEdição. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 91.

<sup>180</sup>KANT, I. Resposta à pergunta sobre o que é o Esclarecimento? [*Aufklärung*]. In: Immanuel Kant: Textos seletos. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p.66.

<sup>181</sup> KANT, I. *Op.cit.*, p.66

escolares, ou seja, professor e alunos que atuam como falantes no exercício das suas pretensões de validade na busca cooperativa da verdade<sup>182</sup>, guardam em si pretensões mais sombrias. As ações políticas patrocinadas pela organização com o desiderato de “virar o jogo” em favor dos alunos – vítimas da “doutrinação ideológica” - caminham na direção de um modelo totalitário de controle das discussões.

Siebeneichler (2014) compreende a partir da ótica habermasiana que *“a liberdade da vontade é atributo de pessoas que se entendem a si mesmas como autoras (Urheber) de ações e que se encontram, além disso, situadas em um mundo repleto de pretensões de validade resgatáveis mediante argumentos<sup>183</sup>”*. A busca cooperativa da verdade tem como o fio condutor o livre reconhecimento da intersubjetividade decorrente da autonomia da vontade dos sujeitos que se reconhecem.

Habermas (1997), com esboço em E. W. Böckenförde, sustenta ainda que, a modernidade retirou das normas morais o peso do seu cumprimento e transfere – a para o âmbito das leis, sendo esta estabelecida como uma das balizas da racionalidade da ação humana<sup>184</sup>. Em outras palavras, basta o cumprimento das leis estabelecidas pelo Estado *legitimado* que, automaticamente, a conduta moral da ação humana/escolhas, outrossim, encontra-se ancorada pela moralidade<sup>185</sup>. Em nome desta “moralidade”, a estratégia do “movimento ESP” é cooptar parlamentares situados em todas as esferas e alinhado com as agendas da direita mais conservadora com desiderato de introduzir na pauta legislativa seus projetos de lei para que as mesmas se convertam em regulamentações efetivas. Legislações draconianas apontam no horizonte do controle da liberdade comunicacional e da vontade livre dos concernidos, ou seja, o objetivo é aniquilação do saber crítico se revela cada vez mais translúcido.

---

<sup>182</sup> HABERMAS, J. Consciência moral e agir comunicativo. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1989, p.115.

<sup>183</sup> SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. LOGEIN: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v.1, n.1 p. 43-58, ago./fev. 2014.

<sup>184</sup> Neste sentido, J. Habermas (1997) escreve que *“o direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação”* (Habermas apud Böckenförde E. W., *Das bild vom Menschen in der perspektive der heutiger Rechtsordnung*”. In: HABERMAS, J. Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade. Volume 1, Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1997, p. 114).

<sup>185</sup> *“Estas (leis) obtêm a legitimidade através de um processo legislativo que, por sua vez, se apoia no princípio da soberania do povo. Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade.”* (In: HABERMAS, J. Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade. Volume 1, Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1997, p. 114-115).

### 3 A LIBERDADE COMUNICATIVA E SUA MITIGAÇÃO VIA ESTADO DE EXCEÇÃO II.

Cabe aqui tecer algumas considerações sobre o Estado de Exceção à luz do pensamento agambeniano no desiderato de melhor compreendermos o que está em jogo.

G. Agamben (2004) aponta a dificuldade em oferecer uma definição fechada de “Estado de Exceção” face sua estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência (AGAMBEN,2004, p.12) que por cento, são situações fáticas de extrema anomia no clímax político-institucional de um país ou território. Nas palavras do filósofo italiano:

Entre os elementos que tornam difícil uma definição do estado de exceção, encontra-se, certamente, sua estreita relação entre a guerra civil, a insurreição e a resistência. Dado que é o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos.<sup>186</sup> (AGAMBEN, 2004, p.9).

O termo estado de sítio surgiu na França no século XIX no decreto napoleônico de 24 de dezembro de 1811 que concedia poderes ao imperador declarar estado de sítio “*independentemente da situação efetiva de uma cidade sitiada ou diretamente ameaçada por forças inimigas*”<sup>187</sup>. Entretanto, a positivação do *estado de sítio* enquanto instituto jurídico adveio no decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte francesa, “*que distinguia entre etát de paix, em que a autoridade militar e a autoridade civil agem cada um em sua própria esfera.*” (AGAMBEN, 2004, p.16). Conforme assinala G. Agamben (2004), é importante ressaltar que o estado de exceção “*é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista.*”<sup>188</sup>.

G. Agamben (2004) alerta sobre os inconvenientes do estado de exceção e suas representações para os regimes democráticos quando este deixa de ser uma medida excepcional, ancorada por um estado de necessidade transitório ante as instabilidades político-institucionais que eventualmente se instalam no âmbito dos governos. Neste sentido, assevera G. Agamben (2004) com esquete em W. Benjamin (1942) que:

O estado de exceção(...) tornou-se regra (Benjamin, 1942, p.697), ele não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como medida

---

<sup>186</sup>AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora Boitempo Editorial, 2004, p. 9.

<sup>187</sup> AGAMBEN, Giorgio, 2004, *Op.cit*, p.15.

<sup>188</sup>AGAMBEN, Giorgio, 2004, *Op.cit*, p.16.

excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica. (AGAMBEN, 2004, p.18).

Sua nocividade se estende a tal ponto que este (estado de exceção) conspira em desfavor a própria estrutura dos *regimes democráticos tradicionais*. Um dos principais traços, senão o mais emblemático, é a indistinção da tripartição dos poderes proposto por Montesquieu. Conforme assinala G. Agamben (2004), “*a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo*”<sup>189</sup>. G. Agamben (2004) com fulcro em C. L. Rossiter (1948), afirma que, de fato, o estado de exceção se converteu em um paradigma de governo (AGAMBEN, 2004, p.21).

Para um diagnóstico de uma ditadura constitucional, C. L. Rossiter (1948) apresenta um algoritmo possível para sua detecção, assim como suas justificativas que ensejam na sua instauração. Nas palavras do autor estadunidense:

The principle of constitutional dictatorship finds its rationale in these three fundamental facts : first, the complex system of government of the democratic, constitutional state is essentially designed to function under normal, peaceful conditions, and is often unequal to the exigencies of a great national crisis(...)Therefore, in time of crisis a democratic constitutional government must be temporarily altered to whatever degree is necessary to overcome the peril and restore normal conditions.<sup>190</sup> (ROSSITER, 1948, p. 5).

O discurso justificador da ditadura constitucional – onde, sem dúvidas, o estado de exceção se encontra inserido como medida necessária para viabilização daquele - se assenta exatamente na necessidade de se contornar a *anomia* instaurada no âmago das instituições democráticas, devolvendo – a estabilidade de governança, ou nos dizeres de C. L. Rossiter (1948), a ditadura constitucional labora em prol do reestabelecimento das condições normais de governança. Sua instauração se equivale, neste sentido, aos estados de exceção, isto é, ambos são motivados por um estado de necessidade.

---

<sup>189</sup>AGAMBEN, Giorgio, 2004, Op.cit, p.19.

<sup>190</sup>Tradução livre: “O princípio da ditadura constitucional encontra a sua razão nestes três fatos fundamentais: em primeiro lugar, o complexo sistema de governo do Estado de direito democrático é essencialmente concebido para funcionar sob as condições normais de paz, e é muitas vezes desigual com as exigências de um grande crise nacional (...) Por isso, em tempo de crise um governo constitucional democrático deve ser temporariamente alterado em qualquer grau é necessária para superar o perigo e restabelecer as condições normais. (In: ROSSITER, Clinton Lawrence. Constitutional dictatorship. Crisis Government in the modern democracies. Princeton: Editora Princeton University Press, 1948, p. 5).

Para G. Agamben (2004), o estado de exceção ganha contornos de corporificação/indexação ao ordenamento jurídico na modernidade “*e se apresenta como verdadeiro ‘estado de lei.*”<sup>191</sup>. Para o autor italiano:

O estado de exceção, enquanto figura da necessidade, apresenta-se pois – ao lado da revolução e da instauração de fato de um ordenamento constitucional – como uma medida “ilegal”, mas perfeitamente “jurídica e constitucional”, que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica). (AGAMBEN, 2004, p. 44).

O estado de exceção é ilocalizável a medida em que, [este] se situa em uma zona de indiferença entre o que está “dentro” e “fora” do direito. A **liberdade comunicativa** é banida pela lei [por aquilo que está dentro], sendo este banimento um resultado da violência, não de uma violência natural, entretanto, de uma violência do poder soberano que se *autolegitima* por processos internos [autopoiéticos] previstos na própria Constituição Federal. Para Agamben (2003) ancorado nas reflexões de C. Schmitt, “*o estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e, tende, por fim, a tornar-se regra* (AGAMBEN, 2003, p. 26).

Sob o prisma habermasiano, a legitimação das leis não se assenta em processos autopoiéticos, mas na participação dos concernidos nas discussões sobre um determinado tema; livres de qualquer coerção. Habermas (1997) assevera que as normas morais regulam as relações conflituosas entre as pessoas, desde que estas se reconheçam mutualmente como membros de uma comunidade<sup>192</sup>. Sobre a legitimação das normas jurídicas:

Normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas naturais, que se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade concreta e, ao mesmo tempo, como indivíduos insubstituíveis (...) Também elas se endereçam a sujeitos singulares, os quais, porém não se individualizam mais através de sua identidade pessoal formada através de sua história de vida e sim, através da capacidade de assumir a posição de membros sociais típicos de uma comunidade constituída juridicamente. Portanto, na perspectiva dos destinatários, a relação jurídica não leva conta a capacidade das pessoas em ligar sua vontade através de ideias normativas; ela atribui a elas a capacidade de tomar decisões teleológicas (zweckrational), ou seja, liberdade de arbítrio.<sup>193</sup> (HABERMAS, 1997, p. 147-148).

A legitimidade da ação jaz no reconhecimento dos concernidos como parte compositora do postulado; reconhecendo-se no teor do enunciado a qual se pretende estabelecer, com viés deliberativo e não meramente consultivo. Para Habermas (1983), Legitimidade “*significa que*

---

<sup>191</sup>AGAMBEN, G. *Op. cit.* p. 43.

<sup>192</sup>HABERMAS, J. *Op. cit.*, p. 147.

<sup>193</sup>HABERMAS, J., *Op. cit.*, p. 147-148.

*há bons argumentos para que um ordenamento político seja reconhecido como justo e equânime; um ordenamento legítimo merece ser reconhecido. Legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido*<sup>194</sup>. A potencialidade emancipatória da liberdade comunicativa é esvaziada pela lei de controle “doutrinário” [caso esta seja aprovada] pelas casas legislativas. Isto significa que, a possibilidade de construção do conhecimento construído intersubjetivamente.

A tensão entre o falar e o calar se manifesta nas zonas de indecibilidades trazidas pela *vida nua* entre os concernidos se tornam *matáveis/extermináveis* (socialmente); o risco das instituições educacionais se transformarem no campo, onde o combate a “doutrinação ideológica” é o paradigma do medo e da opressão; é o local sombrio onde os sujeitos são reduzidos à condição de *zoé* – vida despolitizada [destituída de capacidade crítica do real], em nome da *asepsia* da “ideologia esquerdista”

#### 4 CONCLUSÃO

É difícil medir os prováveis prejuízos que as leis do “movimento ESP” podem gerar no longo prazo ao processo educacional bem como na formação da capacidade crítica dos discentes nas leituras do mundo da vida. O “movimento ESP” coloca à prova os limites da democracia no Brasil ao propor um *ascetismo pedagógico* introduzindo leis com requintes de totalitarismo. O solipsismo deste grupo de particulares e sua luta contra a “doutrinação ideológica de esquerda” transcendem os limites da discussão sobre as políticas públicas educacionais; ultrapassam o perímetro do próprio Estado Democrático de Direito e apontando os seus vetores na direção do **Estado de Exceção**.

Neste sentido, na interação professor-aluno, o *Ego* e o *Alter* se reconhecem reciprocamente como sujeitos aptos a apresentar discursos, expondo livremente suas pretensões de validade a partir de discussões em sala de aula, levando os sujeitos [professores-alunos] à reflexão das anomias sociais e desigualdades à luz de teoria que se façam necessárias à compreensão dos fenômenos no mundo da vida. A tensão exercida sobre a liberdade comunicativa dos sujeitos tende a aumentar ante a ascensão do maniqueísmo da direita conservadora agravada pela instabilidade econômica que atravessa o País.

Sob o ponto de vista jurídico, os parlamentares cooptados pelo “movimento ESP” adotam os anteprojetos de lei disponíveis no portal eletrônico como paradigma de projeto

---

<sup>194</sup>HABERMAS, J. Para a reconstrução do materialismo histórico. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Brasília - DF: Editora Brasiliense, 1983, p. 219-220.

legislativo à propositura de projeto de lei ausentes de uma ampla discussão com a sociedade com a efetiva participação dos concernidos atingidos pela norma jurídica. Para Habermas (2001), “*a busca cooperativa da verdade é um dos elementos chave para construção da Legitimidade democrática como procedimento, considerando-se que todo cidadão atingido encontra-se apto a apresentar suas razões em condição de livres e iguais cujo o único elemento coercitivo é o melhor argumento*” (HABERMAS, 2001, p. 215).”.

O ponto de inflexão, que aponta para leis de exceção jaz exatamente na exclusão dos destinatários das discussões sobre a norma jurídica e, aniquilam qualquer possibilidade de um enfrentamento do tema, coletivamente, com a participação efetiva dos concernidos. Ao contrário disso, a aniquilação de um ambiente comunicacional saudável, transmutando-o para um estado policial permanente nas instituições de ensino em todos níveis parece cada vez mais próximo. Trata-se aqui de uma transição para uma realidade obscura e sombria onde a intimidação dos sujeitos pelo medo limitam a potencialidade emancipatória da liberdade comunicativa.

## REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora Boitempo Editorial, 2004

\_\_\_\_\_. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2ª Edição. Belo horizonte: Editora UFMG, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Teses sobre o conceito de história**. Disponível em <<http://mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/Teses%20sobre%20o%20conceito%20de%20hist%C3%B3ria.pdf>>, acesso em 19.08.2015.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. 1ª Edição. São Paulo: Editora UNESP, 2014

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública**: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003

\_\_\_\_\_. **Direito e Democracia**: Entre Facticidade e Validade. Volume 1, Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1997

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1989



\_\_\_\_\_. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Brasília - DF: Editora Brasiliense, 1983

KANT, I. **Resposta à pergunta sobre o que é o Esclarecimento?** [Aufklärung]. In: Immanuel Kant: Textos seletos. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

ROSSITER, Clinton Lawrence. **Constitucional dictatorship.** Crisis Government in the modern democracies. Princeton: Editora Princeton University Press, 1948

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **LOGEIN: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v.1, n.1 p. 43-58, ago./fev. 2014

MOVIMENTO ESCOLA SEM PARTIDO. Portal eletrônico. Disponível em <http://www.escolasempartido.org/quem-somos>, acesso em 20.08.2015, às 0h12min.

\_\_\_\_\_. Portal eletrônico Disponível em <http://www.escolasempartido.org/objetivos>, acesso em 20.08.2015, às 0h38min.

\_\_\_\_\_. Portal eletrônico Disponível em < <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contra-o-abuso-da-liberdade-de-ensinar>>, acesso em 20.08.2015, às 1h15min.

\_\_\_\_\_. Portal eletrônico Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/doutrina-da-doutrinacao>>, acesso em 20.08.2015, às 0h49min.

\_\_\_\_\_. Portal eletrônico Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/doutrina-da-doutrinacao>>, acesso em 20.08.2015, às 0h52min.

\_\_\_\_\_. Portal eletrônico Disponível em < <http://www.escolasempartido.org/doutrina-da-doutrinacao?start=3>>, acesso em 20.08.2015, às 0h51min.

\_\_\_\_\_. Artigo: Por uma lei contra o abuso da liberdade de ensinar. Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contra-o-abuso-da-liberdade-de-ensinar>, acesso em 20.08.2015, às 0h59min.

\_\_\_\_\_. Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/485-anteprojeto-de-lei-municipal-e-minuta-de-justificativa>., acesso em 20.08.2015, às 1h31min.

\_\_\_\_\_. Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/484-anteprojeto-de-lei-estadual-e-minuta-de-justificativa>, acesso em 20.08.2015, às 1h32min.

\_\_\_\_\_. Disponível em <http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contra-o-abuso-da-liberdade-de-ensinar>, acesso em 20.08.2015, às 1h50min.

# A PERSPECTIVA PÓS-METAFÍSICA DO AGIR COMUNICATIVO: A SUPERAÇÃO DOS LIMITES DE UMA FUNDAMENTAÇÃO DA ONTOTEOLÓGICA E AS RESTRIÇÕES AO EMPODERAMENTO DO SUJEITO MONOLÓGICO

**Jovino Pizzi**

Professor da Universidade Federal de Pelotas

---

## 1 INTRODUÇÃO

A teoria do agir comunicativo de Habermas resgata um déficit filosófico sem precedentes. A mudança 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, não somente em relação aos *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, é importante estudar o significado não de uma metafísica dos costumes, como presumia Kant, mas em situar as referências ao aspecto vivencial e a própria fundamentação do âmbito moral no nível pós-convencional. Em outras palavras, as pretensões de validade não estão previamente determinadas, conquanto os sujeitos coautores são os responsáveis para as deliberações acordadas intersubjetivamente.

Em relação a isso, não quero aprofundar os aspectos concernentes à fundamentação propriamente dita. A tentativa cogita salientar os déficits da filosofia ocidental e, ao mesmo tempo, destacar a demanda que a própria filosofia apresenta em relação às circunstancialidades da vida cotidiana. Embora os “imperativos do mundo da vida” (Habermas, 2012 I, p. 5) apresentem um alcance limitado, é nesse horizonte que os sujeitos se reconhecem como coautores. Por isso, os imperativos resguardam um sentido que não pode ser simplesmente rechaçado, pois suas pretensões de validade se inserem em um nível pós-metafísico, o que não significa a recusa peremptória de seu aspecto ontológico. A perspectiva pós-metafísica da 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 antipatias substanciais 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. O segundo ponto trata de aclarar aspectos relacionados ao individualismo e sua relação com a filosofia da consciência. Em terceiro lugar, gostaria de fazer alusão ao excessivo empoderamento do individualismo na sociedade atual e a decorrente perda da confiança e da solidariedade entre as pessoas. Por fim, apontar-se-á algumas consequências que esse debate tem para com a filosofia, principalmente em relação aos aspectos relacionados com o *every day life*.

### **Rompendo com as idealizações**

Nas *Teses contra Feuerbach*, um dos aspectos chaves relaciona-se à necessidade de transformação da realidade (Marx, 1985, p. 52). Para tanto, é necessário desvencilhar-se dos resquícios teológicos de uma filosofia voltada à idealidade e às idealizações de um mundo, cujos fundamentos advém do horizonte ontoteológico. Por isso, a questão não é religiosa ou ligada a uma ontologia preocupada com as provas da existência de Deus, mas como “atividade humana sensível”. O argumento ontológico ligado ao *Monologion* e a suas interpretações posteriores, indica uma “essência absolutamente perfeita”, conquanto a existência se refere às contingencialidades da vida cotidiana. Nessa relação, o máximo que pode ocorrer é a identificação, a coerência e/ou a correspondência entre a idealização e fato concreto, isto é, a realidade circunstancial como tal.

A tradição ocidental se enfrenta constantemente a esse tipo de argumentação. Não apenas Marx, mas outros filósofos procuram também escapar desse ontologismo, uma espécie de doutrina que sustenta que o conhecimento advém de uma idealidade ontoteológica e serve como fundamento das circunstancialidades da vida cotidiana. Com sua origem na Patrística, essa ontologia foi nutrida e amplamente divulgada no período moderno. Os exemplos mais destacados estão em Descartes, Leibniz e Kant, entre outros. Cada um com sua forma de argumentar, a tese de uma “teologia racional” chega a ser um dos pontos chaves da filosofia moderna, esforço que apresenta também uma versão laica da ontologia.

Sem maiores aprofundamentos, a questão está diretamente relacionada com o pensamento de Habermas. Evidentemente, as perspectivas são relativamente diferentes,

principalmente no aspecto da fundamentação. Mas há, creio eu, um aspecto que me parece salutar. A ideia de “transformação do mundo” – como pregava Marx – passa por uma mudança na própria filosofia. Na verdade, quando Habermas fala na transformação da filosofia, ele está mencionando o comprometimento da filosofia com a realidade de nosso tempo. Essa parece ser a pedra de toque de uma filosofia preocupada em assegurar a fundamentação de um pensamento não apenas idealizante, mas de uma *práxis* voltada realidade cotidiana da convivência social.

Não desejo aprofundar o tema desde a perspectiva de Marx, muito menos de uma ontoteologia. A proposta se volta a salientar a contribuição de Habermas à medida que ele admite o mundo da vida como uma categoria chave para a filosofia e, por isso mesmo, advoga por uma racionalidade comprometida com as circunstancialidades da vida cotidiana. Sem dúvidas, o tema mundo da vida navega entre duas margens e os diferentes contornos se deparam, na tradição europeia e ocidental, com pelo menos duas interpretações diferenciadas. De um lado, a compreensão um tanto contraproducente em relação à razoabilidade terminantemente filosófica; e, de outro, a disposição em considerá-lo fundamental para compreender o agir comunicativo. Nas duas correntes, o mais significativo se relaciona ao reconhecimento de que o mundo da vida se transformou em uma categoria que a filosofia não pode simplesmente ignorar.

Como bem salienta o próprio Habermas, no prefácio à terceira edição da obra *Teoria do Agir Comunicativo*, as contestações “me desafiam sobretudo a continuar desenvolvendo minhas teses e a torná-las mais precisas, e não tanto da correção de erros” (2012 I, p. 5). Como é possível perceber, Habermas não abandona determinadas categorias e as conserva como peças chaves no delineamento de seus pressupostos filosóficos. Por isso, a noção de *Lebenswelt* (mundo da vida – e não mundo vivido) é extremamente significativa no sentido de assegurar, às contingencialidades da vida cotidiana, o lugar imprescindível para a teoria do agir comunicativo. A via de racionalização através do processo comunicativo requer, pois, a compreensão do mundo da vida, categoria fundamental na obra de Habermas.

Apesar disso, continua vigente a dupla interpretação da categoria *Lebenswelt*. Para Ivan Canales, por exemplo, Habermas não consegue responder adequadamente ao que se propõe, na medida em que sua proposta “não é factível”, pois a noção de mundo da vida exclui aspectos importantes. Canales se reporta à heurística negativa, conquanto núcleo duro de uma teoria capaz de dar conta da pluralidade de contextos auxiliares, isto é, ao cinturão que garante a solidez e a consistência desse núcleo duro.

Em sentido oposto à análise de Ivan Canales, é evidente que a proposta de Habermas apresenta um núcleo duro, ou seja, é possível afirmar que a teoria do agir comunicativo apresenta uma “fundamentação teórico-linguística” vinculada a “uma teoria social que se empenha por demonstrar seus parâmetros críticos” (Habermas, 2012 I, p. 9). Em outras palavras, o núcleo sólido da teoria do agir comunicativo salienta uma metodologia reconstrutiva que não depende das idealizações ontoteológicas, pois o processo de entendimento decorre da capacidade interativa dos sujeitos participantes. Eles são, pois, os coautores do entendimento.

De acordo com Lakatos, o núcleo duro é irrefutável “por decisão metodológica de seus defensores; as anomalias devem apenas originar mudanças no cinturão protetor” (2009 I, p. 67). Trata-se, pois, de um exercício metodológico voltado a reafirmar o núcleo sólido ou, então, exigir uma mudança na fundamentação teórica. Em termos discursivos, a metodologia reconstrutiva (Pizzi, 2005, p. 47 ss) pode afiançar as bases racionais do agir comunicativo. Deste modo, é possível garantir um procedimento que não desvincula a fundamentação das circunstancialidades circunscritas no *every day life*. Em outras palavras, conteúdo das contingencialidades não pode ser simplesmente refutado ou tratado como insignificante, pois é, exatamente, esse o contexto vivencial inerente ao agir comunicativo.

Nesse sentido, a heurística negativa consolida “o núcleo firme” do programa de fundamentação, o qual, por questões metodológicas, se torna irrefutável (Lakatos, 2009 I, p. 68). Por outro lado, a heurística positiva “consiste de um conjunto, parcialmente estruturado, de sugestões ou pistas a respeito de como modificar e desenvolver as *interpretações refutáveis* do programa de pesquisa, sobre como modificar e conduzir o cinturão protetor contestável” (Lakatos, 2009 I, p. 69). A heurística negativa garante as bases racionais do agir comunicativo – delineado como aspecto de fundamentação –, enquanto a heurística positiva se encarrega de conduzir o debate em torno às contingências e especificidades relacionadas à multiplicidades relativas à vida cotidiana.

Aplicada à teoria do agir comunicativo, a heurística apresenta, pois, um delineamento epistemológico que comporta um aspecto teórico ligado à fundamentação e, ao mesmo tempo, um horizonte consagrado ao *habitat* ou ao habitual. Nessa configuração, o conceito de mundo da vida funciona como pano de fundo que possibilita a inter-relação entre sujeitos coautores. Essa exigência presume que o procedimento comunicativo não poderia efetivar-se sem as duas dimensões. Por isso, a operacionalidade do agir comunicativo está vinculada ao próprio procedimento comunicativo. O processo de compreensão e de interação comunicativa não

pode desvincular-se de seu horizonte originário, isto é, do mundo da vida, até mesmo porque não há como negar as divergências e contradições inerentes às diferentes concepções de bem viver e da própria justiça. Na verdade, a multiplicidade consegue ganhar mais destaque quando esse cinturão se limita a sinalizar as pretensões plausíveis das pseudopretensões. Além do mais – e principalmente – trata-se de reafirmar as contrastações e os apoios (sustentáculos) plausíveis a qualquer processo de fundamentação.

Não se trata aqui de um convencionalismo ou de uma epistemologia com dois níveis ou horizontes diferenciados, mas de um procedimento capaz de garantir a fundamentação em torno às exigências normativas e, ao mesmo tempo, em reconhecer as eventualidades, na sua indeterminação e imprevisibilidade. A plausibilidade do núcleo duro garante um tipo de fundamentação que não abandona ou refuta as contingencialidades concernentes *ao every day life*, isto é, à cotidianidade da intersubjetividade relacional.

Essa arquitetura procedimental repara o déficit a respeito da noção contraproducente, específica de uma tradição que salienta o ponto de vista extremamente nocivo ou malvisto em relação às diferentes dimensões da vida cotidiana. Porém, a tendência parece impregnar e/ou reforçar a desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e às contingencialidades relativas ao mundo da vida. Como outras vezes já mencionamos, em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível recomenda o descrédito e o menosprezo ao horizonte ligado à vida cotidiana (*every day life*). 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. No caso, a vida inautêntica evidencia pretensões que podem ser simplesmente desqualificadas. Em suma, as circunstancialidades representam empecilhos ao processo de racionalização sistêmica e, pois isso, elas impedem a possível emancipação dos sujeitos.

Nessa contraposição, há uma espécie de dilema ligado ao modo “habitual” da vida, mas que, no fundo, insiste que a realidade cotidiana não passa de um horizonte ligado ao perecível e, por isso, não serve como ponto de partida – e, ao mesmo tempo, ponto de chegada – para qualquer tentativa de fundamentação racional. Em Descartes, por exemplo, a dicotomização entre *res extensa e res cogitas* realça o dualismo entre a idealização metafísica e a realidade circunstancial.

Essa discussão é deveras profunda. Todavia, este texto é uma oportunidade para insistir no vínculo da filosofia com o mundo habitual, isto é, às cotidianidades da vida social, ou seja, esse horizonte de vida e os diferentes estilos de vida. Sem isso, não há como compreender o

apelo de Marx para transformar a realidade. Alguém poderia pensar que se trata, por exemplo, de uma questão entre liberais e comunitaristas. No meu ponto de vista, não é esse o mote, até mesmo porque, na tradição norte-americana, o termo liberal alude, embora de forma vaga, a uma posição classificada como de “esquerda”. Isso equivale ao que se costuma entender como sendo uma atitude “progressista” (Vallespín, 1993, p. 13). Em teoria política, a expressão liberal assume “um caráter mais plural e carregado de matizes, a ponto de, às vezes, ser difícil compreender quais são os critérios de distinção mais precisa, nem se existe realmente – por parafrasear Habermas – *um* liberalismo na pluralidade de suas vozes” (Vallespín, 1993, p. 13).

A distinção entre as diversas “teorias liberais” e a diferenciação entre liberalismo e comunitarismo parece, de acordo com Fernando Vallespín, uma “estratégia de justificação moral dos distintos princípios fundamentais que os corroboram, sem propriamente discutir o conteúdo de tais princípios ou nas consequências político-prática que possam implicar” (Vallespín, 1993, p. 14). Por isso, na linha de Habermas, proliferam vozes que clamam por uma revisão do individualismo, especialmente na perspectiva de Hume.

### **A revisão do individualismo e/ou da filosofia da consciência**

Na tradição liberal inglesa, David Hume (1711-1776) é, sem dúvida, um dos expoentes mais sugestivos para delinear o sistema das liberdades individuais. Para um leitor de Habermas, existe uma considerável desconfiança em relação a Hume. Trata-se de entender Hume desde uma razão centrada exclusivamente no sujeito. Esse seria, pois, o postulado básico face ao pensamento do filósofo inglês.

A “razão centrada no sujeito” aufere, para Habermas, uma sobrecarga excessiva ao sujeito individualizado e, em decorrência, mantém o sujeito metafisicamente isolado do seu contexto intersubjetivo. É evidente que Habermas não está se referindo a Hume. A inferência é nossa, presumindo a possibilidade de uma interpretação da filosofia em torno às três etapas do seu desenrolar: a era do ser, a era da consciência e a era da linguagem.

No desenho apresentado por Habermas – entre as três diferentes eras da filosofia –, Hume permanece na era da consciência. Na verdade, os substratos da filosofia da consciência encontram seus limites na própria designação de sujeito. A “transição para o paradigma da compreensão” (Habermas, 1990, p. 277) aponta para outra percepção de sujeito, a qual deve ser designada por sujeito coautor. A exaustão dos arquétipos da filosofia da consciência

decorre principalmente da pressuposição “sentimental de solidão metafísica” e da discrepância existente entre as “oscilações febris” e

as maneiras de ver transcendentais e as empíricas, entre a auto-reflexão radical e um incompreensível que não pode ser recuperado reflexivamente, entre a produtividade de um gênero que se gera a si próprio e um original anterior a toda a produção (Habermas, 1990, p. 277).

Essas considerações podem auxiliar no balizamento do lugar que Hume ocuparia no pensamento de Habermas. Em primeiro lugar, o ato ou o efeito das “oscilações febris” denota a forma de compreender o transcendentalismo relacionado a uma idealização carregada de paixões. Em outras palavras, trata-se de algo que ofusca a razão comunicativa. Em segundo, esse turvamento decorre da autorreflexão individual, próprio do solipsismo, que também pode ser nomeado de individualismo metodológico ou, ainda, na esteira de Macpherson (1979), de “individualismo possessivo”. Em terceiro lugar, a citação acima reforça esse individualismo na medida em que a origem e a supervisão dos fundamentos estão centradas apenas no indivíduo em si. Dessa forma, as formulações e as postulações relacionadas a qualquer argumento seguem as “ilusões *isoladas*”, de forma a impedir a transparência da “*totalidade* de uma vida ou de um modo de vida coletivo” (Habermas, 1990, p. 280).

Mais uma vez, é preciso frisar que tais considerações de Habermas não têm Hume como foco. Em outras palavras, não há qualquer menção a Hume; apenas se trata de situá-lo no contexto da filosofia da consciência. Suas considerações apontam para dois tipos de racionalidade: a comunicativa e a razão centrada no sujeito monológico. Para Habermas, de Platão a Popper, há uma espécie de logocentrismo limitado apenas a uma de suas dimensões; no caso de Hume, aos sentimentos. Tal concepção impede a compreensão da globalidade do mundo da vida (Habermas, 1990, p. 291).

Na linha de Habermas, a filosofia da consciência apresenta outro aspecto preocupante. Trata-se da exclusiva compreensão de saber como “saber de algo no mundo objetivo” (Habermas, 1990, p. 291). Em outras palavras, a racionalidade monológica “encontra seus critérios em padrões de verdade e fatos que regulam as relações do sujeito que conhecesse e age com o mundo dos objetos possíveis ou dos estados de coisas” (Habermas, 1990, p. 291). Deste modo, a concepção de bem e do justo encontram respaldo somente quando houver uma correlação entre o idealizado pela consciência do indivíduo e a sua demonstração empírica, ou seja, a evidência dos fatos comprovados cientificamente.



Apoiado nessa perspectiva, Hume (1984) afirma haver uma vantagem das ciências matemáticas sobre as morais. Em outras palavras, “a exatidão é sempre proveitosa à beleza e o raciocínio justo ao sentimento delicado. [...] O caminho mais suave e pacífico da vida humana segue pelas avenidas da ciência e da instrução” (Hume, 1984, p. 135). No caso, Hume está procurando justificar a considerável vantagem da “filosofia exata” em detrimento ao obscurantismo da “filosofia profunda e abstrata”, uma “fonte inevitável de incerteza e erro” (Hume, 1984, p. 135). Em decorrência, o substrato do conhecimento evoca a causalidade e a substância dos fatos, a ponto de rejeitar a teoria das ideias gerais. De acordo com Hume, a ideia geral (ou universal) deveria representar *todos* os indivíduos de determinado tipo.

Então, se, por um lado, haveria uma aproximação entre os pressupostos de Hume e Habermas – no que tange à desconfiança e à recusa da metafísica – o abismo entre eles se torna ainda mais profundo, pois Hume defende a subjetividade da mente, enquanto Habermas propõe a intersubjetividade relacional.

Para Hume, a conexão “que *sentimos* na mente – essa transição costumeira da imaginação passando de um objeto para o seu acompanhante usual – é o sentimento ou a impressão que nos leva a formar a ideia de poder ou conexão necessária. Nada mais há que descobrir aí” (Hume, 1984, p. 163). As provas da existência de um objeto particular estão na sua conexão com outro, uma evidência suficiente que a mente deve ter e, portanto, prova da compreensão de cada fenômeno em si. Nesse caso, a prova é da experiência cujo processo faz com que a mente consiga identificar a passagem do pensamento de um objeto para outro (Hume, 1984, p. 164).

Evidentemente, há, no acima exposto, um estudo mais que procedente. Não é intenção defender ou acusar Hume. Apenas deseja-se mostrar qual interpretação seria possível caso as três eras (da filosofia), supostas por Habermas, sejam plausíveis. O abandono dos pressupostos da filosofia da consciência reclama, pois, a revisão do papel das ciências empírico-formais e da própria razão centrada exclusivamente no sujeito individualizado (e individualista). Em outras palavras, “o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência” (Habermas, 1990, p. 30) não são suficientes para a filosofia prática. Na verdade, poder-se-ia afirmar que os pressupostos da filosofia da consciência se associam a uma concepção *tecnocrática*, “segundo a qual o processo de modernização é orientado por imperativos de ordem objetiva, sobre os quais não é possível exercer qualquer espécie de controle” (Habermas, 1990, p. 78).

Ao constatar essa estrutura funcional do pensamento moderno, cuja base está na contraposição entre a subjetividade monológica e o procedimento comunicativo, pode-se

entender, então, a distância – ou o completo abandono – de Habermas em relação a Hume. No entanto, a tentativa de aproximação significa o reconhecimento dos dois enquanto pensadores de épocas distintas. Habermas insiste no diagnóstico de nosso tempo e Hume retrata um contexto inglês do século XVIII, o que significa, em outras palavras, o possível empoderamento excessivo do sujeito monológico.

### **O problema da autorregulação: o empoderamento individualizado**

Como foi salientado, Hume se insere em um contexto moderno. Entre outros aspectos, os acontecimentos ligados à religião e seus desdobramentos na sociedade inglesa são *de per se* significativos, pois podem contribuir para entender não apenas a religião como tal, mas também suas consequências. Por exemplo, a queima dos hereges (aqueles que não acreditam na doutrina católica) fez com que a religião passasse a receber, principalmente na Inglaterra, um tratamento diferenciado. Não se trata apenas da antipatia em relação aos católicos. O impulso religioso substancial da reforma protestante deixou patente que as famílias que continuassem no credo católico fossem consideradas adoradores da “velha religião”. Na prática, a convenção designava a continuidade da orientação religiosa, mas em condições de máximo sigilo. No caso, além de proibir a construção de igrejas, os cristãos eram impedidos de celebrar sua fé em lugares públicos e, nessa situação, desautorizados a exercer atividades sociais. A transgressão era castigada com penalidades, às vezes, extremadamente severas.

Com o tempo, essa orientação possibilitou novas compreensões do papel da religião a ponto de o culto e a adoração referirem-se a questões ligados à consciência individual de cada sujeito ou dos simpatizantes de cada credo ou orientação religiosa. Esse é um fator importante para entender, ainda hoje em dia, a disposição em considerar a fé como um ato voluntário de caráter particular. Em outras palavras, a religião e todas as matérias concernentes à fé devem reservar-se ao âmbito da consciência particular.

O tema apresenta, sem dúvida, desdobramentos dos mais variados. Mas há, de certa forma, um elemento importante: o dilema entre a consciência individual e as objetivações práticas. Em outras palavras, a releitura de Hume desde a perspectiva habermasiana situaria Hume no horizonte da filosofia da consciência e, por isso, seus pressupostos não compactuam com o procedimentalismo intersubjetivo. Neste sentido, não só a religião, mas também o âmbito moral passaria a ser um tema de índole subjetiva. Com isso, entende-se também as raríssimas menções de Habermas a Hume.

Essa perspectiva resulta ser deveras controversa, não apenas para o âmbito moral, mas também para a política e para a convivência social. No fundo, a concepção de liberdade de Hume defende a autorregulação, uma espécie de força natural que ordena as transações entre os indivíduos e, por isso, o parâmetro na orientação do agir obedece a conjuminância dos interesses particulares. No espaço familiar, os atores são identificáveis. Todavia, em um horizonte mais amplo, os atores não podem precisar os limites de seu agir. Por isso, os sujeitos experimentam a sensação de estarem livres de qualquer imposição, isto é, uma independência de qualquer constrangimento físico ou moral.

Tal estado de disponibilidade dos sentimentos revela uma atitude de confiança no próprio indivíduo, ao tempo que sobrecarrega o sujeito, auferindo-lhe uma responsabilidade absoluta por seus atos. A capacidade individual de autodeterminação é, por assim dizer, um desígnio “natural”, capaz de compatibilizar autonomia e livre-arbítrio. Por isso, esse peso excessivo – ou como diz o título deste texto, o empoderamento individual – pode gerar um sentimento de descompromisso pela situação dos demais sujeitos. Assim, não haveria e nem caberia qualquer exigência de reciprocidade mútua.

Esse seria o sentimento ou a percepção do individualismo monológico. Em outras palavras, a autonomia representa uma forma audaciosa de agir, um empoderamento do sujeito individualizado, transformando-o apenas em mero empreendedor (individual e individualista). Na verdade, as decisões têm em vista a execução de planos privados. Assim como a religião, as metas obedecem convicções privadas. Esse condicionamento natural afasta-o dos compromissos recíprocos com os demais, conquanto o agir se transforma em atividade voltada à satisfação de suas necessidades materiais. Nesse caso, a distribuição dos bens não ocorre devido ao senso de justiça, mas motivados por uma espécie de “providência” encarregada de mover e ordenar os “esforços dispersos dos indivíduos na busca de seus próprios benefícios e com sua própria – particular – intenção” (Conill, 2004, p. 102).

A solução das disparidades de interesses viria dessa liberdade natural, como “se” a espontaneidade refletisse apenas uma intenção da vontade irrefletida. Essa inclinação aparece também em Adam Smith. O modelo smithiano entende o indivíduo enquanto alguém que não presume de objetivos comuns. Há, pois, a consolidação dos alicerces do individualismo metodológico, tal como foi delineado por Macpherson, centrando-se muito mais no alvitre individual de cada sujeito que na responsabilidade moral do agir.

Na perspectiva está delineada por Macpherson, a “posição niveladora” garante a todos os indivíduos enquanto possuidores de sua própria liberdade, uma exigência para, através

disso, aceitar a sociedade de mercado. Para Macpherson, o liberalismo insiste “em que o ser só é humano enquanto único proprietário dele mesmo. Só enquanto é livre de tudo, menos das relações de mercado, deve-se converter todos os valores morais em valores de mercado” (Macpherson 1979, p. 278). Em sua análise, Macpherson menciona Hobbes, Harrington, Hume e Bentham consolidaram as suposições de que o indivíduo “é humano” enquanto “proprietário de sua própria pessoa”, aspecto que, no fundo, fortalece e solidifica “relações de mercado” (Macpherson, 1979, p. 283).

Em razão disso, a propositura de uma legislação para regular a conduta apresenta, ainda hoje em dia, duas direções: por um lado, um ceticismo radical e, por outro, da urgência em buscar e definir uma base normativa para a convivência. Para os céticos, a sociedade está submetida a uma série de tiranias, dominadas por oligopólios privados e por megacorporações (midiáticas, sindicatos, organizações da sociedade civil etc.) – às vezes mais poderosas que os Estados nacionais –, com o qual não há possibilidade nenhuma para uma aposta politicamente democrática; apenas a auto-regulamentação do mercado consegue equilibrar o jogo de interesses individuais. Os que insistem em uma normatização evidenciam um conjunto de “ideias reguladoras”, as quais servem para orientar a ação dos sujeitos e, ao mesmo tempo, definem critérios para validar as diferentes práticas, sejam elas relacionadas a ação individual, de gestão, as profissionais e, inclusive, as de controle regulamentário.

A concepção de um sujeito coautor sublinha a segunda perspectiva, ou seja, insistir em um marco normativo capaz de indicar critérios de ação – plausíveis, portanto – e com idoneidade para valorizar as distintas práticas. Na verdade, o dilema concerne à questão: o “que significa responder por...?” O individualismo possessivo (ou metodológico) alimenta uma perspectiva aterradora em relação à democracia política e à racionalidade pública. Os liberais mais persuadidos enxergam, na intersubjetividade comunicativa e no compromisso público, um fantasma, isto é, algo que pode ser ameaçar suas pretensões particulares e, por isso, a democracia, participação política, opinião pública e, inclusive, os movimentos reivindicatórios se transformam em temas incômodos. Nesse sentido, alguns setores – como é o caso dos *mass media* – disseminam uma espécie de *fobia* ao social, ao coletivo, às políticas distributivas, ao Estado social etc. Não poucas vezes, os próprios meios de comunicação se transformam em veículos dessa espécie de satanização das manifestações de minorias ou, inclusive, de lutas reivindicatórias de entidades, associações ou grupos que aspiram por justiça social.

Seguidor da tradição liberal, Hume argumenta que, *embora seja difícil, talvez impossível admitir, é necessário, todavia, propor um remédio adequado a ilimitada liberdade de expressão* (2004, p. 105). No caso, a aspiração de liberdade se reflete na manifestação individual a respeito de qualquer assunto ou tema. Nesse sentido, sua preocupação a respeito da liberdade de expressão é uma inquietude que não trata exatamente de impor limites, mas de estabelecer regras orientadoras não somente para as manifestações particulares e quaisquer governos democráticos, mas também para os mercados. Sem regras mínimas, existe somente *desconfiança* entre todos, um caminho aberto para a in-solidariedade. A falta de regras e princípios indica que as bases das relações intersubjetivas permanecem nutridas por um individualismo radical, ou seja, por um egoísmo sem dialogicidade. Daí, então, a mão invisível, encarregada garantir o “bem geral”.

### **A alternativa da teoria do agir comunicativo**

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. Essa vinculação aufere um protagonismo à própria filosofia. No Brasil, a filosofia deixou de ser especialidade voltada à formação seminarística para realocar-se e encontrar seu lugar entre as diferentes áreas do conhecimento. Nesse movimento, é possível reconhecer uma espécie de ateísmo, que rompendo com um modelo *apriorístico* – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, assumir seu compromisso com as circunstancialidades da vida cotidiana, independentemente de pré-determinações alheias à mundanidade e, inclusive, livres dos academicismos e lógicas puramente abstratas e sem conexão com a vida prática. Na verdade, trata-se de pensar e modificar o mundo terrenal, sem que seu fundamento esteja fixado “nas nuvens como terreno autônomo”, aniquilando, portanto, o horizonte do vivencial e circunstancial.

Essa seria, pois, a compreensão inerente à quarta tese contra Feuerbach (Marx, 1985, p. 52).

A aplicação do modelo ontoteológico provoca o autodilaceramento e a autocontradição do “fundamento terreno.” O caráter pós-metafísico desloca a fundamentação e pode, então, abraçar as exigências de mudança na própria filosofia e, ao mesmo tempo, retomar o processo de transformação da própria noção de agir humano.

Em se tratando de agir humano, a questão não é apenas de uma ética antropocêntrica. Mesmo entre os mais críticos, as discursividades salientam um diagnóstico de nosso tempo e, ao mesmo tempo, apontam para alternativas. Mas isso, a grosso modo, parece ineficaz e não propulsiona as mudanças sinalizadas.

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). Então, para Habermas, o nível pós-convencional dos estágios morais pressupõe como válidas normas que todos possam querer (1999). No âmbito das condições concretas, a racionalidade comunicativa reafirma 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 autodeterminam” (1999, p. 70).

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. Em linhas gerais, 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.

Essa perspectiva indica que Habermas vai buscar, na fenomenologia, o ponto de apoio importante (Cf. Pizzi, 2010). 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. 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 enquanto coautor 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 (situado a dorso) não significa que as vivências sejam secundárias ou se diluam em um universalismo abstrato, formal e idealizado.

Além do mais, o mundo da vida é horizonte, no qual o sujeito coautor se articula e articula e reivindica sua liberdade participativa (ou criativa). 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. A representação está vinculada ao 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* 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.

Então, como é possível superar a dicotomização das representações da vida cotidiana e de suas relações? A título de exemplo, pode-se dizer que 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 ou a respeito da legalidade – ou não – de um ato em si, sem que isso resolva os problemas de fundo.

Por isso, se a mudança na filosofia exige um processo de fundamentação, o qual não considera as circunstancialidades como algo relacionado ao fugaz e ao sem sentido. Então, nada mais pertinente do que considerar o mundo da vida e as próprias contingencialidade como um imperativo e, além disso, que tal horizonte é intrinsecamente valioso em si. É isso que buscaremos aclarar a continuação.

### **As consequências filosóficas: mudanças profundas**

A interpretação de Hume pode ser exagerada. Mas há, sem dúvida, motivos para a desconfiança. Os sintomas concernentes às “convicções morais privadas” (Habermas, 2000, p. 385) fazem parte de um procedimento particularizado e, por isso, seus pressupostos não se aproximam à filosofia da linguagem. No âmbito do agir comunicativo, é necessário “uma fundamentação substancial que escape da concepção da filosofia da consciência” (Habermas,

1997, p. 184). Ou seja, a preocupação consiste em consolidar as bases de uma “sociedade e a racionalidade comunicativa” (Habermas, 2000, p. 185). Nessa perspectiva, as estruturas da cultura burguesa da França e da Inglaterra dos séculos XVIII e XIX perderam seu lugar proeminente. Todavia, o tipo de liberalismo pressuposto por Hume – e, inclusive, por Smith – não encontra mais plausibilidade, pois carece sobremaneira de um componente linguístico-comunicativo.

Por isso, mais que outra coisa, a tentativa de Habermas consolida um giro filosófico, com mudanças profundas. O tema não é recorrente. Na verdade, o aspecto antropocentrado da filosofia não permite renunciar ao 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 fala ou expressão gramatical, exigindo, então, uma referência prática ao agir e ao conviver. Daí, além de ater-se à pergunta *o que é*, a ideia remete 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 ou 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 mediada linguisticamente.

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 identificar e reconhecer *quem* são os coautores e *como* sua coautoria demanda por exigências normativas. 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), pois a questão se situa no campo 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.



Nesse sentido, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, salienta o como se pode fundamentar o ponto de vista moral e *como*, de fato, os sujeitos coautores podem fundamentar princípios normativos em uma sociedade secular. No caso, a filosofia não se atém apenas na averiguação do que significa laico ou secular – ou seja, apenas de ordem terminológica –, mas estudar também *quem* e *como* são configuradas as políticas de reconhecimento dos sujeitos coautores em um horizonte em que a natureza e os não humanos apresentam um “valor adicional” ao tratamento meramente instrumental e/ou subjetivo.

Em decorrência disso, há outra consequência fundamental para a filosofia. Trata-se de revisar seu aspecto antropocentrado. Na verdade, esse delineamento requer a ampliação da noção de intersubjetividade, pois a sobrevivência do planeta está pautada pela conservação dos recursos naturais e das espécies, uma vez que as gerações futuras e a preservação das culturas dependem desse *habitat* intrinsecamente valioso. Nesse sentido, o sagrado se distingue do religioso. A ideia do sagrado se relaciona ao inviolável, isto é, que não se pode deixar de lado, que não se deve trocar ou profanar, nem instrumentalizar.

No caso, vale lembrar Dworkin para salientar as duas características a respeito do sagrado e do inviolável: a) as graduações a respeito do intrinsecamente valioso e b) o aspecto seletivo das convicções em torno da inviolabilidade (2003, p. 111). A este respeito, é necessário salientar a “reconsideração do natural” (Dworkin, 2003, p. 111) para entender, então, a dimensão do *oikos-cosmos-logos* (Pizzi, 2011) de uma filosofia preocupada em responder às demandas que vão além da simples razão. Em outras palavras, a racionalidade comunicativa convoca a assumir o ônus de um compromisso que vai além do antropocentrado e defender, inclusive, a diversidade das espécies e o próprio futuro do planeta.

Outra consequência dessa tentativa remete ao direito. Nesse caso, aparece novamente o enigma antropocentrado, mas que, aos poucos, concede lugar a outras vozes, como o direito dos animais, a conservação ou a preservação ambiental e – se quisermos delirar um pouco – a atração por outros planetas. A analogia de Dworkin a respeito de valores internos e valores externos da vida permite transgredir a dimensionalidade dos horizontes dos atuais mapeamentos e configurações para presumir aspectos que parecer ser ainda um tanto difusos ou controversos.

Por isso, a resposta dos defensores de um Estado de direito – ou simplesmente do direito positivo – requer também um olhar ampliado para, deste modo, responder a concepções abrangentes do justo e do bem. A gravitação em torno a questões meramente antropológicas ou antropocêntricas do direito e da própria concepção moral é, sem dúvida,

ineficaz e, portanto, não responde às exigências desse aspecto “adicional” relacionadas às exigências de justiça e de bem viver.

Por fim, a última consequência refere-se à própria noção de modernidade. Nesse sentido, a configuração do *cosmos* das essências, dividido entre um âmbito permanente e invariável desenhado em contraposição ao aspecto relacionado as mutações, começa a ruir. Na realidade, a ambivalência de mundos diferentes deu prioridade a uma epistemologia transformada em porta-voz oficial de uma compreensão unilateral, homogênea e deveras antropocentrada de mundo. O ideal de plenitude extra-terrenal converteu o mundo terráqueo em algo estúpido, pois este desenho sublinha que “a vida não tem sentido” (Domingues, 1991, p. 287).

Por um lado, a representação das “múltiplas modernidades” supera, segundo Demenchonok, os estereótipos da “modernização como ocidentalização”, pressupondo uma “crítica pós-moderna/pós-colonial às metanarrativas da globalização, aos conceitos de heterogeneidade, indigenismo e hibridização” (Demenchonok, 2009, p. 19). Por outro lado, a tese da ruptura ou da continuidade da modernidade ocidental se vincula ao processo de reconstrução das identidades, apoiadas na reinterpretação da interpretação do “ocidente uniforme” e na reconsideração da multiplicidade, da interculturalidade, hibridização e outros conceitos.

Nesse sentido, o reconhecimento das múltiplas modernidades confere um outro caráter ao tema da laicização e da tese de uma filosofia mundana e profana. Isso quer dizer que ela aponta para uma espécie de ateísmo, pois rompe 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. Essa tentativa pode gerar um desconforto ou uma espécie de insegurança, especialmente aos que ainda preconizam uma fundamentação eminentemente metafísica. Na nossa interpretação, a heterogeneidade permite compreender a diversidade das contingências do mundo da vida, sem reduzir as circunstancialidades à clivagem dicotômica entre o ideal e o circunstancial e, assim, poder consolidar o reducionismo de justificar as diferentes dimensões do *Lebenswelt* a apenas uma interpretação.

## Conclusões

Considerando as consequências desse tipo de “ateísmo filosófico”, a conclusão retoma Adorno e sua suspeita a respeito da possibilidade da poesia após Auschwitz. Todavia, essa ideia também coaduna com a responsabilidade de pensar a filosofia depois de Hiroshima. Porém, há, ainda, uma terceira referência, que toma conta do contexto latino-americano: a impostura das ditaduras. No horizonte de uma violência global e na perspectiva qualquer perspectiva ético-moral dos direitos humanos e da própria cidadania, a filosofia se defronta com diferentes contextos e situações. Por um lado, é no período pós-segunda que análises e propostas salientam preocupações relacionadas aos diferentes âmbitos da vida prática. Para a América Latina, esse é um dos períodos mais emblemáticos de sua história recente.

Por isso, o diagnóstico de nosso tempo não é suficiente, nem as genealogias ou as arqueologias são eficazes, pois remover as gavetas e visitar cemitérios pode ser apenas uma das etapas do processo reconstutivo. O abandono das perspectivas metafísicas e a assunção da prospectiva pós-metafísica reorganizou a universalidade enquanto pretensão vinculada a idealizações alheias ao *Lebenswelt*. O “medo dos demônios” e suas “conjurações mágicas” não é inerte, mas pertence ao horizonte das potências extrínsecas ao sentido do agir humano. A mudança da filosofia prática redireciona o ponto de vista moral, abandonando o âmbito “externo”, para centrar o poder nas capacidades humanas.

Em suma, é importante entender a perspectiva de uma filosofia pós-ditaduras latino-americanas. Na sua origem, razões desconhecidas pelos próprios séquitos, são tentativas de justificar o terror, o temor e a angústia, pois os patrocinadores dessa violência se viram enrascados pelas próprias peripécias de suas malogradas pretensões. Diante disso, a filosofia não pode limitar a “monografias” sobre sistemas de pensamento, nem deve abstrair-se da problemática concreta das correntes de pensamento no contexto das conjunturas político-intelectuais. Em outras palavras, o debate filosófico obedece “a uma temporalidade específica, ou seja, as problemáticas nascidas da tradição e de sua reelaboração” (Raulet, 2009, p. 12). Essa reelaboração, no entanto, não pode ser indiferente às expectativas do âmbito público, nem aos discursos das ciências e da política.

Enfim, não se trata apenas de romper os diques do silêncio, mas de assumir seu papel crítico, a filosofia se defronta também à necessidade de respostas. Na verdade, a ordem lógica de um sistema que cria dependência, concatenação e vinculações entre o poder e a obediência não tem outro objetivo senão a manutenção do próprio sistema. Na orientação de Horkheimer,

quando essa lógica sucumbe, a primeira reação volta-se à “capacidade de pensar”. Essa redescoberta, por assim dizer, é o pretexto para a afirmação de um comportamento comunicativo – oposto, portanto, ao agir instrumental, que conduz ao quietismo e ao conformismo – na “luta contra o estabelecido”, sem permanecer, portanto, na contraposição entre teoria e práxis.

## REFERENCIAS

- ALVES, R. **Filosofia da ciência**. Introdução ao jogo e suas regras. 4 ed., São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CONILL, J. **Horizontes de economía ética**. Madrid: Tecnos, 2004.
- CORTINA, A. e MARTÍNEZ, E. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2005.
- DEMENCHONOK, Edward. **Philosophy after Hiroshima**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento**. O problema da fundamentação das ciências humanas. Loyola: São Paulo, 1991.
- DWORKIN, R. **Ética privada e igualitarismo político**. Barcelona: Paidós, 1993.
- DWORKIN, R. **Domínio da vida**. Aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- 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.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, J. **Ensayos políticos**. 3 ed., Barcelona: Península, 1997.
- HABERMAS, J. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 2000.
- HABERMAS, J. **Teoria do Agir comunicativo**. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012, V. I.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir comunicativo**. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012, V. II.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, TH. W. **Conceito de Iluminismo**. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 86-116.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e teoria crítica**. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 117-161.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 1131-2002.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. De Hobbes a Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

LAKATOS, I. Escritos filosóficos I. **La metodología de los programas de investigación científica**. Madrid: Alianza, primera reimp., 2010.

LAKATOS, I. **Escritos filosóficos II**. Matemáticas, ciencia y epistemología. Madrid: Alianza, primera reimp., 2010.

LAKATOS, I. **Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales**. 4 ed., Madrid: Tecnos, 2011.

MARX, Karl. Teses contra Feuerbach. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 51-53.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111.

MERLEAU-PONTY, M. **Sobre a fenomenologia da linguagem**. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140.

PIZZI, J. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

PIZZI, J. **Mundo da vida e agir comunicativo: o lugar da ética nas tomadas de decisão**. In: Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, N. 181/182, abril-setembro de 2010, p. 127-142.

PIZZI, J. **Las bases de la interculturalidad desde el oikos-cosmos-logos**. In: ROCCHIETTI, A. M.; ZAVALA, G. P.; PIZZI, J. **Las bases histórico-políticas de la interculturalidad**. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolobinas, 2011, p. 25-34.

PLATÓN. **Obras completas**. Aguilar: Madrid, 1972.

RAULET, Gérard. **La filosofía alemana después de 1945**. Valencia: Universidad de Valencia, 2009.

SCHIMITT, Jean-Claude. “**Corpo e alma**”. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. Dicionário temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2006 (dois volumes).

TAYLOR, Ch. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

VALENZUELA, Iván Canales. Crítica al concepto de *Lebenswelt* en la Teoría de la Acción Comunicativa de J. Habermas. In: SALAS ASTRAIN, Ricardo (Ed.). **Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, p. 121-142.

VALLESPÍN, F. Introducción. In: DWORKIN, R. **Ética privada e igualitarismo político**. Barcelona: Paidós, 1993

## O FACEBOOK COMO ESFERA PÚBLICA: anseios e limites da democratização do espaço público via *internet*

**Camila Moura**

PUC-Rio

Departamento de Pós-Graduação em Educação - Doutoranda

pintocamilam@yahoo.com.br

---

**Resumo:** Esta comunicação tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a democratização da esfera pública via internet, chamando atenção para suas possibilidades e limites, relacionando-a a ampliação da conversação civil na rede mundial de computadores cada vez mais disseminada em nossa sociedade. Dentro do largo espectro de possibilidades de análise que este tema proporciona, a rede social facebook foi escolhida como o foco da reflexão por apresentar um espaço público relativamente democrático no que tange a publicização de ideias, além de proporcionar uma plataforma acessível ao diálogo de seus usuários. Argumento, utilizando conceitos como esfera pública e opinião pública de Jürgen Habermas, que apesar de oferecer um locus favorável a liberdade comunicativa, a democratização da esfera pública via internet ainda encontra alguns obstáculos a serem superados. Ao final da reflexão, atento para o importante papel reservado à educação crítica e emancipadora na construção do discurso dialógico e discussão de ideias, fundamentais na construção dos espaços públicos enquanto palco de deliberação dos cidadãos, principal via da democratização da esfera pública no século XXI.

**Palavras-chave:** Esfera Pública. Redes Sociais. Internet. Democracia.

### 1 INTRODUÇÃO

Este *paper* tem o objetivo de apresentar uma reflexão acerca das possibilidades e limites que tangem a democratização da esfera pública via internet. Antes de conclamar euforicamente a rede mundial de computadores como espaço democrático e livre à formação da opinião pública, acredito que seja necessário dar um passo atrás com relação ao disseminado entusiasmo em torno da rede mundial de computadores como espaço provedor e promotor do aumento do diálogo e da participação dos cidadãos no debate público.

É inegável que a internet promoveu avanços significativos com relação ao compartilhamento de saberes, trocas de ideias e opiniões, contudo, é mesmo possível compreendê-la enquanto “arena” livre de discussão política? O espaço virtual promove, de fato, maior mobilização e aglutinação dos cidadãos em torno dos problemas que cercam a vida em sociedade? Os usos da internet promovem maior consciência crítica sobre a realidade

e impulsionam uma real transformação política da sociedade? Esses usos possibilitam de fato, acessar um leque maior e mais diversificado de informações, contribuindo para uma formação política mais complexa e a construção de uma opinião pública mais autônoma?

De acordo com minha visão, a internet, tal como se encontra atualmente configurada, proporciona tanto as condições de ampliação quanto de limitação da expressão política dos cidadãos no debate público. Em outras palavras, acredito que as questões colocadas acima, encontram suas respostas, tanto as positivas, quanto as negativas, no entendimento da rede mundial de computadores como espaço complexo e ambíguo, propício ao controle e a liberdade, permitindo tanto a expressão e renovação, quanto a reprodução de discursos, contribuindo, dessa maneira, tanto para a promoção de um novo espaço público de debates quanto a sua própria incerteza.

Se acreditarmos que há uma nova esfera pública sendo redesenhada graças as possibilidades democráticas da internet enquanto espaço de livre expressão, é necessário assumir que esse espaço público, deva ser, antes de mais nada democrático. Em outras palavras, que permita a igual liberdade de expressão dos distintos grupos sociais que o utilizam enquanto local de exposição de suas vozes. Parto da concepção de esfera pública como espaço de formação da opinião pública (Habermas, 1990, 1997), para relativizar a existência de uma amplamente disseminada democracia digital na internet enquanto condição *sine qua non* para que a deliberação política, aos moldes da esfera pública habermasiana, no espaço virtual possa acontecer.

Bradada aos sete ventos como possuidora dos requisitos de uma esfera pública democrática, local de livre expressão e circulação de ideias, procuro desenvolver uma reflexão que não se limite a uma visão deslumbrada acerca dos potenciais democráticos da internet sem, no entanto, negar suas possibilidades enquanto provedora de um espaço público democrático. Ao final do texto reflito especificamente sobre o *facebook* e seu potencial deliberativo, propondo compreendê-lo enquanto um protótipo da esfera pública habermasiana.

Concluo, então, que a tecnologia é um dos diversos aspectos relacionados à democratização da esfera pública, argumentando que o principal aspecto a se ressaltado ao pensar a ampliação da participação política e deliberativa dos cidadãos não deveria ser a internet enquanto espaço público livre e democrático, até por que ela falha neste quesito; mas sim uma educação crítica e dialógica, que proporcione aos indivíduos as condições mínimas de racionalidade e discernimento político, necessários ao debate público de ideias. Enquanto insistirmos em uma educação que mira testes e avaliações, ao invés de focar a emancipação



crítica, intelectual, cultural, social e política sempre estaremos um passo atrás na democratização da esfera pública.

## 2 ONDE SE FORMA A OPINIÃO PÚBLICA?

Malgrado a metáfora espacial que sugere, equivocadamente, a existência de uma localização específica na topografia social, a esfera pública diz respeito mais propriamente ao contexto difuso de relações, no qual se concretizam e se condensam intercâmbios comunicativos gerados em diferentes campos da vida social. Tal contexto comunicativo constitui uma arena privilegiada para a observação da maneira como os câmbios sociais se processam, o poder político se reconfigura e os novos atores sociais conquistam relevância na política contemporânea (ALVRITZER & COSTA, 2006, p.82-83).

Concomitante ao desenvolvimento do capitalismo durante o século XVII viu-se à ascensão de um espaço entre a esfera privada e o Estado chamado esfera pública, local de discussão livre e racional no exercício da participação política. De acordo com Alvrítzer e Costa (2006), o surgimento da esfera pública, no sentido moderno, é inseparável do processo de formação dos Estados Nacionais, pois é com a noção de nação que o espaço de comunicação e convívio torna-se um espaço de dupla ação discursiva: a ação pedagógica e a ação performativa que de acordo com Bhabha (1990, apud, ALVRITZER & COSTA, 2006) seriam responsáveis pela produção e reprodução de signos identitários que definem Nação. Neste sentido, dentro de uma mesma nação são encontradas diversas esferas públicas, constituindo-se distintas arenas, em permanente processo de produção do discurso simbólico da construção do ideário de nacional.

Seguindo este viés, nos dias atuais, devido em grande parte, ao alargamento das fronteiras culturais nacionais e a globalização da informação, não seria implausível conceber que o espaço público por excelência, seria a encarnação de uma esfera pública mundial, virtual e digitalizada, visto que a comunicação entre os sujeitos, em âmbito global acontece, prioritariamente, através de conexões em redes virtuais. Isso significa, *a priori*, propor uma nova concepção de esfera pública para um contexto transfronteiriço e globalizado, possibilitado e construído pelos usuários de internet. “Como a internet, por exemplo, é basicamente uma rede de discussões e circulação de informações e um repertório de ideias, a Internet não poderia deixar de ser uma esfera pública”. (GOMES, 2006, p.56).

Mas seria possível considerar a internet, a esfera pública por excelência nos dias de hoje? Podemos considerar a rede mundial de computadores uma esfera pública global, no sentido de constituir-se enquanto arena livre de discussões e deliberações em âmbito mundial?

Jürgen Habermas, em entrevista concedida a Howard Rheingold em 2007, relativiza essas questões, chamando atenção para o fato de que a internet tem o potencial de promover uma maior comunicação política, ao inserir no debate público um maior número de pessoas. Ela funcionaria em regimes autoritários como uma espécie de “esperança democrática” ao permitir que um maior número de escritores e leitores contribuam na formação da opinião pública. Contudo, a rede mundial de computadores, em regimes liberais e democracias estabelecidas constitui-se como um espaço difuso de expressão de ideias, que dificilmente pode promover de forma consolidada, focada e agregada, a resolução de questões políticas. Isso significa relativizar, criticamente, a euforia em torno da internet enquanto promotora de uma esfera pública realmente “eficiente” no que concerne a formação de uma opinião pública genuína, construída de forma democrática.

A Internet certamente reativou as bases de um público igualitário de escritores e leitores. No entanto, a comunicação mediada por computador na web pode reivindicar méritos democráticos inequívocos somente para um contexto especial: pode prejudicar a censura de regimes autoritários que tentam controlar e reprimir a opinião pública. No contexto dos regimes liberais, a ascensão de milhões de salas de chat fragmentadas em todo o mundo tendem a levar a fragmentação das audiências de grandes massas politicamente focadas, em um grande número de emissão pública isolada. Dentro de esferas públicas nacionais estabelecidas, os debates on-line dos usuários da web só promovem a comunicação política, quando grupos de notícias se cristalizam em torno dos pontos focais da imprensa de qualidade, por exemplo, jornais nacionais e revistas políticos.<sup>195</sup>

Todavia, o pessimismo presente nas palavras de Habermas, no que concerne ao poder dos discursos alheios aos veículos de comunicação, tais como revistas e jornais nacionais também deve ser relativizado. Se tomarmos o conceito de esfera pública como o lugar da formação política, da construção da opinião pública e como espaço de comunicação política, devemos levar em consideração o lugar das vozes individuais e dos pequenos grupos na construção do espaço público.

Por esfera pública, queremos dizer, antes de tudo, ser um domínio de nossa vida social em que a opinião pública pode ser formada. O acesso à esfera pública é aberta, em princípio, à todos os cidadãos. Uma porção da esfera pública constitui-se de conversas em que pessoas privadas se juntam para formar um público (...) Os cidadãos agem como um público quando tratam de assuntos de interesse geral, sem estar sujeito à coerção, a partir da garantia que possuem em montar assembleias e unirem-se, livremente e, exprimir e divulgar suas opiniões de forma livre<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Trecho disponível, em inglês, no site: <http://www.smartmobs.com/2007/11/05/habermas-blows-off-question-about-the-internet-and-the-public-sphere/> Acesso em jun-2015.

<sup>196</sup> Trechos disponíveis em inglês: <http://cyberdemo.blogspot.com.br/2007/11/entrevista-de-habermas-sobre-internet-e.html> Acesso em jun-2015.

De acordo com a visão do próprio Habermas, citada acima, a esfera pública é, antes de tudo, o local onde a opinião pública é formada, tomando por público a reunião de indivíduos privados, que emerge nas brechas da dominação, florescendo nos espaços públicos democráticos. Ela não deve ser considerada, portanto, uma instituição ou cumpridora de uma determinada função social, mas sim um espaço discursivo, onde é possível tornar-se presente e atuante através do diálogo, da exposição de opiniões e trocas de ideias.

Esfera, ou espaço público é um fenômeno social elementar do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém, ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para escrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização etc. (...) A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. (...)” (HABERMAS, 1997, p.92-93).

Se a esfera pública, partindo das próprias palavras de Habermas (1997) pode ser considerada enquanto uma rede de comunicação, onde os fluxos comunicacionais podem ser filtrados, sintetizados e discutidos a ponto de construir opiniões públicas sobre temas específicos, considero que é, primordialmente, no âmbito da conversação civil (pessoas privadas formando um público) que ela pode se configurar.

O autor Wilson Gomes (2006), a partir da metáfora da fofoca, explica o conceito de esfera pública política como a publicização de ideias, resumindo-a enquanto um “intrometer-se” da sociedade civil nos assuntos da política. No caso do conceito de esfera pública política, cunhado por Habermas na primeira edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, em 1962, a burguesia, por meio da imprensa utilizava este espaço para se “meter” nos assuntos políticos, antes restritos aos espaços institucionais do poder aristocrático<sup>197</sup>.

De acordo com Maia (2006) a mídia exerce, historicamente, papel fundamental na comunicação política, ocupando posição de destaque no “intrometer-se” da sociedade civil. Atualmente, ela é central, tanto nos processos de governança quanto nas percepções que os cidadãos produzem sobre a realidade social e política. Ela é, também, primordial na contribuição e criação de um espaço para a deliberação pública, assim como nas trocas de

---

<sup>197</sup> “A praça e o terreiro podem, então, funcionar como metonímia para o *locus* onde se publicam, onde se tornam públicos os negócios do Estado, são a realização da publicidade política. (...) pois se trata justamente daquilo que Kant chamou de *Öffentlichkeit*, e que é precisamente aquilo cuja mudança estrutural chamou atenção de Habermas 40 anos atrás (Habermas, 1962).” (GOMES, 2006, p.51).

razões em público<sup>198</sup>. Desse modo, a mídia pode tanto fazer avançar o debate deliberativo quanto obscurecê-lo. Isto acontece quando ela assume uma postura parcial, utilizando-se de seu poder comunicacional para forjar um determinado formato de opinião pública. Desta maneira, a formação da opinião pública, que deveria ser o resultado do processo deliberativo e da justificação pública (visibilidade dos argumentos) do conjunto dos cidadãos, chega pronta e acabada à sociedade civil via mídia<sup>199</sup>.

Seria, então, nesse contexto de produção da opinião pública que a internet emergiria enquanto possibilidade de construção de um novo espaço público, uma alternativa aos filtros e mediações da grande mídia. Ela proporcionaria as condições próximas das ideais ao desenvolvimento de uma genuína opinião pública, pois permitiria sua construção a partir da diversidade e multiplicidade de informações e fontes de busca. Por possibilitar que um maior número de pessoas ocupe o lugar das fontes de expressão, e não apenas de público leitor, a internet e as novas mídias têm sido apresentadas na atualidade como a nova esfera pública.

### **3 O ENCANTAMENTO: INTERNET COMO A ESFERA PÚBLICA DO SÉCULO XXI**

---

<sup>198</sup> Acredito que a esfera pública sirva de palco a troca de razões em público, lugar onde é possível construir e compartilhar conhecimento sobre assuntos de interesse público. Penso, desta forma, que Habermas, a partir da perspectiva kantiana de uso público de razões (relacionada a construção de conhecimento, “maioridade” e esclarecimento humano [Cf. Kant (1783)] desenha o conceito de esfera pública atrelado à produção do conhecimento cuja razão ocupa posição central e fundamental na construção da opinião pública. Entretanto, Habermas vai além, incluindo nesse pensamento o discurso (a linguagem verbal) enquanto veículo dessa troca de razões. É na esfera pública, conseqüentemente, que é possível dialogar de forma racional e construir uma opinião pública baseada em debates verbais e trocas de razões (de ideias). Neste sentido, para Habermas, o discurso racional verbal ocupa posição central na troca de ideias e produção de conhecimento, culminando na construção de uma opinião pública realmente genuína.

<sup>199</sup> A mídia, desde seus primeiros passos, especialmente com a circulação dos primeiros jornais impressos, aparece como o lugar da construção da opinião pública. Ela é o principal espaço onde as pessoas procuram se informar sobre os mais variados assuntos, inclusive a política. É também nela que muitas pessoas se expressam e publicizam suas ideias, contribuindo na formação e disseminação de certos discursos que irão compor a opinião pública. Desse modo, ela se configura, em nossa sociedade, como um dos principais veículos da formação política das pessoas exercendo influência sobre a produção dos signos que embasarão determinados significados e juízos sobre a política. Seguindo essa lógica, um jornal que emite uma opinião sobre algum assunto, por exemplo, será lido por um determinado tipo de público leitor, enquanto outro que emita uma opinião contrária será lido por outro. Contudo, o que vemos, cada vez mais disseminada em nossa sociedade, é a presença de uma mídia jornalística dita imparcial, preocupada com a transmissão de fatos, que ao invés de estimular o debate público, acaba vendendo informações prontas e acabadas, restringindo seu papel a divulgação de informações. O problema desse tipo de configuração midiática é que o discurso propalado, que se pretende neutro, é na verdade parcial, pois serve a determinados grupos sociais detentores do monopólio da mídia. Assim, se um prefeito de uma cidade é dono do jornal de maior circulação do local, certamente, seus interesses serão salvaguardados, obscurecendo, mais do que iluminando a construção do debate público, influenciando a formação de uma opinião pública enviesada e não propriamente genuína.

A “onda” de manifestações, que nas palavras de Castells (2013) vêm produzindo globalmente redes de indignação e esperança, (re)colocou enquanto pauta de discussão e interesse dos cidadãos, a política, sobretudo a maneira como vem sendo conduzida. Ao refletir sobre as relações entre o poder e a comunicação, o autor chama atenção para a falta de confiança generalizada, que acaba unindo insatisfações muito comuns. As ruas clamam por uma revitalização da política, exigindo aumento da participação direta dos cidadãos na vida pública, tendo na ampla disseminação da internet aspecto central desse processo. A construção de redes de indignação global só foi possível, então, a partir da reinvenção do uso das redes sociais, que mais do que promover a socialização de redes de contatos, possibilitou a troca de informações e experiências políticas ao redor do mundo.

Qual seria o fio comum que unia, na mente das pessoas, suas experiências de revolta, a despeito de contextos amplamente diversos em termos culturais, econômicos e institucionais? Em resumo, era a sensação de empoderamento. Ela nasceu do desprezo por seus governos e pela classe política, fossem eles ditatoriais ou, em sua visão, pseudodemocráticos. Foi estimulada pela indignação provocada pela cumplicidade percebida entre as elites financeira e política. Foi desencadeada pela sublevação emocional resultante de algum evento insuportável. E tornou-se possível pela superação do medo, mediante a proximidade construída nas redes do ciberespaço e nas comunidades do espaço urbano. (CASTELLS, 2013, p.23-24).

Pierre Lévy (2011), de forma igualmente “estonteante”, acredita que a internet, por representar uma ampliação da possibilidade de expressão pública, de interconexão sem fronteiras e acesso à informação sem precedentes, possibilitou uma transformação radical do espaço público. O autor parte do princípio de que as mídias digitais rompem com o antigo sistema da grande mídia, orientado pelos jornais, rádio, televisão e cinema.

Logo no princípio dos anos 2000, parecia-me que crescimento da mídia digital resultaria em uma transformação radical da esfera pública que teria profundas e duradouras consequências políticas. Já em 1999, um coletivo de ativistas organizava-se on line, de forma flexível e descentralizada para protestar contra a OMC e o FMI em Seattle. (...) Usando plenamente os novos canais de comunicação, a campanha vitoriosa de Obama em 2008 mostrou em que mídia se ganhava doravante opinião pública. *Wikileaks* e seus similares tornaram-se grandes atores no mundo do jogo político e diplomático. As revoltas árabes de 2010-2011 foram organizadas *on line*, via *Facebook* e *Twitter* e os seus atores tinham todos em mão um *smartphone* que gravava e transmitia os eventos em que participavam em tempo real. Isolado em minha cabana no Canadá, eu leio diariamente os títulos de dezenas de jornais e blogs do mundo inteiro, e a cada dia, recebo centenas de *tweets* que me informam dos meus temas de interesse favoritos. (LÉVY, 2011, s/p.).

Este autor possui uma visão bastante otimista com relação à internet e as mídias digitais na democratização do espaço público. Em sua opinião a nova liberdade de expressão,

escuta e associação proporcionada pela rede mundial de computadores tem como resultado uma perda gradual do monopólio dos mediadores tradicionais de informação e comunicação, modificando a construção da opinião pública.

Há, tanto uma liberdade de expressão quanto de audição, visto que as fontes e acesso à informação se diversificaram com o advento da internet. Outro ponto colocado por Lévy (2011) é o caráter ubíquo, hypercomplexo e fractal das redes virtuais, onde cada um, mesmo sem querer, ajuda a esculpir essa nova plataforma de expressão e comunicação. Por ser alimentada livremente, a internet rompe com outra premissa do antigo sistema midiático, cuja fonte da informação se confundia com o meio de comunicação. Nos dias atuais, devemos separá-los e aprender a filtrar as fontes contidas nos meios, o que pressupõe uma educação crítica, sobretudo na formação de um “espírito pesquisador”, cujo cerne da busca pelo conhecimento é a confrontação de várias fontes, disponíveis em diversos meios.

Condicionado pela mídia digital, o espaço público do século XXI é caracterizado, portanto, não só por uma maior liberdade de expressão, mas também por uma nova oportunidade de escolher as fontes de informação, assim como por uma nova liberdade de associação no seio das comunidades, grafos de relações pessoais ou conversas criativas que florescem na rede (Op.Cit, 2011).

Contudo, esse ambiente virtual, regado de possibilidades empolgantes, do ponto de vista da democratização da informação exige um novo cidadão. Para que seja participante da esfera pública do século XXI é necessário adquirir certas competências, certas habilidades. Para Lévy é necessário desenvolver uma alfabetização que garanta a construção de uma inteligência coletiva na mídia digital. Isso significa estar consciente de seu papel dentro dessa rede de criação, compartilhamento, transmissão e retransmissão de dados e que essas ações modificam a própria estrutura da rede, ou seja, que a participação ativa das pessoas nesses processos comunicacionais constrói, altera e modifica a esfera pública.

Desse modo, não apenas a tecnologia e as possibilidades da “nova comunicação” abrem espaço para a democratização da esfera pública, devemos observar como as novas mídias têm modificado as relações sociais, incluindo a participação dos cidadãos na vida pública. Neste caso, a internet é um dos componentes necessários ao alargamento da deliberação pública, portanto, não pode ser encarada como a resolução dos problemas oriundos de uma sociedade democrática deficiente - de acordo com os preceitos deliberativos em que a democracia deveria ser construída, tal como pontuou Habermas (1997).

No contexto atual, a rede mundial de computadores pode ser entendida enquanto esfera pública, no sentido que propicia uma atmosfera mais aberta à conversação civil e ao debate público. É comum a existência de fóruns deliberativos, onde temáticas diversas podem ser debatidas de forma aberta, em páginas de redes sociais, em blogs, em chats etc. É igualmente disseminada a livre manifestação e expressão de opiniões sobre políticos e seus governos, através do acesso de suas páginas do *twitter* ou *facebook*. São amplamente conhecidas as petições *on line*, onde quaisquer cidadãos, possuindo uma conta de e-mail, participam de abaixo-assinados virtuais contra ou a favor de diversas causas e bandeiras políticas. E por mais que a efetividade ou a concretização dessas deliberações e reivindicações ainda sejam nebulosas, em sua real influência na transformação da sociedade, é inegável que a internet, enquanto provedora de um ambiente democrático à expressão, vem contribuindo na democratização do debate público.

Há de se problematizar, todavia, como a esfera pública se constrói no espaço virtual, relativizando suas possibilidades e limites. Neste sentido, a despeito de não possuir obrigatoriamente uma função legislativa ou executiva em suas mãos, cabe à esfera pública buscar influenciar os contornos da política, visto que é através dela que a sociedade civil, pode expressar suas demandas e interesses.

(...) a esfera pública é um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade. Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. (HABERMAS, 1990, p.91).

Relacionar, então, a categoria de conversação civil à internet enquanto esfera pública me parece uma ideia alternativa interessante à concepção de “nova” esfera pública tal como aponta Lévy (2011). Acredito ser mais apropriado pensar que o papel da internet na ampliação da esfera pública é possibilitar o alargamento e a disseminação de conversações civis, pois é geralmente nos atos de fala como expressão de ideias que são construídos os debates no espaço virtual.

O espaço de uma situação de fala, compartilhado intersubjetivamente, abre-se através das relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias. Qualquer encontro que não se limita a contatos de observação mútua, mas que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem (HABERMAS, 1997, p.92-93).

Como já colocado, a maior crítica de Habermas com relação a internet ser tomada de forma eufórica como a nova esfera pública consiste no fato de que ela, por si só, não possui o poder de aglutinar uma multidão de produtores de discurso em causas específicas. A “bagunça” desses discursos é um empecilho a criação de demandas que possam ser levadas ao poder público de forma organizada e focada. Contudo, Habermas, apesar de ponderar sua crítica, colocando que a rede mundial de computadores pode ajudar a democratizar certos discursos, parece não levar em consideração, o peso da internet na criação de uma nova mentalidade política, onde os cidadãos, mesmo que não possuindo uma voz agregada em demandas pontuadas, ajudam a criar uma rede de produção de significados e conhecimento sobre a política. O que assistimos ao redor do mundo, tal como pontuado por Castells, foi uma onda de indignação mundial, cuja própria configuração da democracia, tal como exercida, foi coloca em xeque. Situação somente possível com a velocidade e fluidez dos processos comunicativos das redes virtuais.

De acordo com Medeiros (2013), embora Habermas não tivesse proposto uma teoria, particularmente, atrelada às novas mídias e à internet e sim às conversações públicas, tomando como referência a classe burguesa, é possível constatar que sua teoria acerca do espaço público serve como suporte para trabalhar o papel da mídia enquanto direito público de livre expressão, informação e opinião.

Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada (...) - de tal modo que as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas, abstraídas, porém não destruídas. De modo que a orientação pelo entendimento, que prevalece na prática cotidiana, continua valendo também para a comunicação entre estranhos, que se desenvolve em esferas públicas complexas e ramificadas, envolvendo amplas distâncias. O limiar entre esfera privada e pública não é definido através de temas ou relações fixas, porém através de condições de comunicação modificadas (HABERMAS, 1990, p.98).

#### **4 ALGUNS ENTRAVES AO LIVRE DIÁLOGO: OS BARÕES DA CONVERGÊNCIA DIGITAL**

De acordo com Lubenow (2007), segundo as análises do próprio Habermas, há problemas estruturais no âmbito discursivo da comunicação pública, que vai de um espaço essencialmente crítico e argumentativo a uma esfera dominada e atravessada pelos meios de comunicação atrelados ao poder. Assim, a esfera pública se apresenta tanto como local propício ao livre exercício argumentativo, quanto à dominação de determinados grupos, o que a torna, demasiadamente, complexa.



É inegável que o surgimento da internet enquanto canal de comunicação, por proporcionar maior interação entre diferentes indivíduos ao redor do mundo, apresenta-se, *a priori*, local propício ao alargamento da esfera pública. Contudo, sua ampliação, também pode significar a restrição dessas possibilidades, visto que ainda estamos “engatinhando” na construção de uma efetiva democracia digital.

Desde sua origem à disseminação da internet, dois aspectos são particularmente importantes na compreensão do fluxo comunicativo virtual: a convergência digital e a criação de novas formas de concentração empresarial. A convergência digital pode ampliar a democratização da esfera pública, pois possibilita unir voz, internet e vídeo. Contudo, ela não serve apenas a esse alargamento<sup>200</sup>. Não podemos ignorar que apesar de haver maior tecnologia envolvida nos instrumentos, distribuição e acesso aos meios de comunicação digitais, esses serviços são concentrados em poucas mãos. Há alguns anos, uma empresa fazia telefonia, outra televisão e outra radiofonia, mas hoje, a dinâmica levou a fusão dos conglomerados que atuavam em pequenos nichos, buscando alcançar maior competitividade no mercado. Alguns “gigantes convergentes” (VALENTE, 2013) concentram a veiculação de conteúdo midiático ao redor do mundo, limitando a pluralidade de vozes e atores, mantendo cada vez menos grupos com o poder efetivo de influenciar, de fato, o debate público democrático<sup>201</sup>.

Penso que o problema no entorno da questão da concentração do ramo das telecomunicações não se restringe à criação de monopólios envolvendo os grandes barões da mídia contemporânea, mas na ameaça que eles representam ao real potencial democrático e de

---

<sup>200</sup> Há época da escrita desse trabalho, o caso do Brasil, por exemplo, no ramo das telecomunicações apresentava-se, fortemente, concentrado nas mãos de transnacionais. É o exemplo da mexicana America Móvil (Embratel, NET, Claro e Star One), da Telefônica, espanhola (Vivo), da Telecom Itália (TIM), da francesa Vivendi (GVT) e das norte-americanas NII (Nextell) e DirecTV (Sky). Além de participação crescente da Telecom Portugal na Oi (GINDRE, 2013). Assim, sete empresas controlam não só a telefonia no Brasil, mas os serviços de internet e TV a cabo.

<sup>201</sup> “Exemplo foi a fusão da operadora de TV paga norte-americana Comcast com a rede de TV NBC, em 2011. Na área das telecomunicações, a mexicana Telmex e a espanhola Telefônica avançam sobre os mercados latino-americano e europeu. No Brasil, a Telmex assumiu o controle da NET, além de deter a Embratel e a Claro, todas elas já oferecendo TV por assinatura, acesso à internet e telefonia. A telefônica oferece esse pacote de serviços e São Paulo, controla a Vivo e recentemente assumiu parte do controle da Itália Telecom e, como consequência, também da TIM. Nos últimos anos, esse xadrez ganhou a presença de novas peças poderosas: as provedoras de serviços e aplicativos para a web. O Google nasceu como uma ferramenta de busca e hoje é a segunda maior corporação de mídia do mundo –fonte: Media Data Base, Institute of Media and Communications Policy –. O conglomerado abocanha metade das verbas de publicidade gastas na internet hoje, que já representam 20% de todos os recursos destinados à propaganda, o que fez, por exemplo, que duas das maiores empresas de publicidade do mundo (Publicis e Omnicom) se fundissem. (...) A pressão pela competição na web, em especial de *smartphones*, vem levando a um outro movimento de fusões entre fabricantes de aparelhos e empresas de informática e serviços. A Google (que faz o sistema operacional para dispositivos móveis, o Android) comprou a área de celulares da Motorola. A Microsoft (que vêm investindo no Windows Mobile) comprou a Nokia”.

(VALENTE, 2013, p.20).

ampliação da esfera pública. Unir grandes empresas em blocos econômicos de comunicação, significa diminuir a real competição entre elas, o que restringe do ponto de vista da busca pessoal o acesso à diversificadas fontes de informação. Se olharmos com atenção aos serviços e programação que oferecem, eles não são tão diferentes entre si. Há uma padronização dos serviços, tanto daquilo que é transmitido na programação de TV, como na velocidade da transmissão de dados, quanto dos serviços de telefonia. A concentração, neste sentido, atua diretamente na limitação da participação do público, tanto do ponto de vista da incorporação de novas (e outras) vozes no espaço público, incluindo a proposição de agendas e discussões, quanto na imposição de uma programação e serviços bastante padronizados que limitam o poder de escolha do cidadão, sobre suas fontes de informação.

Vale refletir, então, acerca dos limites que tangenciam a modernização da tecnologia e sua interface com a democratização do espaço público. Por mais que a internet possibilite uma maior pluralidade de vozes, havemos de concordar que a maioria das pessoas acaba reproduzindo “antigos” hábitos, recorrendo a poucas e repetidas fontes de informação. Na busca por alguma notícia, ou mesmo no caso de uma pesquisa, o provedor Google e a rede social *Facebook*, lideram o ranking de sites mais acessados no Brasil e faturam milhões por “apenas” veicularem conteúdos que não são produzidos por eles. O *Alexa Analytics* é um serviço gerenciado pela Amazon, que analisa e elabora rankings dos sites mais acessados, segundo dados da ferramenta *Alexa Toolbar*. De acordo com *Alexa Inc.* os dez sites mais acessados do Brasil são, em ordem consecutiva: Facebook, Google Brasil, Google, You Tube, Uol, Globo.com, Windows Live, Blogspot, Yahoo e Mercado Livre Brasil.

Marco Schneider (2012), pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da UFRJ, desenvolveu uma pesquisa com universitários, tendo como foco da investigação avaliar os ganhos em cidadania gerados pelo uso de internet. Os resultados apontam para uma reprodução dos hábitos de pesquisa por fontes de informações consideradas confiáveis. Ele cita como exemplo o item, busca por notícias, e expõe que nesta situação os jovens optavam preferencialmente pelo portal G1, das Organizações Globo. Ele chama atenção para o fato de que não houve grande modificação com relação a formação da opinião pública, visto que também os temas de interesse permanecem os mesmos de antes da disseminação da internet. O tempo de navegação na rede tem sido dividido entre a leitura de

notícias de futebol e variedades, compras, burocracia e trabalhos acadêmicos (e-mails, produção de textos, vídeo, fotos etc.)<sup>202</sup>.

Vale sugerir, rapidamente, outro aspecto limitador da democratização da esfera pública via internet: a exclusão de boa parte dos cidadãos brasileiros da rede mundial de computadores. Segundo o relatório produzido pelo Comitê Gestor a Internet (CGI), na pesquisa TIC Domicílios e Empresas 2012, 97% dos lares da classe A têm acesso à internet, enquanto este número nas D e E é de 6%. Em números gerais, cerca de 40% dos lares brasileiros possuem acesso à internet. Se considerarmos que o acesso à rede é um requisito mínimo rumo à democratização e ampliação da esfera pública, e mais da metade da população brasileira, encontra-se fora dela, como olhar apenas com olhos deslumbrados para essa “esfera pública do século XXI”?

#### **4.1 A CONVERSAÇÃO CIVIL NO *FACEBOOK***

A prática de expor visões e opiniões políticas na internet vem ganhando espaço no Brasil, especialmente após as manifestações de junho de 2013, que tomaram conta das ruas de diversas cidades brasileiras. Da mesma maneira que entusiastas vem defendendo a rede mundial de computadores enquanto foro deliberativo e democrático de multidões indignadas, a democracia digital tem sido relativizada por educadores, acadêmicos e comunicadores, que apontam a falácia de reconhecer nela um espaço horizontal, plural, livre e democrático. Essa problematização incorre diretamente em conceber a internet como esfera pública aos moldes da teoria de democracia deliberativa, tal como proposta por Habermas (1990,1997).

A meu ver, a conexão internet-esfera pública relaciona-se, diretamente, a imagem simbólica vinculada à internet enquanto representativa de uma descontinuidade com relação às outras mídias, no sentido de ser mais horizontal, livre e democrática. Esta conexão é possível devido a nova estrutura comunicativa presente na interação construída em redes virtuais, que passaria da unilateralidade de emissão da informação (velha mídia) à multiplicidade de vetores comunicacionais (novas mídias), cuja internet desempenha papel central. Dentro dessa lógica, os fluxos interativos na comunicação digital, por proporcionarem uma participação mais ativa dos receptores, que passam também a produtores de conteúdo,

---

<sup>202</sup> O *facebook*, por exemplo, aparece enquanto ferramenta utilizada basicamente para interações casuais e conversas informais. Este dado, contudo, acaba camuflando suas reais potencialidades, visto que essa conversação civil informal, por outro lado pode agregar e mobilizar, sendo flagrantemente as formações de redes de indignação por todo planeta, possível somente, a partir da disseminação do uso político desta rede social.

serem potencialmente mais democráticos. Resumidamente, a estrutura em rede da internet, propiciaria a diminuição da mediação das informações que circulam na mesma rede, o que acarretaria em maior diálogo e pluralidade de disseminação dos conteúdos. A arquitetura da rede, desenhada para ser desenvolvida e ampliada via compartilhamento, transmissão e retransmissão de dados estimularia, dessa maneira, a livre circulação de ideias. Nesse sentido, as facilidades de participar de deliberações sem sair de casa, aumentaria a conversação civil no âmbito virtual, o que poderia mobilizar e aglutinar discursos, influenciando (ou não) as instâncias políticas decisórias, por exemplo.

Para alguns autores da área da comunicação, devemos redobrar a atenção com esse encantamento das possibilidades democráticas da internet. O primeiro ponto a ser questionado são as considerações de que a rede mundial de computadores representaria um grande “avanço”, uma novidade em termos de comunicação, mobilização, participação e atuação política, visto que ela pode esconder muitas continuidades com a “velha mídia”.

Dez anos depois, em 2009, a coletânea *Internet Inquiry*, organizada por Annette Markham e Nancy Baym, ainda apresenta preocupações concernentes aos modismos em relação à pesquisa sobre internet indicando que é preciso não perder a continuidade com os métodos, processos e objetos relevantes do passado a fim de nos comprometermos em construir sentido da novidade através da compreensão (FRAGOSO, RECUERO e AMARAL, 2013, p.35).

Algumas discussões olham com desconfiança para o alargamento dessa esfera deliberativa propiciado pelos usos políticos das redes sociais, o que também coloca em questionamento seu potencial na democratização da esfera política, nos dias atuais. Dentre diversos apontamentos possíveis, gostaria de chamar atenção para o papel especial que as redes sociais vêm desempenhando nesse processo. O *facebook*, por exemplo, possuiu um papel central nas mobilizações de junho de 2013, que trouxeram à tona toda a potencialidade de mobilização e aglutinação que as redes sociais podem criar em termos de deliberação política em nível global, visto que os episódios de multidões tomando as ruas exigindo uma renovação na política foi basicamente orquestrada por essa rede social.

De acordo com os resultados da pesquisa sobre o uso das Tecnologias da Informação e da Comunicação no Brasil, TIC Domicílios e Empresas 2012, realizada pelo Comitê Gestor da Internet, o percentual de usuários de internet que participam de sites de relacionamento é de 73%. Segundo a Alexa, empresa ligada ao grupo Amazon.com, que analisa métricas na navegação da rede, estima-se que 62% de todo o tráfego de dados na Internet no Brasil seja realizado via redes sociais. No entanto, se as redes sociais representam uma nova forma de

interação e comunicação que vem sendo amplamente disseminada pelo Brasil e, mesmo existindo um sem-número de possibilidades de agremiação e mobilização, a quase totalidade dessas relações acontece em apenas uma delas, o *facebook*.

Desde janeiro de 2012 no topo da lista brasileira das redes sociais mais acessadas e liderando o ranking em mais de 50 países, a rede conta com 73 milhões de usuários no Brasil, chegando a mais de 1.1 bilhão em todo o mundo. De acordo com Zasso (2013) “só para ter uma ideia do volume de informação que circula através dessa plataforma, vale citar que são postadas cerca de 240 milhões de fotos por dia na rede social” (ZASSO, 2013, p.17).

Os números apresentados elucidam a existência de um grande número de dados circulando via *facebook*, incluindo conversas, sofrimentos, mobilizações e microindignações, que vão sendo compartilhados, curtidos e vivenciados enquanto experiência discursiva, tornada pública nas páginas da rede social.

Basta uma rápida “zapeada” pelo *facebook* que é possível flagrar exemplos dessas experiências. É bastante recorrente, nos dias hoje, utilizarmos as redes sociais digitais para expressar nossa opinião sobre algo ou mesmo para contar ao mundo nossa rotina ou alguma angústia vivenciada no trabalho ou até mesmo uma desilusão amorosa. Muitas vezes, o espaço público da rede constrói-se no compartilhamento da expressão discursiva da vida privada e esta, por sua vez, torna-se alvo de questionamentos e “intromissões” de terceiros. É comum opinar sobre essas expressões discursivas. Sentimo-nos confortáveis em concordar, discordar e expressar o que pensamos sobre o que nossos “amigos do face” postam em seus perfis. Esse espaço torna-se “automaticamente” democrático, a medida em que essas opiniões vêm à tona. Comentamos essas expressões discursivas utilizando argumentos para apoiá-la ou contrariá-la. Sentimos que dentro do espaço público construído na rede mundial de computadores temos assegurado nosso direito democrático de livre expressão. Nos intrometemos nos mais variados assuntos partindo do pressuposto de que temos esse direito. Assumimos perante os atos de fala de nossos contatos digitais uma liberdade comunicativa atrelada a construção de uma democracia digital que vai além do Estado e do poder, transformando a internet em um grande espaço público de livre trocas argumentativas, tornando esses atos de fala experiências discursivas.

Nas manifestações de junho, no Brasil, ficou amplamente conhecida a atuação do Mídia Ninja, que, utilizando tecnologia facilmente acessível a partir de conexões de internet 3G, passou a transmitir ao vivo as manifestações, reinventando o jornalismo investigativo. A ação do grupo de jornalistas independentes rapidamente se transformou em ideologia libertária, e

num tempo recorde passou de um coletivo de mídia ativismo para um nó na rede, concentrando o compartilhamento das notícias produzidas sem muito filtro ou intermédio de editores.

Neste sentido, o Mídia Ninja, contribuiu significativamente para ampliar o potencial de debate e formação da opinião pública fora dos grandes veículos de comunicação. O coletivo ficou famoso no país e inaugurou uma nova maneira de produzir notícias e informação a partir do uso livre da plataforma digital, utilizando-se de tecnologia *broadcasting* de fácil acesso. A ação do grupo enquanto facilitador da construção de uma opinião pública mais deliberativa é inegável. A tentativa é limitar ao máximo a produção de uma notícia, veiculando a informação de forma mais instantânea, dura, crua. É como se a “velha mídia” representasse olhos que enxergam, no sentido de emitir uma opinião formada, enquanto que a “nova mídia” prefere ser apenas olhos que vêem, deixando que o próprio espectador tire suas conclusões<sup>203</sup>.

E o espaço preferido pela “nova mídia” na transmissão de seus conteúdos é a internet e dentro dessa nova realidade midiática, as redes sociais podem criar uma atmosfera bastante favorável à conversação civil, que é por excelência o *locus* do desenvolvimento da opinião pública. O compartilhamento de um filme, uma curtida em um argumento ou o envolvimento em foros de discussão elevaria o *facebook*, à um protótipo de esfera pública habermasiana, pois funciona enquanto espaço deliberativo, de conversação civil, de formação da opinião pública.

E, por mais que ainda carregue alguma continuidade com as “velhas mídias”, há de se louvar suas potencialidades democráticas, sem perder de vista seus entraves à liberdade comunicativa.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para preencher sua função, que consiste em captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo, a esfera pública política tem que se formar a partir dos contextos comunicacionais das *pessoas virtualmente atingidas*. (...) Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem inicialmente na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida. (HABERMAS, 1990, p.97).

Partindo do princípio de que a função primordial da esfera pública é servir como espaço de deliberação da sociedade civil, tendo como produto da discussão a construção de uma

---

<sup>203</sup> Obviamente, devemos também relativizar essa euforia, pois, por mais que o discurso “mídia livrista” envolvido na produção dessas notícias seja a imparcialidade, os olhos do grupo de jornalistas claramente se dirigiam a favor dos manifestantes e contra sua repressão.

opinião pública, é possível pensar a internet enquanto esfera pública. Contudo, devemos partir do pressuposto de que a esfera pública deve ser compreendida enquanto espaço discursivo, logo capaz de ser recriado e desenvolvido em torno de diferentes contextos comunicacionais. Neste sentido, o *facebook*, pode ser considerado enquanto um modelo da esfera pública habermasiana, justamente por conseguir promover algum tipo de deliberação horizontal, mesmo que não seja totalmente democrática.

É importante reafirmar, portanto, que não parto de uma concepção inocente da internet enquanto esfera pública, no sentido de que ela deva ser considerada, essencialmente, um espaço livre, deliberativo e de formação política por excelência nos dias atuais. Tampouco parto de uma concepção ingênua de esfera pública como espaço mediador entre os anseios da sociedade civil e o Estado, visto que as passeatas e manifestações de junho, apesar de exporem o grito da opinião pública e devolver a rua ao povo, em muito pouco modificaram as estruturas do poder.

É, portanto, igualmente válido dizer que, um dos pressupostos fundamentais à existência desse espaço argumentativo, onde a opinião pública seria construída através de discussões e debates francos entre os interlocutores é que ela seja acessível à todos, livre e democrática. Sabemos, contudo, que este aspecto é problemático, tanto do ponto de vista da existência de uma verdadeira democracia digital, quanto de uma educação crítica, acessível a todos, fundamental na criação de sujeitos “preparados” ao debate público.

Neste sentido, um dos desafios à educação contemporânea é a formação política dos jovens tendo em vista a sua preparação para atuar nessa esfera pública, cada vez mais ampla e aberta. Somente a partir de uma concepção de educação crítica, poderemos pensar na construção de uma esfera pública realmente democrática, pois somente ela é capaz de produzir reflexões de cunho político a serem tornadas públicas na conversação civil. Apenas concretizando-se um ideal de ensino que mire à emancipação intelectual e não à reprodução do sistema econômico, cultural, social e político será possível afirmar, sem maiores problemas, que vivemos, atualmente, em um momento de ampliação e democratização da esfera pública.

## REFERÊNCIAS

AVRITZER, Leandro & COSTA, Sergio. “Teoria crítica, democracia e esfera pública”. In: MAIA, Rosiley; CASTRO, Maria Céres Pimenta Spínola (org.). **In: Midia, esfera pública e identidades coletivas**. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2006.

- GINDRE, Gustavo. O que está acontecendo com os nossos barões?. In: **Revista Caros Amigos**, edição Nov. 2013.
- GOMES, Wilson. Apontamentos sobre o conceito de esfera pública política. In: MAIA, Rosiley; CASTRO, Maria Céres Pimenta Spínola (org.). In: **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito de Democracia**: entre a facticidade e validade, vol.II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- KANT, I. **Resposta a pergunta: O que é esclarecimento?** (1783). Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: [http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto\\_II.pdf](http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf). Acesso. jun-2015.
- LUBENOW, Jorge Adriano, **A categoria de esfera pública em Jurgen habermas**: para uma reconstrução autocrítica. Cadernos de ética e filosofia política 10, 1/2007.
- MAIA, Rousiley. **Mídia e deliberação**: atores críticos e o uso público da razão. In: Mídia, esfera pública e identidades coletivas. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2006
- MEDEIROS, Jackson da Silva. **Considerações sobre a esfera pública**: redes sociais na internet e participação política. In: TransInformação, Campinas, jan-abr. 2013.
- RECUERO, Raquel, FRAGOSO, Suely, AMARAL, Adriana. **Métodos de Pesquisa para internet**. Porto Alegre, Sulina, 2013.
- SCHNEIDER, Marco. **Internet e Cidadania nas periferias do Rio de Janeiro**. Estudos em Comunicação nº 12. Dezembro de 2012.
- SILVEIRA, Sérgio Amadeu. Convergência digital, diversidade cultural e esfera pública. In: PRETTO, N.L. & SILVEIRA, S.A, orgs. **Além das redes de colaboração**: internet, diversidade cultural e tecnologias do poder. [on line]. EDUFBA, 2008.
- TIC Domicílios e Empresas 2012 = **Survey on the use of information and communication technologies in Brazil**: ICT Households and Enterprises 2012 / [coordenação executiva e editorial / executive and editorial coordination, Alexandre F. Barbosa ; tradução /translation DB Comunicação (org.)]. São Paulo. Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2013.
- VALENTE, Jonas. Concentração ameaça potencial do mundo digital. In: **Revista Caros Amigos**, edição Novembro, 2013.

#### **SITES ACESSADOS:**

Sobre a pesquisa dos 10 sites mais acessados:



<http://top10mais.org/top-10-sites-mais-acessados-do-brasil/#ixzz2nScIVhnG>

Trechos da entrevista de Habermas utilizada:

<http://cyberdemo.blogspot.com.br/2007/11/entrevista-de-habermas-sobre-internet-e.html>

## **O SUJEITO PRONOMINAL E A GRAMÁTICA COMUNICATIVA: elementos para uma gramática da justiça**

**Jovino Pizzi** - Professor da Universidade Federal de Pelotas, programas de pós-graduação em Filosofia e em Educação.

**Delamar José Volpato Dutra** - Professor da Universidade Federal de Florianópolis, programa de pós-graduação em Filosofia.  
jovino.piz@gmail.com

---

### **1 INTRODUÇÃO**

O terreno pós-metafísico da filosofia contemporânea assume uma importância cada vez mais destacada. Nessa perspectiva, a fundamentação do âmbito moral exige uma teoria do agir capaz de garantir as condições de possibilidades inerentes aos três pronomes pessoais, sem apoucar nenhum deles. Trata-se, então, de aceitar o vínculo entre os três pronomes pessoais. Essa gramática pronominal tem implicações não apenas morais e políticas. Nesse ínterim, o aspecto elementar apresenta uma questão taxativa: como os três pronomes pronominais podem ser utilizadas de forma a garantir as exigências formais do reconhecimento comunicativo?

A gramática dos pronomes pessoais não se refere à análise gramatical propriamente dita. Não é, pois, uma simples questão lexical, porque ela diz respeito ao uso relacional da linguagem. Por isso, o sentido das expressões gramaticais e dos atos de fala está ligado ao seu uso pronominal. A exigência está vinculada a uma forma gramatical do uso dos pronomes e da equidade entre os três pronomes pessoais. Da mesma forma que há um sujeito pronominal, há também uma vinculação com o verbo pronominal. Na verdade, a arquitetura da linguagem presume o uso dos três pronomes pessoais, de modo que nenhum deles seja neutro ou não participativo, porque as exigências pragmáticas presumem os três pronomes pessoais na voz ativa. Aí está, então, a exigência normativa com um senso equitativo em relação aos três pronomes pessoais (singular e/ou plural). Essa gramática da compreensão (Ferry, 2004) tem efeitos muito importantes para qualquer teoria social, política, moral etc.

Em relação a isso, o primeiro aspecto pretende delimitar a gramática pronominal relacionado a uma questão bem simples: como é possível um tratamento equitativo aos três

pronomes pessoais? A resposta requer uma gramática pronominal de forma a conferir um tratamento equitativo aos três pronomes pessoais. No horizonte de uma teoria do agir comunicativo, não há como conceber nenhum pronome como presumivelmente neutro, isto é, sem tomar partido, indefinido e, portanto, descomprometido ou descompromissado. A ideia, então, retoma o significado pronominal relativo às três pessoas, de modo a garantir que todos os sujeitos pronominais adquiram o status de sujeitos reconhecidos moralmente. Por isso, a experiência comunicativa (Ferry, 1991) requer a equidade entre os três pronomes pessoais, algo inerente à gramática pronominal.

O terceiro ponto destaca a ideia do sujeito na voz passiva, a porta de entrada para a indiferença ou a designação de *alguém* como antissocial. Nesse sentido, a gramática do sujeito pronominal se defronta a coreografia mecanicista do “sistema”. Em outras palavras, a metodologia voltada à eficiência perfeita do sistema, na medida em que a otimização das ações assegure a máxima eficácia e o máximo de rendimento. Nesse sentido, a contribuição de Habermas é deveras fundamental, uma vez que a metodologia reconstrutiva supõe um “certo” abandono da teoria do sistema. Em relação a isso, há outro assunto, pois a gramática comunicativa situa os sujeitos coautores enquanto pertencentes a um mundo da vida. No entanto, a suspeita inerente à metodologia reconstrutiva, com um caráter procedimental, aufere um caráter menos seguro às intuições compartilhadas no mundo da vida. Ao consolidar, portanto, uma arquitetura que diferencia a fundamentação das considerações cotidianas, há também um hiato entre os princípios normativos e as motivações práticas (relacionadas ao mundo da vida cotidiano). A superação dessa limitação aponta para a gramática pronominal e o uso relativo aos três pronomes pessoais, de forma a garantir a todos os sujeitos o reconhecimento de sujeitos coautores.

Daí, então, o quarto aspecto, isto é, a necessidade de consideração equitativa aos três pronomes pessoais, na medida em que a gramática comunicativa assegure, aos três pronomes, o reconhecimento equitativo. A gramática comunicativa exige, pois, que os três pronomes devam ser considerados como essenciais, cujas implicações políticas não admitem a indiferença, a neutralidade ou, inclusive, a ameaça ou a violência. Isso aufere a todos os sujeitos o *status* de coautores, ao tempo que a experiência comunicativa é inerente ao estilo de vida moralmente justificado e, portanto, o horizonte ético do reconhecimento.

# **O USO DA LINGUAGEM ORIENTADO PELO ENTENDIMENTO: Teoria Crítica e o pensamento habermasiano**

**Ana Paula da Silva Bezerra**

Universidade Federal Fluminense, UFF. Mestranda em Ciências Jurídicas e Sociais, UFF.  
Email.anapaulabezerra@id.uff.br

**Sérgio G. M. Pauseiro**

Universidade Federal Fluminense, UFF. Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais, UFF. Email.  
spauseiro@gmail.com

---

**Resumo:** Pretende o presente Trabalho dedicar-se à análise do pensamento de Jürgen Habermas quanto ao uso da linguagem como instrumento capaz de fomentar o entendimento e consequentemente, estruturas sociais e coletivas que viabilizam organizações democráticas e efetivação de direitos.

**Palavras-chave:** Linguagem. Interação. Democracia.

## **1 INTRODUÇÃO**

O Instituto de Pesquisa Social - Escola de Frankfurt - fundado naquele local em 1929 compunha-se por grupo de intelectuais, dentre eles Max Horkheimer, Theodor Adorno e Jürgen Habermas, que viriam a alcançar relevante pensamento filosófico, atualmente referido como Teoria Crítica.

Segundo João Francisco P. Cabral, o pensamento crítico desenvolvido na Escola, define que: o pensamento crítico dos filósofos da Escola de Frankfurt (EF) tem em comum o direcionamento de suas críticas à ordem política e econômica do “mundo administrado”. Essa ordem vigora aos moldes de um aparato tecnológico que, de certa forma, incide na sociedade o seu condicionamento padronizado, homogêneo e, sobretudo, sem a perspectiva de empreender a vida de cada indivíduo de forma autônoma (CABRAL, 2014: 01).

De posse destas noções preliminares é possível entender como objetivo primordial da Escola de Frankfurt, o estudo do pensamento social, onde a dialética da razão estrutura o desenvolvimento de uma teoria crítica, a partir da constatação de que ainda que, tendo o homem moderno um projeto de vida social que visa à emancipação e à auto-realização do ser

humano, seu resultado histórico é, antes, o contrário, a racionalização da dominação social, a destruição da natureza e a coisificação do homem.

## 2 USO DA LINGUAGEM E ENTENDIMENTO

Nesse sentido, a razão esclarecedora ao ganhar força, conduz o grupo social a organizar-se, o que culmina com o pensamento de Jürgen Habermas, que face diferentes linhas de argumentação crítica, com o fim de apontar caminho que conduza a manutenção do sistema e da própria vida coletiva, analisa a autonomia privada e pública dos cidadãos, com o fim de apontar a essencialidade de direitos fundamentais de cidadãos.

Tendo sido verificado com a história dos dogmas do direito subjetivo (HABERMAS, 1997:155), que a legitimidade surge da legalidade, Habermas inicia um modo próprio de entender a autonomia, ao alinhá-la a uma teoria do discurso, resultando no reconhecimento de um nexos interno entre direitos humanos e soberania do povo, o que leva Leonel Alvim a afirmar que na concepção *habermasiana*, a partir da estruturação do espaço público de discussão, identifica-se um sistema jurídico vinculado a um procedimento de aceitabilidade racional (ALVIM 2006: 02).

Na concepção de Habermas:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos (HABERMAS, 1997: 92).

O mecanismo do direito enquanto tal pressupõe a existência de pessoas portadoras de direitos, entre eles os de liberdade subjetiva, ainda que não configurada como absoluto, mas condicionalmente:

A liberação do arbítrio dos atores orientados pelo sucesso da obrigação do agir orientado pelo entendimento constitui apenas o verso da medalha de um outro aspecto, a saber, o da coordenação da ação por intermédio de leis coercitivas, que limitam os espaços de opção a partir de leis coercitivas, que limitam os espaços de opção a partir de fora. Resulta disso o valor posicional fundamental de direitos que garantem e compatibilizam entre si as liberdades subjetivas imputáveis individualmente (HABERMAS, 1997:155).

Com isso, tem-se a autonomia privada materializada pela liberdade comunicativa, ou o agir orientado pelo entendimento, que demanda um reconhecimento intersubjetivo. Ressalta, no entanto Habermas, que esta liberdade de ação subjetiva justifica a própria saída do agir

comunicativo e a recusa de obrigações interlocutórias; elas fundamentam uma privacidade que libera do peso da liberdade comunicativa atribuída e imputada reciprocamente (HABERMAS, 1997:156).

A partir da concepção de que a liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos segundo uma lei geral, e partindo de princípio kantiano, Habermas fundamenta que somente assim configura-se a pretensão de legitimidade do direito positivo:

Na formulação kantiana do princípio do direito, a “lei geral” carrega o peso da legitimação. E aí o imperativo categórico está sempre presente como pano de fundo: a forma da lei geral legitima a distribuição das liberdades de ação subjetivas, porque nele se expressa um bem-sucedido teste de generalização da razão que examina leis (HABERMAS, 1997:157).

Com esse entendimento, chega-se à ideia *habermasiana*, de que aqueles que estão submetidos ao direito, como destinatários, podem também entender-se como autores do direito, na medida em que por já disporem do conceito de legalidade, indivíduos poderiam se convencer da validade do direito humano primordial. Mas pela eliminação do paternalismo, firma-se o entendimento de que apenas “ a normatização *politicamente autônima* permite aos destinatários do direito uma compreensão correta da ordem jurídica em geral” (HABERMAS, 1997:157).

Portanto, pelo devido estabelecimento da autonomia de modo geral e neutro, Habermas introduz em sua obra um princípio do discurso, que deve assumir através de uma institucionalização jurídica, a feição de princípio da democracia, o que conferiria legitimidade ao processo de produção de normas.

Interligados o princípio do discurso e a norma jurídica chega-se ao princípio da democracia, que promove, como resultado lógico, a *gênese de direitos*, o que na visão *habermasiana* pode ser descrito da seguinte forma:

Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos (HABERMAS, 1997:158).

Referido sistema de direitos segue do abstrato ao concreto, partindo dos direitos que os “cidadãos são obrigados a atribuir-se reciprocamente, caso queiram regular legitimamente sua convivência” (HABERMAS, 1997:158), através de meios de direito positivo, seguindo à

regulamentação legítima de seu exercício e efetivação prática. Portanto, partindo do reconhecimento mútuo de diferentes sujeitos jurídicos, e sendo estes os destinatários das leis, originam-se a pretensão de obter direitos e a torná-los realidade reciprocamente.

Resta acrescentar que um próximo passo é ainda apontado por Habermas, qual seja: sujeitos do direito assumem o papel de autores de sua ordem jurídica, nas palavras do autor, através de direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação de opinião e de vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo (HABERMAS, 1997:159).

Em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado. Ela representa uma rede super-complexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais subculturais, que se sobrepõem umas às outras; essa rede se articula objetivamente de acordo com os pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos, assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém ainda assim acessível a leigos (...) (HABERMAS, 1997: 107).

Neste sentido, resta levantar a opinião de Rousiley C. M. Maia quanto à concepção *habermasiana* de esfera pública:

Discurso refere-se a situações de argumentação idealizada, seguindo basicamente as condições de universalidade, racionalidade, não-coerção e reciprocidade. Discursos são tipicamente contra-factuais e não serão, como regra, satisfeitos; pois são realizados, ao invés disso, apenas de maneira aproximativa (MAIA, 2000: 03).

Referidos como direitos políticos, estes fundamentam o *status* de cidadãos livres e iguais, qualificação auto-referencial, que implica na possibilidade de indivíduos modificarem sua posição em relação ao direito, quanto à interpretação e à configuração da autonomia pública e privada. Fato que conseqüentemente, conduz à afirmação *habermasiana* de que os direitos, até este momento abordados, implicam por fim em direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos por ora vistos (HABERMAS, 1997:160).

Em comunidades organizadas na forma de Estado, tais direitos assumem a forma de direito de participação no Estado. [...] Segundo eles, o *status* de membro forma a base para atribuição das posições jurídicas materiais que perfazem o *status* de um civil no sentido da cidadania. Da aplicação do princípio do discurso resulta que cada um deve ser protegido contra a subtração unilateral dos direitos de pertença; porém ele deve ter o direito de renunciar ao *status* de membro. O direito à emigração

implica que a pertença a uma associação deve repousar sobre um ato de aceitação por parte do sócio (ao menos suposto). Ao mesmo tempo, a imigração, portanto a ampliação da comunidade de direito de estrangeiros que desejariam obter direitos de associação, implica uma regulamentação que seja do interesse simétrico tanto dos membros como dos candidatos (HABERMAS, 1997:161).

Efetivar e proteger esses direitos, partindo ainda do princípio do discurso, Habermas afirma ser possível fundamentar direitos elementares de justiça, que garantem a todas as pessoas igual proteção jurídica, igual pretensão a serem ouvidas, igualdade da aplicação do direito, portanto o direito a serem todos tratados igualmente perante a lei, etc” (HABERMAS, 1997:162).

Propondo uma mudança na análise de sua teoria, Habermas inicia uma troca de perspectiva na análise do princípio do discurso aplicado à forma jurídica, deixando de vê-lo como um teórico, ou seja, abstratamente, para que se promova uma autonomia aos civis, a fim de que possam aplicar por si mesmos o princípio do discurso, pois desta forma alcançarão autonomia, se entenderem e agirem como autores do direito.

Firma-se como certeza que para estes civis exercerem sua autonomia, eles não podem mais dispor da linguagem: O código do direito é dado preliminarmente aos sujeitos do direito como a única linguagem na qual podem exprimir a sua autonomia. A ideia da autolegislação tem que adquirir por si mesma validade no *medium* do direito (HABERMAS, 1997:163).

Daí a razão para que, o direito garanta aos cidadãos, condições sob as quais estes possam avaliar segundo o princípio do discurso, a legitimidade do direito que criam, o que justifica para que “servem os direitos fundamentais legítimos à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador” (HABERMAS, 1997:164).

Habermas ainda seguirá exaltando que uma formação discursiva da opinião e da vontade que possibilita um exercício da autonomia política através da assunção dos direitos dos cidadãos (HABERMAS, 1997:164), resulta da garantia de que direitos políticos tornem fato a garantia de participação de civis em todos os processos de deliberação e de decisão relevante para a legislação, tornando a liberdade comunicativa essencial para a formação de condições de um uso da linguagem orientado pelo entendimento (HABERMAS, 1997:164).

Alcançada esta forma de analisar o sistema dos direitos, torna-se compreensível a interligação entre soberania do povo e direitos humanos, portanto a co-originariedade da autonomia política e da privada (HABERMAS, 1997:164).

Ora, a pretensão de legitimidade do direito, para Habermas, implica, do ponto de vista normativo, uma conexão interna entre Estado de direito e democracia, pois o “direito não é um sistema narcisisticamente fechado em si mesmo”. E aqui, mais



uma vez, Habermas segue a intuição kantiana de uma *cooriginaridade* (*Gleichursprünglichkeit*) entre direitos humanos e soberania popular. Assim, podemos responder à questão sobre quais “direitos os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua vida em comum com meios do direito positivo” se considerarmos conjuntamente as seguintes perspectivas: tanto pela referência ao domínio das leis garantido pelos *direitos humanos* como em alusão ao princípio da *soberania popular*. Habermas quer tornar explícita a tese da cooriginaridade entre direitos humanos e soberania popular que, segundo o autor, permanecera implícita no caso de Kant (MELO, 2005: 03).

Seguindo a uma análise que parte da positividade de normas, ou a criação destas, chega o momento de focar na recepção das normas pelo grupo social, passando Habermas a centrar sua análise na tensão entre positividade e legitimidade, partindo da certeza de que:

[...] os direitos políticos fundamentais tem que institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas *na forma* de direitos subjetivos. O código do direito não deixa outra escolha; os direitos de comunicação e de participação tem de ser formulados numa linguagem que permite aos sujeitos autônomos do direito escolher se e como vão fazer uso deles. Compete aos destinatários decidir se eles, enquanto autores, vão empregar sua vontade livre, se vão passar por mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar para o entendimento sobre normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa (HABERMAS, 1997:167).

A partir desta análise, é possível fechar um raciocínio defendendo que através de interações discursivas, presentes no sistema dos direitos e realizados com a legitimação da normatização jurídica da qualificação de cidadãos chega-se a procedimentos de formação discursivas da opinião e da vontade institucionalizados juridicamente, e justamente por isso, solidifica-se o entendimento de que, o direito encontrará fontes de legitimação das quais não pode dispor: a liberdade comunicativa.

### 3 CONCLUSÃO

Na perspectiva de Jürgen Habermas, partindo do entendimento iniciado por Horkheimer e Adorno, foi discutida a estrutura responsável pela manutenção de um sistema de direitos que viabiliza a vida coletiva. A análise do processo de formação do Direito, segundo este autor, foi abordada com o intuito de analisar a autonomia ao alinhá-la a uma teoria do discurso, o que resulta no reconhecimento de um nexos interno entre direitos humanos e dialética.

Neste contexto, na teoria *harbermasiana* vista, foi verificado que a autonomia privada materializada pela liberdade comunicativa, demanda um reconhecimento intersubjetivo, alcançado a partir da estruturação do espaço público de discussão, onde pessoas portadoras de direitos, inclusive de liberdade subjetiva relativa, fundamentam o agir orientado pelo entendimento.

Com o estabelecimento da autonomia de maneira geral e neutra, Habermas introduz a doutrina do discurso, que assume através de uma institucionalização jurídica, a feição de princípio da democracia, conferindo legitimidade ao processo de produção de normas.

Combinados, princípio do discurso e a norma jurídica, chegou-se à análise do princípio da democracia, que como resultado lógico, conduz a gênese de direitos.

Como visto, Habermas ainda complementa seu entendimento, com a concepção de direitos políticos, quando sujeitos do direito assumem o papel de autores de sua ordem jurídica, através de direitos fundamentais à participação, contribuindo em processos de formação de opinião e de vontade, exercitando a autonomia política, criando direito legítimo.

O autor ainda segue seu entendimento, e conforme apresentado neste Trabalho, entende que direitos políticos fundamentam, o *status* de cidadãos livres e iguais, que implicam na possibilidade de indivíduos modificarem suas posições jurídicas no que diz respeito à autonomia, tanto pública, quanto privada, na busca constante por aproveitamento, em igualdade de chances, de direitos fundamentais.

Habermas, como discutido, seguiu exaltando que a formação discursiva da opinião e da vontade, seriam, de fato, viabilizadores de um exercício da autonomia política, através da assunção dos direitos de participação de civis em todos os processos de deliberação e de decisão relevantes para a legislação, tornando a liberdade comunicativa essencial para o alcance de entendimento social.

Justamente por isso, defendeu-se que através de interações discursivas, perante cidadãos presentes no sistema dos direitos, chegar-se-á a procedimentos de formação discursivas da opinião e da vontade institucionalizadas juridicamente, e assim, solidificar o entendimento de que, o direito encontrará fontes de legitimação das quais não pode dispor - a liberdade comunicativa.

Concluindo, faz-se imprescindível afirmar que, em um Estado Democrático de Direito, onde cidadãos se propõem a um debate e por dispõem, para este fim, de liberdade de expressão e manifestação, baseados no princípio do discurso, propõem-se a interagir e construir uma esfera jurídica que de fato atenda a demandas sociais, legitimamente

identificadas pela esfera pública. Inviabilizar de esses eventos aborta, prematuramente, a oportunidade de atualização e reestruturação da esfera e debate públicos, enfraquecendo o princípio democrático.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**: informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, 2002a.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6022**: informação e documentação: artigo em publicação periódica científica impressa: apresentação. Rio de Janeiro, 2003a.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002b.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6024**: informação e documentação: numeração progressiva das seções de um documento: apresentação. Rio de Janeiro, 2012.

ALVIM, Joaquim Leonel de Rezende. **O modelo do direito procedimental** - discursivo em Jurgen Habermas. In: Confluências / Revista do PPGSD/UFF. Niterói: 2006.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento**. Disponível em: <[http://adorno.planetaclix.pt/d\\_e\\_conceito.htm](http://adorno.planetaclix.pt/d_e_conceito.htm)> Acesso em 29 de mai. 2014.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**: informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6022**: informação e documentação: artigo em publicação periódica científica impressa: apresentação. Rio de Janeiro, 2003.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6028*: informação e documentação: resumo: apresentação. Rio de Janeiro, 2003b. Congresso **Internacional "Internet, Democracia e Bens públicos"** - FAFICH/UFMG - 6 a 9 de novembro de 2000.

BEZERRA, Ana Paula da Silva, PAUSEIRO, S. G. M. CLOVIS RICARDO

MONTENEGRO DE LIMA (ORG.). ANAIS DO X COLÓQUIO HABERMAS E I

COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO Rio de Janeiro 2015. Rio De Janeiro : Salute, 2015 p.543.

CABRAL, Francisco P. Cabral. **Teoria Crítica e seus principais pensadores**. Disponível em:< <http://www.brasilecola.com/filosofia/teoria-critica-seus-principais-pensadores.htm>> Acesso em 28 de jul. 2014.

CERQUEIRA, Marcello. **Tema em discussão**: a prisão de black blocs. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/opiniao/recado-ao-tempo-13387390#ixzz3900XMQgC>>. Acesso em: 29 de jul. 2014.

HANSEN, Givan Luiz. Resolução de conflitos no Estado Democrático de Direitos: uma perspectiva habermasiana. In: **Direito e Filosofia – diálogos**. São Paulo: Campus, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia – entre facticidade e validade**. Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutura da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MELO, Rúrion Soares. **Habermas e a estrutura “reflexiva” do direito**. São Paulo: Revista Direito GV, 2005. p. 067-078.

# OS PRINCÍPIOS DA MORAL NUMA SOCIEDADE PÓS-SECULAR: a perspectiva de Jurgen Habermas

**Anderson de Alencar Menezes**

Universidade Federal de Alagoas. Doutorado. alencarsdb@bol.com.br

---

**Resumo:** A perspectiva da moral apresentada por Habermas pretende discutir um diagnóstico. Ou seja, vivemos em sociedades multiculturais e plurais que reivindicam o teor cognitivo para a fundamentação de um agir moral nas sociedades seculares ou pós-seculares. O fato é que o fundamentalismo moral ou religioso não pode ser o articulador desta moral em sociedades marcadamente democráticas. O fato é que vivemos diante de um paradoxo, pois crescem as imagens de mundo naturalistas (biogenética), assim como crescem as imagens de mundo religiosas. Diante deste fato, precisamos discutir a partir de Habermas uma moral que fundamente racionalmente as motivações do agir de cidadãos seculares e religiosos. A saída proposta por Habermas é apostar numa sociedade pós-secular que reconhece a tradição cognitiva e hermenêutica do discurso das religiões na Esfera Pública.

**Palavras-Chave:** Habermas, Moral, Religiões

## 1 INTRODUÇÃO À LEGITIMIDADE DA PROBLEMÁTICA

Habermas (2002) defende, no texto — Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, que a Ética do Discurso justifica o conteúdo racional de uma moral do respeito para cada um e da responsabilidade solidária pelo outro. Contudo, ele faz isso, inicialmente, através da “reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa”. (HABERMAS, 2002, p. 55) O questionamento que o autor em questão coloca é: se ainda pode ser justificado o teor cognitivo dessa moral?

Veremos, a seguir, os passos que Habermas dará para defender o conteúdo racional da moral.

A análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas (2002), pode ser dividida (didaticamente) em três etapas: 1) na primeira, a análise genealógica se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição religiosa consegue conferir às normas de um teor cognitivo; 2) na segunda etapa, a genealogia investiga, após a desvalorização do fundamento religioso de validação das normas na modernidade, algumas propostas da filosofia moral moderna que buscam reconstruir o conteúdo cognitivo das

intuições morais; e 3) na terceira etapa, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajuda a Ética do Discurso a responder, primeiro, quais intuições morais são reconstruídas e, em segundo, como é possível fundamentar, a partir da teoria moral, o ponto de vista moral.

Segundo Habermas, em sua Obra *A Inclusão do Outro* (2002) frases ou manifestações morais têm, quando fundamentadas, um teor claro cognitivo. Precisa-se distinguir 2 aspectos iniciais:

1 Aspecto: Compreender esta questão quanto à teoria da moral, ou seja há algum saber nas manifestações morais e como elas podem ser fundamentadas?

2.Aspecto: A questão fenomenológica, ou seja qual teor cognitivo os participantes desses conflitos percebem em suas reivindicações ou apelos morais.

Habermas (2002) situa a sua fala a partir de uma fundamentação moral de maneira descritiva. Ou seja, inserindo-a no contexto das interações cotidianas do mundo vivido. Fundamentalmente, seria a reconstrução e a reconstituição destas falas no horizonte da prática comunicativa cotidiana, como elas refletem e revelam os apelos e as reivindicações de ordem moral. Não só a sua compreensão semântica, mas, sobretudo pragmática e epistêmica da linguagem e de seus vários usos no tecido do mundo fenomênico.

Neste âmbito de compreensão, as manifestações morais portam consigo um potencial de motivos que pode ser atualizado a cada disputa moral.

Conforme Habermas (2002), uma nova concepção de moral emerge desta compreensão, ela não diz respeito apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação.

Na perspectiva de Silva (2011) fazem parte do jogo da linguagem moral as discussões, as quais, do ponto de vista dos participantes, podem ser resolvidas convincentemente com ajuda de um potencial de fundamentações igualmente acessível a todos. Nesta perspectiva, se a moral carecesse de um teor cognitivo crível, ela não seria superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas).

A partir do fato de haver normais morais “em vigor” para os integrantes de uma comunidade, não segue necessariamente que as mesmas tenham, consideradas em si, um

conteúdo cognitivo. O intuito seria recolher reconstrutivamente, mais ou menos, elementos do conteúdo cognitivo das nossas intuições morais cotidianas.

Neste sentido, o não-cognitivismo severo quer desmascar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos, posicionamentos ou decisões de origem subjetiva.

Na compreensão de Silva (2011) descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências a origem do sentido “obrigatório” das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do não-cognitivismo severo, ele substitui a autoconsciência moral irrefletida dos participantes por um cálculo de benefícios, feito a partir da perspectiva do observador, e, nessa medida, oferece uma fundamentação que parte da teoria da moral para o jogo moral de linguagem.

Nesta perspectiva de análise, o utilitarismo tange algumas formas do não-cognitivismo atenuado, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que agem moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que julga moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins).

O cognitivismo atenuado também deixa intacta a autoconsciência da práxis cotidiana das fundamentações morais, na medida em que atribui às valorações “fortes” um status epistêmico.

O cognitivismo severo quer, ainda, fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais. Ele tenta reconstruir o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem em toda a sua amplitude. Aqui a teoria moral apresenta a possibilidade de fundamentação, na medida em que reconstrói o ponto de vista que os próprios membros das sociedades pós-tradicionais assumem intuitivamente, quando, diante de normas morais básicas que se tornaram problemáticas, só podem recorrer a motivos sensatos.

## **2 A ANÁLISE GENEALÓGICA DO TEOR COGNITIVO DA MORAL - A GENEALOGIA DA TRADIÇÃO RELIGIOSA JUDAICO-CRISTÃ**

Segundo Habermas (2002) após o desmoronamento de uma visão de mundo católica, obrigatória para todos, e com a passagem para sociedade de cosmovisão pluralista, não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto de vista divino transcendente.

Nas sociedades ocidentais profanas, as intuições morais cotidianas ainda estão marcadas pela substância normativa das tradições religiosas por assim dizer decapitadas, declaradas juridicamente como questão privada – sobretudo pelos conteúdos da moral da justiça judaica, do Antigo Testamento.

Os ensinamentos proféticos transmitidos pela via bíblica tinham à sua disposição interpretações e motivos que conferiram às normas morais uma força de convencimento pública.

A filosofia moral não precisa apresentar ela própria os fundamentos e as interpretações que, nas sociedades secularizadas, ocupam o lugar dos fundamentos e das interpretações religiosas desvalorizadas – ao menos publicamente.

Contudo, conforme Habermas (2002) ela precisaria designar o gênero de fundamentos e interpretações que poderiam assegurar ao jogo de linguagem moral uma força de convicção suficiente, também sem uma retaguarda religiosa. Tendo em vista esse questionamento genealógico, gostaria de 1) lembrar a base de validação monoteísta de nossos mandamentos morais e 2) determinar mais precisamente o desafio proveniente da moderna situação de partida.

Nesta perspectiva de análise, a justificativa ontoteológica recorre a uma instalação do mundo devido à sábia legislação do deus criador. Ela confere ao homem e à comunidade humana um status destacado em meio à criação e, com isso, seu “destino”.

Por sua vez, a justificação soteriológica dos mandamentos morais recorre, por outro lado, à justiça e à bondade de um deus salvador. Esta estrutura comunicacional marca o relacionamento moral – mediado por Deus – com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça.

Aspectos que devem ser realçados e advindos da tradição judaico-cristã. A “Solidariedade” baseada na qualidade de membro o liame social que une a todos: um por todos. O igualitarismo implacável da “justiça” exige, pelo contrário, sensibilidade para com as diferenças que distinguem um indivíduo do outro. Cada um exige do outro o respeito por sua



alteridade. A tradição judeu-cristã considera a solidariedade e a justiça como dois aspectos de uma mesma questão: elas permitem ver a mesma estrutura comunicacional de dois lados diferentes.

1. Duas tentativas de renovação da moral de explicação empirista.

Conforme Habermas (2002) Seriam duas linhas distintas. A primeira ligada a Allan Gibbard que segue uma linha mais expressivista da explicação e elucidação de uma convivência solidária; ao passo que, a segunda, ligada à Ernst Tugendhat, segue mais uma linha contratualista da ideia de uma comunidade justa.

Neste âmbito de compreensão, a consciência moral é expressão das legítimas reivindicações que os membros de uma comunidade moral podem exigir e criar expectativas, quando se compreendem enquanto membros cooperativos de um grupo social.

Segundo Tugendhat (1993 apud HABERMAS, 2002, p.27) “os sentimentos morais (vergonha e culpa) sinalizam às pessoas que se reconhecem como sérias, que elas fracassaram enquanto ‘membros cooperativos’ ou ‘bom parceiros sociais’ de uma dada comunidade moral”.

Passaremos agora a analisar, de forma ainda que sumária, as perspectivas apontadas por Gibbard e Tugendhat, na ordem dos autores elencados.

Na compreensão de Habermas (2002), Gibbard distintamente de Kant, compreende as normas para além das normas para ação. Segundo ele, as normas devem ser utilizadas para todas as espécies de padrões, o que significa a consideração do que é racional, ao emitir uma opinião, externar um sentimento ou de agir de determinada forma. O que é mais importante é que para Gibbard (1992, apud HABERMAS, 2002, p.84) denomina “morais as normas que fixam, para uma comunidade, quais as classes de atos que merecem reprovação espontânea”.

Para Gibbard (1992 apud HABERMAS, 2002, p.30) “não se pode compreender o entendimento discursivo sobre normas morais a partir do modelo da busca cooperativa da verdade, mas a no sentido de influência retórica.” Neste âmbito, como o processo discursivo não se pautou pela mobilização dos motivos melhores, mas pela capacidade de contágio das expressões mais impressionantes, não se pode falar de uma real “fundamentação”.

Neste ponto de vista, como explicar o ponto de vista, em que sob condições pragamaticamente excelentes, as normas encontrariam anuência sob o ponto de vista funcional no seu “valor de sobrevivência”, objetivamente elevado e específico. (GIBBARD, 1992, apud HABERMAS, 2002, p. 31)

Veremos agora, uma perspectiva distinta da visão funcionalista da moral. Tugendhat faz esta abordagem a partir de 3 pontos. 1) descreve os sistemas de regras morais em geral, quais os motivos para sermos morais em geral; 2) que espécie de moral deveríamos racionalmente escolher sob condições pós-metafísicas. (TUGENDHAT, 1993, apud HABERMAS, 2002, p. 32).

Tugendhat começa com um conceito pleno de comunidade moral. Ele sublinha a questão da autoconsciência daqueles que se sentem vinculados a regras morais. Segundo o autor em questão, faz parte de nossa autonomia pertencer ou não a uma comunidade moral. Entende, por autonomia apenas a capacidade de se agir orientado por regras, a partir de motivos racionais. ( TUGENDHAT, 1993, apud HABERMAS, 2002, p. 32)

Tugendhat (1993, apud HABERMAS, 2002, p. 32) apresenta alguns motivos práticos, quais sejam:

Prefiro participar de uma comunidade moral, pois diante de um processo de instrumentalização mútua, escolho ser sujeito e destinatário de direitos e deveres; Prefiro relações equilibradas de amizade, pelo fato de serem melhores que a solidão estrutural de um ator que age estrategicamente; Prefiro a satisfação de me sentir respeitado por pessoas que são, elas próprias, moralmente respeitáveis.

No segundo ponto, Tugendhat (1993, apud HABERMAS, 2002, p. 34-35) parte do fato de que, “após a perda da base tradicional da validação de uma moral comum, os participantes têm que refletir juntos sobre quais normas morais deveriam se pôr de acordo”. Neste sentido, todos os pontos de vista para um acesso moral à verdade estão invalidados.

Partindo deste ponto de vista, depois da religião e da metafísica, o que fundamentaria uma moral da consideração igual para todos? Se não há mais, a prescrição transcendente? Precisamos compreender então, este jogo moral de linguagem a partir da perda da base religiosa de validação da moral.

Segundo Tugendhat (1993, apud HABERMAS, 2002, p. 35):

se o que é bom deixa de ser prescrito de forma transcendente, o respeito pelos membros da comunidade, que passa a ser ilimitado, ou seja, o respeito por todos os outros – por sua vontade e seus interesses – é que, segundo parece, passa a fornecer os princípios da bondade.

Neste sentido, a intersubjetividade passa a ocupar o lugar da prescrição transcendente.

Neste ponto de vista, Tugendhat aproximasse do princípio kantiano da generalização a partir das considerações simétricas da situação de partida, em que as partes se confrontam, destituídas de todos os seus privilégios. Em que se buscam os acordos fundamentais que podem ser aceitas racionalmente por todos os participantes. Portanto, se os participantes

aceitam entrar numa práxis de entendimento cooperativo, também aceitam tacitamente a condição da consideração simétrica ou uniforme do interesse de todos. (todo participante sério precisa examinar o que é racional para ele nas condições de consideração simétrica e uniforme dos interesses).

### **3 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL A PARTIR DA TEORIA DO DISCURSO**

Ao se perder a autoridade epistêmica da posição divina, os mandamentos morais perdem também sua justificação soteriológica e ontoteológica.

A ética do discurso, por sua vez, não pode nem conservar o teor moral íntegro das instituições religiosas, nem preservar o sentido realista de validação próprio às normas morais.

Segundo Habermas (2002) a ética discursiva justifica o teor de uma moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por cada um. Assim, propõe-se de saída a tentativa de estabelecer uma base profana, em que as fundamentações éticas possam convergir.

O fato é que os indivíduos perderam o suporte ontoteológico e precisam agora se auto-referirem a si mesmos. Ou seja, devem criar com base em si mesmos as próprias orientações normativas.

Conforme Habermas (2002) o “bem transcendente” que falta só pode ser compreendido de forma “imanente”. Há 3 passos para se chegar a uma fundamentação do ponto de vista moral, no âmbito da teoria moral.

1 Passo: Introdução do princípio “D”. O participante ao admite que a argumentação é a única maneira de avaliar a imparcialidade das normas morais, já está adotando o princípio “D”.

2 Passo: Introdução do princípio “U”. Aceitação geral e não coativa.

3 Passo: É a satisfação que talvez os envolvidos tenham com o princípio “U”, à medida que ele se mostre e não conduza a resultados contra-intuitivos.

Por fim, a Ética do Discurso reconstrói, parcialmente, o conteúdo cognitivo da moral. Neste sentido, a justificação da validade de normas morais tem de pressupor a existência de dois elementos reconstruídos: justiça e solidariedade.

Neste ponto de vista, Habermas (2002) defende um universalismo sensível às diferenças. Este Universalismo sensível significa uma inclusão não niveladora e não apreensória do outro em sua alteridade.

A ideia de 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 estranhos um ao outro. A noção de comunidade moral deixa transparecer o universalismo sensível defendido por Habermas.

Porém, neste novo cenário que se vai desenhando, sobretudo na perspectiva de recente de Habermas (2015), nota-se uma preocupação crescente com o discurso produzido pelas religiões num âmbito de sociedades pós-seculares. Ou seja, a percepção habermasiana de um renascimento do discurso das religiões no âmbito da esfera pública. Na perspectiva de Habermas (2015) ao descrever como “pós-secular” as sociedades modernas refere-se à mudança de mentalidade que deve nos conduzir a identificar três fatores principais. O primeiro fator é perceber, difusa na mídia em geral, o problema das guerras religiosas. Neste sentido, põe-se em crise uma convicção secularista de mundo, ou seja, de um possível desaparecimento das religiões. Portanto, viver em uma sociedade laica, significa compreender que a modernização sociocultural não reduzirá o significado público e pessoal da religião.

O segundo fator, segundo Habermas (2015) é o reconhecimento do papel das religiões na esfera pública, não tão somente na mídia, mas, sobretudo no âmbito da vida política, pois as comunidades religiosas passam a ocupar um papel de comunidade de interpretação. Ocupando-se da formação da opinião e da vontade pública no tecido social. Sobretudo, no âmbito da esfera pública no conflito de valores, no que toca às questões ligadas à legalização do aborto, eutanásia, questões bioéticas, proteção de espécies animais, destruições ecológicas. Nesta perspectiva, os cidadãos seculares devem prestar mais atenção ao fenômeno de uma religião emergente na esfera pública.

O terceiro fator, segundo Habermas (2015) é a questão da imigração que gera problemas no âmbito da comunidade europeia. Pois o desafio é harmonizar o pluralismo de das formas-de-vida. A Europa está se transformando numa sociedade pós-colonial de imigração. A problemática é pensar estas diferentes formas-de-vida a partir de uma tolerante convivência religiosa.

#### **4 À GUIA DE CONCLUSÃO**

A ética do discurso, particularmente na forma que ela adquiriu através de Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, é, entretanto, discutida em todo o mundo e merece, já por esse

fato, uma análise. A ética do discurso, ou comunicativa, é um fenômeno especificamente alemão, do fim da década de 1960 e da década de 1970.

Habermas (1991) situou seu conceito de ética do discurso no quadro de uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam. O mais importante é que Habermas defende a ideia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Por isso, o discurso intersubjetivo é, para ele, o lugar próprio da argumentação. Somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições ideais, que Habermas designa como condições da situação ideal de fala. Esta é definida por ele mediante uma série de regras básicas, condição essencial para que se possa falar de um autêntico discurso.

O que se denomina como discurso autêntico? Habermas (1991) distingue entre condições triviais e não-triviais. Como condições triviais, pode-se enumerar o seguinte: todos os participantes têm chances de participar do diálogo; têm chances iguais para a crítica; o enunciado que se faz é verdadeiro (veracidade – mundo objetivo); o ato de fala é correto em relação ao contexto normativo vigente (legitimidade – mundo social); a intenção expressa pelo falante é realmente condizente com o que este pensa (sinceridade – mundo subjetivo). Nesse sentido, há critérios para a racionalidade da ação. Esta deve exprimir, por sua vez: moralidade, legalidade e sinceridade de sentimentos, pressupostos fundamentais para os desejos mais autênticos dos atores sociais sejam externados.

Habermas (1991) designa como não-triviais duas outras condições, que são particularmente importantes para o discurso moral e servem, também, para eliminar fatores de poder. Conforme a primeira condição, todos os falantes devem ter chances iguais de expressar suas atitudes, sentimentos e intenções. Decisiva é, porém, a segunda condição em que são apenas admitidos ao discurso falantes que tenham as mesmas chances enquanto agentes, quer dizer, para dar ordens e se opor, permitir e proibir. Desta forma, um diálogo sobre questões morais entre senhores e escravos, empregadores e empregados, pai e filho, violaria as condições de situação ideal de fala.

No dizer de Tugendhat (1997), Habermas denomina como “discurso autêntico” aquele que ocorre entre pessoas em situação igual, sob condições igualitárias. As condições são agora não apenas igualitárias, do ponto de vista da participação no discurso, mas pressupõe-se que as pessoas sejam postas em situação igual na vida prática, resultando na criação das várias comunidades comunicacionais com fins prático-estéticos e prático-morais.

A ética comunicativa se constitui assim como uma colocação ética do discurso, como é a proposta habermasiana para a crise do nosso *ethos*. O ressurgimento da reflexão ética na vida humana se constitui como um tema capital para a existência dos seres humanos hoje.

O ético emerge da interação de sujeitos, mas aponta para a superação de qualquer particularismo: só se pode falar propriamente de norma moral quando se leva em conta a pretensão de validade universal. O ético diz respeito a um espaço de possível reconhecimento recíproco entre sujeitos de igual dignidade. Mas tal sentimento, que aponta para a autoridade de normas éticas, só se sustenta se for possível demonstrar que tais normas têm fundamento.

Dever fazer algo significa ter fundamento para sua ação. Normas éticas perdem toda a autoridade sem um conteúdo cognitivo, quer dizer, se não puderem mostrar que possuem razão de ser. Portanto, qualquer reflexão sobre o ético implica que se leve em consideração essa rede de sentimentos éticos que perpassa a práxis comunicativa da cotidianidade dos seres humanos. Certamente, diz Habermas (1992), esses sentimentos éticos têm, para a legitimação moral de normas de ação, um papel semelhante ao da percepção na explicitação teórica dos fatos.

Na percepção de Ferry (1987) a ética comunicacional pretende justamente superar a antinomia entre verdade e sociabilidade, universalidade e mundaneidade, legitimidade e civilidade. Pois ela se apresenta como uma ética da comunidade.

No que concerne ao breve panorama da filosofia prática atual no campo da ética e da filosofia o debate acerca da universalidade dos princípios morais, e, conseqüentemente, sobre a legitimidade da democracia, tem alcançado uma força impressionante, e nele se vislumbra um problema que tem sido objeto de discussão permanente ao longo da história da filosofia ocidental, a saber: o da relação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem. Na verdade, tal problema é constitutivo da razão prática e define o campo de possibilidade da própria ética filosófica numa era pós-metafísica.

A perspectiva habermasiana da ética filosófica adquire notória singularidade com base nas noções de comunicação e de reconstrução. Trata-se, com efeito, de uma teoria moral de caráter pragmático e, como tal, inscrita no âmbito do giro linguístico do pensamento pós-metafísico e vinculada às estruturas gerais do mundo vivido. O termo “pragmática universal”, usado por Habermas (1989) para designar a perspectiva teórica, pretende justamente indicar uma abordagem reconstrutiva dos pressupostos universais e incontornáveis da comunicação, sendo a teoria moral um campo privilegiado para a aplicação de tal abordagem.

Em relação à estratégia argumentativa contra o ceticismo moral, Habermas (1989) apresenta sua teoria pragmática da moral por meio do confronto imaginário entre os partidários do cognitivismo e do ceticismo. Edifica, por assim dizer, uma batalha em sete etapas, da qual podem-se extrair os argumentos vitais em prol de uma *ética deontológica* (concentrada na questão da fundamentação da validade prescritiva das normas de ação), *cognitiva* (que afirma, como se notou, que as questões práticas são passíveis de argumentação racional), *formalista* (limitada ao estabelecimento de um princípio ou procedimento de justificação das normas morais) e *universalista* (que defende a superação dos limites históricos e culturais pelas estruturas transcendentais da comunicação, nas quais se baseia a fundamentação daquele princípio). Assim, o modelo habermasiano de ética discursivo é uma forma de reinterpretação procedimental do imperativo categórico kantiano.

Na teoria pós-metafísica da justiça, a prioridade do justo sobre o bem não implica, contudo, total abstração dos contextos das formas de vida. As normas na verdade existem ou são propostas no solo real das práticas comunicativas do mundo vivido. No entanto, o procedimento da justificação das normas requer o ponto de vista argumentativo pelo qual os participantes da comunicação visam restaurar um consenso ingênuo perturbado. Neste sentido, a concepção pragmática de Habermas (1989) deve ser entendida como um modelo que conjuga autonomia individual e soberania popular, ambos os conceitos passíveis de reconstrução racional baseada numa lógica interdependente das evoluções *ontogenéticas* (consciência moral dos indivíduos) e *filogenéticas* (representações jurídicas das sociedades).

Dois conceitos são centrais nas concepções kantianas e pós-hegelianas da razão prática: justiça e solidariedade. Eles designam princípios distintos, porém complementares, emanantes da mesma e única raiz da moral, como dois pólos de uma só realidade e correspondentes aos aspectos igualmente importantes dos direitos dos indivíduos e do bem da comunidade.

## REFERÊNCIA

FERRY, Jean-Marc. **Habermas et L'Éthique de la Communications**. Paris: Presses Universitaires de France,

HABERMAS, Jorgen. **Verbalizzare il Sacro**: sul lascito religioso della filosofia. Bari: Laterza, 2015.

HABERMAS, Jorgen. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jorgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jorgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, Jorgen. **Direito e Moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

SILVA, Bruno Luciano de Paiva. A Análise Genealógica do Teor Cognitivo da Moral em Jorgen Habermas. Pensar - **Revista Eletrônica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**. v.2 n.1(2011) p. 24-36. Disponível em:

faje.edu.br/periodicos2/index.php/pensar/issue/view/428. Acessado em 19 de agosto de 2015.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis:Vozes, 1997.



## RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA EM RAWLS E HABERMAS

**Wescley Fernandes**

Professor Assistente I do Curso de Ciências Humanas da UFMA

Mestre em Filosofia pela UECE

wescley.fernandes@ufma.br

---

**Resumo:** Este trabalho apresenta, examina e compara as posições assumidas por John Rawls e Jürgen Habermas a respeito da tradução e inclusão de conteúdos religiosos *na esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) das *sociedades pós-seculares* (*postsäkularen Gesellschaft*) marcadas por um persistente pluralismo religioso. Discute-se *se e* como o conceito de *razão pública* pode responder ao problema da integração política entre *cidadãos crentes e não-crentes* no contexto do debate público (*öffentlichen Streit*), sobretudo, acerca de questões políticas controversas de interesse público e relacionadas à ampliação, efetivação e respeito de direitos fundamentais que se chocam com o *princípio da liberdade religiosa* e a *visão de mundo* (*Weltanschauungen*) das religiões. O Proviso revela uma aparente *estreiteza da estratégia* de Rawls ao exigir a tradução de *razões não-públicas* para argumentos em *linguagem política* (*razões públicas*), acarretando uma distribuição assimétrica do papel da cidadania entre *cidadãos crentes e não-crentes*. A proposta habermasiana da *tradução cooperativa de conteúdos* religiosos parece dispor de um teor inclusivista de maior alcance e, por isso, talvez capaz de lidar adequadamente com o alívio das tensões sociais ocasionadas pelo conflito entre os ideais de *vida boa* inscritos nas *visões de mundo* das diferentes *formas de vida religiosa*.

**Palavras-chave:** Religião. Razão pública. Esfera pública política. Pós-Secularismo. Democracia liberal.

### 1 INTRODUÇÃO

A integração social considerada a partir da perspectiva dos *processos de aprendizagem social* (*soziale Lernprozess*) e da *modernização cultural e social* constitui um importante problema não apenas para as *teorias sociológicas* que se ocupam com a *ação social*, mas, sobretudo, para a *filosofia política contemporânea*. No debate contemporâneo, a questão da *integração social* associa-se ao não menos complexo problema da *razoabilidade e racionalidade* dos custos sociais assumidos individualmente pelos *cidadãos religiosos e seculares*, e coletivamente pelas comunidades políticas, no que diz respeito ao processo de estabilização da sociedade através das instituições sociais, ainda que o *dissenso* (*desacordo*)

razoável) seja uma característica dos regimes democráticos liberais, marcados pelo *pluralismo* e pelo *multiculturalismo* de ideias e convicções. Mas o *desacordo razoável* não tem se restringido apenas ao nível da formação da *opinião pública* e da *vontade popular*, típico da democracia liberal, mas, sobretudo, quanto ao papel da religião na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*)<sup>204</sup> das *sociedades pós-seculares* (*postsäkularen Gesellschaft*)<sup>205</sup>, cuja presença e persistência têm representado um *desafio cognitivo* para a *Ética e Filosofia Política, Filosofia do Direito e Sociologia da Religião*.

A relação entre *religião* e *esfera pública política* tem ganhado um novo e diversificado contorno teórico em nossa época. Em consequência, o interesse pelo diálogo entre *fé* e *razão* renovou-se no atual cenário do *liberalismo político*. Veja-se, por exemplo, a acentuada relevância e contribuição teórica que o tema da religião ganhou na obra tardia de John

---

<sup>204</sup> Desde a elaboração de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962) Habermas tem operado inflexões semânticas importantes acerca do conceito de *esfera pública* (*Öffentlichkeit*), mas não me ocupo com tal questão neste trabalho por razões programáticas. Todavia, recorro a duas caracterizações feitas por Habermas acerca deste conceito e que me parecem oportunas para os objetivos deste estudo: 1ª) “A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos”; 2ª) “Por isso quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada. A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir comunicativo orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 92, grifo do autor (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats*. Band II. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.). A *esfera pública* é inicialmente considerada como o espaço em que ocorrem as *interações discursivas* entre indivíduos que fazem uso da *racionalidade comunicativa* e se orientam pelo *entendimento mútuo* e *agir cooperativo*. Nesse sentido, a *esfera pública* – em razão do potencial racional de seus *fluxos comunicativos* – constitui-se em um espaço onde ocorrem *processos de aprendizagem social* (*soziale Lernprozess*) dos quais a tradução de *razões não-públicas* para a linguagem política (*razões públicas*) a partir do *Proviso* (Rawls) e a *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* (Habermas) seriam dois exemplos. Todavia, para que isto ocorra é necessário não apenas que a *esfera pública* seja pensada a partir do *agir comunicativo*, mas também segundo a própria *institucionalização política* da *esfera pública*, através dos discursos produzidos pelas *instituições da sociedade civil* capazes de articular *problemas, soluções, temas e contribuições* “esquecidos” pelo mercado e pela burocracia estatal. A *institucionalização da esfera pública* representa uma importante *inflexão normativa* operada por Habermas desde a reconstrução histórica deste conceito. Para uma investigação histórica do conceito de *esfera pública*, ver HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand, 1962.). Para uma crítica do conceito de *esfera pública*, ver LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, ano 1, n. 10, p. 103-123, 2007; LUBENOW, Jorge Adriano. A subversão da Öffentlichkeit em Mudança Estrutural da Esfera Pública de Jürgen Habermas. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 3, n. 5, p. 30-55, 2012.

<sup>205</sup> As *sociedades pós-seculares* são caracterizadas pela persistente presença da religião não obstante o processo de *modernização social e cultural* pela qual passaram e decorrente da ideia de *verbalização* (*Versplachlichung*) do sagrado, conservando o *aspecto motivacional* dos seus conteúdos religiosos e contribuindo para a manutenção da *integração social*, alcançada não apenas através da dimensão normativa do Estado constitucional democrático de direito liberal.

Rawls<sup>206</sup> e Jürgen Habermas<sup>207</sup>, sem deixar de mencionar a importância dos posicionamentos críticos e complementares formulados por autores como Charles Taylor<sup>208</sup>, Michel Sandel<sup>209</sup>, Robert Audi<sup>210</sup>, Paul Weithman<sup>211</sup> e Nicolas Wolterstorff<sup>212</sup> que em pouco tempo contribuíram para uma rica e diversificada atualização acerca do papel da *religião na esfera pública política*<sup>213</sup>.

O texto *apresenta, examina e compara* o recurso à ideia de *razão pública*, expressa sob a forma do *Proviso*, formulada por John Rawls<sup>214</sup> e a *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* de Jürgen Habermas<sup>215</sup> enquanto respostas ao problema da inclusão de *cidadãos crentes* no debate político travado na *esfera pública das sociedades pós-seculares*. O *Proviso* revela uma aparente *estreiteza da estratégia* de Rawls ao exigir a tradução de *razões não-públicas* para argumentos em *linguagem política (razões públicas)*, acarretando uma distribuição assimétrica do papel da cidadania entre *cidadãos crentes e não-crentes*. A proposta habermasiana da *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* parece dispor de um

---

<sup>206</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000; *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>207</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (*Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.); HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007; *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 (*Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.); *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013 (*Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2001.).

<sup>208</sup> TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

<sup>209</sup> SANDEL, Michael. *Public philosophy: essays on morality in politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

<sup>210</sup> AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.

<sup>211</sup> WEITHMAN, P. J. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; WEITHMAN (Ed.). *Religion and contemporary liberalism*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1995.

<sup>211</sup> AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.

<sup>212</sup> AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.

<sup>213</sup> A obra *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010, de autoria do professor Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ) tem nos ajudado a compreender o lugar da religião no conjunto da obra de Habermas, sobretudo, a partir da comparação de suas ideias com os escritos e entrevistas recentes de Habermas, além de apresentar uma excelente bibliografia sobre a atualidade do debate em torno do papel da religião na esfera pública. A nosso ver, o conjunto da obra de Luiz Bernardo Leite Araujo constitui hoje uma importante fonte de pesquisa sobre o tema da religião nos escritos de Habermas, razão pela qual este trabalho mantém intenso diálogo com seus escritos.

<sup>214</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000; *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>215</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (*Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.); HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007; *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 (*Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.); *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013 (*Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2001.).

teor inclusivista de maior alcance e, por isso, talvez capaz de lidar adequadamente com o alívio das tensões sociais ocasionadas pelo conflito entre os ideais de *vida boa* inscritos nas *visões de mundo* das diferentes *formas de vida religiosa*.

## 2 A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA EM JOHN RAWLS

Para John Rawls, uma sociedade política e seus cidadãos podem ser chamados de *razoáveis* e *racionais*<sup>216</sup> se são capazes de articular os meios e fins de suas respectivas ações através do planejamento e hierarquia dos seus planos de ação, de modo a determinar prioridades acerca de escolhas e decisões<sup>217</sup>. Tal *procedimentalismo* encontra-se fundado na *razão*, seja a razão dos cidadãos, seja a razão da sociedade política. Todavia, nem todas as *razões* são *públicas* “[...], pois temos as *razões não-públicas* de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil”<sup>218</sup>. Todavia, os indivíduos que fazem parte da sociedade civil não estão excluídos do uso da *razão pública*, pois “[...] a *razão pública* é característica de um povo democrático, daqueles que compartilham o status da cidadania igual”<sup>219</sup>.

De acordo com Rawls, uma concepção política de justiça atua sobre as estruturas básicas das instituições sociais e visam à realização do *bem público*, objeto da *razão pública*. A *publicidade* da *razão pública* é expressa em três perspectivas: 1ª) é a razão do *público* – a razão dos cidadãos; 2ª) o objeto da *razão pública* é o *bem público* e as questões de justiça fundamental; 3ª) a natureza e o conceito de *razão pública* são determinados pelos *ideais* e *princípios* do modelo de justiça política da sociedade<sup>220</sup>. Por se tratar de um *ideal* de cidadania e justiça política aplicável a uma democracia constitucional, o uso da *razão pública* considera um *dever-ser* a realização de uma sociedade bem-ordenada e justa. É por isso que Rawls afirma “que a *razão pública* deva ser entendida dessa forma e respeitada pelos cidadãos [...]”<sup>221</sup>, não se tratando, portanto, simplesmente de uma questão jurídica.

A ideia de *razão pública* possui um conteúdo liberal. A razão pública é a razão dos cidadãos que compõem o corpo político de uma democracia liberal, exercendo o poder político e a coerção através da promulgação das leis e emenda da constituição<sup>222</sup>. A *razão*

---

<sup>216</sup> Acerca da distinção entre o *razoável* e o *racional* em Rawls, ver *O Liberalismo Político*, p. 92 e ss.

<sup>217</sup> Cf. RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

<sup>218</sup> RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

<sup>219</sup> RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

<sup>220</sup> Cf. RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

<sup>221</sup> RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

<sup>222</sup> Cf. RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

*pública* e aplica tão somente a questões que envolvam “[...] *elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*”<sup>223</sup>, o que significa dizer, de acordo com Rawls, que apenas *valores políticos* devem se pronunciar acerca do seguinte rol de questões que concernem: a) *ao direito ao voto*; b) *à tolerância religiosa*; c) *à igualdade equitativa de oportunidades*; d) *ao direito de propriedade*. Rawls procura aqui limitar os tópicos disponíveis para o debate político através da *razão pública* e dos *valores políticos*.

Mas o que singulariza o uso da *razão pública* é que ela não se aplica a deliberações e reflexões particulares acerca de questões políticas. De acordo com Rawls, os cidadãos intervêm na sociedade através da *argumentação política pública* e, portanto, recorrem à *razão pública* e a *valores políticos* para resolução argumentativa de questões acerca dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Desse modo, ainda que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais possam desempenhar algum papel na vida dos indivíduos, sem deixar de mencionar que os cidadãos normalmente encontram-se ligados a igrejas, universidades, sindicatos e outras tantas associações que encontram seu lugar na sociedade civil, o ideal da *razão pública* requer “[...] *que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a vêem*”<sup>224</sup>.

Rawls procura compatibilizar a existência de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, quanto a sua influência nos debates político, com o *princípio de legitimidade liberal*. Para o *liberalismo político*, os cidadãos devem, através do instrumento do voto, exercer o poder político da coerção quando questões políticas fundamentais estão no epicentro do debate político, justificando-o através do recurso a “[...] *uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais*”<sup>225</sup>. E acrescenta Rawls:

E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da *razão pública*.<sup>226</sup>

O *princípio de legitimidade liberal* requer que os cidadãos ouçam uns aos outros, numa atitude equânime, quando da deliberação pública a propósito da resolução de conflitos

---

<sup>223</sup> RAWLS, O Liberalismo Político, p. 261.

<sup>224</sup> RAWLS, O Liberalismo Político, p. 265.

<sup>225</sup> RAWLS, O Liberalismo Político, p. 266.

<sup>226</sup> RAWLS, O Liberalismo Político, p. 266.

buscando obter o consenso acerca do que se *deveria* fazer, num exercício de conciliação de pontos de vista sobre a *razão pública*. Nas palavras de Rawls:

Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se portar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.<sup>227</sup>

O que se alcança com isso é um *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*) obtido entre *doutrinas abrangentes e razoáveis* à luz do respeito ao *dever de civilidade* por cidadãos que exercitam a sua *autonomia política*, isto é, onde cada cidadão é capaz de reconhecer um argumento político proferido por outro cidadão livre e igual como *porta-voz da razão pública*, como se ele próprio fosse o seu autor. Ao substituir a *verdade* pelo *razoável* durante o processo de justificação normativa, Rawls procura corroborar a conjectura do *liberalismo político*, segundo a qual:

direitos e deveres, assim como os valores em questão, têm peso suficiente para que os limites da razão pública sejam justificados pelas avaliações globais das doutrinas abrangentes razoáveis, uma vez que essas doutrinas tenham se adaptado à concepção de justiça.<sup>228</sup>

Todavia, o problema ocorre quando os *cidadãos crentes* são chamados a tomar posicionamentos no *debate público* (*öffentlicher Streit*) acerca de questões políticas de interesse coletivo, sobretudo, as controversas, uma cisão na identidade destes indivíduos é produzida, pois serão proibidos de introduzir *razões não-públicas* nos debates políticos de sua comunidade respeitando e conservando a *laicidade* do Estado constitucional liberal que dispõe de meios coercitivos para a manutenção da sua natureza política. O fato é que a exigência da separação entre *religião e política*, tal como enunciara o pensamento filosófico moderno, a fim de preservar a autonomia da esfera do político, não parece mais tão evidente, sobretudo porque convivemos numa democracia liberal marcada pelo fato do *pluralismo razoável*<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> RAWLS, O Liberalismo Político, p. 267.

<sup>228</sup> RAWLS, O Liberalismo Político, 2000, p. 268.

<sup>229</sup> Rawls define o *pluralismo razoável* como sendo o “[...] o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal da sua cultura de instituições livres”, isto é, o pluralismo razoável faz parte da cultura política de sociedades democráticas constitucionais bem ordenadas. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 173-174.

A contribuição de Rawls para o debate consiste na ideia do *Proviso*, isto é, na tradução de *razões não-públicas* para *razões públicas* no caso dos *cidadãos crentes* introduzirem argumentos de origem religiosa na *esfera pública política*. Portanto, é preciso saber se ainda mantém-se como solução a separação entre *fé* e *razão* na política, ou se alguma forma de *inclusivismo* de *conteúdos religiosos* poderia ser possível, sob qual *critério* e qual *concepção de justiça política* poderia formular sua justificação.

## 2.1 RAZÃO PÚBLICA, RELIGIÃO E DEMOCRACIA

Apenas sob o regime de uma *democracia constitucional liberal* a concretização da liberdade entre *cidadãos livres e iguais razoáveis* pode ganhar realidade, pois esse regime encontra-se alicerçado sob a *ideia de razão pública*, identificada ao fato do *pluralismo razoável*. Rawls procura através da *ideia de razão pública* estabelecer uma *mediação* entre a doutrina abrangente (seja ela qual for) de *cidadãos religiosos* e a doutrina abrangente de *cidadãos não-religiosos* quando estes assumem seus lugares no debate público.

Com isso, Rawls procura ultrapassar os *dois posicionamentos clássicos* quanto ao *problema do papel da religião na esfera pública*: de um lado, o *secularismo dogmático*, e do outro, o *fundamentalismo religioso*. Seguramente, a posição assumida por Rawls no debate não pode ser descrita nem como *exclusivista* nem como *inclusivista*. Ao mesmo tempo, *sérias objeções* são levantadas quanto à *estreiteza da estratégia*<sup>230</sup> de argumentação do autor ao justificar, para não excluir, o papel da religião na cultura democrática do liberalismo político através do recurso à *tradutibilidade* dos conteúdos religiosos, cujo lugar na *esfera pública* é reivindicado pelos *cidadãos crentes*.

Todavia, na medida em que Rawls pretende preservar o *princípio da liberdade de consciência* e o *princípio da igualdade cívica*, ele confronta-se com o não menos espinhoso problema da conservação do *princípio da laicidade* do Estado constitucional liberal. Considerando o fato do *pluralismo razoável*, como responder ao delicado problema de que em sociedades pluralistas e multiculturalistas, cujos cidadãos religiosos e seculares, com suas respectivas doutrinas abrangentes razoáveis filosóficas, morais ou religiosas, podem sofrer restrições assimétricas de direitos e deveres em razão da aplicação de determinadas normas, ainda que fundamentadas no *princípio da igualdade cívica*?

---

<sup>230</sup> Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 149-150.

Antes do abandono do projeto de *Uma Teoria da Justiça*<sup>231</sup>, Rawls acreditava que o *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*) seria capaz de produzir unidade entre *doutrinas abrangentes razoáveis* e uma *concepção política de justiça*, embora sem estabelecer uma distinção clara entre ambas. Porém, reconhecido o fato do *pluralismo razoável*, qualquer *concepção política de justiça*, que tenha em vista a compatibilização entre *doutrinas abrangentes razoáveis*, não respeitará o *pluralismo razoável*, na medida em que convergirá em uma forma de “[...] *concepção filosófica e moral ampla projetada no domínio político* [...]”<sup>232</sup>. Transformada em *doutrina abrangente particular*, *Uma Teoria da Justiça* está sujeita a um *desacordo razoável* como qualquer outra *doutrina abrangente particular*, filosófica, moral ou religiosa, “[...] *carecendo de base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo dos valores e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça*”<sup>233</sup>.

Mantido o fato do *pluralismo razoável* e o perigo da *restrição normativa de direitos e deveres entre cidadãos religiosos e seculares* no interior de um Estado constitucional democrático liberal, Rawls formula a seguinte questão:

Como é possível para os que sustentam doutrinas religiosas, alguns baseados na autoridade religiosa, a Igreja ou a Bíblia, por exemplo, assumir ao mesmo tempo uma concepção política razoável que sustente um regime democrático constitucional razoável? Essas doutrinas ainda podem ser compatíveis, pelas razões certas, com uma concepção política liberal?<sup>234</sup>

Na *cultura política pública* de uma democracia constitucional, os cidadãos que consagram *doutrinas abrangentes religiosas e não-religiosas* não podem aceitar tal regime político como um simples *modus vivendi*.

A *ideia de razão pública* encerra a premissa de que *cidadãos crentes e profanizados* são capazes de recorrer a *princípios constitucionais* durante o procedimento argumentativo de fundamentação de normas, bem como na *tomada de posição* no debate político público, de modo à sempre levar em consideração na determinação da *razão pública* o *critério da reciprocidade*, responsável pela mediação entre as *ideias de imparcialidade e vantagem mútua*.

---

<sup>231</sup> Nessa obra, Rawls acredita ser possível elaborar uma teoria política da justiça capaz de compatibilizar doutrinas abrangentes razoáveis através de um acordo normativo, constituindo a base da unidade social numa democracia constitucional. Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, 2010, p. 149.

<sup>232</sup> ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Razão Pública e Pós-Secularismo: apontamentos para o debate.” *Ethic@*, Florianópolis, n. 3, v. 8, 2009, p. 155-173, p. 156; ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 151.

<sup>233</sup> ARAUJO, Razão Pública e Pós-Secularismo, p. 156; ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 151.

<sup>234</sup> RAWLS, O Direito dos Povos, p. 196.



A *cooperação social* entre cidadãos livres e iguais ocorre consoante os moldes da *razão pública* quando agimos *como se* fôssemos *funcionários do governo* e as ações que decorrem do nosso *uso político do poder coercitivo estatal* assentassem em razões que acreditamos, *sinceramente*, serem passíveis de *aceitabilidade racional* por outros cidadãos, no caso destes últimos se encontrarem em uma posição semelhante quanto ao *uso público do poder político*, a fim de justificar uma *tomada de decisão*<sup>235</sup>, configurando a articulação entre *reciprocidade*, *razão pública* e *vantagem mútua*, lastro do *princípio de legitimidade política*.

A preocupação de Rawls quanto à presença de *doutrinas abrangentes religiosas* na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) tornou-se o *ponto de Arquimedes* do *liberalismo político*, questão filosófica enunciada por ele nos seguintes termos:

Como é possível que cidadãos de fé sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossam os ideais e valores políticos intrínsecos da sociedade e não simplesmente aquiescem ao equilíbrio das forças políticas e sociais? Expresso mais nitidamente: Como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não-religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar?<sup>236</sup>

Procurando resolver o problema da *coexistência* e *cooperação* entre cidadãos religiosos e seculares, Rawls recorre a uma *visão ampla da cultura política pública*<sup>237</sup>, segundo a qual

[...] doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como *proviso*, e ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura política de fundo.<sup>238</sup>

O *Proviso* determina a *tradutibilidade* das *razões não-públicas* (*não-políticas*) das *doutrinas abrangentes razoáveis religiosas* ou *não-religiosas* em *razões públicas* (*políticas*) no caso de *cidadãos religiosos* ou *não-religiosos* desejarem participar do *debate político público*, situação em que “[...] o compromisso com a democracia constitucional é manifestado publicamente”<sup>239</sup>.

<sup>235</sup> Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 153.

<sup>236</sup> RAWLS, O Direito dos Povos, p. 196.

<sup>237</sup> Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 200.

<sup>238</sup> RAWLS, O Direito dos Povos, p. 200-201.

<sup>239</sup> RAWLS, O Direito dos Povos, p. 202.

Rawls não tem a intenção de excluir *cidadãos crentes e não-crentes do debate político público em razão* de suas *doutrinas abrangentes*, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais. A interpretação correta da ideia de *razão pública* sugere que os sujeitos políticos sejam capazes não de *responder corretamente* a uma questão política pública controversa, pois não se trata da *correção de respostas*, mas sobre quais tipos de *razões* poderiam ser *compreendidas e avaliadas* para além da *centralidade* de cada *pessoa*. De acordo com Luiz Bernardo Leite Araujo,

a razão pública rawlsiana de modo algum exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam, restringindo-se à avaliação daquilo que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos.<sup>240</sup>

A equação que expressa essa ideia é a seguinte: *uma concepção política comum às doutrinas razoáveis é o resultado do acordo público acerca dos valores políticos capazes de determinar as relações entre uma sociedade democrática constitucional bem ordenada e seus cidadãos e entre os próprios cidadãos*<sup>241</sup>. Ora, tal *ideia de razão pública* realiza-se no *fórum político público (cultura política pública)*, na *sociedade política*, em seus três níveis, a saber:

[1] o discurso dos juízes nas suas discussões, e especialmente dos juízes de num tribunal supremo; [2] o discurso dos funcionários de governo, especialmente executivos e legisladores principais; [3] e finalmente o discurso dos candidatos a cargo público e de seus chefes de campanha, especialmente no discurso público, nas plataformas de campanha e declarações políticas.<sup>242</sup>

O *ideal da razão pública* concretiza-se naquele cidadão que é capaz de agir *como se fosse* um legislador, e que por isso, não recorre a *doutrinas abrangentes (razões não-públicas)*, mas à *razão pública*. Ao lado da *cultura política pública*, Rawls situa a *cultura de fundo (background culture)*, local onde se expressam as *doutrinas abrangentes, fórum das razões não-públicas, cultura da sociedade civil*, onde se incluem as Igrejas, associações profissionais e de ensino, em especial, escolas, universidades e sociedades científicas, constituindo uma *cultura social e não-política*. Rawls ainda refere-se à *cultura política não-pública*, composta pelos meios de comunicação – jornais, revistas, televisão, rádio, e hoje, as

---

<sup>240</sup> ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 95.

<sup>241</sup> Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 95; Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 173.

<sup>242</sup> RAWLS, O Direito dos Povos, p. 176.

internet e as redes sociais. A mediação entre a *cultura política pública* e a *cultura de fundo* é feita pela *cultura política não-pública*<sup>243</sup>.

O *ideal da razão pública* é realizado quando *legisladores, juízes, executivos e funcionários* do Estado, bem como *candidatos* que aspiram a cargos públicos agem (nos planos do discurso e da ação) em conformidade a *ideia de razão pública*, apresentando e justificando aos demais cidadãos através de *razões públicas*, quais são as posições políticas – por exemplo, um catálogo de políticas públicas a serem implantadas por um governo local – adequadas a efetivação de uma *concepção política de justiça* considerada *razoável*<sup>244</sup>, concretizando aquilo que Rawls denomina de *dever de civilidade* para com os demais cidadãos.

Para Rawls, a introdução de *razões não-públicas* por *doutrinas abrangentes* religiosas, morais ou filosóficas contribui para o aperfeiçoamento da *democracia* e das *instituições políticas* na medida em que o cidadão será sempre lembrado por seus pares da necessidade de respeitar o *Proviso*, exercitando o *debate público*, lugar onde se revela a tensão pluralista e multiculturalista que habita nas *sociedades pós-seculares*.

### 3 ESTADO, RELIGIÃO E PÓS-SECULARISMO EM JÜRGEN HABERMAS

Em meio a um cenário atualmente marcado por imagens de mundo de cunho naturalista e, paradoxalmente, por uma influência crescente do setor das ortodoxias religiosas nas questões políticas, os pressupostos normativos do Estado democrático de direito encontram-se sob nova configuração. Considerando o *pluralismo* como um fato das sociedades contemporâneas é impossível deixar de notar uma contradição presente no Estado constitucional (*Verfassungsstaates*): *Como pode um Estado ideologicamente neutro estar, ao mesmo tempo, amparado em tradições éticas ideológicas, algumas delas racionalizadas, e outras religiosas?*

O reavivamento do poder e da força política de comunidades e tradições religiosas recoloca no centro do debate político contemporâneo o problema do fundamento normativo do *Estado liberal (liberale Staat)*. No cenário atual, a ortodoxia religiosa tem interpelado de forma cada vez mais crítica o processo de secularização responsável pelo surgimento do Estado moderno enquanto resultado apenas do processo de racionalização social e cultural. O debate tem procurado compreender adequadamente as consequências para a *esfera pública*

---

<sup>243</sup> Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 177.

<sup>244</sup> Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 178.

*política (politische Öffentlichkeit)* do fenômeno da secularização indagando, sobretudo, o *status* dos fundamentos normativos e das condições de funcionamento do Estado, pois representa um problema ligado à soberania popular como se relacionam cidadãos crentes e não-crentes. A estabilidade do *vínculo social (soziale Band)* e a manutenção do Estado estarão ameaçadas enquanto o *naturalismo* que assinala a *evolução social e cultural* (através da *racionalidade científica*) e a *religião* (e sua correspondente *doutrina de fé*) forem incapazes de reconhecer os limites quanto ao programa de suas respectivas cosmovisões. Para Habermas,

uma cultura política que [...] se polariza [...] coloca em xeque o *commonsense* dos cidadãos, mesmo dos que residem numa das mais antigas democracias. O etos do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação reflexiva de que existem limites, tanto para a fé como para o saber.<sup>245</sup>

Este problema é enfrentado por Habermas a partir de dois aspectos:

1º) Sob o *aspecto cognitivo*, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito se ter tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica; e 2º) Sob o *aspecto motivacional*, a dúvida a respeito da possibilidade de estabilizar-se a comunidade ideologicamente pluralista de maneira normativa, ultrapassando, portanto, um mero *modus vivendi*, pela mera presença de um consenso de fundo que, na melhor das hipóteses, será apenas formal e limitado a procedimentos e princípios.<sup>246</sup>

A dúvida de Habermas pode ser expressa nos seguintes questionamentos: *Ainda é possível apostar todas as fichas no direito como mecanismo de integração social, compatível com um pluralismo religioso pacífico no marco do Estado liberal? Ou a solidariedade cidadã (staatsbürgerliche Solidarität) deve ser procurada em outras fontes da razão prática? Há*

---

<sup>245</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 08-09, grifo nosso. E ainda: “Esse discernimento se deve a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre a sua posição em uma sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamentam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteísmos acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas. A expressão ‘impulso reflexivo’ (*Reflexionsschub*) dá a falsa impressão de um processo concluído e realizado unilateralmente. Na verdade, porém, esse trabalho reflexivo dá um novo passo a cada conflito que irrompe nos campos de batalha da esfera pública democrática.” HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. 06-07, grifo do autor.

<sup>246</sup> HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2007, p. 24-25, grifo nosso (*Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.), grifo nosso.

um receio quanto ao fato de que tal modelo de secularização tenha *saído dos trilhos*<sup>247</sup> na medida em que os cidadãos religiosos tornaram-se necessários apenas para a criação e estabilização dos fundamentos normativos do *Estado constitucional (Verfassungsstaates)* e, em seguida, seus valores e tradições passaram a ser considerados arcaicos e incompatíveis com uma forma laica de vida<sup>248</sup>.

Entre as tarefas do Estado liberal encontra-se a proteção do *princípio da igualdade cívica* de seus cidadãos, sejam eles religiosos (*gläubigen*) ou não-religiosos (*ungläubigen*). Assim, é necessário que exista uma convicção por parte dos cidadãos de que o regime democrático esteja comprometido com a promoção de suas respectivas formas de vida. A *solidariedade cidadã* de que fala Habermas é resultado da prática de indivíduos que “[...] *se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política*”<sup>249</sup>. Entretanto, a *fonte* desta solidariedade não reside apenas nos limites do direito, razão pela qual ele passa a considerar outro processo:

Em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um *processo de aprendizagem dupla* que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.<sup>250</sup>

O *reconhecimento (Anerkennung)* entre *cidadãos religiosos e seculares* que se ouvem mutuamente nos debates públicos, porque reconhecem os limites de suas cosmovisões, somente pode ser alcançado através de certas *orientações cognitivas e expectativas normativas* que o Estado constitucional deve exigir de seus cidadãos.

A justificativa pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado liberal encontra suas bases no *liberalismo político*. Os pressupostos legitimadores do poder ideologicamente neutro do Estado provêm da tradição do direito natural racional, cujas fontes remontam aos séculos XVII e XVIII. Aparentemente, não há incompatibilidade entre a fundamentação

---

<sup>247</sup> “But, in addition, Habermas speaks of a ‘de-railing modernization’ (*entgleisernende Modernisierung*), implying that this modernity needs to be put back on its tracks, and presumably that a more emphatic dialogue with religion will put this train of modernization back on its rails, towards its essential destination.” HARRINGTON, Austin. “Habermas and the ‘Post-Secular Society’”. *European Journal of Social Theory*, 10 (2007): p. 543-560, p. 547.

<sup>248</sup> A *tese* de Habermas é a seguinte: “Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem que dois lados de uma mesma medalha.” HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 09.

<sup>249</sup> HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 09.

<sup>250</sup> HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 25-26, grifo nosso.

racional e autônoma do direito natural moderno, base teórica para a formulação dos direitos humanos, e as formulações do humanismo cristão. De acordo com Habermas, embora se trate de vias diferentes quanto à fundamentação, seu *télos* permanece o mesmo: a *dignidade humana*. Mas o *pluralismo* e o *multiculturalismo* que caracterizam o século XXI colocam à prova todo e qualquer ideal de universalidade na esfera das tradições morais, do direito e da política. Uma fundamentação pós-kantiana dos princípios constitucionais liberais depara-se, assim, com as contingências históricas.

Fiel à tradição iluminista, mas avançando com o projeto de uma *teoria social reconstrutiva* fundada no conceito de *racionalidade comunicativa* (*kommunikativer Rationalität*), Habermas oferece uma resposta ao *contextualismo* e ao *decisionismo* como formas de compreensão do processo de integração social através do enlace entre *direito* e *democracia*, posição que assinala sua recusa ao *relativismo moral* e a proposta de *reconstrução* crítico-reflexiva do positivismo jurídico.

Para Habermas, o *poder comunicativo* (*kommunikative Macht*) é a chave explicativa da *co-originalidade* (*equiprimordialidade*) entre a *soberania popular* e o *sistema de direitos*. Este processo consiste em explicar: 1º “*Por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação do direito (?)*; e 2º *Por que a democracia e os direitos humanos estão integrados com a mesma primordialidade no processo constituinte (?)*”<sup>251</sup>.

A intuição de Habermas é a de que o regime democrático apresenta-se como forma política capaz de liberar um alto potencial emancipatório na medida em que se funda na concepção de *política deliberativa*<sup>252</sup> configurando um *procedimento político inclusivo* de indivíduos quanto à *formação da opinião* e da *vontade política*, onde a justificação e legitimação racional dos resultados alcançados discursivamente<sup>253</sup> efetuam-se na *esfera pública*. Assim, os parceiros de discurso, que também são parceiros de direito, contam com a institucionalização jurídica deste procedimento tornando-se, ao mesmo tempo, *autores* e *destinatários* do direito. Habermas explica:

A co-originalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso que ensina serem os destinatários do direito simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a

---

<sup>251</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 29.

<sup>252</sup> HABERMAS, Direito e Democracia II, p. 09 e ss.

<sup>253</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 109 e ss. (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.).

institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica.<sup>254</sup>

Desse modo, a *autonomia política e jurídica* explica como a Constituição (*Verfassung*) é dada pelo próprio povo a si mesmo, e porque ele também se torna seu intérprete, sob a forma de uma *sociedade aberta dos intérpretes da constituição*.<sup>255</sup> Neste sentido, ou a produção do direito é democrática ou ele não é legítimo. O Estado de direito fica, então, liberado de qualquer substância pré-jurídica cabendo à *soberania popular* definir a tábua de direitos civis durante o ato de formação do Estado e de sua Constituição, através do *poder comunicativo* dos cidadãos, que é o poder que se origina da capacidade humana de associar-se para agir (a partir do consenso) e que tem a sua origem na *esfera pública* constituída intersubjetivamente e não distorcida comunicativamente<sup>256</sup>.

A dúvida de Wolfgang Böckenförde – “*Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?*” – procura reivindicar outras fontes sustentadoras do vínculo social e da legitimidade do Estado constitucional. Para além do positivismo jurídico e de sua validade coercitiva, coloca-se a questão de que talvez a *religião* ou “outro poder sustentador” possam contribuir para a validade da Constituição. Habermas explica:

Segundo essa leitura, a pretensão de validade do direito positivo dependeria de uma fundamentação baseada nas convicções morais e pré-políticas de comunidades religiosas ou nacionais, porque não se leva em conta que ordens jurídicas podem autolegitimarem-se exclusivamente por processos jurídicos produzidos democraticamente.<sup>257</sup>

Corretamente entendido, o *processo democrático* (*demokratische Prozess*) constitui um *método* capaz de produzir a legitimidade através da legalidade sem que haja nenhum *déficit de validade* que venha a ser preenchido pela moral. E isto porque a concepção procedimentalista da democracia e do direito torna os cidadãos religiosos e profanizados os autores e destinatários do seu próprio sistema de direitos.

---

<sup>254</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 139 (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats*. Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.).

<sup>255</sup> Sobre o tema do *povo* como intérprete da Constituição, ver HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional: A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição*. Porto Alegre: Fabris, 2002.

<sup>256</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia I*, p. 187.

<sup>257</sup> HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 31-32.

Do *ponto de vista cognitivo*, aparentemente, o Estado constitucional alcançou um nível razoável e seguro de fundamentação capaz de assegurar a sua legitimidade. E mesmo que existam ou surjam eventuais lacunas ligadas à legitimidade pode-se preenchê-las a partir da articulação contínua entre *poder comunicativo*, *Princípio do Discurso* (D) e *Princípio da Democracia* (De)<sup>258</sup>.

A dúvida de Habermas quanto manutenção da legitimidade do Estado constitucional, portanto, reside na “força” do *ponto de vista motivacional* (*motivationaler Hinsicht*). O processo de cooperação mútua entre cidadãos crentes e profanizados (o que implica em um ultrapassamento de suas respectivas cosmovisões) é indispensável à estabilidade do Estado liberal e depende de *processos de aprendizagem históricos*. Habermas é reticente quanto à possibilidade da produção mecânica (política e jurídica) de uma mentalidade tolerante por parte dos cidadãos crentes e profanizados em curto prazo, pois este processo é histórico, portanto, lento, acidentado e gradual.

Destes cidadãos (*crentes e não-crentes*) espera-se não apenas que exerçam suas liberdades dentro do marco dos direitos (pretensões subjetivas), mas, principalmente, que compreendam a si mesmos como participantes do procedimento legislativo, expectativa que, segundo Habermas, não se apoia tão somente na face coercitiva do direito, pois requer outro tipo de *motivação*.

O *justo* pode ser possível a partir de uma motivação subsidiada pela civilidade do comportamento dos *cidadãos seculares e religiosos* (apesar das diferenças profundas entre suas cosmovisões) alcançada através do reconhecimento da anterioridade do *respeito mútuo* (*solidariedade cidadã*) em relação aos *deveres epistêmicos* na teoria política e na teoria do direito. E uma vez que a filosofia opera ao nível do *enfoque cognitivo* ela tende *a priori* a descartar qualquer contribuição *de formas de vida religiosa* quanto à produção da *solidariedade* retirando-se de um possível debate com a religião e ocupando a posição de observadora neutra acerca de tal questão, já que não se trataria de um *jogo secular*.

---

<sup>258</sup> “O conceito de autonomia política, apoiado numa teoria do discurso, abre uma perspectiva completamente diferente, ao esclarecer por que a produção de um direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos. Tal esclarecimento coloca a legislação na dependência do poder comunicativo, o qual segundo Hannah Arendt, ninguém pode ‘possuir’ verdadeiramente: ‘O poder surge entre os homens quando agem em conjunto, desaparecendo tão logo eles se espalham’. Segundo esse modelo, o direito e o poder comunicativo surgem co-originariamente da ‘opinião entornada da qual muitos se uniram publicamente’.” HABERMAS, *Direito e Democracia* I, p. 185-186. É o *poder comunicativo* (*kommunikative Macht*) que torna possível o *Princípio do Discurso* (D), segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento na qualidade de participantes de discursos racionais.” HABERMAS, *Direito e Democracia* I, p. 142, grifo nosso. E por sua vez, o *Princípio da Democracia* (De) institucionaliza o procedimento discursivo de legitimação do direito, na medida em que “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.” HABERMAS, *Direito e Democracia* I, p. 145.



Os próprios participantes que se expressam numa determinada linguagem religiosa alteiam a pretensão de serem levados a sério por seus concidadãos seculares. Por conseguinte, estes últimos não podem negar *a priori* a possibilidade de um conteúdo racional inerente às contribuições formuladas numa linguagem religiosa.<sup>259</sup>

Habermas sugere que a religião possa oferecer algum conteúdo racional e que este possa ser traduzido sob a forma de *valores e princípios* que orientem a construção de um núcleo da *solidariedade cidadã*. Para tanto, é preciso postular

[...] que as tradições religiosas não são simplesmente emocionais ou absurdas. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais *poderiam* carregar consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências não quitadas, porém, legítimas.<sup>260</sup>

Esta é a *reserva motivacional* presente nas fontes espontâneas ou pré-políticas que envolvem projetos éticos e formas culturais de vida. No passado tanto a *língua comum*, a *consciência nacional* e o *fundo religioso* contribuíram para a solidariedade (abstrata) presente em certas nações. Para Habermas, “entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais”<sup>261</sup>, espaço onde a religião pode operar de forma construtiva oferecendo conteúdos morais assumidos no debate público pelas *liberdades comunicativas*<sup>262</sup> dos cidadãos quanto a temas de interesse geral e reforçando o *patriotismo constitucional* (*Verfassungspatriotismus*), o que “[...] significa que os cidadãos assimilam os princípios da constituição não apenas em seu conteúdo abstrato, mas concretamente a partir do contexto histórico de sua respectiva história nacional”<sup>263</sup>.

Numa dinâmica de perspectiva<sup>264</sup>, Habermas enuncia a seguinte tese:

---

<sup>259</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e religião, p. 11-12.

<sup>260</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e religião, p. 12.

<sup>261</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 39.

<sup>262</sup> “Seguindo Klaus Günther, eu entendo a ‘liberdade comunicativa’ como a possibilidade – pressuposta no agir que se aventa pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo.” HABERMAS, Direito e Democracia I, p. 155.

<sup>263</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 38.

<sup>264</sup> “Para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo e sim uma evolução interna da própria religião, que resulta na superação gradual da relação coletiva com a transcendência e não da fé enquanto tal”. ARAUJO, Religião e Modernidade em Habermas, p. 198. A *Religionstheorie* de Habermas constrói-se inicialmente a partir das influências do pensamento de Max Weber acerca do processo de modernização das sociedades a partir de sua dessacralização, dos avanços técnico-científicos dos saberes e da burocratização e normatização da vida. Se Habermas encontra-se mais próximo de Weber no início da formulação de sua *Religionstheorie* é a partir dos acontecimentos político-religiosos dos anos 2000 (11 de Setembro de 2001) e das obras que surgem a partir desse período, como *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2001) e *Era das Transições* (2001), que se percebe a atribuição de um papel cada vez mais proeminente da religião no cenário do

Nessa contenda, defendo a tese hegeliana, segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. Tal “desleixo” significaria a impossibilidade de qualquer tentativa de explicação do nexo interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento. Até o presente, as tradições religiosas conseguiram articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que falhou. Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Que razão as impediria de continuar mantendo potenciais semânticos cifrados capazes de desenvolver força inspiradora – depois de vertidas em verdades profanas e discursos fundamentadores?<sup>265</sup>.

O receio de Habermas quanto ao rompimento do *vínculo social* advém do malogrado processo de modernização que ocorreu nas sociedades dos séculos XVII-XVIII e que culminou com a planificação da secularização ocidental ameaçando a todo instante a instável estabilidade do Estado liberal. Habermas cita uma série de fatores que podem explicar como a desestabilização social se processa através de um processo de modernização que *saiu dos trilhos*: a) A transformação dos cidadãos em sujeitos de direitos que lutam apenas pela preservação de suas liberdades negativas (direitos subjetivos); b) Mercados que não se deixam regular democraticamente; c) A esfera privada torna-se *colonizada* pela economia e pela burocracia e seus mecanismos de ação voltados para fins estratégicos e o sucesso; d) O *privatismo do cidadão* decorrente do esvaziamento da esfera pública, o que implica por sua vez, na perda da legitimação pública dada a impossibilidade de formação da opinião pública e da vontade política quanto a temas de interesse geral, sem contar os temas políticos de segmentos sociais com demandas específicas; e) A ausência de mecanismos internacionais promotores de processos democráticos de tomada de decisões relativas à solução de questões militares, políticas e econômicas de interesse mundial; f) O fracasso da constitucionalização do direito internacional como mecanismo de salvaguarda de minorias infligidas por conflitos político-militares<sup>266</sup>.

Em geral, o programa teórico do pensamento pós-moderno tende a considerar estes fatores como característicos de um modelo autodestrutivo de racionalidade. Habermas, por sua vez, fala em “[...] *exploração seletiva dos potenciais racionais presentes, de alguma*

---

debate habermasiano sobre a configuração da esfera pública política e quanto aos empréstimos de princípios e conteúdos valorativos que podem auxiliar na manutenção do vínculo social entre cidadãos seculares e religiosos. A *hipótese revisionista* parece ganhar força, sobretudo, a partir de obras como *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* (2005) e *Entre Naturalismo e Religião* (2005).

<sup>265</sup> HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 13-14.

<sup>266</sup> Cf. HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 41-42.

maneira, na modernidade ocidental”<sup>267</sup>. Ou seja, a modernidade caracteriza-se pelo uso seletivo da *racionalidade instrumental e estratégica*<sup>268</sup> ligadas ao domínio da natureza e objetivação da realidade e da articulação entre meios e fins direcionados à obtenção do sucesso, operando ao nível do *poder administrativo* e da *economia (subsistemas sociais)*.

Muito embora a fé católica, por exemplo, não rejeite toda e qualquer razão, as religiões, em geral, têm apontado em direção ao malogrado processo de modernização das sociedades ocidentais. Habermas considera uma questão aberta à ambivalência da modernidade. Tanto a filosofia quanto a religião devem empreender uma autocrítica em relação aos seus limites, pois a estabilidade das sociedades liberais contemporâneas depende deste *procedimento*.

Uma crítica da razão filosófica não implica em um afastamento da razão em relação a sua tradição metafísico-religiosa e tampouco do diálogo com o discurso teológico. A partir de um *exercício de reversão*, numa *conversão da razão pela razão*,

[...] sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou a forma da esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 42.

<sup>268</sup> A esse modelo de racionalidade, Habermas contrapõe a racionalidade comunicativa desenvolvida em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa – TAC (Theorie des kommunikativen Handelns)*. Trata-se de um conceito de racionalidade ligado “[...] a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível.” HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 437 (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985). Explorando o potencial da razão, Habermas formula um modelo de racionalidade, ancorada numa pragmática universal, que amplia a compreensão tradicional do conhecimento desenvolvida pela filosofia da consciência, onde o conhecimento é o resultado do ato solitário de um sujeito meditador que articula o conteúdo de suas representações mentais a enunciados que descrevem estados de coisas no mundo. Para Habermas, quando passamos a compreender o conhecimento como um *ato mediado pela linguagem*, “[...] a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se [*sic*] pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justiça normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.” HABERMAS, O discurso filosófico da modernidade, p. 437. Trata-se de um conceito procedimental de racionalidade que visa dirigir a dimensão cognitivo-instrumental da ação através da *situação de fala ideal*, que se orienta segundo os pressupostos argumentativos e regras do discurso. A ação social passa a ser o resultado de um consenso intersubjetivamente produzido por uma motivação racional ligada à prática argumentativa. Os participantes (atores sociais, cidadãos profanizados e crentes) são retirados de sua centralidade subjetiva e mergulhados nas estruturas comunicativas do mundo da vida (*Lebenswelt*) constituindo relações de entendimento e relações de reconhecimento recíproco. Dessa maneira, os subsistemas da economia e do poder administrativo passam a ser dirigidos pela *ação comunicativa* a partir do uso regulador da *pragmática universal* que funciona enquanto elemento conciliador entre *razão teórica* e *razão prática*. Operando ao nível do *Lebenswelt*, as ações comunicativas constituem o *medium* de reprodução das formas concretas de vida. Habermas vê na TAC a possibilidade de reconstrução substancial do conceito hegeliano de eticidade, isto é, a dimensão político-jurídica da vida.

<sup>269</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 45-46.

De acordo com Habermas, os “*deuses anônimos da metafísica pós-hegeliana*”<sup>270</sup>, entenda-se, “[...] *a consciência abrangente, o evento incurável, a sociedade não alienada [...]*”<sup>271</sup>, foram docilmente assimilados pela teologia, uma decodificação da trindade do Deus pessoal do Cristianismo. Uma crítica da razão filosófica deve pôr a filosofia cara a cara com sua *falibilidade e fragilidade* consideradas a partir do *ethos* complexo que caracteriza as *sociedades pós-seculares* plurais e multiculturais de nossa época, já que o discurso secular universalista justificador das tradições pré-modernas parece haver entrado em colapso.

No que diz respeito à origem de seus fundamentos morais, o Estado liberal deveria contar com a possibilidade de que, diante de desafios inteiramente novos, a “cultura do comum entendimento humano” (Hegel) possa não alcançar o nível de articulação da história de seu próprio surgimento.<sup>272</sup>

Uma segunda consequência desta reversão operada pela crítica da razão filosófica é a de que o *discurso religioso*, embora guarde uma diferença de gênero em face ao *discurso filosófico*, nem por isso passa a ser tomado como irracional, por depender de verdades reveladas. A crítica habermasiana acerca do papel da filosofia carrega em si uma perspectiva conciliadora:

Divergindo de Kant e Hegel, a filosofia, com essa determinação gramatical de limites, não se arvora em instância de julgamento sobre o que seja verdadeiro ou falso nos conteúdos das tradições religiosas, no que eles ultrapassam o conhecimento geral institucionalizado da sociedade. O respeito que acompanha essa abstenção cognitiva de julgar baseia-se na consideração para com pessoas e modos de vida que, visivelmente, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas (*religiöser Überzeugungen*). Além desse respeito, a filosofia tem também motivos para se manter disposta a aprender com as tradições religiosas.<sup>273</sup>

### 3.1 FÉ E RAZÃO NAS SOCIEDADES PÓS-SECULARES

*No contexto vital das sociedades pós-seculares, o que tem a religião ainda a dizer? À sombra de um pensamento pós-metafísico (nachmetaphisichen Denken) que insiste na ausência de qualquer conteúdo deontológico a priori regulador das formas de vida no contexto das sociedades contemporâneas encontramos nos livros sagrados das grandes religiões universais e em suas tradições todo um conjunto de intuições morais sobre a vida boa conservadas por*

---

<sup>270</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 46.

<sup>271</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 46.

<sup>272</sup> HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. 16.

<sup>273</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 47.

milênios e reveladas por uma hermenêutica do sagrado. Desde que religião seja capaz de operar similar reversão interpretativa dos seus conteúdos preservando a autonomia de consciência de *cidadãos crentes e não-crentes*, com relação aos dogmas de fé, pode-se ainda reivindicar um *papel motivador* (complementar ao *aspecto cognitivo* ligado ao processo democrático de produção do sistema de direitos) aos conteúdos morais da religião enquanto elementos perdidos pelo processo de secularização. Habermas explica:

Estou falando de possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida malograda, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e as deformações de nexos de vida truncadas. Partindo da assimetria das pretensões epistêmicas, é possível justificar na filosofia uma disposição para a aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, e sim por razões de conteúdo, lembrando os bem-sucedidos processos de aprendizagem 'hegelianos'.<sup>274</sup>

Do contato entre as tradições da metafísica grega e do Cristianismo não resultou apenas uma dogmática teológica espiritualizada ou um Cristianismo helenizado. De acordo com Habermas, efetuou-se também uma assimilação de conteúdos morais originais do Cristianismo pela filosofia. Toda uma rede conceitual normativa composta por conceitos como *responsabilidade, autonomia, justificação, emancipação, individualidade e comunidade*<sup>275</sup> foi ressignificada pela tradição filosófica posterior. Cite-se, como exemplo, dessas transposições conceituais, a concepção de homem feito à imagem e semelhança de Deus, intuição que concede incondicional e igual dignidade a todos os seres humanos<sup>276</sup>.

Num *ethos* que sofre constantemente ameaças de desintegração, pois se encontra em desequilíbrio em razão de mercados não democratizados e de um poder administrativo que serve a fins estratégicos, a *solidariedade cidadã* enfraquece à medida que *valores, princípios, normas* e o *uso comunicativo da linguagem* para fins de *entendimento mútuo* deixam de serem os *mecanismos coordenadores da ação social* que visa a *integração social* sendo substituídos

---

<sup>274</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 49.

<sup>275</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 50.

<sup>276</sup> Em *Passado como Futuro* (1993) Habermas já indica a possibilidade de uma convergência das religiões mundiais a partir de um núcleo comum de intuições morais, além do próprio diálogo com John Rawls. Diz ele: "Nós interpretamos esse núcleo como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a dignidade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência. Será que meu colega John Rawls tem razão quando afirma que nas interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais profundos e das experiências elementares do intercâmbio comunicativo existe um 'consenso que se sobrepõe', do qual a comunidade das nações pode lançar mão para encontrar as normas de uma convivência pacífica? No entanto, eu estou convencido de que Rawls tem razão, que o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial e das interpretações metafísicas do mundo." HABERMAS, Jürgen. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 31-32 (*Vergangenheit als Zukunft*. Zurique: Pendo, 1990).

pelos *subsistemas econômico* e do *poder administrativo (burocracia)* que dirigem a si mesmos de maneira autônoma (*autorregulação*). Em razão disso, o Estado constitucional liberal não pode abrir mão das tradições culturais que lhe precederam e deram causa, sob pena de solapar as *fontes pré-políticas da solidariedade cidadã*, elemento auxiliar da consciência normativa no processo de estabilização social.

O conceito de *sociedade pós-secular (postsäkularen Gesellschaft)* reconhece o papel motivacional auxiliar que as tradições religiosas prestam a uma consciência normativa formada a partir do marco do sistema de direitos. A persistência da religião e de suas tradições nas sociedades contemporâneas é vista como um *desafio cognitivo*, e não sinônimo de irracionalismo, um indicativo de que *cidadãos crentes e não-crentes* devem submeter-se a um *processo de aprendizagem duplo e complementar (zweifacher und komplementärer Lernprozess)* enquanto *procedimento político* capaz de responder aos dilemas da evolução social e da modernização social e cultural. Portanto, a secularização é compreendida como o processo em que *cidadãos crentes e não-crentes* são capazes de reconhecer os limites e contributos tanto da razão quanto da fé, em face de questões controversas de interesse coletivo, através do expediente cognitivo do recurso às *razões corretas* produzidas pelo diálogo cooperativo entre religião e filosofia em um *fluxo comunicativo* capaz alcançar as mudanças de *ênfase cognitivo* necessárias à concretização de *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)*.

Uma vez que a consciência religiosa reconheceu os processos de adaptação inerentes ao contexto vital das sociedades modernas – *secularização do conhecimento, neutralização do poder do Estado* e a *liberdade religiosa* –, a religião viu-se obrigada a deflacionar sua *visão de mundo (Weltanschauungen)*, sua *compreensiva doutrine*. Doravante, a *vida religiosa* separou-se da *vida pública*, embora não se possa dizer que essas duas dimensões da vida não permaneçam intercambiadas:

O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão. Como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do etos religioso às leis impostas pela sociedade secular. Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira conectadas internamente ao etos da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro<sup>277</sup>.

---

<sup>277</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 54, grifo do autor.

Os *cidadãos crentes* sabem que, do ponto de vista da expectativa normativa, seus interesses estão assegurados pelo direito civil e, sobretudo, pela *Constituição (Verfassung)*. Por meio da *esfera pública informal*<sup>278</sup>, a comunidade religiosa, como parte da sociedade civil, pode influenciar as instituições do poder político como um todo através do processo democrático de formação da *opinião pública* e da *vontade política*. No jogo democrático das *razões corretas* exige-se um relacionamento auto-reflexivo dos *cidadãos crentes* e *não-crentes* acerca dos limites de seus respectivos enfoques cognitivos. Uma vez que o *dissenso* é inevitável em questões de interesse coletivo exige-se, portanto, uma *carga de tolerância* sempre maior dado à complexidade da *rede de interesses*. Dessa forma, a *tolerância* em relação ao *dissenso* torna-se um dos pressupostos incontornáveis da democracia liberal.

Para que a relação entre *cidadãos crentes* e *não-crentes* não culmine na violência e terror, uma vez que “[...] *linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbação [...]*”<sup>279</sup>, exige-se a *compreensão mútua* durante o *trabalho de apropriação (Aneignungsarbeit)* dos conteúdos religiosos, pois nem sempre fé e razão convergirão para os mesmos conteúdos morais. Veja-se, por exemplo, o debate sobre o aborto, a eutanásia, a pesquisa com células tronco, a fertilização *in vitro*, entre outros temas controversos.

O conceito de *tolerância* enquanto reconhecimento dos limites de uma *doutrina compreensiva* só pode ser alcançável quando a razão, numa atitude cognitivamente responsável, reconhece que os conteúdos religiosos não são meramente *irracionais*. No fim das contas, a *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* não deve reconhecer a primazia do *discurso naturalista* sobre o *discurso confessional* (a hierarquia de dados científicos sobre doutrinas teológicas concorrentes). O vaticínio de Habermas é inequívoco:

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 de mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio 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 participam de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente<sup>280</sup>.

<sup>278</sup> Habermas estabelece a distinção entre a *esfera pública “informal”*, composta por associações privadas (sindicatos), instituições culturais (academias de ciências e artes), grupos de interesse com preocupações públicas (associação de moradores), igrejas, instituições de caridade, entre outras, e a *esfera pública “formal”*, constituída pelo parlamento (*poder legislativo*), tribunais de direito (*poder judiciário*), instituições do governo e da administração (*poder executivo*). Cf. HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 147.

<sup>279</sup> HABERMAS, Fé e Saber, p. 18.

<sup>280</sup> HABERMAS, Dialética da Secularização, p. 57.

Todavia, surge o problema da dúvida quanto à expectativa de que cidadãos crentes sejam capazes de traduzir em termos racionais e acessíveis publicamente os conteúdos confessionais expressos em linguagem religiosa, caso desejem participar dos debates travados na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) acerca de temas de interesse coletivo e controverso, e se essa exigência de tradução não implicaria em uma assimetria quanto à distribuição dos deveres cívicos entre os dois grupos de cidadãos (*crentes e não-crentes*).

#### 4 COM HABERMAS, MAS NÃO CONTRA RAWLS

A posição de Rawls<sup>281</sup> no atual cenário do debate político sobre o papel da religião na *esfera pública* ultrapassa as posições clássicas e já superadas do *exclusivismo* e do *inclusivismo tout court*. A abordagem operada por Rawls quanto à noção de *cidadania democrática* e à ideia de *razão pública* tornou-se referencial quanto ao tratamento deste tema. De acordo com Luiz Bernardo Leite Araujo, tal abordagem encontra-se

[...] apoiada em noções de *legitimidade política* e de *ética da cidadania* claramente vigentes nas democracias constitucionais bem-estabelecidas. Em breves palavras, é a abordagem que – adotando uma *justificação normativa não sectária* fundada em razões publicamente acessíveis, por um lado, e *requerendo dos cidadãos certa moderação no uso de argumentos direta e exclusivamente religiosos* ao tratarem do exercício do poder coercitivo e dos termos fundamentais da cooperação política, por outro lado – acarreta uma interpretação restritiva do papel político da religião<sup>282</sup>.

A crítica mais virulenta que a posição de Rawls suscita é a de que a exigência de *tradutibilidade* dos conteúdos religiosos (*razões não-públicas*) presentes na *doutrina abrangente* de *cidadãos crentes* implica em uma distribuição assimétrica dos *deveres de cidadania* entre estes e os *cidadãos não-crentes*, mais acostumados a um *modelo de argumentação* que recorre à *razões públicas*. As *cargas de juízo* (*burdens of judgement*) em tese distribuídas simetricamente entre os cidadãos, já que haverão de entender-se sobre o *desacordo razoável* produzido por uma *miscelânea de doutrinas abrangentes*, acabarão por

---

<sup>281</sup> Uma perspectiva conciliadora entre os autores pode ser encontrada em ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana.” In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça Global e Democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 353-367. De acordo com o autor, “[...] graças ao entendimento de que Rawls compartilha da ideia de democracia deliberativa organizada em torno de um ideal de justificação política cujo aspecto central é exatamente o raciocínio público dos cidadãos, demonstra que o liberalismo político está mais próximo da teoria discursiva do que esses importantes pensadores, por razões diferentes, estariam aptos a admitir.” ARAUJO, A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana, p. 367.

<sup>282</sup> ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 99, grifo nosso.



impor restrições quanto à liberdade política e de consciência dos cidadãos crentes, ferindo de morte a *liberdade* e a *igualdade* defendidas pelo *liberalismo político*<sup>283</sup>.

A *prudência hermenêutica* que a delimitação de toda *tipologia ideal* requer nos aconselha a abordar o *reconstrutivismo kantiano* presente no *Proviso* com toda cautela. Quando se trata do problema do papel da religião na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*), duas são as posições clássicas admitidas: 1ª) a *exclusivista* (*separatista*); e 2ª) a *inclusivista* (*integracionista*). A *posição exclusivista* afirmar que as esferas da religião e da política são distintas, separadas e incomunicáveis. Por sua vez, a *posição inclusivista* postula a legitimidade da intervenção da religião no espaço público da política democrática, sem haver qualquer tipo de restrição quanto à inserção de conteúdos religiosos nos *debates públicos* (*öffentlichen Streit*)<sup>284</sup>.

Considerando o fato de que muitos especialistas falam inclusive de *gradações* no *exclusivismo* e *inclusivismo*, a *interpretação*<sup>285</sup> enunciada por Luiz Bernardo Leite Araujo, de que Rawls é um *inclusivista fraco* ou *moderado*, me parece plausível, pois o *Proviso* impõe a exigência de *tradutibilidade* tanto para *doutrinas abrangentes religiosas* quanto para *doutrinas abrangentes não-religiosas* (*morais e filosóficas*), de modo que *cidadãos crentes* e *cidadãos não-crentes* tornam-se obrigados a prestar contas publicamente dos seus motivos, isto é, acerca das *razões* que sustentam os seus argumentos, sem restringir em absoluto o papel da religião na *esfera pública*. Dessa maneira, Rawls espera salvaguardar o *critério da reciprocidade democrática* e o *dever de civilidade*, uma vez que todo cidadão, independentemente da sua visão abrangente, torna-se obrigado a justificar sua *concepção política de justiça* que acredita ser a mais razoável<sup>286</sup>.

Por sua vez, a *posição exclusivista*, lastreada no uso da *razão pública* do *liberalismo político*, encontra-se aberta às seguintes críticas:

[1] Aos critérios normativos e epistêmicos de sua concepção de justificação política; [2] À viabilidade do exercício moderado e nuançado de distinções, avaliações e adequações entre razões e argumentos que não levem em conta as motivações profundas do raciocínio moral e político, algo especialmente implausível para cidadãos ordinários com fortes convicções religiosas; [3] À distribuição injusta dos deveres de cidadania entre os cidadãos religiosos e não-religiosos, na medida em que os argumentos dos primeiros seriam mais facilmente detectáveis por serem não-públicos, além de menos espontaneamente congruentes com o conteúdo da razão pública e, assim, sujeitos a exames mais desconfiados e frequentes; [4] À incompatibilidade entre a injunção restritiva do uso público da razão e a

<sup>283</sup> Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 97.

<sup>284</sup> Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 99.

<sup>285</sup> Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 100.

<sup>286</sup> Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 100.

característica totalizadora das crenças religiosas, existencialmente definidoras da identidade das pessoas crentes e das comunidades de fé, tratando-se aqui da objeção integralista, estreitamente vinculada às duas anteriores; [5] À realização efetiva da cidadania democrática, que seria enfraquecida pela ausência ou pela diminuição do engajamento religioso contra as injustiças e empobrecida sem os benefícios deliberativos de formas diferenciadas e não-conformistas de opiniões na discussão política pública<sup>287</sup>.

O *liberalismo político* e a *teoria do discurso* constituem duas das mais influentes perspectivas teóricas que procuram responder à questão da compatibilidade entre a existência de uma sociedade livre e justa e, ao mesmo tempo, a presença de um desacordo profundo e permanente instaurado entre *doutrinas abrangentes* e *visões de mundo*<sup>288</sup> que marcam o *ethos* das *sociedades pós-seculares*.

Embora guardem diferenças quanto ao exercício da influência da religião na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*), Rawls e Habermas estão de acordo quanto ao fato de que a legitimidade do processo de justificação normativa de qualquer *concepção política de justiça* requer *razões públicas*, não importando o conteúdo normativo das *doutrinas compreensivas* ou das *visões de mundo*, pois embora comumente se diga que “*a democracia é o governo da maioria*”, isto não significa dizer que a maioria pode fazer tudo o que quiser, inclusive sem dar *boas razões*. É a prioridade do *justo* sobre o *bem* e o *ideal de neutralidade* que tornam possível o *pluralismo das formas de vida*<sup>289</sup>. Nesse sentido, Nythamar de Oliveira afirma que

as premissas do liberalismo político são, portanto, acatadas por Habermas desde que possam evitar a privatização do debate religioso e que permitam uma ampliação e transformação pragmático-semântica da esfera pública, onde se discute o que seja, afinal, razoável<sup>290</sup>.

A transformação pragmático-semântica da *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) formulada por Habermas visa a uma tradução cooperativa bem-sucedida de conteúdos religiosos capaz de adentrar na agenda das deliberações políticas das instituições estatais, de modo a influenciar no processo político decisório<sup>291</sup>, o que requer uma compatibilização entre o *uso público da razão* e certas *pressuposições cognitivas*.

<sup>287</sup> ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 102.

<sup>288</sup> Cf. ARAUJO, A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana, p. 355.

<sup>289</sup> Cf. ARAUJO, A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana, p. 355.

<sup>290</sup> OLIVEIRA, Nythamar de. “Habemus Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião.” *Veritas*, Porto Alegre, n. 1, vol. 54, 2009, p. 217-237, p. 236.

<sup>291</sup> Cf. HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 150.

Quanto à Habermas, sua *Religionstheorie* procura resgatar o *aspecto motivacional* (*motivationaler Hinsicht*) dos conteúdos religiosos como inerentes ao *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e enquanto elementos presentes em qualquer consideração teórica acerca dos *processos de aprendizagem social* (*soziale Lernprozess*). Habermas tem procurado revelar o papel da religião na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) das *sociedades pós-seculares* (*postsäkularen Gesellschaft*) de modo a compreender de que forma sua persistência repercute na reconstrução do programa da racionalidade elaborado pelo filósofo desde a *Teoria do Agir Comunicativo*.

Para Habermas, a filosofia deve assumir a “persistência inoportuna e embaraçosa” da religião no *mundo da vida* (*Lebenswelt*) das *sociedades pós-seculares* como um *desafio cognitivo* e verificar o potencial emancipatório contido no discurso religioso. É preciso que fique claro que a religião mantém sua autonomia em relação à filosofia, e esta em relação àquela. A emergência das *sociedades pós-seculares* evidentemente obrigou Habermas a empreender um *revisionismo crítico* quanto à posição assumida em *Teoria do Agir Comunicativo* acerca da função social da religião. Em um cenário marcado pelo desaparecimento das cosmovisões, o pensamento pós-metafísico deve encontrar o seu lugar entre a *imanência* e a *transcendência*, abrindo-se ao discurso e ensinamento da religião, resguardando-se as diferenças entre o *discurso filosófico* e o *discurso teológico*, posição por Habermas assumida e designada de *agnosticismo metodológico* (*methodological agnosticism*).

Não se trata de uma *domestificação da religião* pela comunicação e pela tradutibilidade de seus conteúdos. Os limites da racionalidade filosófica e científica, autoassimilados criticamente, a pulverização de ortodoxias religiosas no ocidente secularizado e o conseqüente desaparecimento de *metanarrativas-metagarantias sociais* tem levado Habermas a explorar os potenciais semânticos das tradições religiosas. Todavia, permanece o problema do nivelamento entre a *fala discursiva secular* e a *fala discursiva religiosa* uma vez que aquela se baseia numa *pragmática universal* e esta em *verdades reveladas*<sup>292</sup>. Nas *sociedades pós-seculares* (*postsäkularen Gesellschaft*), a modernização da consciência pública deu-se através da assimilação reflexiva de conteúdos das mentalidades religiosas e profanizadas<sup>293</sup>. De acordo com Luiz Bernardo Leite Araujo, a *reviravolta pós-secular* no pensamento de Habermas deveu-se a *motivações de natureza teórica e prática*:

---

<sup>292</sup> Cf. HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 124.

<sup>293</sup> Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 183.

Do ponto de vista teórico, eu destacaria a defesa promovida por Habermas do ideal democrático da igualdade cívica do liberalismo político de Rawls e também os intensos debates na atualidade acerca da tese weberiana do desencantamento do mundo como resultado de um processo universal de racionalização. Do ponto de vista prático, as tendências a uma possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos recentes avanços da biotecnologia, particularmente no campo da engenharia genética, e a um recrudescimento da influência política de ortodoxias religiosas em choque com padrões ocidentais de modernização social e cultural, sendo o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001 por militantes fundamentalistas um evento emblemático<sup>294</sup>.

O diálogo entre filosofia pós-metafísica e religião, tendo como pano de fundo a *sociedade pós-secular*, favorece a manutenção democrática do *princípio da igualdade cívica* na medida em que fornece o modelo de orientação para as práticas comunicativas entre *cidadãos crentes* e *cidadãos não-crentes*, pois assim como a filosofia pós-metafísica assume uma atitude reflexiva de *abertura* em face dos conteúdos religiosos, o que demonstra a sua disposição em *aprender* com a tradição das imagens religiosas do mundo, ao mesmo tempo preserva a alteridade do discurso religioso ao abster-se de cooptar seus conteúdos a partir de uma tradução unilateral destes por uma racionalidade secular sob a forma, por exemplo, de uma *Filosofia da Religião*. O *agnosticismo metodológico* de Habermas não implica em uma recusa ao diálogo entre fé e razão, religião e filosofia, mas apenas que uma *apologia* das *verdades de fé* não é tarefa da filosofia. A *Religionstheorie* habermasiana parece cumprir a tarefa de um *autodistanciamento*<sup>295</sup>, mas não afastamento da perspectiva secularista da *Diskurstheorie*, explicando como surge o improvável liame entre a *razão destranscendentalizada* e *pragmática universal* e o *agnosticismo metodológico*.

A compreensão dialética da modernização social e cultural e as respostas aos dilemas dos processos de integração e estabilização social, no que concerne a tensão política entre *cidadãos crentes* e *cidadãos não-crentes*, residem na “[...] *reflexivização da consciência religiosa, como também [n]a superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos*”<sup>296</sup> enquanto *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)*, o que implica, por sua vez, em “[...] *uma consciência crítica acerca da posição não exclusiva que ela assume [a fé moderna] no nível de um discurso, que é limitado pelo saber profano e compartilhado com outras religiões*”<sup>297</sup>. A *Religionstheorie* de Habermas articula uma *teoria da evolução social* e seus *processos de aprendizagem* a uma *teoria política normativa* com *perfil inclusivista forte*,

---

<sup>294</sup> ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 183.

<sup>295</sup> Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 185.

<sup>296</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 164.

<sup>297</sup> HABERMAS, Era das transições, p. 201.

capaz de fortalecer o processo democrático na medida em que são os próprios cidadãos os únicos responsáveis pela resolução das seguintes questões:

Será que uma fé “modernizada” continua sendo fé “verdadeira”? E será que, de outro lado, um secularismo fundamentado à maneira cientificista não tem, no final das contas, melhores razões do que o conceito compreensivo de razão, delineado pelo pensamento pós-metafísico?<sup>298</sup>.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fato do pluralismo (*Tatsache des Pluralismus*), cuja relevância foi observada por Rawls em seu *Liberalismo Político*, demarca a *controvérsia*, senão a *impossibilidade* quanto a questões de política, no contexto das *sociedades pós-seculares*, serem resolvidas recorrendo-se tão somente ao *uso público da razão*. Considerando a mentalidade dos *cidadãos crentes e não-crentes*, o *uso público da razão* requer certas *pressuposições cognitivas* nem sempre disponíveis, de modo a comprometer a disposição para a cooperação social entre os dois grupos de cidadãos. *Fundamentalistas e secularistas* polarizam *formas de vida* por vezes incompatíveis com a *neutralidade do poder do Estado* (*Neutralität der Staatsgewalt*), embora as fontes dos conteúdos morais dessas *formas de vida* sejam *pré-políticas*. Assim, segundo Habermas, “[...] a integração política é ameaçada a partir do momento em que um número demasiado elevado de cidadãos não conseguem atingir os standards do uso público da razão”<sup>299</sup>. Todavia, se os *discursos públicos* (*öffentliche Reden*) produzidos por *cidadãos crentes e não-crentes* aparentemente apontam para *déficits de aprendizagem* – em razão da *tensão natural* entre seus discursos – é também através dos *discursos públicos* que os próprios cidadãos descobrem os limites de suas mentalidades à luz do *uso público da razão*. De acordo com Habermas,

[...] o Estado liberal só pode confrontar seus cidadãos com deveres que eles mesmos podem aceitar apoiados numa “*compreensão perspicaz*” (*aus Einsicht*)– e tal compreensão pressupõe que os enfoques epistêmicos necessários podem ser obtidos por meio de compreensão perspicaz, o que implica, por conseguinte, a possibilidade de serem “apreendidos”<sup>300</sup>.

Quando proposições com forte teor naturalista e proposições existenciais religiosas avançam para além das suas respectivas fronteiras pode-se esperar um conflito entre a *esfera*

---

<sup>298</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 164.

<sup>299</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 163.

<sup>300</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 165, grifo do autor.

*secular* e a *esfera religiosa*. Mas na medida em que o debate público procura revelar tanto as premissas da superação auto-reflexiva da *consciência secularista* quanto o *auto-esclarecimento da fé religiosa*, transformando um aparente *déficit de aprendizagem* em uma oportunidade para a efetivação de um *processo de aprendizagem complementar* (*komplementärer Lernprozess*), a genealogia da autocompreensão moderna revela que uma descrição empírica do fenômeno religioso e o *naturalismo*<sup>301</sup> não são capazes de determinar performativamente a medida da *verdade* e do *erro*, e que não se pode excluir da história da razão o conteúdo das religiões mundiais<sup>302</sup>.

O problema do papel da religião na democracia liberal permanece em aberto, mas os *cidadãos religiosos e seculares* devem procurar “[...] *saber interpretar, cada um na sua respectiva visão, a relação entre fé e saber, porquanto tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude auto-reflexiva e esclarecida na esfera pública política*”<sup>303</sup>, de modo a constituir um *procedimento político* capaz de articular *reconhecimento* (*Anerkennung*) e *tolerância* (*Toleranz*).

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana. In:

OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 353-367.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. **Dissertatio**, Pelotas, n. 34, 2011, p. 91-105.

FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. A Política nos limites da Espiritualidade e da Secularização: o debate Habermas-Ratzinger-Rorty sobre os fundamentos do Estado de direito democrático liberal. In: BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar; KONZEN, Paulo Roberto. **Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça**. Porto Alegre: Editora FI, 2013, p. 393-415.

HABERMAS, Jürgen. **Passado como Futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

<sup>301</sup> Cf. OLIVEIRA, Habermus Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião, p. 235.

<sup>302</sup> Cf. HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 166-167.

<sup>303</sup> HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 167.

- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Era das transições.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia:** entre facticidade e validade. 2. ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia:** entre facticidade e validade. 2. ed. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização:** sobre razão e religião. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Entre Naturalismo e Religião:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana:** a caminho de uma eugenia liberal? 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Fé e Saber.** São Paulo: UNESP, 2013.
- HARRINGTON, Austin. Habermas and the “Post-Secular Society”. **European Journal of Social Theory**, 10 (2007): p. 543-560.
- OLIVEIRA, Nythamar de. Habermas Habermas: o universalismo ético entre o Naturalismo e a Religião. **Veritas**, Porto Alegre, n. 1, vol. 54, 2009, p. 217-237.
- RAWLS, John. **O Liberalismo Político.** 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O Direito dos Povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

**UMA ABORDAGEM HABERMASEANA PARA OTIMIZAR O  
DESENVOLVIMENTO DE ORGANIZAÇÕES: o caso da Biblioteca Digital de Teses e  
Dissertações brasileira**

Bruna Carla Muniz Cajé - Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação convênio UFRJ/IBICT.

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima - Doutor. Pesquisador do DEP/IBICT. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação convênio UFRJ/IBICT.

Marcia H. T. de Figueredo Lima - Doutora. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação UFF.  
marciahelolima@gmail.com

---

**Resumo:** Propõe uma releitura da história da BDTD e da Portaria n. 13, da Capes, com base na proposta da democracia radial habermaseana, na qual os concernidos devem ser chamados a deliberar coletivamente sobre os fins a serem atingidos e os meios de atingir os fins coletivamente deliberados.

**Palavras-Chave:** Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. Teses e Dissertações. Bibliotecas Universitárias. Portaria. CAPES. Atos normativos. Habermas.

## 1 INTRODUÇÃO<sup>304</sup>

“Qualquer potencial de liberdades comunicativas, imprescindíveis em todo Estado democrático de Direito, disposto a garantir efetivamente liberdades subjetivas iguais, traz em seu bojo certos germes anárquicos” (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 11)

Este artigo tem o objetivo anárquico, no sentido habermaseano, de refletir sobre a questão da adesão às normas no âmbito das organizações públicas através do destaque aos procedimentos cooperativos nas organizações governamentais, utilizando como exemplo a Portaria n. 13 de 2006 da CAPES que institucionaliza a obrigatoriedade de disponibilização das dissertações e teses em plataformas eletrônicas e a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD), um trabalho cooperativo institucionalizado, historicamente anterior a este ato normativo. Analisar um conjunto normativo destinado a reger políticas de formação

---

<sup>304</sup> Parte desta comunicação foi originalmente preparada para introdução de dissertação de mestrado de CAJÉ(2014).



de uma coleção digital com fins específicos é, para nós, parafraseando Pinzani, "somente um exemplo concreto de como seria possível esse resgate da dimensão democrática" (2012, p. XII).

Os cursos de pós-graduação *stricto sensu*, mestrado e doutorado, visam capacitar professores para o ensino superior e formar pesquisadores e/ou profissionais de alta qualidade em vários níveis.

As dissertações<sup>305</sup> e teses<sup>306</sup>, trabalhos de conclusão destas modalidades de estudo continuado, são documentos produzidos como um testemunho escrito que têm o objetivo específico de referendar e garantir a entrada de um indivíduo como membro de uma "comunidade científica" após a aprovação por seus pares. Teses de doutorado e dissertações de mestrado são documentos que fundamentam um fato histórico – científico, e por não contarem com um sistema de publicação comercial, são consideradas como "literatura cinzenta" ou não convencional (CAMPELLO, 2000; ALMEIDA, 2000).

Por outro lado, o conjunto das dissertações e teses apresentadas como produtos finais de cursos de mestrado e doutorado são documentos comprobatórios das atividades fins destes cursos, correspondendo ao critério que pode classificá-las como documentos arquivísticos, motivo pelo qual estão elencados como documentos de guarda permanente pela Portaria n° 92 de 2011 do Arquivo Nacional.

Este conjunto documental lança desafios em nível macro de gerenciamento da produção científica e tecnológica do país, afetando, simultaneamente, o nível micro das organizações como os institutos de pesquisa e as universidades. A necessidade de originalidade destes documentos, por um lado e a necessidade de avaliação de políticas públicas de financiamento da pesquisa, por outro, são fatores que justificam a demanda de um sistema de gestão da informação sobre teses e dissertações em nível nacional. Neste sentido, a BDTD pareceria ser um projeto cooperativo ideal para a implantação fática desse sistema, como argumentaremos adiante.

As seguintes questões são as bases deste artigo: como as instituições cumprem a normativa instituída pela Portaria 13/2006 da CAPES? A BDTD seria o sistema cooperativo

---

<sup>305</sup>Dissertação - documento que apresenta o resultado de um trabalho experimental ou exposição de um estudo científico retrospectivo, de tema único e bem delimitado em sua extensão, com o objetivo de reunir, analisar e interpretar informações. Deve evidenciar o conhecimento de literatura existente sobre o assunto e a capacidade de sistematização do candidato. É feito sob a coordenação de um orientador(doutor), visando a obtenção do título de mestre(NBR 14724/ 2011).

<sup>306</sup>Tese - documento que apresenta o resultado de um trabalho experimental ou exposição de um estudo científico de tema único e bem delimitado. Deve ser elaborado com base em investigação original, constituindo-se em real contribuição para a especialidade em questão. É feito sob a coordenação de um orientador (doutor) e visa a obtenção do título de doutor, ou similar (NBR 14724/ 2011).

ideal para o gerenciamento dos produtos intelectuais dos cursos de mestrado e doutorado? Onde está a força do bom argumento cooperativo para a (re)construção cooperativa de uma fonte de informação que tem a função prática de fonte de informação, assim como fonte de memória do investimento brasileiro em pesquisa e, ainda deveria ser um fundamental instrumento de gestão desses investimentos públicos em pesquisa? Neste sentido, nossa proposta é refletir em termos habermaseanos sobre as tensões da adesão cooperativa à BDTD.

A tese central deste artigo é que há uma tensão entre as normas existentes - criadas sob a lógica burocrática-estatal weberiana - e a necessária ancoragem social na convicção cooperativa dos atores concernidos na gestão de um sistema de controle bibliográfico de teses e dissertações, o que seria fundamental para dar visibilidade ao núcleo de produção científica comprobatória do sistema educacional (em nível de pós graduação *stricto sensu*) de pesquisa brasileiro, fornecendo indicadores para gestão e avaliação dos programas e políticas públicas afinadas com as necessidades da população brasileira, melhor investimento das agências de fomento, estudos de comunicação científica e avaliações epistemológicas em domínios regionalizados do saber.

No caso em análise, nos interessou examinar particularmente as condições de possibilidade de estruturação de normas infra-legais afeitas à questão de padrões bibliotecários (e arquivísticos) para registro, controle e disseminação de teses e dissertações via o trabalho de cooperação entre bibliotecários, atores sociais que são herdeiros de uma prática cooperativa histórica, se comunicam em igualdade de situações educacionais e que possuem um *minimum* de informações compartilhadas, pressupostos do entendimento racional entre sujeitos habermaseanos decididos a cooperar para a boa realização de um evento no sistema educacional e de pesquisa do país.

Inobstante a existência da Portaria nº13, da CAPES, e a Portaria nº 92, do Arquivo Nacional, ainda em 2015, faltam diretrizes, políticas e normas que regulamentem as rotinas necessárias ao processo de depósito legal nas IFES, o que acarreta problemas na sistematização da preservação e acesso às teses e dissertações ocasionados pela falta de políticas nacionais que normalizem tais processos. A falta de padrão nas práticas de depósito das teses e dissertações, dificulta a preservação e acesso aos seus conteúdos. Sendo assim, a produção fica dispersa, o que prejudica a comunicação científica, a gestão estatal e a visibilidade organizacional das instituições de ensino e pesquisa ligadas ao ensino de pós-graduação, uma vez que o acesso a esses conteúdos carece da confiança na completude dos

acervos tanto para o suporte às pesquisas subsequentes, como suporte para aferição da aplicação de recursos públicos.

No intuito de elencar questões sobre e propor soluções para as dificuldades de adesão cooperativa ao trabalho de coleta de dados e disponibilização digital da BDTD, essa comunicação consiste das seguintes seções: na seção dois, apresenta-se a proposta da teoria do agir comunicativo para a decisão coletiva conduzida por Habermas; na seção três o histórico da questão da responsabilidade sobre os acervos de teses e dissertações; na seção quatro, descreve-se e apontam-se algumas questões sobre a Portaria nº13/2006 da CAPES e, por fim, na seção 5, as considerações finais, sempre provisórias em um documento que pretende ser uma pauta para a continuidade das discussões em torno do trabalho cooperativo de construção de infraestruturas de informação.

## **2 A FACTICIDADE DAS NORMAS VIA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO**

Em "Direito e Democracia", Habermas (1996) parte da convicção de que liberdades comunicativas são imprescindíveis em toda realização cooperativa da auto-organização coletiva na qual os próprios participantes precisam entender-se preliminarmente (v.1, p. 12). Toda uma teoria da ação coletiva é derivada de uma correlata e anterior teoria (e uma ética) do discurso. Propõe uma teoria reconstrutiva da sociedade pautada na razão comunicativa e na ética do discurso o que demarca um respeito otimista pelas virtudes da normatividade que serve como "fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores de opinião e preparadores da decisão, na qual está embutido o poder democrático exercido conforme o Direito" (p. 21). Neste sentido, na perspectiva da teoria crítica, incorporando princípios da pragmática do discurso, Habermas parte do pressuposto de linguagens mediadoras entre conflitos e interesses, apostando na possibilidade de negociação e propõe a razão comunicativa para analisar a força social da normatividade em todas as esferas do social em que haja o potencial conflito de pontos de vista.

Habermas, partindo da concordância com um projeto de sociedade progressivamente racional weberiano, vê uma função social integradora do Direito - e das normas obtidas por consenso racional e argumentado entre os participantes do discurso - e não o reduz a um mero nexos formal com a dominação burocrático-estatal imposta por uma racionalidade de divisão do poder weberiano. Se para Weber, a progressiva racionalização da sociedade repousa na construção racional da burocracia moderna e no monopólio estatal da violência, para

Habermas as normas obtêm sua validade por via da legitimidade na representação (legitimamente delegada) e possuem força estabilizadora do trabalho coletivo por meio da discussão racional das normas no sistema jurídico, capaz, para ele, de domesticar os sistemas econômico e político. Habermas destaca a eficácia social das práticas jurídicas existentes. Os dois volumes de *Direito e Democracia* são uma defesa contundente do poder domesticador do Direito nas sociedades capitalistas. "Toda ordem normativa tem um componente de agir orientado por interesses" (Habermas, 1996, v. 1, p. 45; Habermas, 2012, p. 46 apud Pinzani, 2012, p. XX). Nos estados contemporâneos laicos, a garantia de obediência às normas tem que ser mantida na convicção da produção procedimental coletiva discursiva das normas fundamentada em recíprocos direitos humanos que garantam a dignidade de todos os concernidos.

A razão comunicativa, para Habermas, é derivada da linguagem ou *medium* linguístico que é a principal condição de possibilidade para a estruturação da vida social via ações de entendimento, interações e interligações. Todos podem na honesta tentativa de entender-se com o outro, adotar enfoques performativo e aceitar determinados pressupostos como: procurar atingir fins ilocucionários<sup>307</sup>; apresentar pretensões de validade criticáveis e simétricas em relação aos outros participantes; reconhecer os melhores argumentos racionais para buscar a concordância sobre os objetos da discussão e os métodos para chegar aos fins propostos; ter o propósito de aceitar as obrigações decorrentes do consenso assim obtido. A razão comunicativa é uma forma de obter essas regras via uma construção conjunta, orientada pela busca do entendimento (p. 20). O "ter que" obtido em uma discussão não é o mesmo que uma coerção ou regra de ação, mas uma "coerção transcendental fraca derivada da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica" (p. 20-21).

Habermas leva em conta as críticas de correntes sociológicas puramente normativistas, como as puramente objetivistas - contra esta dicotomia reconhece a capacidade estabilizadora das normas nas relações entre atores concernidos que partem das virtudes da racionalidade posta em discurso - a força dos melhores argumentos para *nós que aqui estamos assim pactuamos quanto aos melhores argumentos apresentados às nossas simétricas pretensões de validade, uma norma que sirva para orientar nossa ação aqui e mais adiante (quanto a questões no mundo social)*. Sinaliza que questões tradicionais do mundo da vida postas em discurso e submetendo-se ao crivo da razão comunicativa perdem sua roupagem subjetivista.

---

<sup>307</sup>O ato ilocucionário realiza uma ação pelo dizer algo a alguém num contexto, realiza-se através de atos de fala de afirmação, de promessa, de ordem, de pedido.

Assim perguntas clássicas da filosofia como "o que é bom para mim, ou o que devo fazer" (a busca da felicidade, os contrapesos éticos), colocadas em discurso transforma-se, via razão comunicativa em "o que é bom para nós, o que devemos fazer". A razão comunicativa assume assim princípios da ética do discurso apta a propor o consentimento dos concernidos que desejam agir coletivamente.

[...]como ninguém dispõe diretamente das condições de validade que não sejam interpretações, a validade tem que ser entendida epistemicamente como validade que se mostra para nós (v. 1, p. 32).

Neste sentido, Habermas recorre aos estudos de Peirce sobre a "comunidade comunicativa de pesquisadores" (1996, v.1, p, 33), cujo modelo ideal deve transcender o espaço-tempo da própria discussão para obter validade veritativa. Ainda que Peirce tenha feito assertivas para uma comunidade de pesquisadores, uma comunidade particular de intérpretes, uma "república de eruditos" que busca cooperativamente a verdade científica, tais assertivas são válidas *mutati mutantis* para as comunicações orientadas por pretensões de verdade no dia a dia.

Do mesmo modo que para Peirce a prática da argumentação é ineludável da prática científica (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 34), a prática da discussão racional é constituinte dos trabalhos cooperativos. Atos de fala são imprescindíveis para uma teoria da ação: o entendimento linguístico é um mecanismo de coordenação da ação. Atores sociais que estão dispostos a entenderem-se preliminarmente para atuarem juntos, segundo Habermas, também tem predisposição para acatarem normas legítimas. O direito positivo - o conjunto de normas legais e legítimas-, nesta visão, assume uma peculiar força estabilizadora na integração social (HABERMAS, 1996, v.1, p. 35).

O agir comunicativo tem como base o fato de considerar a linguagem orientada pelo entendimento como fonte primária da integração social não violenta. Nessa visão, todo ato de fala tem como uma de suas características principais reconhecer a possibilidade de um enunciado com pretensão de validade ser criticável intersubjetivamente e, ao mesmo tempo, resgatável via um entendimento racional. Outra característica é a de o sujeito envolvido desejar entender-se com o outro sobre algo no mundo, mobilizando ambos, as energias da linguagem como possibilitadoras da coordenação de planos de ação (HABERMAS, 1996, p.36). Os atos de fala construídos em termos de argumentos que se postulam perante um auditório da comunidade de interpretação ilimitada têm que ser justificados e aceitáveis racionalmente (idem, p 37).

A construção de um sistema normativo "vive da necessidade de redefinir ou reafirmar a validade das pretensões de justiça elaboradas nos discursos jurídicos e políticos" (PINZANI, 2012, p. XV). Um primeiro problema de tensão entre facticidade e validade de normas obtidas via ações de fala voltadas ao entendimento diz respeito à linguagem de participantes que desejam entender-se: o *medium* linguístico tem que ser comum, ou, pelo menos, traduzível, mesmo que, aparentemente despreze as regras gramaticais de uma linguagem científica, ou padrão culto. Este primeiro nível de tensão tem que ser superado pelos próprios participantes (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 38). Um segundo nível de tensão diz respeito ao reconhecimento mútuo da própria possibilidade de discordância:

Todo acordo obtido comunicativamente e que torna possível a coordenação de ações, bem como a estrutura complexa de interações e a interligação de sequências de ações mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões criticáveis (HABERMAS, 1996, p. 38-39).

Toda socialização é permeada por uma instabilidade que é constituinte, por isso não existe um contexto zero para acordos capazes de coordenar a ação: as proposições contrafactuais sempre são possíveis e devem ser esperadas pelos participantes da discussão: as pretensões de validade das proposições em quaisquer tentativas de entendimento estão permanentemente ameaçadas pelo risco do dissenso. Por outro lado, atores dispostos a agir em conjunto sabem que o preço a ser pago pelo dissenso é alto. As poucas saídas para “resolver” o dissenso são: simples consertos, o recorrer a discursos mais pretensiosos, a desconsideração de pretensões controversas, a quebra da comunicação e a saída do campo, e finalmente a mudança para o agir estratégico orientado para o sucesso de cada um.

A favor da possibilidade de um agir comunicacional orientado para o entendimento há, na opinião de Habermas, um amplo horizonte de convicções comuns não problemáticas que se alimentam em fontes de algo que sempre foi familiar, um amplo conjunto de lealdades, habilidades e padrões de interpretação consentidos (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 40).

O lugar teórico do agir comunicativo situado entre o discurso e o mundo da vida [...] O mundo da vida forma o horizonte para situações de fala e constitui, ao mesmo tempo, a forma das interpretações, reproduzindo-se somente através das ações comunicativas. (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 40-41).

Essa certeza latente e imperceptível do pano de fundo que é o mundo da vida, que torna possível o agir comunicativo, é uma forma condensada de saber e de poder, dos quais nós nos servimos inconscientemente, por vezes, com caráter de certeza absoluta. Esse saber só se

torna potencialmente criticável quando proferido e tematizado em situações sociais de fala - isto é, posto em discurso. Enquanto convicção pessoal não exposta ao outro, às vezes em um confronto decepcionante com a realidade (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 42), a se estabiliza como saber implícito e tem a força de uma ideia arraigada que nivela a tensão entre facticidade e validade (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 41) com base em argumentos "sempre fizemos assim", "isto é necessário", ou "isto é bom, isto é útil". Portanto, um passo fundamental na reconstrução de um modo legal e legítimo de agir é a substituição das certezas do mundo da vida pela exposição e problematização pública das convicções comunicacionalmente (HABERMAS, 1996, v. 1, p. 44).

Toda uma proposta e uma teoria reconstrutiva das normas repousam sobre esta percepção: normas são legítimas porque produzidas segundo uma ética discursiva. Há demanda de algum setor, órgãos weberianamente construídos sob a noção de organização burocrática de estado reúnem-se em comissões e estatuem normas para coordenar a ação cooperativa de atores sociais via *experts* ou diretamente concernidos para articularem ações coletivas para atingirem fins sociais bons para nós e para os outros. A legitimidade das normas é percebida tanto quanto aos fins que deseja atingir quanto aos meios como são produzidas.

Mais recentemente, examinando a questão supranacional de coordenação de ação e da vontade para a construção da Comunidade Europeia, Habermas examina e critica os dilemas da que, segundo uma linha cética e crítica à qual ele endossa, vem se afastando progressivamente dos anseios populares e da opinião pública ao assumir discursos econômicos de desregulamentação e privatização como necessários, inelutáveis, uma espécie de "federalismo executivo" que deixa à União Europeia as opções: ou "consegue incluir mais os cidadãos nos processos decisórios ou se submeterá cada vez mais a um governo tecnocrático sem controle democrático" (Pinzani, 2012, p. XXI).

Ora, o surgimento de uma entidade política supranacional levanta vários problemas nesse sentido, já que no âmbito de instituições internacionais (e isso vale não somente para a UE, mas também para as Nações Unidas) as decisões são tomadas sem que haja o mesmo nível de participação popular existente no processo decisório doméstico. Isso implica em uma queda do nível de legitimação.

Na leitura de Pinzani (2012, p. XXII), Habermas identifica um *deficit* na legitimidade democrática na construção da unidade europeia, que seria resolvido, "incluindo decididamente os cidadãos".

Aprofundando a análise de Habermas, Pinzani sintetiza Direito e Democracia como uma proposta de solidariedade (Pinzani, 2012 p. XXVII): "um recurso fundamental para a subsistência de uma comunidade política estável e coesa", o que dependeria de processos de aprendizagem, estágio que, decididamente, os bibliotecários concernidos na concepção da BDTD, já ultrapassaram.

Dada esta introdução sobre os benefícios da ação coordenada pelo entendimento, passemos ao exame de alguns aspectos históricos e legislativos da BDTD e um questionamento sobre a quantas andaria a legitimidade dos processos decisórios atinentes a um trabalho que teve raiz cooperativa, mas que se afasta cada vez mais da fonte de legitimação no espírito cooperativo dos bibliotecários.

### **3 ASPECTOS HISTÓRICO-LEGISLATIVOS SOBRE OS ACERVOS DE TESES E DISSERTAÇÕES**

As primeiras iniciativas para regulamentação dos cursos de pós-graduação no Brasil ocorreram no início da década de 1950. Quando a pós-graduação foi institucionalizada no Brasil, em 1965, praticamente não existia preocupação com o controle bibliográfico das teses e dissertações, o que, em consequência, gerava também dificuldades no acesso às mesmas. Após a regulamentação dos cursos de pós-graduação, em meados da década de 1960, começaram a surgir, de forma restrita, iniciativas para o controle bibliográfico daqueles documentos, a partir de tentativas isoladas de catálogos e bibliografias que as relacionavam (CAMPELLO; CALDEIRA, 1977). Dessa forma, os pesquisadores careciam de instrumentos que lhes permitissem conhecimento e acesso à produção técnico-científica de seus pares, além dos inequívocos riscos de duplicação de financiamentos e o risco das querelas em torno da primazia da pesquisa.

Na década de 1970, como alternativa para garantir o controle bibliográfico das teses e dissertações, a Biblioteca Nacional ficou responsável pelo depósito legal desses documentos.

Durante o VIII Seminário Nacional de Bibliotecas Universitárias (SNBU)<sup>308</sup>, houve consenso e foi decidido o compartilhamento de responsabilidades, com base nos pressupostos do trabalho cooperativo em rede, de certo modo uma tradição nos serviços bibliotecários, que as instituições de ensino superior passariam a ser responsáveis pela guarda da produção de teses e dissertações nelas produzidas sem, contudo, especificar diretrizes que orientassem e

---

<sup>308</sup>VIII SNBU - Integração e compartilhamento. Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas, 1994.



padronizassem procedimentos. Em uma primeira fase, esta decisão gerou uma sobreposição de responsabilidades, pois entendia-se que a Biblioteca Nacional era a responsável pelo depósito legal de toda a produção intelectual escrita brasileira. Dez anos depois, em 2004, a Lei nº 10.994, a nova Lei do Depósito Legal, retiraria a Biblioteca Nacional desse processo ao determinar que somente materiais impressos para distribuição ou venda passariam a ser captados pelo depósito legal.

A Portaria da CAPES nº 13, de 15 de fevereiro de 2006, instituiu a obrigatoriedade de divulgação digital das teses e dissertações produzidas pelos programas de pós-graduação nacionais, como um dos requisitos para sua avaliação. Posteriormente, a Tabela de Temporalidade de Documentos de Arquivo Relativo às Atividades-fim das Instituições Federais de Ensino Superior – IFES, aprovada pela Portaria nº 092/2011 de 23 de setembro de 2011, do Arquivo Nacional, determina que as teses e dissertações são documentos de guarda permanente sob o código 134.334<sup>309</sup>. Mais recentemente a Portaria MEC nº 1.261, de 23 de dezembro de 2013, determina que esta Tabela é de uso obrigatório nas IFES.

A Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) é uma iniciativa do IBICT em colaboração com instituições de ensino superior e pesquisa brasileira, que visa integrar os sistemas de informação de teses e dissertações dessas instituições. Tem por objetivo estimular a publicação e o registro das teses e dissertações brasileiras em meio eletrônico, bem como, promover a visibilidade da produção acadêmica e científica nacional (IBICT, 2009).

A BDTD, com o apoio da Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), foi desenvolvida no âmbito do programa da Biblioteca Digital Brasileira (BDB). Tal projeto objetivava integrar em um único portal os mais significativos repositórios de informação digital, permitindo consultas simultâneas e unificadas aos conteúdos informacionais destes acervos (IBICT, 2009).

Em meados da década de 1990, o IBICT elaborou um sistema cooperativo que integrava em uma única base de dados referências bibliográficas de teses e dissertações. Os dados desse sistema eram oriundos de 17 IES, e contava com cerca de 120 mil registros em 1995. Embora a iniciativa tivesse importância reconhecida, sua abrangência era limitada, por tratar-se apenas da descrição bibliográfica dos documentos (IBICT, 2009).

---

<sup>309</sup> **Tabela de Temporalidade de Documentos de Arquivo Relativo às Atividades-fim das Instituições Federais de Ensino Superior – IFES.** Disponível em:

<[http://www.siga.arquivonacional.gov.br/media/ifes\\_codigo\\_e\\_tabela\\_temporalidade/portaria\\_n0922011\\_tabela\\_de\\_temporalidade\\_e\\_destinao.pdf](http://www.siga.arquivonacional.gov.br/media/ifes_codigo_e_tabela_temporalidade/portaria_n0922011_tabela_de_temporalidade_e_destinao.pdf)>

Para ter acesso à versão integral dos documentos, os pesquisadores deveriam consultar pessoalmente os acervos físicos das instituições, nem sempre uma opção viável, dadas às dimensões continentais do país. Havia a possibilidade de solicitação dos documentos através do serviço de comutação bibliográfica (COMUT), também coordenado pelo IBICT, oferecido pelas bibliotecas universitárias em todo o país, o que também consistia em uma opção onerosa e lenta, por depender de pagamento de taxas de reprodução e postagem.

Na virada dos anos 2000, a publicação eletrônica de documento foi viabilizada com o desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação (TICs). Dessa forma instituições nacionais e internacionais estabeleceram ações para que textos completos desse tipo fossem disponibilizados na rede de computadores (IBICT, 2009).

A meta passou a ser a disponibilização do texto integral. Visando seguir esta tendência internacional, em janeiro de 2001, o IBICT formou um grupo de estudos, reunindo especialistas do IBICT, Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde – BIREME, CNPq, USP, PUC-Rio, UFSC e contratando consultores, “para analisar questões tecnológicas e de conteúdo relacionado com a publicação de teses e dissertações na Internet” (IBICT, 2009).

Essa iniciativa culminou na criação de um repositório nacional de teses e dissertações, primeiramente denominado Biblioteca Digital de Teses e Dissertações, hoje, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Na ocasião, a BDTD objetivava:

- estudar experiências existentes no Brasil e no exterior de desenvolvimento de bibliotecas digitais de teses e dissertações;
- desenvolver, em cooperação com membros da comunidade, o modelo para o sistema;
- definir padrões de metadados e tecnologias a serem utilizadas pelo sistema;
- absorver e adaptar as tecnologias a serem utilizadas na implementação do modelo;
- desenvolver um sistema de publicação eletrônica de teses e dissertações para atender àquelas instituições de ensino e pesquisa que não possuem sistema automatizado para implantar suas bibliotecas digitais;
- difundir os padrões e tecnologias adotadas e dar assistência técnica aos potenciais parceiros na implementação das mesmas (IBICT, 2009).

Neste sentido, em dezembro de 2001, um projeto-piloto foi desenvolvido para o qual três universidades (USP, PUC-Rio e UFSC) enviaram amostras dos metadados das teses e dissertações depositadas em seus servidores, seguindo o padrão de metadados estabelecido pelo grupo (MTD-BR). Apesar da base de dados gerada apresentar erros de conversão de formatos, a mesma demonstrou “a viabilidade da solução proposta e a consolidação do padrão nacional de metadados, denominado Padrão Brasileiro de Metadados de Teses e Dissertações

(MTD-BR)”. O padrão foi criado tendo como base o padrão internacional *Dublin Core* (IBICT, 2009).

Meses depois, em abril de 2002, foi instalado um comitê técnico-consultivo (CTC), composto por representantes do IBICT, do CNPq, do Ministério de Educação – MEC (Capes e Sesu), da FINEP e das universidades que participaram do grupo de trabalho e do projeto-piloto (USP, PUC-Rio e Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC). O CTC é um colegiado responsável por “referendar o desenvolvimento da BDTD, assim como atuar na especificação de padrões a serem adotados no âmbito do sistema da BDTD” (IBICT, 2009).

Em 25 de abril de 2002, durante reunião ocorrida no IBICT, foram apresentadas e discutidas metas e ações futuras para o projeto da BDTD. Entre aquelas, foi discutida uma proposta que previa incorporar a base de dados referenciais sobre teses e dissertações à base de dados de textos completos. Nessa reunião, foi aprovado o estabelecimento do Consórcio Brasileiro de Teses e Dissertação, composto por instituições de ensino e pesquisa que colaboram com o instituto, “integrando as duas iniciativas – a do registro bibliográfico e a de publicação eletrônica de teses e dissertações – que passou a ser o principal alimentador da BDTD” (IBICT, 2009).

Um ano após, em abril de 2003, foi concluída uma versão preliminar do Sistema de Publicação Eletrônica de Teses e Dissertações (TEDE), sistema desenvolvido pelo IBICT, objetivando apoiar instituições de ensino e pesquisa na implantação de bibliotecas digitais de teses e dissertações locais. Para avaliar o sistema, o IBICT instituiu projetos-piloto em quatro universidades: Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Castelo Branco (UCB), Universidade de Brasília (UnB) e Universidade Federal do Ceará (UFC). As experiências resultantes dos projetos-piloto subsidiaram ações para a instituição do pacote em nível nacional. Foram lançadas alterações no sistema e uma nova versão do padrão de metadados, o MTD2-BR (IBICT, 2009).

No mês seguinte, em 26 de maio de 2006, durante a quarta reunião do CTC, foi apresentado e aprovado o projeto para a reestruturação do sistema BDTD (IBICT, 2009).

A estrutura utilizada, atualmente, pela BDTD é o do *Open Access Initiative* (OAI)<sup>310</sup> “e adota o modelo baseado em padrões de interoperabilidade consolidado em uma rede distribuída de bibliotecas digitais de teses e dissertações [...]” (IBICT, 2009).

---

<sup>310</sup>O Movimento de Acesso Aberto surgiu em 1999, com a criação do Open Access Initiative (OAI), na Convenção de Santa Fé, realizada no Novo México, em virtude da crise dos periódicos, iniciada em meados de 1980, devido à impossibilidade das bibliotecas universitárias e de pesquisa de manutenção de suas coleções de periódicos. A principal meta do OAI é contribuir para a transformação da comunicação científica (GUÉDON, 2006; KURAMOTO, 2006).

Esse modelo conta com a existência dos provedores de dados (*data providers*) e dos provedores de serviço (*service providers*). Os provedores de serviço “são instituições ou serviços de terceiros que implementam os serviços com valor agregado a partir dos dados coletados junto aos [...] repositórios digitais”. Os provedores de dados são os gestores dos repositórios digitais.

Na BDTD, o IBICT atua como provedor de serviços, “coletando metadados de teses e dissertações dos provedores, fornecendo serviços de informação sobre esses metadados e expondo-os para coleta por outros provedores de serviços [...]” (IBICT [*s.d.*]), enquanto as instituições de ensino e pesquisa funcionam como provedores de dados.

#### **4 A PORTARIA CAPES Nº13, DE 15 DE FEVEREIRO DE 2006**

O primeiro ato normativo a tratar especificamente do controle, da divulgação e da disponibilização das teses e dissertações brasileiras foi a Portaria nº 13 de 15 de fevereiro de 2006, da CAPES, que instituiu a obrigatoriedade da divulgação digital do texto integral deste documentos produzidos pelos programas de doutorado e mestrado reconhecidos. Essa portaria foi desenvolvida levando em consideração as manifestações do Conselho Técnico-Científico da entidade em 2005, “indicando que a produção científica discente é um relevante indicador da qualidade dos programas de mestrado e doutorado, não aferível apenas através da publicação seletiva nos periódicos especializados [...]” (BRASIL, 2006).

No entanto, apesar da portaria determinar a divulgação e o acesso às teses e dissertações, caráter de trabalho cooperativo de coleta, preservação e disseminação deste tipo de acervo (literatura cinzenta) ainda tem problemas. Algumas lacunas foram encontradas na portaria, o que dificulta sua aplicação prática, e, portanto, o processo que ela instituiu. O artigo 1º determina que seja entregue uma cópia impressa das teses e dissertações, sem definir, no entanto, o local onde estas devem ser entregues -supõe-se as coordenações dos programas - e armazenadas - tipicamente documento de arquivo previsto nas tabelas de temporalidade das IFES.

Art. 1º....

**§1º Os programas de pós-graduação exigirão dos pós-graduandos, a entrega de teses e dissertações em formato eletrônico, simultânea à apresentação em papel, para atender ao disposto neste artigo.**

§2º Os arquivos digitais disponibilizarão obrigatoriamente as teses e dissertações defendidas a partir de março de 2006.

§3º A publicidade objeto deste artigo poderá ser assegurada mediante publicação através de sítio digital indicado pela CAPES, quando o programa não dispuser de sítio próprio (BRASIL, 2006, grifo nosso).

O artigo 1º da portaria estabeleceu o prazo até 31 de dezembro de 2006 aos programas de mestrado e doutorado para instalação e manutenção de arquivos digitais acessíveis ao público através da internet que permitissem a divulgação das teses e dissertações defendidas a partir de março de 2006. Determinou, ainda, que os programas de pós-graduação exijam dali por diante a entrega das teses e dissertações em formato eletrônico pelos alunos, bem como, a cópia impressa. Esse artigo determina, também, que caso o programa não disponha de sítio próprio, a divulgação das teses e dissertações poderá ser realizada através de publicação em sítio digital indicado pela CAPES.

É importante destacar que a Portaria determina que seja entregue uma cópia impressa das teses e dissertações, sem definir, no entanto, a responsabilidade pela guarda e preservação destes documentos. Este já se configura como um primeiro problema de ação coletiva dos concernidos no processo de preservação e divulgação desses documentos. A natureza de documento comprobatório das atividades fins dos cursos de pós-graduação e a enunciação deste em tabela de temporalidade parece sintonizar todos os concernidos de que se tratam de documentos de natureza arquivística - de caráter histórico e ademais comprobatório das atividades fins dos programas de pós-graduação.

O artigo 2º trata da avaliação dos programas de pós-graduação e ordena que a ausência de depósito de alguma obra deve ser justificada, quando do envio de relatórios para avaliação e acompanhamento do programa, desde que a mesma seja “motivada pela proteção de sigilo industrial ou ético” (BRASIL, 2006). Destaca-se neste artigo o caráter mandatório cogente (de obrigatoriedade) do depósito legal das teses e dissertações pelos mestrandos e doutorandos junto aos respectivos programas.

O artigo 3º aborda o acesso às teses e dissertações, e regulamenta que, para fins de avaliação e acompanhamento dos programas de pós-graduação, “serão ponderados o volume e a qualidade das teses e dissertações publicadas, além de dados confiáveis sobre a acessibilidade e possibilidade de *download*” (BRASIL, 2006).

No artigo 4º está disposto que uma lista dos arquivos, ordenada por área do conhecimento, será divulgada pela CAPES em seu sítio digital (BRASIL, 2006). A CAPES possui, em seu site, como um de seus serviços o Banco de Teses, parte do Portal de Periódicos da CAPES/MEC, que objetiva simplificar o acesso a teses e dissertações defendidas nos programas de pós-graduação brasileiros. As ferramentas de busca permitem pesquisa por

título, autor ou palavra-chave, e consulta a resumos de teses e dissertações defendidas a partir de 1987.

O artigo 5º discorre sobre a obrigatoriedade da divulgação de teses e dissertações, determinando que trabalhos financiados com verba pública, sejam através de bolsas de estudo ou por auxílios concedidos ao Programa, devam obrigatoriamente ser apresentados aos membros da sociedade que proporcionou sua realização. No entanto, a Portaria não apresenta como deve ser realizada a divulgação de teses e dissertações com conteúdo sigiloso, entende-se o "sigiloso", no caso, como aquelas produções que poderiam gerar patentes.

Enumerados os principais pontos normatizados sobre a questão do controle, disseminação e divulgação de dissertações e teses no Brasil, propomos a seguir algumas reflexões sobre o problema, conforme os estudos de Habermas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um ponto favorável à convocação dos concernidos é que o trabalho em redes de bibliotecas é uma tradição para a Biblioteconomia brasileira: já há o *fatum* de uma sociabilidade *a priori* - comitês, comissões de bibliotecários - o trabalho em rede, enfim - já é uma prática sócio-profissional entranhada nas formas de agir destes atores.

O ponto que nos parece essencial no aqui exposto é a convocação dos concernidos no sentido de estabelecerem um acordo normativo sobre responsabilidades de arquivamento do documento em papel (os arquivos permanentes, dada à tipificação documental, as bibliotecas assumindo o papel de depositárias de uma coleção permanente) e de plataforma eletrônica preferencial de divulgação dos produtos dos programas de pós-graduação brasileiros.

Evidencia-se a necessidade de desenvolvimento de uma política nacional, que poderia ser elaborada discursivamente pelos concernidos, com base na "substância normativa da dignidade humana igual de cada um" (Habermas, p. 11 *apud* Pinzani, 2012, p. XIII): a Comissão Brasileira de Bibliotecas Universitárias (CBBU), o IBICT que detém a *expertise* da BDTD, representantes dos mestres e doutores, das associações de arquivos universitários para definir responsabilidades e procedimentos quanto ao depósito legal e controle bibliográfico das teses e dissertações. Essa política permitiria a padronização dos processos de preservação e acesso à produção de teses e dissertações nas IES brasileiras. A política permitiria, ainda, a melhor divulgação dos conteúdos das teses e dissertações, o que possibilitaria acompanhar o

desenvolvimento acadêmico dos programas de pós-graduação, bem como, verificar os rumos da ciência, tecnologia e inovação no país.

E tais pressupostos nos encorajam a afirmar que somente a radicalização habermaseana da racionalidade posta em discurso - ou em discussão - somada à inclusão decisiva dos concernidos no processo poderá modificar o patamar de cooperação solidária da BDTD.

"Ações aglutinadoras que permitem a integração social se fazem via o agir comunicativo" (Habermas, 1996, v. 1, p. 45). Esta não deixa de ser uma visão anárquica sobre a BDTD.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria do R. G. **Literatura cinzenta**: teoria e prática. São Luiz : Edições UFMA, 2000.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Catálogo de teses**. Disponível em:

<[http://catalogos.bn.br/scripts/odwp012k.dll?INDEXLIST=fbn\\_teses\\_pr:fbn\\_teses](http://catalogos.bn.br/scripts/odwp012k.dll?INDEXLIST=fbn_teses_pr:fbn_teses)>. Acesso em: 01. Out. 2013.

BRASIL. Arquivo Nacional. **Tabela de Temporalidade de Documentos de Arquivo Relativo às Atividades-fim das Instituições Federais de Ensino Superior – IFES**.

Disponível em:

<[http://www.siga.arquivonacional.gov.br/media/ifes\\_codigo\\_e\\_tabela\\_temporalidade/portaria\\_n0922011\\_tabela\\_de\\_temporalidade\\_e\\_destinao.pdf](http://www.siga.arquivonacional.gov.br/media/ifes_codigo_e_tabela_temporalidade/portaria_n0922011_tabela_de_temporalidade_e_destinao.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2012.

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior. **Banco de teses**.

Disponível em: <<http://www.capes.gov.br/servicos/banco-de-teses>>. Acesso em: 25 nov. 2013.

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **História e missão**.

Brasília, DF : CAPES, 2006. Disponível em: <<http://www.capes.gov.br/sobre-a-capes/historia-e-missao>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Portaria n. 13, 15 de fevereiro de 2006**. Institui a divulgação digital das teses e dissertações produzidas pelos programas de doutorado e mestrado reconhecidos. Disponível em:

<[http://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/Portaria\\_013\\_2006.pdf](http://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/Portaria_013_2006.pdf)>.

Acesso em: 24 fev. 2011.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004. Dispõe sobre o depósito legal de publicações, na Biblioteca Nacional, e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2004/Lei/L10994.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Lei/L10994.htm)>. Acesso em: 15 mai. 2014.

CAJÉ, Bruna C. M. **Impresso ou digital?: reflexões sobre as políticas de depósito legal de teses e dissertações das áreas de Letras e Linguística no Brasil**. 2014. 106 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Biblioteconomia) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CAMPELLO, Bernadete S.; CALDEIRA, Paulo da T. Controle de teses no Brasil. **Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG**. Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 196-204, set. 1977. Disponível em: <<http://www.brapci.ufpr.br/documento.php?dd0=0000001897&dd1=48138>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

CAMPELLO, Bernadete S. Teses e Dissertações. *In*: CAMPELLO, Bernadete S.; CEDON, Beatriz V.; KREMER, Janete M. (org.). **Fontes de informação para pesquisadores e profissionais**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000.p. 121-128.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao controle bibliográfico**. 2. ed. Brasília, DF: Brinquet de Lemos, 2006.

CONSELHO FEDERAL DE EDUCAÇÃO (Brasil). Parecer nº 977, de 03 de dezembro de 1965. Definição dos cursos de pós-graduação. **Revista Brasileira de Educação**. n. 30, set./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n30/a14n30.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO. **O CNPq**. Brasília, DF : CNPq, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.cnpq.br/web/guest/o-cnpq>>. Acesso em: 11 jul. 2013

DEPÓSITO legal. Fundação Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: [http://www.bn.br/portal/?nu\\_pagina=22](http://www.bn.br/portal/?nu_pagina=22)>. Acesso em: 20 jun. 2014.

GRINGS, Luciana; PACHECO, Stela. A Biblioteca Nacional e o controle bibliográfico nacional: situação atual e perspectivas futuras. **InCid: Revista de Ciência da Informação e Documentação**. Ribeirão Preto, v. 1, n. 2, p. 77-88, jul./dez.2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/incid/article/view/42321>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

GOMES, Sandra L. G; MENDONÇA, Marília A. R.; SOUZA, Clarice M. de. Literatura cinzenta. *In*: CAMPELLO, Bernadete S.; CEDON, Beatriz V.; KREMER, Janete M. (org.). **Fontes de informação para pesquisadores e profissionais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.p. 97-103.



HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HADDAD, Fernando. Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica. **Lua Nova**, São Paulo, n. 38, p. 147-174, Dec. 1996. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-644519960002000008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-644519960002000008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 09 Aug. 2015.

IBICT. **Biblioteca Digital de Teses e Dissertações**: a BDTD. Brasília, DF : IBICT, 2009.

Disponível em:<<http://bdt.d.ibict.br/pt/a-bdt.d.html>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

KURAMOTO, Hélio. Informação científica: proposta de um novo modelo para o Brasil.

**Ciência da Informação**, Brasília, v. 35, n. 2, p. 91-102, maio/ago. 2006. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/ci/v35n2/a10v35n2.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2012.

LEITE, Fernando César L. **Como gerenciar e ampliar a visibilidade da informação**

**científica brasileira**: repositórios institucionais de acesso aberto. Brasília, DF : IBICT, 2009.

Disponível em: <[http://eprints.rclis.org/13776/1/RI\\_-\\_Fernando\\_Leite.pdf](http://eprints.rclis.org/13776/1/RI_-_Fernando_Leite.pdf)>. Acesso em: 12 dez. 2013.

LELLIS, Vera L.M. Controle da produção editorial brasileira. **Revista de Biblioteconomia de Brasília**. Brasília, DF, v. 17, n. 2, p. 205-218, jul./dez. 1989. Disponível

em:<<http://www.brapi.ufpr.br/documento.php?dd0=0000001750&dd1=fe5a4>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

MEADOWS, A. J. Canais de comunicação científica. In: \_\_\_\_\_. **A comunicação científica**.

Brasília, DF: Brinquet de Lemos, 1999. p. 116-160.

POBLACIÓN, Dinah A. Literatura cinzenta ou não convencional: um desafio a ser enfrentado. **Ciência da Informação**. Brasília, v. 21, n. 3, p. 243-246, set./dez. 1992.

PINZANI, Alessandro. Introdução à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. São Paulo: Ed. UNESP. 2012, p. XI-XXXI.

RUTLEDGE, John B. European dissertations: production, access and use. **Collection Management**, v. 19, n. 1/2, p. 43-67, 1994.

SEMINÁRIO NACIONAL DE BIBLIOTECAS UNIVERSITÁRIAS, 8., Campinas. *Anais...* Campinas, 1994.

VILAN FILHO, Jayme Leiro. Catálogo coletivo de teses: situação atual e perspectivas. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE COMUTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA, Campinas, 1994.

*Anais...* Brasília, DF : IBICT, 1995. p. 21-29.



© 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.