



Alessandro Pinzani,
Clóvis Montenegro de Lima,
Delamar Volpato Dutra (orgs.)

UMA VISÃO
INTERDISCIPLINAR
**O PENSAMENTO VIVO
DE HABERMAS**

Nefiponline

**Alessandro Pinzani
Clóvis M. de Lima
Delamar V. Dutra
(organizadores)**

**O PENSAMENTO VIVO DE HABERMAS
UMA VISÃO INTERDISCIPLINAR**

**Anais do V Colóquio Habermas realizado na UFSC
(Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008)**

**NEFIPO
Florianópolis
2009**

Núcleo de Ética e Filosofia Política
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476
Departamento de Filosofia / UFSC
CEP: 88040-900

Capa

Foto: Alessandro Pinzani

Design: Leon Farhi Neto

P397 O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar /
Alessandro Pinzani, Clóvis M. de Lima, Delamar V. Dutra
(Coord.). – Florianópolis: NEFIPO, 2009.
308 p.

Originados dos anais do V Colóquio Habermas, realizado na
UFSC, Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008).
ISBN 978-85-99608-03-6

1. Ação Comunicativa. 2. Ética do discurso. 3. Teoria
Discursiva. 4. Agir Comunicativo. 5. Informação. 6. Direito.
7. Religião. 8. Esfera pública. 9. Habermas, Jürgen. I. Pinzani,
Alessandro. II. Lima, Clóvis Montenegro. III. Dutra, Delamar
Volpato. IV. Título.

CDU: 165

Catálogo na fonte elaborada por: Débora M^a Russiano Pereira, CRB-14/1125



Licença de uso Creative Commons:
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)

NEFIPO
Coordenador:
Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Vice-coordenador:
Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol

SUMÁRIO

PREFÁCIO	5
-----------------------	----------

I) AÇÃO COMUNICATIVA, TEORIA DISCURSIVA, ÉTICA DO DISCURSO

HABERMAS / ALEXY E O DISCURSO PRÁTICO Antonio Cavalcanti Maia	9
---	----------

EL REALISMO PRAGMÁTICO EN LA CONCEPCIÓN HABERMASIANA DE LA VERDAD María Elena Candiotti	33
---	-----------

¿QUEDA ALGO DE LA HERENCIA KANTIANA EN LA ÉTICA DISCURSIVA DE HABERMAS? Julio De Zan	51
--	-----------

A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM HABERMAS: UM CONTRASTE COM KANT Charles Feldhaus	75
--	-----------

II) AGIR COMUNICATIVO E INFORMAÇÃO

AGIR COMUNICATIVO, TRABALHO IMATERIAL E SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO Clóvis Ricardo Montenegro De Lima	99
---	-----------

HABERMAS, INFORMAÇÃO E ARGUMENTAÇÃO Maria Nélide González de Gómez	115
--	------------

**EXPOSIÇÃO, DISCURSO E INFORMAÇÃO:
A AÇÃO COMUNICATIVA NOS MUSEUS**

Luisa Maria Rocha..... 139

III) HABERMAS E O DIREITO

**O CONTEÚDO MORAL DOS DIREITOS
BÁSICOS SEGUNDO HABERMAS**

Delamar José Volpato Dutra..... 163

**O CONCEITO DE JUSTIÇA PÓS-CONVENCIONAL:
DILEMAS ENTRE ISRAEL E ATENAS, A ALIANÇA E O CONTRATO**

Jovino Pizzi..... 175

**A LEGITIMIDADE DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL EM EXERCER O
CONTROLE DE CONSTITUCIONALIDADE:
KELSEN, SCHMITT E HABERMAS**

Yuri Frederico Dutra 191

IV) RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA

**FÉ E SABER? SOBRE ALGUNS MAL-ENTENDIDOS
RELATIVOS A HABERMAS E À RELIGIÃO**

Alessandro Pinzani 211

**HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA:
UM BREVE ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO**

Luiz Bernardo Leite Araújo.....229

**RELIGIÃO E SECULARISMO: INTERAÇÕES E DISSONÂNCIAS
NO PROJETO DO LIBERALISMO POLÍTICO**

Anderson Avelino de Souza 245

**PLURALISMO E TOLERÂNCIA.
SOBRE O USO PÚBLICO DA RAZÃO EM HABERMAS**

Denilson Luis Werle..... 263

JÜRGEN HABERMAS, O ESPAÇO PÚBLICO E A VONTADE GERAL

José N. Heck 289

PREFÁCIO

No dia 18 de junho de 2009, Habermas celebrou seu octogésimo aniversário. Os organizadores deste volume gostariam homenagear o pensador alemão por meio desta coletânea de ensaios que resultam de comunicações apresentadas no “V Colóquio Habermas”, que teve lugar na UFSC em Florianópolis no mês de setembro de 2008.

Desde os primeiros escritos, na metade dos anos de 1950, o pensamento de Habermas se caracteriza por uma grande vivacidade, uma inexaurível capacidade de enfrentar novas questões e um viés de forte engajamento intelectual e político, quando não de aberta polêmica (começando pelo clamor suscitado pela sua resenha da *Introdução à metafísica* de Heidegger, em 1953). Isto faz com que até hoje tal pensamento permaneça incrivelmente vivo e capaz de suscitar o interesse de especialistas das mais diferentes áreas: da filosofia acadêmica à sociologia, da ciência da comunicação à ciência política, da ciência da educação àquela jurídica. Foi justamente para tentar fazer justiça a esta pluralidade de interesses e de visões no que diz respeito ao pensamento habermasiano que os organizadores do Colóquio (e deste volume) resolveram reunir pesquisadores provenientes das áreas acima mencionadas, dedicando o evento à discussão do caráter interdisciplinar de tal pensamento.

Os ensaios da primeira seção se ocupam de questões ligadas à ética do discurso e suas relações com a filosofia kantiana, assim como à natureza do próprio processo comunicativo. Este último tema é aprofundado nos ensaios da segunda seção, que mostram a aplicabilidade da teoria comunicativa habermasiana a questões concretas tratadas pela teoria da informação. A

terceira seção é dedicada à teoria do direito de Habermas e, finalmente, a quarta e última seção se ocupa do papel da esfera pública no pensamento de nosso autor e daquele que parece ser o tema dominante da sua reflexão mais recente, a saber, a religião.

Nossa esperança é a de que os textos aqui reunidos sejam testemunhas do nível de excelência alcançado pelos estudos habermasianos no Brasil.

Os Organizadores
Florianópolis 2009

|

Ação Comunicativa
Teoria Discursiva
Ética do Discurso

HABERMAS / ALEXY E O DISCURSO PRÁTICO

Antonio Cavalcanti Maia¹

A filosofia deve optar sempre pelo não existente; ela deve se engajar contrafaticamente, ela deve desafiar a realidade enquanto a reconhece.

Manfred Frank

Argumentar constituye, en definitiva, la actividad central de los juristas y se puede decir incluso que hay muy pocas profesiones – si es que hay alguna – en que la argumentación juegue un papel más importante que en el Derecho.

Manuel Atienza

Introdução

Em publicação recenseando o panorama contemporâneo dos estudos jusfilosóficos no mundo de língua alemã, James E. Herget² elenca as principais correntes do debate contemporâneo: a “teoria do discurso”, “a teoria retórica”, a “teoria dos sistemas” e o “positivismo legal institucionalista”. Posso afirmar que, nesse último decênio, a teoria do discurso do direito e da democracia – de Jürgen Habermas, Robert Alexy e Klaus Günther – granjeou uma crescente audiência para as suas teses,

¹ Professor de filosofia de direito da UERJ - Universidade Estadual do Rio de Janeiro e de filosofia do direito e contemporânea da PUC/RJ - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

² Cf. HERGET, James E. *Contemporary German Legal Philosophy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.

sobretudo por oferecer uma alternativa credível ao paradigma dominante juspositivista. Neste artigo, procurarei expor uma série de elementos articulados ao conceito chave de “discurso”, pedra de toque de uma empresa filosófica desenvolvida – não obstante as emergentes diferenças entre os principais protagonistas – por Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e Robert Alexy. De fato, focalizarei minha análise nas relações entre os trabalhos destes dois últimos, posto que o trabalho do jurista alemão encontra-se constitutivamente vinculado ao projeto da ética do discurso, já que “a teoria de Alexy significa, por um lado, uma sistematização e reinterpretação da teoria do discurso prático habermasiana e, por outro lado, uma extensão dessa tese para o campo específico do direito”.³

A “ética do discurso” caracteriza-se por ser um enfoque cognitivista no campo da ética, inspirado numa reinterpretação da intuição básica presente no imperativo categórico kantiano – um princípio de universalização – expressa numa proposta procedimentalista realiza-se através de uma teoria da argumentação. Tal proposta procura produzir um critério baseado na idéia de imparcialidade – núcleo dos “ganhos” de aprendizagem moral alcançados pela modernidade ocidental⁴ com a transição para um estado pós-convencional de consciência moral. O nível de consciência moral pós-convencional (reconhecido a partir dos trabalhos de Piaget e Kohlberg) pressupõe a faculdade de tomar parte em discursos práticos. Neste particular, há uma confluência entre as propostas de Habermas e Robert Alexy, alicerçadas na idéia de *discurso prático*. Em especial, se tivermos em mente que “Alexy formulou em regras grande parte das condições discursivas avançadas por Habermas.”⁵ Isto posto, apresentarei aqui alguns aspectos dessa problemática, sempre no intuito de expor os elementos teóricos utilizados por Habermas (e, no caso, também, Alexy) para elevar o debate

³ ATIENZA, Manuel. *As razões do direito. Teorias da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2000, p. 234.

⁴ Para uma explicitação dessa idéia, cf. MAIA, Antonio Cavalcanti. “A distinção entre fatos e valores e as pretensões neofrankfurtianas” e “Direitos humanos e a teoria do discurso do direito e da democracia”. In. MAIA, Antonio Cavalcanti.. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, pp. 135-168 e 31-127.

⁵ ARROYO, Juan Carlos Velasco. *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: Boletín Oficial del Estado y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 126.

jusfilosófico a um diferente patamar, abrindo a perspectiva pós-positivista. Destaque-se ainda que a plausibilidade do discurso prático constitui elemento capital na chamada reabilitação da filosofia prática (como será mais bem explicado no item seguinte). A abertura dessa dimensão teórica enseja o solo a partir do qual tanto Habermas como Alexy podem oferecer a proposta de uma plausível de superação do estiolado debate jusnaturalismo/positivismo jurídico, com a reabertura do domínio normativo às discussões racionais, insurgindo-se contra o ceticismo dominante no quadro jusfilosófico novecentista. Tal empreitada refuta um dos postulados das diversas correntes do positivismo – quer seja sociológica, normativa ou realista – ao reconhecer que “o mundo da ética não é o mundo do silêncio, mas dos argumentos”.⁶

No caso de Alexy, a sua teoria da argumentação jurídica não poderia ter sido desenvolvida sem o texto seminal “Teorias da Verdade”⁷, de Habermas, no qual este sustenta a possibilidade do discurso prático. Nesse aspecto, o filósofo de Frankfurt, como já mencionado, insurge-se contra um elemento central do enfoque positivista – como o de Hans Kelsen ou o de Alf Ross –, ao defender a idoneidade dos discursos práticos. A aposta na plausibilidade de tais “(...) ‘discursos práticos’ – enquanto forma não institucionalizada de tornar explícitas e de avaliar as razões a favor de determinadas pretensões de retidão ou correção normativa – como recurso ótimo para fundamentar propostas práticas e resolver conflitos entre normas e interesses contrapostos”⁸ constitui o eixo norteador da maior parte dos trabalhos de Habermas (em estreita colaboração, neste aspecto, com Apel).

Tanto Alexy utiliza elementos do trabalho de Habermas quanto este também emprega alguns de seus desenvolvimentos teóricos (cabe salientar ainda, como afirma Habermas em *Facticidade e Validade*, que a

⁶ MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 58.

⁷ HABERMAS, Jürgen. “Teorias de la verdad”. In. *Teorías de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994, p. 113-158.

⁸ ARROYO, Juan Carlos Velasco. *La teoría discursiva del derecho – Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Op. cit., p.122.

argumentação⁹ possui um papel central na teoria do discurso no domínio jurídico. Neste sentido, conferir o capítulo V – intitulado “Indeterminação do Direito e Racionalidade da Jurisdição” –, item 3, sobre a teoria do discurso do direito). Assim, a idéia crucial de que se pode pensar uma conexão entre direito e moral¹⁰, a partir da noção de “pretensão de correção” – a qual “implica uma pretensão de fundamentabilidade”¹¹ –, seria impensável sem o respaldo da teoria do agir comunicativo habermasiana. Em “Notas Programáticas para a Fundamentação da Ética do Discurso”, publicado em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas se utiliza dos desenvolvimentos elaborados por Robert Alexy em sua obra denominada *Teoría de la Argumentación Jurídica*,¹² na qual o professor de Kiel define as regras e formas do discurso prático, em geral, antes de discriminar as regras específicas do discurso jurídico.

A exposição acerca das características do discurso prático – elemento central da teoria discursiva do direito e da democracia – constará: 1) de início, de uma exposição de algumas das características do que significa o discurso; 2) em seguida, uma breve apresentação de elementos da teoria da argumentação de Habermas; 3) por fim, focalizada no polêmico conceito de situação ideal de fala.

Na estrutura deste artigo, seguirei uma forma de abordagem semelhante à realizada por Manuel Atienza, quando da exposição da teoria da argumentação jurídica de Robert Alexy, em seu livro *As Razões*

⁹ Quanto às relações entre argumentação e democracia, e sua importância nos debates metodológicos e de hermenêutica constitucional contemporânea, desenvolvi algumas considerações de caráter propedêutico e complementar às teses aqui expendidas no texto “Notas sobre direito, argumentação e democracia”. In. CAMARGO, Margarida Maria Lacombe (org.). *1988 – 1998: Uma década de Constituição*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 395-430.

¹⁰ Como sustenta Alexy, “em muitos casos a resposta não é clara. A teoria do discurso não é uma máquina que nos permita determinar exata, objetiva e definitivamente o peso de cada direito, mas mostra que são possíveis os argumentos racionais acerca dos direitos. E, por isto, mostra que a inclusão de direitos fundamentais no sistema jurídico conduz a uma conexão entre Direito e Moral”. ALEXY, Robert. “Derecho, razonamiento jurídico y discurso racional”. In *Derecho y razon practica*. México, Fontamara, 1993, p. 35.

¹¹ ALEXY, Robert. *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994, p. 82.

¹² ALEXY, Robert. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, em especial páginas 283, 284 e 285.

do Direito. Teorias da Argumentação Jurídica.¹³ Semelhante, por um lado, pois terei sempre em mente mais as convergências entre esses dois projetos do que marcar suas diferenças; por outro, desenvolverei minha análise em uma espécie de “zigue-zague”, indo de Habermas a Alexy e de Alexy a Habermas (neste particular, diferentemente de Atienza – cuja análise se estende mais acerca da *démarche* alexyana – terei como eixo principal Habermas).

1. O discurso prático

A tese geral proposta por Alexy considera o discurso jurídico como um caso especial do discurso prático (*Sonderfallthese*). Gostaria de elucidar apenas alguns aspectos dessa modalidade discursiva, sempre relacionando-a com a proposta mais ampla desenvolvida por Habermas – e endossada pelo próprio Alexy. A plausibilidade de tal discurso é sustentada pelo herdeiro da Escola de Frankfurt através do estabelecimento de uma analogia com o discurso teórico. Enquanto este estriba suas teses por meio do processo de inferência indutivo, baseando-se, via de regra, na constatação empírica referida a determinados estados de coisas, o discurso prático conta com um “princípio-ponte” (*Brueckenprinzipien*) ou “passarela” diferente, vinculando a fiabilidade de suas conclusões a um princípio de universalização. Assim, Habermas reconhece que “as diferenças entre a lógica da argumentação teórica e da argumentação prática não são de tal monta a ponto de banir a última do reino da racionalidade; que questões político-morais podem ser decididas ‘com razão’, através da força do melhor argumento.”¹⁴ Como esclarece também seu mais abalizado comentador, “a finalidade do discurso prático é alcançar um acordo racionalmente motivado acerca de pretensões de correção problemáticas, um acordo que não é o produto de constrangimentos internos ou externos que interfiram na discussão, mas

¹³ ATIENZA, Manuel. *As razões do direito. Teorias da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2000.

¹⁴ MC CARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1989, p.311.

somente o resultado do peso da evidência e do argumento.”¹⁵ E esta possibilidade de alcançar um acordo racionalmente motivado possibilita ao discurso prático a articulação de um momento reflexivo que pode valorar e funcionar como um espécie de contraste às práticas existentes.

Importa observar, de início, também que Alexy adota a distinção habermasiana entre discurso e ação. Como afirma o filósofo de Frankfurt ,

Com a expressão ‘ação’, introduzo o âmbito da comunicação em que tacitamente reconhecemos e pressupomos as pretensões de validade implicadas nas emissões e manifestações (e, portanto, também nas afirmações), para trocar informações (ou seja, experiências relativas à ação). Com a expressão ‘discurso’, introduzo a forma de comunicação caracterizada pela argumentação, em que se torna tema as pretensões de validade que se demonstram problemáticas e se examina se são ou não legítimas. (...) os discursos não trocam informações, mas argumentos que servem para respaldar (ou rechaçar) pretensões de validade problematizadas. (...) nos plexos da ação comunicativa seria redundante a explicação da pretensão de validade exposta com as afirmações, mas tal explicação é incontornável nos discursos, pois estes tematizam o direito que assiste a tais pretensões de validade¹⁶.

Essa aposta no discurso prático, isto é, em um “procedimento para provar e fundamentar enunciados normativos e valorativos por meio de argumentos”,¹⁷ central à perspectiva neofrankfurtiana, constitui um *diferendo* entre as concepções pós-positivistas¹⁸ e as diversas vertentes

¹⁵ *Idem*, p.312.

¹⁶ Sobre essa distinção sigo aqui a indicação de José Antonio Seoane. *Um código ideal y procedimental de la razón práctica. La teoría de la argumentación jurídica de Robert Alexy*. In org. SERNA, Pedro. *De la argumentación jurídica a la hermenéutica*. Granada: Editorial Comares, 2005, p. 120. A passagem de Habermas se encontra no texto “Teorías de la verdad”, p. 116 e 117.

¹⁷ ALEXY, Robert. “Derechos, razonamiento jurídico y discurso racional”. *Op. cit.*, p. 34.

¹⁸ Na doutrina pátria o termo pós-positivismo foi introduzido por Paulo Bonavides e já encontra ampla utilização entre nossos constitucionalistas. Na literatura espanhola, esse movimento de idéias capitaneado por Dworkin e Alexy recebeu também a denominação de “não-positivismo principialista”. Confirma-se a excelente obra – e, em linhas gerais, crítica-reprobatória desses autores –, de Alfonso García Figuerola, *Principios y positivismo jurídico. – El no positivismo principialista en las teorías de Ronald Dworkin y Robert Alexy*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Na mesma tradição jusfilosófica de língua castelhana, há a esclarecedora análise de Albert Calsamiglia no texto “Postpositivismo”. In. *Doxa*, 21-I, 1998, p. 209-220. Já Robert Alexy qualifica sua posição como não-positivista, em seu livro *El Concepto y la Validez del Derecho*. Barcelona: Gedisa, 1994. Posso afirmar aqui, infelizmente sem o devido respaldo em face da complexidade do problema, que há uma diferença inequívoca entre pós-positivismo e “pós-modernidade” (termo já usado por inúmeros autores para descrever a configuração do pensamento jurídico contemporâneo). Não há que se

do positivismo jurídico, que não reconhecem a capacidade da racionalidade humana para discernir critérios possibilitadores do enfrentamento das incontornáveis diferenças valorativas presentes nas sociedades plurais contemporâneas. Habermas (e também Alexy) enfrenta o problema da justificação dos juízos normativos através de uma reelaboração dialógica do imperativo categórico kantiano. Trata-se de uma regra de universalização, posta em funcionamento a partir de um cuidadoso procedimento argumentativo, norteado por um “princípio da universalização de interesses universalizáveis em uma discussão racional”¹⁹, que garante a acessibilidade racional ao plano normativo. Assim, trata-se de uma “lógica da argumentação moral ligada à lógica da universalização dos interesses”.²⁰

Ora, a teoria discursiva do direito e da democracia estabelece uma conexão entre os “conceitos de correção, de justificação e de generalizabilidade”,²¹ permitindo assim não só a reabilitação do discurso racional no âmbito normativo, mas também uma reconexão entre direito e moral – através da idéia de correção aferida por meio de uma pretensão de validade –, transferindo a relação entre essas duas esferas normativas para um patamar diferente daquele sustentado pelo positivismo jurídico.

Além das características já destacadas neste trabalho acerca da concepção de discurso, pode-se destacar as seguintes: *em primeiro*

confundir esses dois movimentos teóricos. Em uma sentença posso resumir o diferendo entre essas duas abordagens: *o pós-positivismo faz uma aposta na reabilitação da racionalidade prática – de matriz kantiana – o que é completamente contestado pelos autores pós-modernos, via de regra, alinhados à matriz nietzschiana*. Esclareço também que Jürgen Habermas situa seu projeto jusfilosófico também em um quadro para além da dicotomia tradicional da filosofia jurídica. Como ele afirma, “*a teoria do discurso navega entre os escolhos do direito natural e do positivismo do direito (...)*”. (grifo meu) HABERMAS, Jürgen. “Posfácio”. In. *Direito e democracia – entre facticidade e validade, vol. II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 315. Quanto à caracterização geral do movimento pós-positivismo, permito-me remeter o leitor para o texto “Nos vinte anos da Carta Cidadã: do Pós-positivismo ao Neoconstitucionalismo”, onde desenvolvi uma série de considerações acerca dessa nova constelação do pensamento jurídico. Tal texto foi publicado como no livro SOUZA NETO, Cláudio e al. *Vinte Anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2009, pp. 117-168, em especial pp. 119-130.

¹⁹ FERRY, Jean-Marc. *Habermas, l'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987, p. 360.

²⁰ *Idem*, p. 381.

“A razão prática faz-se valer em discursos de fundamentação, através de um princípio de generalização.” HABERMAS, Jürgen. “Excurso: transcendência do interior, transcendência para este mundo”. In. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 139.

lugar, o discurso racional prático lida com questões atinentes ao domínio dos negócios humanos. Trata de “sentenças práticas”, isto é, “sentenças sobre normas, sentenças sobre valores, sentenças expressando fins e preferências”²². *Em segundo lugar*, a noção de discurso – diferentemente do que parece ser o sentido mais comum na língua portuguesa, isto é, uma fala de caráter formal prolatada por um orador em face de uma audiência qualquer – assume para os teóricos do discurso um caráter essencialmente dialógico (mais presente no termo, consagrado pelas traduções francesas, *discussion*), coetâneo com a perspectiva intersubjetivista desenvolvida por Habermas. Todavia, a tradução do conceito alemão *Diskurs* por discurso, já consagrada no debate teórico em nosso país, acompanha a caracterização do desdobramento do projeto da teoria crítica da sociedade habermasiana no domínio da filosofia moral: “a ética do discurso”. Quanto às razões pelas quais, em nossa língua, optou-se pela utilização do termo discurso, arrolo aqui algumas das cogentes justificativas do tradutor brasileiro de *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Guido de Almeida:

Na linguagem comum, ‘Diskurs’ é um termo antiquado que significa algo como uma conversa animada ou uma discussão minuciosa ou ainda os arazoados ou explanações que um dirige ao outro. (...)

Dessas definições e exemplos resulta que a palavra ‘Diskurs’ exprime três aspectos semânticos distintos:

- 1) o aspecto intersubjetivo de uma relação dialogal e eventualmente polêmica, que serve para classificar o ‘Diskurs’ como um caso da conversa ou da discussão, debate ou disputa de opiniões;
- 2) o aspecto subjetivo da vivacidade ou da animação com que os arazoados são feitos pelos participantes e acompanhados por um terceiro;
- 3) o aspecto lógico conceitual (ligado à ‘explanação’) e argumentativo (ligado a ‘discussão’ ou ‘debate de opiniões’).

Habermas, por sua vez, introduz ‘Diskurs’ como um termo técnico para referir-se a uma das duas formas de comunicação (*Kommunikation*) ou da ‘Rede’ (discurso, fala) e que consiste

²² WEINBERGER, Ota. “Conflicting views on practical reason. Against pseudo-arguments in practical philosophy”. In. *Ratio Juris*. Oxford: Blackwell Publishers, Vol. 5, Num. 3, december 1992, p. 253.

especificamente na comunicação, fala ou discurso, que chama de 'agir comunicativo' ou 'interação' (...).²³

Em terceiro lugar, o discurso constitui uma forma de discussão orientada para a resolução consensual de pretensões de validade. Tal resolução deve se orientar força do melhor argumento (quanto à idéia de pretensão de validade, confira-se o próximo item deste artigo). Assim, “o discurso quer checar opiniões compartilhadas através de convencimentos mútuos”.²⁴ A noção de resolução consensual merece, pelo menos, um esclarecimento. De início, afastar o sentido corriqueiro da palavra que remete a uma situação de aplastamento caracterizado pelo nivelamento das diferenças. O sentido empregado por Habermas pode ser mais bem capturado pela palavra francesa *entente* (como na célebre “*entente cordiale*” reunindo Inglaterra e França a partir de 1904 até a 1ª Guerra Mundial). O consenso, na perspectiva habermasiana, conecta-se com a idéia de acordo racionalmente motivado, que confia na intuição quase paradoxal “da força sem força dos melhores argumentos”.

Em quarto lugar, o discurso racional prático tem como um dos seus objetivos precípuos prover critérios com base nos quais pode-se defender (ou criticar) a legitimidade de uma prática social ou política e “os discursos são procurados quando a dúvida e a incerteza prevalecem.”²⁵ “A virada para o discurso, que inclui, mas não é limitada à ética comunicativa, é, em parte, um movimento de passagem de uma concepção substantiva da teoria política e moral para uma concepção procedimental. Mais do que prover valores baseados em uma concepção (*account*) da natureza humana ou da razão, abordagens baseadas no

²³ ALMEIDA, Guido Antônio de. “Nota preliminar do tradutor”. In. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 7-9. Quanto ao discurso prático ver ainda: OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta lingüístico – pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 294, 303 a 307. Na página 306 explica, “Discurso para Habermas, é um tipo determinado de ação comunicativa, em que os participantes não estão primariamente interessados em trocar informações, mas em fundamentar as pretensões de validade levantadas em suas falas. A finalidade essencial da ação discursiva é discutir pretensões de validade que se tornam problemática.”

²⁴HABERMAS, Jürgen. “Remarks on legitimation through human rights”. In. *Philosophy and social criticism*. Vol 24 n. 2/3. London: Sage Publications, 1998, p.160.

²⁵SCHOMBERG, René. “The erosion of our value spheres: The ways in which society copes with scientific, moral, and ethical uncertainty”. In. SCHOMBERG, René e BAYNES, Kenneth (ed.). *Discourse and democracy. Essays on Habermas' Between facts and norms*. Albany: State University of New York Press, 2002, p. 230.

discurso oferecem um conjunto de procedimentos que, se seguidos, produziriam princípios legitimadores das práticas sociais e das instituições.”²⁶

O discurso prático se realiza através de um procedimento argumentativo balizado por uma teoria da argumentação. Com efeito, afirma Alexy, em seu texto “A Concepção Teorético-discursiva da Razão Prática”, ser a teoria do discurso uma teoria procedimental. A concepção de racionalidade aplicável à teoria do discurso consiste, assim, em uma racionalidade procedimental, universalista. Neste texto seminal são expostas as teses básicas dessa modalidade discursiva – já tendo como pano de fundo as bases do projeto alexyano expostas na sua *Teoria da Argumentação Jurídica – A Teoria do Discurso Racional como Teoria da Fundamentação Jurídica*. Assim, “o discurso prático é racional quando ele cumpre as condições de uma prática argumentativa racional. Estas condições podem ser sintetizadas em um sistema de regras do discurso.”²⁷ O resumo de tal código se encontra nas páginas 283 a 287 da *Teoria da argumentação jurídica*. Baseado na idéia de que o discurso jurídico é uma forma especial do discurso prático geral, tal proposta se estrutura a partir de uma clivagem básica: 1) as regras e formas do discurso prático geral, divididas em seis itens – as regras fundamentais, as regras da razão, as regras de carga da argumentação, as formas de argumentos, as regras de fundamentação e as regras de transição. 2) já as regras e formas do discurso jurídico se subdividem em dois grandes grupos – as regras e formas da justificação interna e as regras e formas de justificação externa.

Tal sistema, nas palavras de Alexy, constitui, por assim dizer, um “código da razão prática”²⁸ e funciona alicerçado nos princípios de “consistência, eficiência, testabilidade, coerência, generalizabilidade e

²⁶ MOON, J. Donald. “Practical discourse and communicative ethics”. In. WHITE, Stephen K. (ed.) *The cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 143.

²⁷ ALEXY, Robert. “A discourse-theoretical conception of practical reason”. In. *Ratio Juris*. Oxford: Blackwell, Vol. 5, Num. 3, Dezembro 1992, p. 235.

²⁸ Esbocei, juntamente com Cláudio Pereira de Souza Neto, breves comentários sobre e esse código em “Os princípios de direito e as perspectivas de Perelman, Dworkin e Alexy” In. PEIXINHO, Manoel Messias et al (org.). *Os princípios da Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001, em especial nas páginas 91 a 95.

sinceridade.”²⁹ Importa observar que “foi Alexy o primeiro a formalizar em regras grande parte das regras discursivas avançadas pela teoria habermasiana.”³⁰

Saliente-se também, como afirma Letizia Gianformaggio, que a noção de procedimento constitui uma noção chave nas teorias atuais de argumentação jurídica e de argumentação prática racional, posto que “a razão prática pode ser definida como a habilidade de alcançar um julgamento prático de acordo com este sistema de regras”. O procedimento é, em um certo sentido, o conjunto das regras do jogo. Uma norma é correta se resulta de um determinado procedimento – o discurso prático racional. Sendo assim, tanto Habermas quanto Alexy podem sair dos impasses presentes nas antinômicas posições do positivismo ceticista e da ética material dos valores de Max Scheller e Nicolai Hartmann – ambas as correntes extremamente influentes no domínio jusfilosófico e de teoria constitucional –, oferecendo uma via média ao decisionismo das primeiras correntes (adeptas de um naturalismo cientificista irrefletido) e ao absolutismo das segundas (carregadas de concepções metafísicas incompatíveis com o atual cenário do pensamento contemporâneo). Afinal, o procedimento, dentro da teoria discursiva do direito, identifica uma espécie de racionalidade formal, a única que pode dar conta do campo das normas, dos deveres e dos valores; e tal procedimento se alicerça em uma ética minimalista – a ética do discurso.

Difícil não reconhecer a procedência de parte dos argumentos daqueles que reprovam o projeto da teoria do discurso prático por sua excessiva racionalização, abstração e confiança nos procedimentos. No entanto, deve-se pelo menos ter em mente que “as regras do discurso só podem ser cumpridas aproximadamente”³¹ e que, “em geral, tanto no raciocínio prático como no raciocínio jurídico não se pode esperar obter um método que forneça uma solução definitiva para cada caso difícil. O

²⁹ Cf. FETERIS, Eveline T. “Argumentation in the field of law”. In. EEMEREN, Frans H. Van (ed.). *Crucial concepts in argumentation theory*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001, p. 209.

³⁰ VELASCO, Juan Carlos. *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*. Op. cit. p.127.

³¹ ALEXY, Robert. “A discourse-theoretical conception of practical reason”. In. *Ratio Juris*. Op. cit., p. 245.

que pode ser criado são estruturas racionais de raciocínio”.³² Tais estruturas podem oferecer uma parametrização capaz de submeter ao teste discursivo tanto propostas legislativas como decisões judiciais.

2. Teoria da Argumentação

Os principais desenvolvimentos da teoria da argumentação de Habermas estão presentes no texto “Teorias da Verdade” e no excurso sobre argumentação na *Teoria do Agir Comunicativo*. Estribado em Toulmin, Habermas se une aos esforços desse filósofo para mover a filosofia além do estreito foco da lógica formal.

No primeiro volume de sua *opus magnum*, *The Theory of Communicative Action – Reason and Rationalization of Society*³³, há um breve excurso sobre esta problemática, tomando-se como ponto de partida a *démarche* desenvolvida por Stephen Toulmin nos livros *The uses of argument*, de 1958, e *Human understanding*, de 1972. Habermas também examina, no referido *excursus*, os últimos desenvolvimentos no campo da lógica informal implementados pelo trabalho de Wolfgang Klein, intitulado “*Argumentation und argument*”. A idéia central de Habermas no tocante à sua teoria da argumentação consiste na noção de “sistema de pretensões de validade”. Como ele afirma, “argumentos são meios através dos quais o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade hipoteticamente erguidos por algum proponente pode ser alcançado (*brought about*) e assim opiniões são transformadas em conhecimento”.³⁴ As pretensões de validade, que podem ser

³² ALEXY, Robert. “Rights, legal reasoning and rational discourse”. In. *Ratio Juris. Op. cit.*, p. 150.

³³ HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action – reason and rationalization of society*. Boston: Beacon Press, v. I, 1984, p. 22-44.

³⁴ *Idem*, p. 25. Explicitando melhor o que significa essa atividade básica humana, sirvo-me do magistério de Manuel Atienza. “Mas o que significa argumentar? Que é um argumento? O ponto de partida para responder a estas perguntas poderia ser este: em uma argumentação – como atividade – e em um argumento – como resultado dessa atividade – existem sempre, pelo menos, estes elementos: 1) uma linguagem, vale dizer, argumentar es una actividad lingüística, y un argumento es un producto lingüístico que se plasma en un um conjunto de enunciados; 2) uma conclusão, isto é, o ponto final da argumentação ou o enunciado com o qual se encerra o argumento; 3) uma ou várias

discursivamente resgatadas, são erguidas em relação a três regiões da realidade, segundo diferentes aspectos de racionalidade: uma pretensão de validade pode ser erguida na dimensão da verdade, em face de eventos da natureza externa; uma outra pretensão diz respeito à correção das normas de ação encontradas na dimensão intersubjetiva aberta pela vida social, em que se dá a integração através de normas e valores; e, por fim, uma pretensão de veracidade e sinceridade pode estar presente nos proferimentos ligados à expressividade de estados internos. As pretensões de validade podem ser resgatadas ou honradas por meio de argumentos. Tais alternativas às soluções violentas de controvérsia são postas em movimento nas “práticas argumentativas ligadas à ação comunicativa, isto é, mediatizadas por pretensões de validade que podem ser reconhecidas na intersubjetividade”.³⁵

A argumentação, para Habermas, pode ser compreendida como uma pugna em torno dos melhores argumentos a favor de ou contra uma pretensão de validade controvertida e serve à busca da verdade. Verdade, marcada por um espírito falibilista, entendida como aceitabilidade racional. Os critérios elencados nas suas reflexões sobre argumentação e referenciados à situação ideal de fala (que será objeto de considerações a seguir) possibilitam pensar na idéia de um consenso não coarctado, isto é, em uma aceitação racional de pretensões de validade. Tal processo repousa na convicção intuitiva de que há uma diferença entre convencer e persuadir, entre motivação mediante razões e influência causal, e entre aprendizagem e doutrinação. Tanto Habermas como Alexy se utilizam de Toulmin (e ambos os projetos possuem convergências com a empreitada da nova retórica desenvolvida por Chaïm Perelman³⁶).

premissas, isto é, o ponto de partida da argumentação ou os enunciados com que se abre o argumento, e 4) uma relação entre as premissas e a conclusão.” ATIENZA, Manuel. “El derecho como argumentación”. In. *Isegoria – revista de filosofía moral y política*, n. 21, novembro de 1999, p. 40.

³⁵ FERRY, Jean-Marc. *Habermas, l'éthique de la communication*. Op. cit., p. 362.

³⁶ Como afirma o próprio Perelman, “(...) gostaria de sublinhar que o ponto de vista retórico se junta ao dos lógicos alemães, nomeadamente Lorenzen, Apel e Habermas, que conferem um primado à pragmática sobre a semântica.” PERELMAN, Chaïm. “Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques”. In. *Logique et analyse*, n. 67-68, 1974, p. 251, apud. GRÁCIO, Rui Alexandre. *Racionalidade argumentativa*. Coimbra: Edições ASA, 1993, p. 150. No mesmo diapasão, para uma excelente apresentação das

A teoria de Toulmin se origina (assim como as teorias da argumentação de Perelman e Habermas) de preocupações com o domínio da ética. A necessidade imperiosa de garantir alguma forma de controlabilidade racional ao campo das decisões, eleições, condutas e opções valorativas funcionou com um agulhão na carne normativa desses dois pensadores, testemunhas da barbárie nazista. O desenvolvimento de suas diferentes teorias de argumentação (a retórica filosófica de Perelman e a lógica argumentativa de Toulmin) converge no esforço de submeter o domínio dos negócios humanos a parâmetros capazes de balizar a ação na conturbada realidade social na qual se desenrola a vida coletiva dos seres humanos, encontrando meios não violentos para dirimir os inevitáveis conflitos dela decorrentes. Saliente-se também um outro elemento comum a ambas empresas filosóficas: a utilização do modelo do direito. O reconhecimento da pertinência dos cânones básicos do processo judicial, verdadeira decantação de dois mil anos de experiência de aprendizado jurídico, serve como um modelo alternativo à geometria e à matemática, “musas inspiradoras” de todas as diferentes versões do positivismo.

Embora se assemelhe em muitos aspectos ao projeto da nova retórica, a “lógica argumentativa” desenvolvida por Toulmin segue um caminho diferente. Não é na tradição greco-romana que se encontram os elementos capacitadores de estabelecer um enfoque teórico crítico às posições do positivismo lógico, dominante no quadro filosófico anglo-americano, que com seu avatar logicista só reconhece como argumentos válidos aqueles que seguem o modelo de inferência dedutiva-analítica. Entretanto, com as transformações operadas no âmago da tradição analítica, com a abertura do campo de exame da linguagem ordinária, Toulmin, aluno de Wittgenstein, amalhou elementos capazes de estabelecer um projeto filosófico ambicioso, nascido do descontentamento com as visões absolutistas, que só reconheciam as evidências empíricas constringentes e os argumentos dedutivos conclusivos como capazes de

convergências entre o filósofo alemão e o propulsor da Escola de Bruxelas, veja-se HAARSCHER, Guy. “Perelman and Habermas”. In. *Law and philosophy* n. 5, Netherlands: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 331 -342.

lastrear o conhecimento teórico e o *insight* moral prático (afinal, segundo a posição analítica ortodoxa, a argumentação válida só se dá através da dedução).

Toulmin chegou à conclusão de que era um absurdo reduzir o termo “argumentação racional” ao âmbito da lógica formal e das ciências da natureza. Assim, procurou mover a filosofia além do foco estreito da lógica formal, pois, desde o Iluminismo, há uma fixação na lógica dedutiva e na certeza evidencial como únicos caminhos para capturar a racionalidade; no entanto, estes são caminhos estreitos para dar conta da racionalidade argumentativa e de diversas formas de investigação científica. Portanto, não aderir a cânones demonstrativos não implica necessariamente a falta de *standards* normativos para definir um bom argumento. Ora, também argumentamos em terrenos como o direito, a moral, a arte, a direção de empresas etc. Em todos eles a estrutura da argumentação consta essencialmente dos mesmos passos: defender uma pretensão com boas razões, expor essas razões à crítica, e, se necessário, modificar nossa opinião ou conduta a partir dos resultados obtidos desta contraposição de informações.

Toulmin desenvolveu um modelo capaz de dar conta da estrutura da argumentação nos seus diversos campos de aplicação. A estrutura de um argumento substantivo é composta de quatro elementos: uma conclusão (C), dados angariados em seu favor (*Data* – D), aquilo que autoriza a fornecer esses dados para aquela conclusão (*Warrant* – W) e as evidências casuísticas que apóiam W (*Backing* – B).

O modelo desenvolvido por Toulmin serviu de referência fundamental às elaborações teóricas de Jürgen Habermas, possivelmente o filósofo contemporâneo mais focalizado na problemática da argumentação, visto que essa atividade está estreitamente ligada à idéia de agir comunicativo, que, por sua vez, é elemento axial à reprodução do mundo-da-vida – categoria capital à arquetônica teórica habermasiana (quanto às relações de Toulmin com Alexy, confira-se o exame feito do filósofo inglês nas páginas 91 a 102 de sua *Teoria de la Argumentacion Jurídica*).

Por fim, dentro desta breve exposição importa destacar que “a teoria da argumentação de Habermas (...) contém um momento ideal que é fortemente universalista e cognitivista”.³⁷ Tal momento é capturado pela polêmica idéia de situação ideal de fala (SIF), uma projeção idealizante empregada por Habermas no seu esforço de desenvolver uma parametrização argumentativa capaz de nos orientar em face dos incontornáveis conflitos axiológicos presentes nas plurais sociedades do capitalismo tardio.

3. A Situação Ideal de Fala

A situação ideal de fala foi um recurso utilizado por Habermas para justificar a plausibilidade do discurso prático elaborada em seu texto seminal “Teorias da verdade”, de 1972. O filósofo de Frankfurt denomina “ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm impedidas por influxos externos contingentes como tampouco pelas coações que se seguem da própria estrutura da comunicação.”³⁸ Tal recurso se inclui dentro dos critérios da comunicação ideal que caracterizam os princípios contrafactuais de uma ordem discursiva justa/correta (e já esclareço, desde agora, que “nem Habermas nem Günther acreditam que a SIF possa atualmente existir. Esta é uma noção que funciona simplesmente como uma idealização que já está sempre pressuposta no discurso.”³⁹)

A situação ideal de fala recorre a certas pressuposições idealizadas como as de que todos os participantes devem ser verídicos, todos os interessados podem participar, todos podem problematizar qualquer afirmação, todos podem introduzir quaisquer argumentos e de

³⁷ REHG, William. “Reason and rhetoric in Habermas’s theory of argumentation”. In. JOST, Walter e HYDE, Michael J. (ed.). *Rhetoric and hermeneutics in our time: a reader*. Londres: Yale University Press, 1997, p.359.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. “Teorias de la verdad”. In. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Op. cit., p. 153.

³⁹ LENOBLE, Jacques. “Law and undecidability. Toward a new vision of the proceduralization of law”. In. ROSENFELD, Michel e ARATO, Andrew (ed.) *Habermas on law and democracy. Critical exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 65.

que nenhum participante pode ser coagido. Estas condições “especificam uma norma de comunicação que pode ser nomeada de *reciprocidade igualitária*.”⁴⁰ No mesmo parágrafo, esclarece a filósofa estadunidense: “os constrangimentos procedimentais da situação ideal de fala são que cada participante deve ter uma chance igual de iniciar e continuar a comunicação. Cada participante deve ter uma igual chance de fazer assertivas, recomendações e explicações. Todos devem ter uma igual chance de expressar seus desejos, aspirações e sentimentos. E, finalmente, em uma situação de diálogo os falantes devem se sentir livres para tematizar aquelas relações de poder que, em contextos usuais, constrangeriam a ampla articulação livre de opiniões e posições”.

Disso decorre que aqueles que utilizam o expediente da situação ideal de fala não pretendem que tais condições ocorram simultaneamente na vida real. Como explica Rouanet: “Não importa que estas condições sejam freqüentemente contrafactuais, isto é, que não sejam sempre presentes em processos comunicativos concretos: eles são apenas pressupostos, que podem ou não realizar-se, mas são pressupostos *necessários*, porque sem eles o ingresso na argumentação é impossível.”⁴¹ Cabe, ainda, esclarecer ser próprio de uma situação contrafática a constatação de que o descumprimento de algum de seus pressupostos não implica a invalidação deste constructo teórico, vale dizer, a não observância empírica dos ditames previstos em tal situação não acarreta a sua ineficácia. A qualidade ou característica que atribui a algum elemento teórico o estatuto de contrafático implica necessariamente a sua potencial contestabilidade.

Em relação à SIF, Habermas explica:

Eu tentei caracterizar a situação ideal de fala não pelos traços próprios à personalidade de locutores ideais, mas pelos traços estruturais de uma situação de discurso possível, a saber, por uma distribuição simétrica de chances de adotar papéis no diálogo e de efetuar atos de fala. Esta construção deve permitir demonstrar que nós *podemos* efetivamente antecipar uma

⁴⁰ BENHABIB, Seyla. “Liberal dialogue versus a critical theory of discursive legitimation”. In. ROSENBLUM, Nancy L. (ed.) *Liberalism and moral life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 150.

⁴¹ ROUANET, Sérgio Paulo. “Ética Iluminista e ética discursiva”. In. *Habermas 60 anos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1962, p. 37.

situação ideal de fala por meio de quatro – e somente de quatro – categorias dos atos de fala, antecipação que todo falante que dispõe de competência comunicativa deve efetuar na medida em que ele deseja participar de uma discussão.⁴²

Em um certo sentido, pode-se dizer que o recurso a situações contrafáticas como a SIF⁴³ – da mesma forma que o juiz Hércules de Dworkin e o auditório universal de Perelman (no qual podem ser mais facilmente reconhecidas as características gerais do constructo teórico habermasiano) – representa um preço pago pelas correntes filosóficas que se inscrevem no bojo do movimento anteriormente denominado de “reabilitação da filosofia prática”. Destaque-se que todos esses constructos contrafáticos têm como inspiração a idéia de comunidade ilimitada de pesquisadores desenvolvida por Charles Peirce em seu pragmatismo. No tocante à SIF, assevera Habermas que esse “experimento mental (...) é sem dúvida uma projeção idealizante, mas não é arbitrária.”⁴⁴ Quanto a esse controverso conceito, cabe esclarecer alguns traços deste cenário que tornaria esse nível de interação comunicativa possível. Com efeito, para garantir que qualquer consenso atingido é racionalmente justificado, todos os participantes no discurso devem possuir uma distribuição igual e simétrica de oportunidades para selecionar e realizar atos de fala, contribuir, em outras palavras, para a resolução argumentativa de pretensões de verdade. Idealmente, a situação de fala deveria ser capaz de ser estendida indefinitivamente através do tempo, de forma a poder garantir que a nenhum participante é negado um lugar no debate e a expressão de nenhuma opinião relevante é negada por conta de condições históricas contingentes.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Sociologie et théorie du langage*. Paris: Armand Colin, 1984, p.118.

⁴³ Um aspecto que deveria ser destacado aqui e que ficará para melhor detalhamento em continuação da dessa pesquisa é o papel da pragmática universal na abertura do acesso através da reconstrução racional das ações voltadas para o entendimento. É a partir da concepção da linguagem adotada por Habermas que o discurso prático se desenvolve articulado à idéia de uma situação contrafática como a SIF. A integração dessas idéias com a possibilidade de sustentação de um padrão crítico capaz de aferir a legitimidade das ordens políticas vigentes é sintetizada por Jean-Marc Ferry: “Esta crítica procede de forma normativa, no sentido de que ela pressupõe explicitamente o ponto de vista da pragmática universal, isto é, a reconstrução contrafática de normas legítimas por uma dada sociedade em face das quais podemos avaliar a medida da repressão social”. FERRY, Jean-Marc. *Habermas, l'éthique de la communication*. Op. cit., p.360.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 477.

Reconhecidamente, tal situação de fala é de fato ideal, talvez até utópica; mas a antecipação de um consenso alcançado sob as condições expressas por esse ideal é uma pressuposição necessária de uma racionalmente fundamentada comunicação, especialmente uma comunicação visando o balanço de pretensões de verdade.

A situação ideal de fala constitui elemento cardeal do discurso prático geral alexyano. Como já salientado, dentro do enfoque de Alexy o discurso jurídico é uma forma especial de discurso prático geral. Quando Alexy detalha, na sua exposição acerca do discurso prático, as suas regras da razão (cf. *Teoria da Argumentação Jurídica*, p. 187), utiliza-se de e explicita os elementos estruturantes da situação ideal de fala habermasiana ou atividade comunicacional pura. Assim, o segundo grupo de regras do discurso prático geral, denominado regras da razão, tem a seguinte forma:

- 1) Todo falante deve, quando lhe for demandado, fundamentar o que afirma, a não ser que possa dar razões que justifiquem o rechaço de uma fundamentação.
 - 1.1) Quem pode falar pode tomar parte no discurso.
 - 1.2) (a) Todos podem problematizar qualquer afirmação.
 - (b) Todos podem introduzir qualquer afirmativa no discurso.
 - (c) Todos podem expressar suas opiniões, desejos e necessidades.⁴⁵

Não é necessária muita perspicácia para se reconhecer a dificuldade de se sustentar a plausibilidade de um construto teórico como a SIF em um horizonte cultural marcado, por um lado, pelo cientificismo naturalista positivista e, por outro, pela apologia da fragmentação e da incomensurabilidade dos discursos teóricos pós-modernos. Relativismo e contextualismo marcam a ordem do dia em nosso tempo. As inúmeras críticas à idéia de SIF obrigaram Habermas a um refinamento de seu posicionamento. Uma das mais desafiadoras reprovações provém de uma crítica imanente à teoria crítica da sociedade realizada por Albrecht Wellmer *vis-à-vis* Habermas (e, sobretudo, Apel). Parte dos problemas deve-se ao que destacou Rainer Rochlitz: “Habermas abandonou esse conceito em razão em razão dos mal-entendidos substancialistas que ele

⁴⁵ ALEXY, Robert. *Teoria de la argumentación jurídica*. Op. cit., p. 283.

suscitou”.⁴⁶ Este problema foi denominado no debate técnico como “fallacy of misplaced concreteness”. Assim, Habermas desloca o foco de sua discussão da idéia de SIF para a noção de pressupostos pragmáticos da argumentação, abandonando a referência à SIF. Os pressupostos pragmáticos da argumentação não são nada mais do que idealizações imanentes ao uso geral da linguagem. Com efeito, como afirma Habermas, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, há uma tensão que se manifesta na comunicação cotidiana como a força factual dos pressupostos contrafactuais.

Conclusão

Os esforços desenvolvidos neste artigo procuraram expor elementos básicos presentes na teoria discursiva do direito e da democracia. Esta abordagem do pensamento teórico contemporâneo abre um novo campo para a reflexão moral e jurídica, recolocando o problema da relação entre legalidade e legitimidade em um patamar diferente daquele defendido pelo *main stream* do pensamento jusfilosófico novecentista – o positivismo jurídico. Robert Alexy pode consistentemente superar o positivismo jurídico graças à ancoragem filosófica oferecida pela empresa teórica de Habermas (em estreita colaboração com Apel). E, graças à adesão crescente da comunidade de pesquisadores no âmbito do direito às teses defendidas por essa escola, reconhece-se que a razão prática não está mais relegada a um campo para além do tangível e testável, possibilitando desarmar o ceticismo moral e o relativismo axiológico subjacentes às diversas versões do positivismo jurídico. Afinal, não são poucos aqueles que concordam com essa idéia básica de Habermas:

Não estou convencido de que a ‘teoria da vontade’, segundo a qual as normas hão de ser entendidas como expressão da vontade de alguém que ostenta o poder, coincida com nossas

⁴⁶ ROCHLITZ, Rainer. “Fonction généalogique et force justificative de l’argumentation”. In. BOUCHINDHOMME, Christian e ROCHLITZ, Rainer (ed.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris Les Éditions du Cerf, 1996, p.203.

intuições. As expectativas normativas se distinguem das meras expressões da vontade por um caráter obrigatório que se deriva da pretensão de validade das normas que as fundamentam. Para os membros de uma comunidade que regulam em termos normativos sua convivência as normas significam algo distinto que para um observador sociológico: não são fatos meramente sociais, mas expectativas de conduta cujo caráter vinculante em termos normativos mostram um certo parentesco com a força racionalmente motivadora dos enunciados verdadeiros.⁴⁷

Referências

- ALEXY, Robert. *Teoría de la Argumentación Jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- _____. “Derechos, razonamiento jurídico y discurso racional.”. In. *Derecho y Razon Practica*. México: Fontamara, 1993.
- _____. “Rights, Legal Reasoning and Rational Discourse”. In. *Ratio Juris*. Oxford: Blackwell, Vol. 5, Num. 2, Julho 1992.
- _____. “A Discourse-Theoretical Conception of Practical Reason”. In. *Ratio Juris*. Oxford: Blackwell, Vol. 5, Num. 3, Dezembro 1992, p. 231-251.
- _____. “Sobre las relaciones necesarias entre el derecho y la moral.” In. *Derecho y razón práctica*. México: Fontamara, 1993.
- _____. *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. “Nota Preliminar do Tradutor”. In. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: Boletín Oficial del Estado y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- ATIENZA, Manuel. *As razões do direito. Teorias da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2000.
- _____. “El derecho como argumentación”. In. *Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 21, novembro de 1999.
- BENHABIB, Seyla. “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”. In. ROSENBLUM, Nancy L. (ed.) *Liberalism and Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. “Entre tradiciones. *Una laudatio a Georg Henrik Von Wright*”. In. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 61.

- CAMARGO, Margarida Maria Lacombe (org.). "Notas sobre direito, argumentação e democracia". In. *1988 – 1998: Uma década de Constituição*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999
- CHAMBERS, Simone. "Discourse and democratic practices". In. WHITE, Stephen K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FETERIS, Eveline T. "Argumentation in the Field of Law". In. EEMEREN, Frans H. Van (ed.). *Crucial Concepts in Argumentation Theory*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001.
- FERRY, Jean-Marc. *Habermas, l'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- FIGUEROA, Alfonso García. *Principios y positivismo jurídico. El No Positivismo Principialista en las Teorías de Ronald Dworkin y Robert Alexy*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action – Reason and Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, v. I, 1984.
- _____. *Sociologie et Théorie du Langage*. Paris: Armand Colin, 1984.
- _____. "Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso". In. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. "Teorías de la Verdad". In. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- _____. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HERGET, James E. *Contemporary German Legal Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- MAIA, Antonio Cavalcanti. "Nos vinte anos da Carta Cidadã: do Pós-positivismo ao Neoconstitucionalismo". In. SOUZA NETO, Cláudio e al. *Vinte Anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2009.
- _____. *Jürgen Habermas: Filósofo do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.
- _____. "Notas sobre Direito, Argumentação e Democracia". In. CAMARGO, Margarida Maria Lacombe (org.). *1988 – 1998: Uma Década de Constituição*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

-
- _____ e SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. “Os princípios de Direito e as Perspectivas de Perelman, Dworkin e Alexy” In. PEIXINHO, Manoel Messias et al (org.). *Os Princípios da Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.
- MC CARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1989.
- MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- MOON, J. Donald. “Practical discourse and communicative ethics”. In. WHITE, Stephen K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta Lingüístico – Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996
- ROCHLITZ, Rainer. “Fonction généalogique et force justificative de l’argumentation”. In. BOUCHINDHOMME, Christian e ROCHLITZ, Rainer (ed.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris Les Éditions du Cerf, 1996.
- ROUANET, Paulo Sérgio. “Ética Iluminista e Ética Discursiva”. In. *Habermas 60 Anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SCHOMBERG, René. “The Erosion of Our Value Spheres: The Ways in which Society Copes with Scientific, Moral, and Ethical Uncertainty”. In. SCHOMBERG, René e BAYNES, Kenneth (ed.). *Discourse and Democracy. Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- SEAONE, José Antonio. “Um código ideal y procedimental de la razón práctica. La teoría de la argumentación jurídica de Robert Alexy”. In org. SERNA, Pedro. *De la argumentación jurídica a la hermenéutica*. Granada: Editorial Comares, 2005.
- TORRE, Massimo La. “Theories of Legal Argumentation and Concepts of Law. An Approximation”. In. *Ratio Juris*, vol. 15, n. 4, december 2002.
- WEINBERGER, Ota. “Conflicting Views on Practical Reason. Against Pseudo-Arguments in Practical Philosophy”. In. *Ratio Juris*. Oxford: Blackwell Publishers, Vol. 5, Num. 3, december 1992.

EL REALISMO PRAGMÁTICO EN LA CONCEPCIÓN HABERMASIANA DE LA VERDAD

María Elena Candiotti¹

Habermas ha planteado en diversas obras que las pretensiones de validez se sostienen y justifican a través del discurso racional (entendiendo por tal aquel que responde a ciertas condiciones ideales)². El carácter discursivo de la verdad se afirma a partir de la aceptación de que no es posible tener un acceso directo a una verdad desnuda, no interpretada; por esto la verdad de un enunciado no puede descansar en evidencias definitivas, sino que requiere de razones justificatorias. Las presuposiciones de la praxis argumentativa a su vez confieren “una fuerza estructural que obliga a la formación imparcial del juicio”³. Sin embargo, y pese a la convicción con que se mantienen estas ideas, el propio Habermas reconoce que el modo en que esta cuestión se desarrolla en la *Teoría de la Acción Comunicativa* muestra los límites de un esquema intralingüístico de justificación. En efecto, ha dado lugar a una concepción “epistémica” que por una parte resulta contraintuitiva⁴, y por otra, no logra dar cuenta de los procesos de aprendizaje y superación

¹ Universidad Nacional del Litoral / Universidad Nacional de Entre Ríos; Argentina

² Habermas, J.: *Conocimiento e Interés*. Madrid, Taurus, 1982, *Teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 322 a 324.

³ *Verdad y Justificación* (1999) (VJ), Madrid, Ed Trotta, 2002, p. 50, Cfr : p. 249

⁴ Los argumentos con que ha sido objetada esta concepción son los siguientes: a) el carácter normativo de las condiciones de argumentación no alcanza para excluir la falibilidad de los consensos logrados; b) las circunstancias del diálogo en situaciones concretas distan de satisfacer las condiciones ideales y, por lo tanto, no pueden funcionar como idea regulativa.

de las justificaciones ya logradas a través de los consensos fundados en “el mejor argumento”.

En *Verdad y Justificación* (1999) presenta una reelaboración de la idea de verdad, admitiendo la insuficiencia de una concepción limitada a lo discursivo. La verdad no puede ser un mero concepto de éxito (*Erfolgsbegriff*)- concede⁵. Aunque insiste en la fuerza del discurso racional para ir más allá de los propios contextos, no deja de ver que la *justificación no está ligada indisolublemente a la verdad*. Un enunciado puede considerarse justificado si, bajo las exigentes condiciones de un discurso racional, puede resistir todos los intentos de refutación; pero ¿quiere decir que *por eso* sea verdadero?

La preocupación por esta cuestión le conduce a retomar el análisis de conceptos filosóficos centrales, como son los de verdad y objetividad, y a asumir cuestiones epistemológicas -y hasta ontológicas- que por cierto tiempo había relegado. Esto no significa un abandono de “la pragmática formal”⁶; por el contrario, el giro lingüístico-pragmático sigue definiendo el horizonte de problematización, y más bien profundiza en él con la expectativa de avanzar en la propuesta de un *realismo epistemológico* que pueda dar sustento a una idea de verdad no restringida. Sin esta impronta realista, la idea de verdad tiende a identificarse con la de justificación racional entendida de manera coherentista, y en este caso se hace muy difícil lograr el objetivo de evadir el contextualismo⁷. Habermas reconoce que las prácticas de justificación pertenecen siempre a contextos concretos y, por eso mismo, ve la necesidad de precisar alguna instancia que permita ir más allá de la efectividad y limitación de las prácticas epistémicas vigentes. Advierte con claridad que para superar una posible clausura de los contextos pragmáticos y lingüísticos, es imprescindible mostrar que, aún cuando se den diversas aperturas de sentido, podemos seguir refiriéndonos a un

⁵ VJ, p. 49

⁶ VJ, p. 10

⁷ Se trata de pensar un “concepto no epistémico de verdad que explique cómo puede mantenerse, bajo las premisas de una relación con el mundo impregnada lingüísticamente, la diferencia entre la verdad de un enunciado y su aseverabilidad justificada”. VJ, p. 19.

mismo objeto y realizar los ajustes necesarios orientados por una referencia común. La tarea es, por una parte, precisar el modo en que el lenguaje refiere al mundo, evitando que el discurso se constituya en un orden replegado sobre sí mismo; y por otra, de reformular un realismo que no arrastre tras de sí prejuicios ontológicos arraigados y supuestos “representacionistas”.

En este trabajo nos proponemos considerar el alcance de las vías propuestas para una posible superación de la señalada restricción a lo epistémico (1). Para ello será necesario determinar la significación del “realismo pragmático” de base kantiana con que Habermas pretende evitar los riesgos de una clausura del lenguaje sobre sí mismo, compatibilizando el valor otorgado al discurso con la intuición realista. En este sentido, creemos relevantes considerar la incidencia de H. Putnam en el pensamiento habermasiano, especialmente en lo que concierne a una concepción del lenguaje que permita restituir a éste su función referencial. Intentaremos mostrar que esta función referencial permite explicar la distinción entre justificación y verdad y el carácter incondicional de esta última (2). En último término consideraremos las implicaciones de esta revisión de la idea de verdad tanto en el orden cognitivo como en el orden del discurso práctico y el modo en que quedan planteadas a partir de allí las relaciones entre verdad y justicia (3).

1. La transformación de lo trascendental y la cuestión del realismo

Con la renovada atención prestada a la cuestión de la verdad, Habermas vuelve a problemas que habían quedado pendientes desde *Conocimiento e Interés*, especialmente aquellos surgidos de la conjunción de un realismo de corte trascendental pragmático con un naturalismo débil, tratando de hacer explícitas las aporías y dificultades de cada una de estas perspectivas tomadas unilateralmente. Le preocupan en particular las consecuencias no deseadas de un trascendentalismo atenuado que considera las condiciones de posibilidad como temporales y contingentes con el consiguiente riesgo de desembocar en un relativismo

o en un cierto *idealismo lingüístico*. Pero también considera inviable los intentos de salir de las dificultades de lo trascendental a través de una “naturalización” de esas condiciones.

Si bien en su estudio “Qué significa pragmática universal”⁸, había rehusado el uso del término trascendental para calificar su análisis de los presupuestos universales de la comunicación, en *Verdad y Justificación* este término es considerado nuevamente en su versión más débil como el análisis de las condiciones de posibilidad que son irrebasables, aunque siempre vinculadas a la contingencia y temporalidad. El objetivo es evitar falsas polarizaciones y ponderar el alcance que ha tenido la transformación de la problemática trascendental de Kant producida en el siglo XX. Según la formulación kantiana, la problemática trascendental no tiene que ver tanto con los objetos, sino con nuestra forma de conocerlos en la medida en que este conocimiento debe ser posible a priori; se trata de la reconstrucción de las condiciones *universales y necesarias* para la constitución del objeto de experiencia y de conocimiento. Pero las modificaciones operadas por las líneas hermenéuticas, pragmáticas y neopragmáticas en la concepción del conocimiento y del sujeto, entendido como sujeto vinculado a horizontes lingüísticos específicos y a prácticas concretas, pusieron en crisis las exigencias por las cuales se garantizaban las condiciones de inteligibilidad de manera necesaria. El uso que en estas filosofías se le ha dado al término trascendental implica sin duda un nuevo sentido, comprendido como la búsqueda de estructuras del mundo de la vida⁹, en la remisión a la gramática profunda de los diversos juegos lingüísticos¹⁰, o bien como el análisis de las condiciones de posibilidad de nuestras prácticas y experiencias. En cuanto las condiciones trascendentales dejan de ser condiciones “necesarias” del conocimiento, no puede excluirse la posibilidad de que nos aten a una visión del mundo limitada por la propia perspectiva y marcada por la contingencia. El concepto de trascendental

⁸ Incluido en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989. p. 322 a 324.

⁹ VJ, p. 21-23

¹⁰ VJ, p. 40

deja de vincularse a una conciencia “pura”, aunque persiste en muchos casos la idea de conocimiento como una “construcción”.

Este paso de la comprensión tradicional de lo trascendental, a una comprensión “deflacionada” tiene derivaciones que hay que examinar. Si las reglas trascendentales no se consideran ya fuera del mundo, se transforman en expresión de formas de vida culturales, y por lo tanto, diversas en su concreción¹¹. Tenemos consiguientemente que admitir que ya no podemos pretender “universalidad” ni “necesidad” para el conocimiento basado en una experiencia conformada por estas condiciones, y más aún, que las condiciones trascendentales para el acceso epistémico al mundo, son ellas mismas, algo del mundo. Esta concepción debilitada de lo trascendental que exhibe el carácter concreto de las condiciones de posibilidad de conocimiento muestra también los límites de lo que se considera “justificación” y obliga a reconsiderar la noción de verdad. Sin embargo, no se trata de reiterar viejos modelos. La opción no está –a juicio de Habermas- entre un universalismo y una concepción pluralista de gramáticas creadoras de mundos inconmensurables. Ambas, pese a la diferencia de resultados, mantienen en el fondo ciertos rasgos idealistas que dificultan comprender la relación con lo real. Tampoco ha sido exitoso el intento de descubrir “rasgos universales” que se extiendan a todas las formas de vida. Precisamente uno de los caminos para evitar el sesgo idealista ha sido vincular el origen de estas estructuras a procesos biológicos, tal como lo vemos en algunas versiones del pragmatismo (Mead, Dewey), en la antropología (Gehlen) o en la epistemología genética. Esta referencia al origen “mundano” de esas condiciones da a la cuestión un tono naturalista, pero lleva a la tarea paradójica de intentar explicar la “construcción” a partir de ciertas condiciones de “la cosa en sí” (la naturaleza). Por otra parte nos cierra en el círculo de querer explicar las condiciones de posibilidad desde una

¹¹ Habermas refiere a interpretaciones como la que realiza Sacks, quien propone un pragmatismo kantiano inspirándose en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Las condiciones de posibilidad, entendidas como restricciones, se transforman en este caso en “rasgos” trascendentales, en el sentido de presuposiciones irrebasables, pero enraizadas siempre en la diversidad de formas de vida. (p. 28) Cfr. Sacks : “Transcendental Constraints and Transcendental Features”, *International Journal of Philosophical Studies* 5, (1997), pp. 164-186.

posición que ya está condicionada. La “universalidad” establecida vía empírica, al modo de la generalización, no confiere “necesidad” y aún cuando se establezca que las condiciones de conocimientos, (concebidas como las estructuras de la mente) son comunes, esto no permitiría aún superar la idea escéptica de que el mundo *en sí* es inaccesible para nuestra experiencia. La salida de las dificultades de lo trascendental no está en “naturalizar” estas condiciones concediéndoles un origen “mundano”, ya que este intento no sólo conduce a aporías sino que está además viciado de un cientificismo reduccionista.

Esto nos pone en una particular tensión. No es sencillo concebir lo trascendental sin que se filtren ciertos supuestos idealistas y a la vez eludir las aporías que surgen al pensarlas desde esquemas naturalistas. Esto pareciera poner en jaque todo intento de articulación entre ambas. Sin embargo, considera Habermas que estas dificultades más que a una negación, nos enfrentan a la necesidad de revisar los supuestos acerca del conocimiento. El sesgo idealista que amenaza en las posiciones trascendentales y la distorsión que se produce cuando las condiciones de posibilidad son asimiladas a las condiciones empíricas y analizadas en términos de la ciencia experimental, no son más que dos caras de la misma moneda: *ambas responden a una concepción del conocimiento como representación*. Este es el origen de las paradojas. Por eso, no se trata de abandonar la perspectiva trascendental o el naturalismo, sino de pensarlos desde otros marcos, de tal modo que sin perder su especificidad, eviten tanto los lastres de los dualismos mente/cuerpo, o mente/mundo, como las huellas de la dicotomía subjetivismo/objetivismo. Sólo así puede pensarse una conjunción renovada. Por supuesto, en esta operación las perspectivas mencionadas quedan transformadas: lo trascendental, en cuanto las condiciones no son totalmente a priori y el naturalismo, en cuanto pierde su enfoque “fiscalista” y deja de considerar a la génesis de estructuras como un proceso causal.

La propuesta habermasiana consiste en capitalizar lo que en muchas de estas posiciones se expresa como un alejamiento del “mentalismo” y, por lo tanto, de las consecuencias que de allí se derivan

en el plano epistemológico. Este abandono del mentalismo representa una *transformación “pragmática” de las nociones de experiencia y conocimiento*. “El sentido de esta problemática –explica el filósofo- puede generalizarse tanto si se la desvincula del concepto mentalista fundamental de “autorreflexión” como si se la desgaja de una comprensión fundamentalista del par conceptual *a priori/ a posteriori*. Después de la deflación pragmatista de las categorías kantianas, el “análisis trascendental” significa la búsqueda de aquellas condiciones -presuntamente universales, pero sólo inevitables *de facto*- que deben estar satisfechas para que puedan realizarse determinadas prácticas u operaciones fundamentales. En este sentido son “fundamentales” todas aquellas prácticas para las cuales no existe un equivalente funcional, puesto que sólo pueden ser sustituidas mediante una práctica del *mismo tipo*.”¹² De esta forma el análisis no remite ya a las condiciones formales y a las síntesis posibilitadas por una conciencia en general, sino a estructuras que se hacen manifiestas en las prácticas de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Tampoco son los juicios universales el punto de partida del análisis, sino los resultados de la operatividad humana en todas sus formas y en conexión con diversas formas de vida.

Habermas encuentra un punto de partida para una nueva forma de análisis trascendental en la filosofía de Wittgenstein, quien ha mostrado con especial originalidad la conformación de un saber enraizado en las prácticas reguladas implícitamente por “reglas”; pero insiste – más allá de esas ideas- en la posibilidad de *procesos de corrección y ajuste* que permitan trascender las concretas formas de vida. Se toman ahora como punto de partida a las prácticas y el saber que en ellas se genera en función de tener que “entenderse” con los otros y con el mundo. La experiencia no es explicada en este caso a partir de facultades subjetivas, sino que es analizada desde la perspectiva de un *actor* participando en contextos en los que tiene que resolver dificultades y desafíos. El conocimiento, a su vez, no se concibe ni se mide por la *objetividad* del proceso que permite formar juicios a partir del material que nos brindan

¹² VJ, p. 20

las sensaciones. No se produce en el “interior” de una conciencia, sino que se entiende como una actividad compleja de *aprendizaje* a partir del procesamiento inteligente de los *desengaños* y fracasos experimentados realizativamente. Sean acciones comunicativas o estratégicas, o bien intervenciones sobre el mundo, las prácticas involucran pretensiones epistémicas susceptibles de ser puestas en cuestión; y es justamente en el éxito o en el fracaso de las acciones instrumentales que se revela la validez (o no) de nuestro saber respecto a algo del mundo.

Ahora bien: si admitimos que es la *resistencia* que la realidad ofrece a nuestras construcciones y a nuestras acciones lo que genera nuestro saber, esto nos compromete con *el presupuesto epistemológico de corte realista de un mundo independiente de la mente*¹³. El compromiso realista puede resultar algo desconcertante: ¿de qué realismo se trata? ¿Cómo dar cuenta de la intuición realista una vez que hemos admitido la función constructiva de las prácticas epistémicas y lingüísticas? ¿Cómo entender esa “independencia” del mundo una vez que se han rechazado los clásicos dualismos? El desafío es elaborar una concepción realista que vaya más allá los modelos tradicionales y que pueda dar respuesta al interrogante de cómo se conjuga esa independencia con los procesos de configuración de sentido, y a la vez explicar el modo en que el lenguaje se vincula a una realidad, que si bien está estructurada simbólicamente, lo trasciende.

Este es el programa que Putnam viene desarrollando desde hace muchos años desde un pragmatismo de algún modo “kantiano”, y del cual Habermas toma importantes elementos para dar cuenta tanto de los procesos comunicativos implícitos en el conocimiento, como de la “referencia” del lenguaje al mundo¹⁴. Putnam ha mostrado que la posibilidad de ajuste, corrección y aprendizaje responde a la intuición realista de que los objetos existen con independencia del lenguaje, es decir, que no son “construidos” por él. Más aún, que nuestro esfuerzo cognoscitivo consiste en esa persistencia en encontrar descripciones

¹³ VJ, p. 40-41

¹⁴ PUTNAM, H.: “The meaning of meaning”, *Mind, Language and Reality*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 279

cada vez más adecuadas. Sólo así tiene sentido. Pero para que una interpretación, que desde sus propias condiciones de conocimiento ha sido ya considerada como racionalmente aceptable, pueda ser reajustada o identificada como errónea en otra situación epistémica, es necesario que el fenómeno a explicar *no se pierda de una interpretación a otra*. Dicho de otra forma: es necesario que, a pesar de descripciones diferentes, se pueda mantener la referencia a un mismo objeto. Por ello, la referencia invariable a un objeto es imprescindible para los procesos de comunicación que se dan en todo proceso de experiencia, y para explicar porqué el aprendizaje puede extenderse más allá de los límites de los contextos epistémicos particulares.

Las investigaciones del filósofo americano se orientaron inicialmente a mostrar que, si bien los distintos lenguajes “construyen” de algún modo el sentido del mundo, no hay inconmensurabilidad entre ellos, sino que los procesos comunicativos son posibles. Y esto es así, porque el significado es un todo complejo que incluye componentes diversos, entre ellos indexicales, que permiten determinar el referente; y porque además hay *prácticas compartidas* que contribuyen a ello¹⁵. Esta manera de concebir las relaciones de los componentes del significado explica cómo podemos mejorar la definición conceptual de un objeto manteniendo la referencia, y también *los procesos comunicativos necesarios para argumentar a favor de la aceptabilidad de los enunciados*. Esta posibilidad de explicar la convergencia en el proceso le permitió sostener una concepción epistémica en el marco de un realismo *interno*: la verdad como aceptabilidad racional *en condiciones ideales*, tal como la presenta en su obra *Razón verdad e Historia*¹⁶. Pero no tardó en advertir que de esta forma quedaban asimiladas *verdad y justificación*, y con ello no podía

¹⁵ El progreso en el conocimiento se produce precisamente cuando se establece una interacción que implica, por una parte las categorías anticipadas y por otro, los procesos de aprendizaje que se dan en un mundo previamente interpretado. Las categorías de algún modo hacen posible el proceso en una dirección determinada, pero esta anticipación de sentido no puede ser clausurante ni determinante de los objetos que constituyen el mundo. Esta clausura se evita precisamente a través de las prácticas. Sobre la base de estas ideas de Putnam presentadas en *Mind, Language and Reality* pueden pensarse desde una perspectiva pragmática los procesos de mutuo ajuste en la determinación de la referencia, lo cual indica la aceptación implícita de la reciprocidad de las acciones.

¹⁶ PUTNAM, H.: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1984.

salvar el carácter incondicionado de la primera. No solamente se hacía necesario explicar la referencia a un mismo objeto para asegurar la comunicación y la continuidad del proceso de conocimiento, sino que además era imprescindible asegurar la referencia del lenguaje al mundo. Y esto además implicaba recurrir a la suposición pragmática de *un mundo de objetos que no depende en su existencia de las construcciones lingüísticas, y funciona como un a priori sintético que orienta la experiencia y las prácticas de investigación*¹⁷. Se produce así en la filosofía de este filósofo el tránsito desde un realismo “internalista” a un *realismo pragmático* y con él, la posibilidad de salvar los límites de una concepción limitada a lo epistémico.

2. Más allá de una concepción epistémica de verdad

Habermas capitaliza estas ideas cuando revisa su concepción “epistémica” de verdad, emprendiendo una búsqueda en muchos aspectos coincidente. En ambos casos se admite que, aunque la relación entre verdad y justificación sea insoslayable, *la justificación no constituye la verdad*¹⁸.

En la elaboración de una concepción epistémica Habermas había pretendido establecer la diferencia entre los procesos de justificación fácticos con el diálogo racional en condiciones ideales; con ello intentaba salvaguardar para la verdad su carácter incondicional. Había así concebido la verdad como la acreditación (*Bewährung*) bajo condiciones – normativamente muy exigentes- de la práctica de la argumentación. Es decir, esta práctica de la argumentación se apoya en determinadas *presuposiciones idealizantes* de las condiciones del diálogo: a) un espacio público abierto y plena inclusión de todos los afectados; b) el reparto equitativo de los derechos de comunicación; c) la ausencia de violencia, en una situación en la que puede vales sólo la fuerza (sin

¹⁷ PUTNAM, H.: *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990 p. 38

¹⁸ Habermas se opone tanto a la concepción “coherentista” como a la concepción “semántica” de la verdad (“deflacionaria”). VJ, P. 238

coacciones) del mejor argumento; y d) la sinceridad de las emisiones de todos los participantes. La idealización de determinadas propiedades formales y procesuales de la práctica argumentativa, debía asegurar que el diálogo racional incluyese *todas* las voces, temas y posibles perspectivas, de tal modo que la pretensión de validez no se viese reducida a un determinado ámbito.

Esta idea fuerte de verdad y esta incondicionalidad habían sido presentadas en perspectiva pragmática también por Apel y Putnam haciendo referencia a las condiciones ideales de justificación¹⁹. Sin embargo, estas exigencias resultan contraintuitivas y limitativas. Son conocidas las objeciones al respecto y Habermas en buena parte las reconoce²⁰. Sin duda este debate merecería un análisis específico. Pero más que hacer hincapié en las objeciones referidas a la posibilidad de lograr y hasta de precisar estas condiciones, nos interesa ahora mostrar otro aspecto de la cuestión: *la insuficiencia de las instancias puramente discursivas, aún cuando se presenten en condiciones ideales*. En efecto, el carácter normativo de las condiciones de argumentación no alcanza para excluir la falibilidad de los consensos logrados. No hay ningún nexo conceptual entre la verdad y la aseveración racional, aún cuando se plantee en condiciones ideales. La verdad trasciende la justificación; es una propiedad que los enunciados no pueden perder (un enunciado es verdadero o no), mientras que la justificación está sujeta al tiempo y a la historia. Los argumentos que ahora, en una determinada situación epistémica, resultan contundentes y convincentes para sostener la verdad de un enunciado, pueden mostrarse como falso en otra situación epistémica. Este uso de algún modo “cautelar” de la noción de verdad es lo que mantiene siempre la distancia entre ambas, aún cuando se aduzcan condiciones ideales de diálogo²¹. Una mirada histórica

¹⁹ Putnam lo presenta como “condiciones epistémicas ideales (RVH), Apel como el diálogo “en una comunidad ideal de comunicación”. Ver al respecto: “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.

²⁰ Ha sido admitidas por Habermas, por ejemplo, las objeciones de C. Lafont: “Verdad, saber y realidad”, en *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 239 a 260.

²¹ “Por una parte, el uso ‘cautelar’ del predicado de *verdad* indica que incluso enunciados muy bien justificados pueden acabar resultando falsos a la luz de nuevas

retrospectiva nos muestra la diferencia de estas nociones y el dinamismo que rige esta relación. Y también nos enfrenta al hecho de que para dar cuenta de esta diferencia no alcanza con plantear condiciones ideales de argumentación. Una concepción que funde la verdad de los enunciados en otros enunciados, es insuficiente para “satisfacer” las exigencias que esta noción implica.

La cuestión es cómo superar los límites de una concepción “epistémica” de verdad cuando ya no resulta sostenible la idea de correspondencia con una realidad en sí estructurada. La clave está en una concepción *falibilista* no representacionista, sino en el marco de un *realismo pragmático* que marque las diferencias entre los resultados de los consensos hasta ahora logrados y lo que todavía se abre como posibilidad. Sólo desde esta conciencia de posibilidad de error y de reajuste exigido por las prácticas y por la falta de acuerdos, puede explicarse la distancia que se abre entre verdad y justificación.

No podemos pensar la verdad sino en relación con un proceso en el que se ponen en discusión las pretensiones epistémicas, implícitas en las prácticas, correspondientes a una noción pre-teórica de verdad. Cuando estas pretensiones resultan problemáticas, se hacen explícitas y deben ser tematizadas para ser acreditadas con *razones* ante el posible oponente. Encontrándonos ya en este caso en un plano discursivo, la resistencia no está dada por los desengaños experimentados en las prácticas, sino en la instancia de las refutaciones posibles. Pero aún en este plano persiste la conciencia falibilista, la cual se introduce en el discurso señalando la posibilidad de ir más allá del momento actual y de

evidencias. A esta diferencia entre verdad y justificación le corresponde, por lo que hace al aspecto de la referencia, la suposición de que el mundo, que no ha sido creado por nosotros, nos impone restricciones contingentes que producen ‘fricciones’ cuando se cruzan en el camino de nuestras expectativas. Por otra parte, el uso del predicado de verdad en el sentido de validez incondicional indica que los enunciados verdaderos merecen ser aceptados como válidos por todos y en todas partes. A esta universalidad de la validez de la verdad le corresponde, por el lado de la referencia, la suposición de que el mundo es uno y el mismo para todos, con independencia de la perspectiva desde la cual nos refiramos a algo en sí. De modo que suponemos tanto la existencia de posibles objetos de los que podemos enunciar hechos, como suponemos también la conmensurabilidad de nuestros sistemas de referencia, que nos permiten reconocer los mismos objetos bajo distintas descripciones”. VJ, p. 149-150

los logros obtenidos, por lo cual el proceso queda siempre abierto y sigue una marcha recursiva.

Es esta percepción “estereoscópica” de los procesos de cooperación y entendimiento, estratificados en tramas de acción y discurso, lo que permite dar cuenta del dinamismo de búsqueda de la verdad. Por una parte, asumimos que nuestros discursos están insertos en el mundo de la vida; pero por otra, que únicamente si nos guiamos por la verdad entendida en un sentido independiente del contexto (esto es de manera incondicional), podrá la argumentación cumplir el papel de eliminar las perturbaciones de las certezas de acción que se han mostrado problemáticas. Y este carácter incondicional no puede obtenerse separadamente ni de las certezas de acción sobre las cuales descansa la rutina cotidiana, ni sobre la aseverabilidad justificada.

La verdad tiene así un rostro “jánico”, mediando entre las certezas de acción y la aseverabilidad discursivamente justificada²². La situación parece paradójica: sin acceso directo a las condiciones de verdad, sólo pueden hacerse efectivas las pretensiones de verdad a través de buenas razones. Pero a su vez, las buenas razones también caen bajo reserva falibilista, de tal modo que la distancia entre aceptabilidad racional y verdad no puede en definitiva salvarse.

El que esta brecha no pueda cerrarse, no es motivo para una posición escéptica que autorice a volver sin modificaciones a las convicciones de las prácticas cotidianas. Los acuerdos logrados sobre lo que se discute como verdadero y el aprendizaje que de allí resulta, conducen de maneja ineludible a *un desplazamiento, un descentramiento respecto a la posición anterior*. De este modo, se explican no solamente los procesos de corrección y ajuste, sino también que una justificación lograda en un determinado contexto pretenda una verdad que vaya más allá de él. La duda contextualista no podrá superarse sólo en el plano argumentativo, sin considerar las modificaciones que se producen en las relaciones y mutuas incidencias entre discurso y plexos de acción. Por eso el carácter de incondicionalidad de la verdad se vincula tanto a las

²² VJ, p. 244

condiciones “ideales” de la argumentación, como al *descentramiento* de la comunidad de comunicación.

Ninguna de estas condiciones podría pensarse sin la anticipación del *concepto formal de un mundo objetivo compartido*. Esto indica, en primer lugar, que sólo puede establecerse la diferencia entre verdad y justificación si referimos a un mundo que no ha sido producido por nosotros y nos impone restricciones, *un mundo que trasciende nuestros acuerdos*. Pero en segundo término indica que, si reconocemos algo como verdadero admitimos que su validez es incondicional, es decir es válido para todos y en todas partes. A esta universalidad le corresponde por el lado de la referencia, la suposición de que *el mundo es uno y el mismo para todos*, con independencia de la perspectiva desde la cual nos refiramos a algo. Es decir, suponemos tanto la existencia de posibles objetos de los que podemos enunciar hechos, como así también la conmensurabilidad de nuestros sistemas de referencia²³. La referencia a los objetos, en base a la cual los hombres pueden actuar e interactuar, se entrelaza así con la referencia semántica que se establece en la acción comunicativa cuando se afirma algo del mundo.

La objetividad del mundo y la intersubjetividad del entendimiento se remiten recíprocamente. No podría haber comprensión e interacción sin que los participantes se refieran a un mismo mundo y con ello se establezca un espacio público²⁴. Más que una prescripción o una convención destinada a salvar dificultades teóricas, se trata de condiciones de posibilidad “descentralizadas” de lo que puede constatarse como un *factum*: los hombres se comunican.

3. Verdad y justicia

Habermas ha conseguido así, con la distinción entre *verdad y justificación*, poner un freno al posible cierre del discurso sobre sí mismo, y al riesgo de que la justificación quede vinculada a las circunstancias del

²³ VJ, p. 149-150

²⁴ TAC, Taurus, Madrid, 1987, I, p. 110, II p. 161 y siguientes.

contexto. Cabe preguntarse ahora, si esta distinción y la posición realista a la cual se vincula modifican de algún modo el valor y alcance del discurso en el plano moral.

Una comprensión cognitivista de la moral –como la de Habermas– implica el reconocimiento de que en la argumentación intervienen juicios de verdad, pero ¿son las mismas las pautas la que permiten evaluar la verdad y la corrección moral? En la concepción habermasiana ambas pretensiones de validez dependen de la resolución discursiva. Sin embargo hay diferencias: mientras la idea de verdad requiere la referencia al mundo, la validez de la norma consiste en su potencialidad para ser reconocida, lo cual tiene que fundarse en el discurso bajo condiciones de justificación aproximativamente ideales²⁵. En otros términos: en el orden moral se sigue exigiendo una concepción *epistémica* de las pretensiones de validez²⁶.

Hay aquí una clara oposición a lo que podría llamarse un “realismo moral”. ¿Cómo podría el mundo de las relaciones interpersonales, un mundo estructurado simbólicamente y que, en cierto modo, producimos nosotros mismos a través de acciones e instituciones, decidir si los juicios morales son válidos o no? ¿Pueden las normas depender de la contingencia y facticidad de las mismas? Sin duda Habermas quiere evitar tanto las fundamentaciones ontológicas como las sociologizantes, y por ello insiste en que las afirmaciones precedentes no deben menoscabar el carácter de incondicionalidad de las normas morales. No se trata de reproducir hechos, sino de apelar a normas dignas de reconocimiento.

La corrección (*Richtigkeit*) del juicio y normas morales no tiene ese punto de referencia a objetos que se exigía a los enunciados verdaderos –argumenta–. Las convicciones morales no se quiebran ni quedan cuestionadas por la “resistencia” que ofrece el mundo, sino por los disensos no resueltos entre los oponentes que actúan en un mismo mundo social. La resistencia –muchas veces percibida en primera instancia como protesta, grito o apelación– no proviene de la operación

²⁵, p. 54

²⁶ VJ, p. 270

frustrada por los hechos, sino de la falta de acuerdo normativo. Consiguientemente, el modo de *acreditación* es también diferente; no depende ya del éxito en el “entenderse con el mundo”, sino que se resuelve en el ámbito de la comunicación lingüística. Aquí aparece una nueva cuestión: si el reconocimiento de corrección requiere del nivel discursivo ¿cuáles son las pautas orientadoras?

La respuesta necesita una instancia de incondicionalidad. Las pautas orientadoras del juicio no pueden venir del mundo en su facticidad, sino de la *idea regulativa de un mundo en el que las condiciones de un diálogo racional estén satisfechas*. También cuando se ponen en juego pretensiones de validez moral hay una cierta brecha entre una instancia ideal y el logro de las condiciones del discurso, y por tanto *una referencia que trasciende la justificación misma*²⁷. Habermas entiende que, en el caso de la validez deontológica la idea regulativa es la de inclusión mutua de seres en principio extraños entre sí, en *un mundo de relaciones interpersonales posibilitadas por un orden justo*. Por lo tanto, aún cuando la corrección se vincule directamente a las condiciones de justificación y se resuelve comunicativamente, es decir, en el ámbito discursivo, hay un momento deontológico que se presenta como incondicionado. En este sentido, es *análoga* a la verdad²⁸.

La *suposición* de un mundo objetivo y el *proyecto* de un mundo moral, constituyen así equivalentes funcionales, en cuanto aseguran a las pretensiones de validez su trascendencia respecto al contexto y a las condiciones concretas de justificación. Ambos se presentan como instancias de trascendencia respecto a las justificaciones dadas, y también en ambos casos pueden encontrarse las raíces *en las presuposiciones pragmáticas de la práctica argumentativa*. Esto quiere decir que no es un punto de referencia arbitrario; se debe más bien a una proyección de las presuposiciones de comunicación generales que rigen la comunicación²⁹. Pero no perdamos de vista que el proyecto de un mundo social justo es la exigencia de un mundo a realizar. Lo justo se

²⁷ VJ, p. 274

²⁸ Las pretensiones de validez moral deben su fuerza normativa a “una incondicionalidad *análoga* a la verdad”, VJ, p. 55.

²⁹ VJ, p. 288

mide por las condiciones que rigen la formación imparcial del juicio. Y nosotros mismos –agrega Habermas- contribuimos a la satisfacción de condiciones de validez de los juicios y normas morales mediante la construcción de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas.³⁰ En este sentido una *perspectiva deontológica se articula con una cierta teleología en cuanto exige la realización de una comunidad de argumentación* capaz de afrontar situaciones nuevas en condiciones de imparcialidad y también en condiciones para el discernimiento.

Y esto merece una reflexión final. Verdad y justicia son presentadas por Habermas como ideas reguladoras, y en este sentido son análogas. Pero creemos que, si la proyección de un mundo justo no solamente es pauta orientadora sino que conlleva una exigencia de realización, hay que dar un paso más y admitir que verdad y justicia también se implican mutuamente. Lo *justo está implicado en la consecución de la verdad* en tanto que las instancias discursivas exigen determinadas condiciones en la comunidad; pero por otro lado, no podemos dejar de ver que lo *justo envuelve lo verdadero*, de lo contrario lo procedimental operaría en el vacío.

En la medida en que las sociedades se vuelven más complejas, van apareciendo con mayor frecuencia materias inesperadas y situaciones que exigen nuevas regulaciones; la legitimidad de las normas que se deriven del discurso se asienta tanto en la calidad de los argumentos y en la información que se maneje al respecto, como en las posibilidades de participación y el acceso al diálogo en igualdad de condiciones. La *accesibilidad* de los discursos depende tanto de los ordenamientos sociales y políticos como de la formación e información de los participantes. Tanto en el orden de la norma moral como en de la norma jurídica, están implicados a) juicios que conciernen a la ponderación de la información que refiere a nuevas situaciones o bien al alcance de descubrimientos científicos, y b) juicios que refieren a la ponderación de las situaciones de diálogo en la que se resuelven los

³⁰ VJ, p. 274

conflictos. *En la “densidad” de la trama discursiva quedan involucrados juicios con pretensiones de verdad.*

El proyecto de un mundo social justo incluye la pregunta por cuáles son las instituciones que asegurarían esa participación y cuáles son las instancias jurídicas que lo hacen posible. Ninguna de estas cuestiones puede prescindir del juicio de verdad. No estamos diciendo que se trate de definir en el orden teórico determinadas conceptualizaciones para luego realizar las necesarias deducciones en el orden práctico, sino que todo discurso tiene que recurrir a juicios veritativos, aún cuando la pretensión de validez sea la “corrección” y no sea su punto de referencia la realidad de un mundo ya dado. También la proyección de una comunidad de discurso que satisfaga las condiciones del diálogo racional requiere el no perder de vista la realidad con la cual me enfrento y la conciencia falibilista que pone límite a las interpretaciones.

¿QUEDA ALGO DE LA HERENCIA KANTIANA EN LA ÉTICA DISCURSIVA DE HABERMAS?

Julio De Zan¹

I

J. Habermas había adherido desde el principio al Programa de “Transformación de la Filosofía” propuesto por K.-O. Apel en los años sesenta, entendido como transformación de la Filosofía trascendental clásica de la subjetividad en una filosofía pragmático trascendental de la intersubjetividad, que fundamenta el carácter discursivo, o dialógico de la razón. En este contexto teórico ha sostenido Habermas que la operación fundacional de la ética del discurso consiste en la transformación comunicativa del imperativo categórico de Kant. Al hacer esto interpreta el imperativo kantiano como un principio de universalizabilidad que se realiza por medio del procedimiento del discurso. En la evolución posterior de su pensamiento queda claro sin embargo que Habermas no admite más que una *forma débil*, difícil de definir, de filosofía trascendental. En una peculiar formulación más reciente del principio del principio de la ética discursiva se evidencia ya una *completa detranscendentalización* de su concepción: “Una ley es válida en sentido moral si puede ser aceptada por todos, *desde la perspectiva de cada cual* (wenn es *aus der perspective eines jeden* von allen akzeptiert werden kann”. El subrayado es nuestro JDZ). En consecuencia, una persona acepta el punto de vista moral si, *como legislador democrático* hace un examen de conciencia

¹ CONICET/UNSAM, Argentina

acerca de si la práctica que resultaría del seguimiento universal de una norma hipotéticamente ponderada, puede ser aceptada por todos los posibles afectados en tanto que legisladores potenciales². Esta formulación introduce un desplazamiento que recuerda la propuesta de Rawls en *El liberalismo político* sobre la aceptabilidad fáctica de la idea política de la justicia como equidad mediante el consenso entrecruzado de concepciones filosóficas y morales diferentes. Pero Rawls aclara reiteradamente que la búsqueda de un consenso entrecruzado no es un punto de vista moral, sino político, el cual no presupone ninguna ética en particular³.

Para Kant una máxima es moral en tanto que universalizable, y conforme a esto podría interpretarse que debería contar en principio con el posible asentimiento racional de todos, pero los textos de la *Grundlegung* no dicen eso, sino que exponen la cosa desde el otro lado, el lado del sujeto de la reflexión y de la acción, y dicen que tengo que examinar si sería posible, y si yo podría querer que la máxima de conducta se convirtiera en ley universal, es decir, si podría aceptar que también todos los demás actuaran de la misma forma con respecto a mí⁴. Es claro que para averiguar si no sería contradictorio, y si yo podría aceptar la universalización de la máxima en cuestión no es necesario

² J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, 1999, p. 61-61. Voy a prescindir aquí de las críticas de Apel y de la confrontación de las diferencias del planteo apeliano originario con la concepción habermasiana de la Ética discursiva, porque las críticas de Apel presuponen la exposición de ese planteamiento y contribuyen a su aclaración y desarrollo. Incluso diría que son interesantes sobre todo para una interpretación más precisa de la concepción apeliana. Además esta discusión, que ha recorrido varias etapas, es bastante conocida, por lo menos en sus aspectos más generales, y ha sido reunida por el autor en un volumen reciente (*Apel versus Habermas*, Ed. Comares, Granada 2004). En cuanto a los textos de Habermas, tendré en cuenta especialmente sus escritos más recientes.

³ J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Edic. a cargo de Erin Kelly, Paidós, Barcelona, 2000, p.58-59.

⁴ „Hay que poder querer que una máxima de nuestra acción sea ley universal. Tal es el canon del juicio moral de la misma en general. Algunas acciones están de tal modo constituidas, que su máxima no puede ser ni siquiera *pensada* sin contradicción como ley natural universal... En otras no se encuentra esa contradicción interna, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad..., porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma” I. Kant, *Grundlegung der Metaphisik der Sitten*, Akademie Textausgabe, IV, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1968, pág. 424; traducción española de Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1946, y reimpressiones sucesivas, pág. 76. (En adelante las citas de esta obra de Kant se realizan dentro del texto de nuestra exposición mediante la abreviatura: *Grund.* seguida en primer lugar de la cifra que indica la página correspondiente de la citada edición alemana, y en segundo término de la página de la traducción precursora de García Morente,

ningún procedimiento comunicativo, y no tiene sentido la búsqueda de consenso mediante un discurso; lo que se requiere es un análisis lógico, y un examen de conciencia (*Grund.* 424, GM 77). La operación de la ED no consiste entonces simplemente en la transformación discursiva de la formulación kantiana, sino que presupone al mismo tiempo un cambio de perspectiva.

En el “Prólogo” a la *Grundlegung* Kant había diferenciado claramente dos niveles de la reflexión moral: 1) el nivel de *la fundamentación a priori* del principio universal de la moralidad y, 2) el nivel de *la aplicación* de aquel principio al examen de las máximas particulares, y del juicio sobre la acción en las diferentes situaciones concretas *Grund.* 398, GM 19). (Un poco más adelante volveré sobre esta distinción kantiana a la que no se ha prestado suficiente atención). Solamente en este segundo nivel de la aplicación es necesario recurrir de alguna manera al procedimiento del *juicio reflexivo*, o *reflexionante* en el sentido de la Tercera Crítica, y tiene sentido la confrontación discursiva de distintos puntos de vista⁵. En Habermas se oscurece la diferencia entre estos dos niveles porque el análisis y la justificación se realiza en ambos mediante el mismo procedimiento de los discursos morales empíricos, los cuales permiten quizás llegar a un consenso, pero también quizás no. En todo caso, los consensos de los discursos reales empíricos son siempre contingentes.

Por eso la clave de *la fundamentación* de la doctrina kantiana de la moralidad no es el punto de vista de *la universalizabilidad*, entendida como aceptabilidad universal (aunque esta pueda derivarse como una consecuencia), sino la demostración de la *necesidad* racional y moral de la ley como deber. Cuando se trata de explicar la ley moral, escribe Kant, “La cuestión es, pues esta: ¿es una ley *necesaria para todos los seres racionales* juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer que se conviertan en leyes universales? Si es así, habrá de estar ya (enteramente *a priori*) enlazada con el concepto de la voluntad de un ser racional en general...” (*Grund* 436, GM 80). Lo que es necesario y

⁵ Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, segunda parte.

universalizable es por lo tanto el criterio de la moralidad que se debe emplear en el examen y en el juicio de las máximas y normas particulares, es decir, no las máximas de cada uno, sino solamente el imperativo categórico. No se trata de investigar ahora si la deducción trascendental de este imperativo ha sido llevada a cabo con éxito por Kant, sino solamente de indicar el camino por donde él consideraba necesario buscar el fundamento de la ley moral, y cuál es la diferencia específica del imperativo categórico de la moralidad frente a los imperativos hipotéticos. Esto último es reiterado claramente por Kant en diferentes lugares: “si la acción es buena como medio para alguna otra cosa, entonces el imperativo es hipotético; pero si la acción es representada como buena en sí, esto es, como necesaria en una voluntad en sí conforme con la razón, entonces el imperativo es *categórico*” (*Grund.* 414, GM. 629).

El criterio de la necesidad conceptual es el que permite establecer también la diferencia del Imperativo categórico y los hipotéticos. “No hace falta explicar en general cómo sea posible un imperativo hipotético, porque el que quiere el fin quiere también los medios indispensables para conseguirlo... En cambio el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo sea posible el imperativo de la *moralidad*, porque este no es hipotético y, por lo tanto, *la necesidad representada objetivamente* no puede basarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos” (*Grund.* 417 y 419, GM. 66 y 69). La solución al problema planteado cree encontrarla Kant en el concepto mismo de un imperativo categórico: “Cuando pienso en general [en lo que es] un imperativo *hipotético*, no sé de antemano cuál será su contenido; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como este imperativo, aparte de la ley, *no contiene más que la necesidad* (el subrayado es nuestro: JDZ) de la máxima de conformarse con esta ley, y como esta ley no tiene ninguna condición que la limite, no queda pues nada más que la universalidad de la ley en cuanto tal, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esta conformidad es lo único que el imperativo representa como propiamente necesario” (*Grund.* 420-421, GM 71-72). La universalidad en el sentido de Kant no es el resultado de

ningún consenso, sino que se deriva analíticamente de la necesidad: lo que es necesario es universal.

“Toda la filosofía trascendental de Kant gira en torno a la necesidad (o las condiciones necesaria de posibilidad)”. El mismo criterio es el que emplea Kant para la crítica de la regla de oro: *was du nicht willst, daß man dir tu, das tu auch keinen anderen zu*⁶. Esta máxima trivial no puede servir como ley universal de la moralidad, porque toma la mera facticidad de “lo que no quieres que te hagan a ti” como criterio del deber para con los demás (*Grund.* 430; GM 82). La fórmula de la regla de oro se puede transformar fácilmente en una regla hipotética, o condicional, y este es su significado: “Si quieres que los demás no te hagan tal cosa, debes abstenerte de hacérselas tu también”. Como no se establece, a su vez, ningún criterio para juzgar la validez de la oración condicional, esta queda liberada al arbitrio y puede incluso expresar condiciones intuitivamente inmorales. Los más ricos podrían decir, por ejemplo, que no quieren recibir ninguna ayuda de nadie, y con esto quedarían eximidos de todo deber de solidaridad con los más necesitados. El criminal podría según esta regla requerir al juez que lo condena que se ponga en su lugar, y argumentar que si no le agradaría ser encarcelado tampoco tiene derecho a condenar a los demás a la cárcel. Estos dos ejemplos contra-intuitivos que aduce Kant en este lugar se mantienen en la línea de lo prohibido en la que se ubica la regla de oro, pero también podrían darse muchos ejemplos de lo permitido por esa regla que nuestro sentido común moral no podría aceptar, como en el caso del sado-masoquismo, de un racismo consecuente. Puede darse *de hecho* muchas veces una coincidencia en los intereses, o en las inclinaciones, que no revisten ningún significado moral, o también que son inmorales. Lo que uno, o muchos, quieren o no quieren de hecho, no puede servir por sí mismo como el criterio de la moralidad. También las determinaciones contingentes de la voluntad de todos, dependientes de los apetitos e inclinaciones naturales, pueden aprobar el test del Imperativo Categórico concebido de manera puramente

⁶ Reinhard Brandt, “Kant und Habermas”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1/2002, p. 54.

formal. El mero punto de vista del consenso no tiene como discernir adecuadamente estas diferencias moralmente relevantes.

II

Habermas distingue por cierto entre un acuerdo fáctico y un acuerdo válido. Pero esta diferencia está definida de manera procedimental, atendiendo a los medios empleados para alcanzar el consenso, el cual puede obtenerse mediante los procedimientos de la racionalidad estratégica, o mediante la racionalidad comunicativa del discurso en el cual se hacen valer solamente los buenos argumentos en una interacción comunicativa orientada al entendimiento intersubjetivo. Esta distinción es importante, pero no basta para aclarar la diferencia de la ética discursiva frente a “la moral por acuerdo” del contractualismo⁷. La salida de esta encerrona estaba ya para Kant en el pasaje de los intereses e inclinaciones empíricas de la voluntad natural, o de las determinaciones del arbitrio, al orden de la libertad racional, que solamente se determina mediante la propia razón autónoma. El examen crítico de las acciones y de las máximas conforme al imperativo categórico está regido precisamente por el deber de ajustar aquella voluntad natural contingente, o *el arbitrio*, a la necesidad, o al deber incondicionado de la ley moral como ley de la razón pura práctica.

Reinhard Brandt ha observado que “En la reconstrucción habermasiana de la Filosofía Moral de Kant no se habla de necesidad, y el desplazamiento de la ley moral al campo de los intereses y deseos empíricos no puede conducir ya de hecho a este concepto. Habermas remite por otro lado en general la representación de la necesidad a la metafísica”, o a la filosofía trascendental, que él parece considerar como

⁷ Cfr.: D. Gauthier, *La moral por acuerdo* (1986), Barcelona, 1994; también P. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*, Berlín 2000. Sobre el debate del contractualismo moral, cfr.: *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, W. De Gruyter, Berlín, 2003.

otra forma de metafísica, las cuales son dejadas de lado en el modo de pensar post-metafísico de su Filosofía⁸.

Habermas podría responder a estas críticas diciendo que la autonomía de la ética como disciplina filosófica, su independencia de la religión y de la metafísica, que había sido ya un objetivo de Kant, se ha radicalizado en la época contemporánea por el abandono de la idea de sistema en la Filosofía⁹. Por otro lado, como sostiene Aristóteles, la Filosofía práctica no tiene como fin el mero conocimiento de lo que es, sino la realización práctica de lo que ella estudia, y este fin se vería impedido si se parte de presupuestos problemáticos sobre los cuales hay posiciones muy diferentes. Podría argumentarse también que la exigencia del discurso moral comunicativo para la fundamentación de normas se deriva a partir de razones específicamente práctico-morales. La pregunta por lo que es bueno para los hombres, y de lo que es justo en una determinada circunstancia, no puede responderse de manera vinculante sin escuchar los puntos de vista de los propios sujetos aludidos, o directamente afectados. Esta apertura comunicativa del discurso moral es para Tugendhat una exigencia que se deriva del propio principio kantiano de la autonomía de la conciencia y de la voluntad moral de las personas¹⁰. Este argumento me parece correcto, pero si preguntamos cómo se ha fundamentado el principio de autonomía, comprobamos que estamos siempre todavía en el mismo lugar.

El planteamiento habermasiano de la ética discursiva se ha inspirado ciertamente en la primera fórmula del imperativo categórico de Kant, interpretado como principio de universalización, o de universalizabilidad. Pero él concibe ahora la universalización como el resultado de un consenso real o posible, obtenido mediante el procedimiento comunicativo de un discurso. En el contexto de esta interpretación de la universalizabilidad como aceptabilidad, o como

⁸ Reinhard Brandt, loc. Cit. p. 55.

⁹ Cfr. Julio De Zan, "La des-estructuración del campo disciplinario de la Filosofía", en *Saber, poder, creer*, edit por Dorando Michelini y otros, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2001.

¹⁰ Cfr. E. Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, 308-309. Cfr. J. De Zan, "La identidad del sujeto y la constitución de la moral", en *Theoria*. Universidad Nacional de Tucumán. Número extraordinario en homenaje a Roberto Rojo, 2004, pp. 169-173.

consenso universal, se entiende entonces la crítica de Habermas al procedimiento monológico de Kant, por cuanto éste tendría que apoyarse en el tácito presupuesto de que “en la formación del juicio moral, cada uno, *en virtud de su propia imaginación*, tendría la suficiente capacidad para ponerse en la situación de cualquier otro. Pero si ya no podemos fiarnos más en la existencia de una precomprensión común, más o menos homogénea en todos los implicados, entonces el punto de vista moral solamente puede realizarse todavía bajo condiciones comunicativas que aseguran que *cada uno* examine la aceptabilidad de la universalización de una norma desde la propia comprensión de sí mismo y del mundo. De esta manera el imperativo categórico es reinterpretado conforme a la teoría del discurso”¹¹. Las condiciones trascendentales de la moralidad universalista de Kant son interpretadas aquí en sentido cuasi-heideggeriano, como “una precomprensión trascendental sobre las condiciones de vida y la disposición de los intereses”, las cuales serían de hecho relativamente homogéneas en las culturas tradicionales, pero no ya en la sociedad moderna. Esta concepción está más próxima a la de Aristóteles y los comunitaristas contemporáneos que al punto de vista moral de Kant, al cual no se puede atribuir en absoluto esta manera de pensar lo trascendental. En la *Grundlegung* reitera Kant que no es posible encontrar el punto de apoyo de la ética en ese tipo de condiciones empíricas, históricas o antropológicas. Podría argumentarse contra Kant que estas condiciones son importantes para la vida moral, pero la crítica de Habermas no da en el blanco.

El citado texto de Habermas parece presuponer que el juicio de la moralidad de las máximas de la acción se fundamenta en Kant del mismo modo que el juicio estético, es decir, como el juicio reflexivo de la Tercera Crítica, en el que juegan un papel central la imaginación y el sentido común de una cultura, sin tener en cuenta la mencionada diferenciación kantiana del “Prólogo” de la *Grundlegung* entre el fundamento (*Grund*) en el que se apoya toda la filosofía moral, que es su “parte pura”, o a priori, y su aplicación (*ihre Anwendung*). Este segundo

¹¹ Habermas, *Die Enbeziehung...*1999, p. 49; trad. española: *La inclusión del otro*, Barcelona 1999, p. 64.

paso, de la aplicación del principio de la moralidad en el examen de las máximas y en el juicio sobre la acción moral, “exige por cierto todavía – escribe Kant- un ejercicio de la facultad de *discernimiento*, aguzada mediante la experiencia (*durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft*)”¹².

Esta especial exigencia que plantea a la *Urteilskraft* la aplicación de la ley moral se explica en el texto kantiano por *dos razones*: 1) “en parte para diferenciar en qué casos tienen su aplicación y, 2) en parte para lograr que las leyes morales puedan penetrar en la voluntad con el vigor para ponerlas en práctica, dado que el hombre... no puede tan fácilmente hacerlas eficaces *in concreto* en las circunstancias cambiantes de su vida (*in seinen Lebenswandel*)”. A esta segunda razón de la necesidad de un ejercicio reflexivo del juicio moral va a dedicar Kant específicamente toda la Segunda Parte de la *Crítica de la Razón Práctica*.

Con respecto a la razón 1) es preciso observar que, a diferencia del juicio estético del gusto, y de la concepción habermasiana de la fundamentación de la ética, el juicio moral se apoya en una ley objetiva, a priori, pero esta ley no se aplica directamente a las decisiones y a las acciones, sino a las máximas que las orientan, las cuales se mantienen todavía en un nivel de generalidad. Yo puedo haber testado la moralidad de una máxima conforme al criterio de la universalizabilidad, pero debo justificar todavía mi decisión y mi acción conforme a dicha máxima, es decir, la aplicación de la máxima en las diferentes situaciones de la acción. Este pasaje no puede realizarse mediante la lógica de la subsunción del juicio determinante. Es la especial exigencia planteada a la *Urteilskraft*, de la que habla el texto de la *Grundlegung* con respecto a los *problemas de aplicación* de la ley moral, la que tiene que interpretarse entonces en el sentido del juicio reflexivo de la *Tercera Crítica*, porque toda acción en contexto es singular y única, como lo es una obra de arte. Pero en Kant, a diferencia de lo que piensa Habermas, es solamente en este nivel de la aplicación, y no en el de la fundamentación, que juega el juicio reflexivo, con su exigencia de ponerse en el lugar de los otros.

¹² *Loc. cit.* en nota 5.

Con respecto a la razón 2) sobre el papel de la *Urteilkraft* en la ética, quiero evocar ahora el mencionado texto de la breve “Segunda Parte” de la *Crítica de la Razón Práctica*, toda ella dedicada precisamente a explicar cómo el ejercicio de la capacidad de juicio mediante el *análisis de casos*, y la confrontación de las interpretaciones y valoraciones de los casos analizados a través de un *debate*, o *diálogo argumentativo*, es el método adecuado para el desarrollo de la capacidad de discernimiento reflexivo y para la formación del juicio moral crítico. No se trata solamente de un ejercicio escolar, sino del cultivo del *interés de la razón* en el desarrollo de la capacidad de discernimiento. Esta práctica, que puede comenzar como “un juego en el cual los niños pueden rivalizar entre sí” en la propuesta del juicio más ponderado, pero este juego de niños contribuye a formar el hábito de la reflexión moral crítica de modo que “venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones”. Esta práctica hace crecer además el sentimiento moral duradero de la estima, “no sólo de la corrección de la acción, sino también del valor moral como intención” de las acciones humanas, y el sentimiento de reproche o desaprobación de las acciones que han merecido el juicio negativo de la razón. Esto constituye por sí mismo “una buena base para la probidad de toda la vida”. El procedimiento para la pedagogía moral recomendado por Kant, que consiste en la confrontación de argumentos de aprobación y de censura moral de casos reales, o posibles, no debería interpretarse como un mero ejercicio didáctico para la clase de Ética del colegio, sino como un entrenamiento para la aplicación del *procedimiento intersubjetivo del juicio moral* en las situaciones reales de la vida humana, pero queda claro que este es *un procedimiento hermenéutico*, para la correcta interpretación de los casos propuestos, y *un procedimiento pedagógico*, para la auto-formación moral de los jóvenes, pero no es para Kant el *procedimiento filosófico* para la fundamentación racional de la ética.

Lo que podría preguntarse entonces es porqué Kant no aplicó su doctrina del juicio reflexivo a toda la Filosofía práctica, es decir también a la fundamentación de la Ética, a la Doctrina del Derecho y a la legitimación de las decisiones políticas. Esta es precisamente la pregunta

de Hannah Arendt en sus estudios sobre la doctrina kantiana del juicio estético¹³. Aquí solamente puedo mencionar ahora un texto de la *Metafísica de las costumbres*, según el cual el procedimiento del juicio reflexivo, o reflexionante, que el legislador debe tener en cuenta, es el criterio de legitimidad de las leyes jurídicas, que han de regirse por el siguiente principio: “lo que no puede decidir el pueblo (la totalidad de los súbditos) sobre sí mismo y sus integrantes [porque sería contrario a su propio bien, o a sus intereses], tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo”¹⁴. Por lo tanto el legislador antes de promulgar una ley debe reflexionar si ella podría ser aceptada como justa por él mismo como parte del pueblo y por el resto de los ciudadanos. Pero esta necesidad de ponerse en el lugar del otro, y de reflexionar sobre su posible aceptabilidad, puede considerarse como una consecuencia del carácter empírico y contingente de las leyes jurídicas, a diferencia de la ley moral. Lo que tendría que cuestionarse, desde el punto de vista de la Escuela de Frankfurt, es si este experimento mental como procedimiento para la aplicación de la ley moral y para la legitimación de las leyes jurídicas es por sí mismo enteramente confiable sin haber pasado por el control crítico del discurso público, celebrado como un proceso real, bajo las condiciones normativas de simetría de la relación comunicativa, y de no exclusión y no violencia.

III

El punto de partida kantiano de Habermas se apoya solamente en la primera fórmula del imperativo como si se tratara de una formulación autónoma y suficiente para la fundamentación de la ética, independientemente de la segunda, que manda tratar a la humanidad, tanto en nosotros mismos como en la persona de cualquier otro siempre también como fin, y nunca meramente como medio (*Grund.* 329; GM 84).

¹³ Hanna Arendt, *Das Urteilen*, München, 1998.

¹⁴ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid, traducción de A. Cortina y J. Conill, 1989, p. 162-163.

Podríamos decir sin embargo que la primera fórmula independientemente de la segunda permanece incompleta e indeterminada, o susceptible de diferentes lecturas, porque el principio de universalizabilidad es todavía meramente formal; pero todas las máximas del obrar humano tienen al mismo tiempo también una materia, es decir un fin (*Grund* 437; GM 95); el contenido universalizable de esta finalidad moral está dado por “el principio objetivo de *la humanidad* y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí mismo*... En este principio la humanidad no es representada como un fin subjetivo... que nos proponemos realizar, sino como el fin objetivo que, cualquiera sean los fines que tengamos, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos” (*Grund*. 430-431; GM, 87). Una determinación integral de la ley moral en sus formulaciones anteriores es: “que todas las máximas, por propia legislación deben concordar con un reino posible de los fines (*Grund*. 437; GM 95). Con esta determinación integral la ley moral deja de ser meramente formal, avanza más allá del terreno de lo permitido y lo prohibido, y abre un horizonte teleológico de tareas a realizar, “un deber positivo de humanidad”¹⁵. Este contenido esencial de la moralidad kantiana, que implica el reconocimiento del valor de la persona humana, y de su dignidad innegociable, que no tienen en cuenta el utilitarismo y el contractualismo, tampoco aparece adecuadamente reflexionado en la ética discursiva de Habermas.

La segunda formulación de la ley moral no sólo le da un contenido teleológico al formalismo de la primera, del cual se derivan, según Kant, todos los otros fines de la Razón pura práctica, sino que aclara también, al mismo tiempo, cómo debe ser interpretada la primera, de tal manera que se diferencie de todos los posibles acuerdos fácticos que no tienen otro criterio de validez y de obligación moral más allá del mero consenso, como es el caso en el contractualismo y del consensualismo moral.

El contractualismo tiene un punto de partida empírico, en el hecho de que, en la medida en que los individuos están interesados en

¹⁵ Cfr. A. Cortina, “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en J.C. Córdón, *Moral, Derecho y política en I. Kant*, Cuenca, 1999, p. 241-252.

mantener relaciones de intercambio y de cooperación con los demás, concuerdan también en el interés de mantener un sistema de reglas simétricas cuya aplicación cuente con su asentimiento, y que ellos respetarán estas reglas siempre que también todos los demás se sometan al mismo tiempo a ellas. Esta “moral por acuerdo” es una estrategia de instrumentalización recíproca: yo me abstengo de hacer tales cosas al prójimo, y me obligo a ser solidario con él, no por respeto a la dignidad de su persona, sino para que (o a condición de que) también él haga lo mismo con respecto a mí, y para que ambos podamos confiar recíprocamente y así mantener una relación provechosa. El objeto y contenido de estos consensos no es el respeto de la dignidad de la persona como fin en sí mismo, y el deber de no instrumentalizar a nadie para otros fines, sino las mutuas ventajas subjetivas de tal comportamiento. El concepto de algo “que pueda considerarse bueno sin restricciones”, es decir por sí mismo, de manera incondicional y, en cierto modo absoluto, como es la buena voluntad y su finalidad objetiva en el sentido de Kant, tiene que carecer de significado para la racionalidad instrumental del contractualismo moral, el cual emplea la palabra “bueno” en un sentido relativo, o instrumental y carece de una idea de bien en sentido puramente moral.

Uno de los ejes de la teoría de la acción social de Habermas es precisamente la distinción entre la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa. Sin duda este último concepto excluye la instrumentalización asimétrica del otro como objeto en la acción social. Pero la racionalidad comunicativa puede ser todavía instrumental con referencia a los fines objetivos perseguidos en común, en tanto recomienda una acción *como un medio necesario*, o como el camino más corto y económico, para el logro de tal o cual fin que hemos acordado como deseable para todos. El imperativo categórico es, en cambio, una regla de la razón sin punto de referencia alguno exterior a la racionalidad de la propia regla y a la calidad intrínseca de la acción. De este concepto no encuentro nada en Habermas, ni siquiera el planteamiento de las dificultades que conlleva, porque si bien es claro que el obrar moral no puede ser medio para otra cosa, no resulta fácil comprender por cierto

qué significa que una acción sea racional y moral en sí y por sí, prescindiendo de toda referencia a un fin exterior y empírico, dificultad que el propio Kant reconoce, porque “en esta idea del valor absoluto de la de la mera buena voluntad hay algo que es muy extraño (etwas so befremdliches)” para la manera ordinaria de pensar (*Grund.* 394; GM, 29).

Habermas se remite en cambio, como el contractualismo, a los fines, intereses y motivaciones empíricas, “como contribuciones epistémicas a un discurso en el que se examinan normas, y que tiene lugar con el objetivo de obtener un acuerdo”¹⁶. Cabe reiterar entonces la pregunta si con los procedimientos de la racionalidad consensual comunicativa del discurso se salva el sentido de la moralidad, o si es necesario pensar todavía, más allá de este concepto habermasiano, otro nivel diferente de la racionalidad propiamente moral, que complemente o amplíe la dicotomía de las dos formas fundamentales de la racionalidad práctica, comunicativa e instrumental, mediante la diferenciación tripartita de: racionalidad instrumental, racionalidad comunicativa y racionalidad moral, a fin de rehabilitar, quizás mediante nuevos argumentos, *el punto de vista moral* en el sentido de Kant. Después del giro pragmático de la Filosofía, la racionalidad estrictamente moral no podría prescindir de la racionalidad comunicativa, pero esta necesita al mismo tiempo de una brújula que le permita alcanzar el punto de vista moral. El discurso y la vida moral necesitan de un punto de incondicionalidad para orientarse y no quedar a la deriva de la relatividad de los consensos fácticos del *Lebenswelt*, siempre revisables, o provisorios, los cuales no pueden dar a la conciencia moral un respaldo cierto en las decisiones críticas de consecuencias irreversibles.

IV

Avanzando más allá del problema de la fundamentación de la ética, quiero confrontar todavía, de manera muy esquemática, la

¹⁶ J. Habermas, *Loc. cit.* La Inclusión

arquitectónica de la filosofía práctica habermasiana con la de Kant. En *Facticidad y validez* de 1992, el libro que presenta el desarrollo sistemático de su Filosofía Política y del Derecho, ha modificado Habermas su concepto del principio del discurso, que antes entendía directamente como un principio moral, y lo ha redefinido como un metaprincipio independiente, anterior a la diferenciación de la moral, del derecho y del discurso político. Esta estrategia le parece necesaria al autor para poder marcar, a su vez, la autonomía de la política y del derecho frente a la ética. “El liberalismo, que se remonta a Locke, defiende el primado de la libertad de los modernos [es decir *la primacía de los derechos* privados] sobre la libertad de los antiguos [entendida como el autogobierno soberano del pueblo]... De esta manera se sustraen los fundamentos de la constitución democrática a la formación democrática de la voluntad política. Con la independencia del principio de la democracia derivado del meta-principio del discurso moralmente neutral [*moralisch freisetehend*] está en juego [para Habermas] al mismo tiempo la tesis de que la legitimación del propio derecho vigente, *solo* se explica a partir del procedimiento de la formación democrática de opinión y de la voluntad política”¹⁷. En el campo de lo político este principio de teoría de la democracia me parece enteramente pertinente, teniendo en cuenta que la decisión y la acción política se sitúan en la arena movediza de la contingencia, en cuanto referidas a situaciones históricas particulares. El tratamiento de los problemas de aplicación de los principios morales está sujeto también a las mismas limitaciones. Pero la trasposición de este tipo de discursos empíricos al nivel de la fundamentación de la ética, y del principio universal de la moralidad, es por sí mismo un procedimiento insuficiente y problemático. Como se ha visto en el punto anterior, el principio fundamental de una ética del discurso solamente se puede fundamentar mediante un análisis reflexivo, de carácter trascendental, de las condiciones morales necesarias de posibilidad y de validez del propio

¹⁷ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión* (2005), Barcelona 2006, p 84-85 86. Cfr. también, del mismo autor: “El Estado democrático de derecho: ¿una unión paradójica de principios contradictorios?”, en *Tiempos de transición*, Madrid, 2004.

discurso, compatibles con el significado de la segunda fórmula del imperativo kantiano.

Volviendo ahora al problema planteado de la Filosofía política, Habermas confronta como representativas las posiciones de Rousseau y de Kant sobre la búsqueda de la conexión interna entre la soberanía popular de la democracia y la independencia indisponible de los derechos del hombre. Pero encuentra que la solución del problema planteado es insatisfactoria en ambos autores y se resuelve mediante la primacía de uno de los dos principios, de la soberanía popular en Rousseau y de los derechos morales pre-políticos en Kant. La solución del problema está, para Habermas, en el contenido normativo de un procedimiento del ejercicio de la autonomía moral y política que consiste en la determinación discursiva de los derechos morales, y en la formación igualmente discursiva de la opinión y de la voluntad política común. “Kant obtiene el *principio general del derecho* mediante la aplicación del principio moral a las *relaciones externas*, y comienza su teoría del derecho con ese derecho a iguales libertades subjetivas... que asiste a todo hombre *en virtud de su humanidad*. Estos derechos, que competen *inamisiblemente* a todo hombre, y a los que *el hombre no podría renunciar, aunque quisiera*, se legitiman por principios morales, incluso antes de diferenciarse en la forma de leyes públicas...”. Por consiguiente, los derechos naturales que protegen la autonomía privada de cada ser humano, anteceden a la voluntad soberana del legislador, y “*la soberanía concordante y unida* de los ciudadanos se ve restringida por los derechos humanos fundados moralmente”¹⁸.

Habermas sostiene en cambio que “La autonomía privada de los ciudadanos no puede ni sobreordenarse (como en el liberalismo), ni subordinarse (como en el republicanismo) a la autonomía público-política... Pero la cooriginariedad de autonomía privada y autonomía pública se hace evidente sólo cuando interpretamos y desarrollamos en los términos de la teoría del discurso [y de la democracia deliberativa] la figura de pensamiento que representa la *autolegislación*, figura conforme

¹⁸ J. Habermas, *Facticidad y validez*, 1998, p.166.

a la cual los destinatarios son a la vez los autores de sus derechos”¹⁹. Esta tesis descarta la representación platonizante de una jerarquía de normas conforme a la cual las normas del derecho positivo son concreciones particulares de las normas generales superiores del derecho natural y de la moral. En lugar de esta representación tradicional propone Habermas la comprensión de esta relación como una ramificación cooriginaria de las normas morales y jurídicas que se anudan en el metanivel del principio del discurso, el cual reemplaza a la génesis histórica de estas diferencias a partir de la simbiosis de ética, derecho y religión en la eticidad tradicional.

En los campos de la teoría política y del derecho, que son los que más le han preocupado, y los que ha tratado de manera más extensa y sistemática, me parece que las críticas de Habermas a Kant no implican sin embargo el abandono del planteamiento del Filósofo moderno, sino su reactualización con los instrumentos conceptuales de la época contemporánea. Lo mismo podría mostrarse especialmente en el campo del derecho internacional, del ideal cosmopolita y de la paz perpetua, en los cuales la herencia de la tradición kantiana de pensamiento permanece viva en los escritos habermasianos. Su tratamiento de los temas de *La teoría de la acción social*, de la *Filosofía del derecho* y de la *política* ponen claramente de manifiesto, tanto la autonomía de estas disciplinas como su carácter no meramente empírico-descriptivo, sino normativo, y la necesidad de mantener su conexión con la ética, y en esto se mantiene, más allá de sus críticas, básicamente fiel a la intencionalidad de la concepción kantiana de la Filosofía práctica.

En este mismo sentido puede interpretarse la relación novedosa entre el cuestionamiento del último Habermas al naturalismo y a la desconexión, o el rechazo a priori, que el racionalismo ilustrado ha practicado con respecto a los aportes de la religión a la ética, a la política y a la teoría de los derechos fundamentales del hombre. La importante pregunta que Habermas se plantea en el libro *Entre naturalismo y religión* (de 2005) sobre la posibilidad de reconocer la existencia de fundamentos

¹⁹ J. Habermas, *Op. cit.*, 1998, p. 169.

prepolíticos del Estado moderno, y si el estado de derecho democrático e igualitario se podrá obtener por mucho tiempo después de un completo abandono de los presupuestos histórico-culturales de la religión y del derecho natural que le han dado origen²⁰, es también una pregunta de Kant en su *Filosofía de la Religión*. La respuesta de Habermas a esta pregunta, que se aproxima también a la respuesta kantiana, reafirma la autonomía de lo político²¹, pero destaca al mismo tiempo la necesidad de tomar en serio los aportes de la Religión, porque una democracia post-secular tiene que superar la rivalidad excluyente entre los puntos de vista secular y religioso²².

Kant no tenía que interpretar por cierto la relación vinculante de la soberanía política con los derechos humanos prepolíticos, y con las leyes morales de la comunidad ética, como una limitación o restricción que se impone desde fuera a la voluntad popular, porque él pensaba con la presuposición de que en el ejercicio de su autonomía autolegisladora los ciudadanos no pueden prestar su asentimiento a leyes que vulneran su propia autonomía privada fundada en la moral y el derecho natural. Pero la manera kantiana de concebir esta relación no permite fundar la autonomía epistémica de la ciencia jurídica, de la filosofía del derecho y de la teoría política como disciplinas independientes, aunque articuladas sistemáticamente. Todavía en la renovación contemporánea de la Filosofía práctica de orientación kantiana se observa este déficit de autonomía y de base empírica de la Filosofía política y del derecho, o la comprensión de estas disciplinas como “ética aplicada”, como es el caso de Apel, lo cual tiene como consecuencia un desarrollo teórico muy pobre o abstracto de estas disciplinas filosóficas, que dificulta el diálogo con las

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y Religión* (2005), Paidós Barcelona, 2006, Cap. 4, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, p. 107.

²¹ “El liberalismo político (por el que abogo en la forma especial de un republicanismo kantiano) se comprende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los fundamentos normativos del Estado democrático constitucional. Esta teoría entronca con la tradición de un derecho racional que renuncia a los fuertes supuestos cosmológicos y soteriológicos de las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural” (Ibid. p. 108). En tal sentido rechazaría Habermas la *Teología política* que algunos autores contemporáneos intentan repensar a partir de Carl Schmitt y de Leo Strauss.

²² Sobre este mismo tema ha publicado Habermas en el corriente año 2008 un nuevo pequeño libro, que no ha llegado aún a nuestras manos, con el sugestivo título de “*Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*”.

ciencias sociales, o el trabajo interdisciplinario con las mismas. En otros autores, como en Rawls y su escuela, se observa la disolución de la política en el derecho, que es característica de la filosofía práctica del liberalismo²³.

Por otro lado, con respecto a la otra pregunta kantiana, tan relevante para la Filosofía y la sociedad contemporánea, sobre la posibilidad de pensar la salida del estado de naturaleza en el que se encuentran los Estados modernos en sus relaciones internacionales, o si esta situación es insuperable, como pensaba Hobbes, la respuesta habermasiana está muy próxima también a Kant, aunque se articula en otros lenguajes, propios de las ciencias sociales y de la filosofía contemporánea, y se apoya en nuevos argumentos contruidos a partir de la observación y la interpretación de los fenómenos o acontecimientos políticos del mundo actual. Para Kant era posible y necesario pensar en la

²³ John Gray sostiene que: “Para Rawls, igual que para Dworkin, F.A. Hayek y R. Nozick, la filosofía política es una rama de la Filosofía del Derecho, la rama que se ocupa de la justicia y de los derechos fundamentales. La meta de la filosofía política es una Constitución ideal... Los liberales legalistas aspiran a evitar el conflicto sobre la buena vida recurriendo a la idea de justicia y de los derechos. En esto se demuestran pertenecientes a un linaje que se remonta a Kant, quien intentó desarrollar una filosofía política basada en el derecho”... “Cuando los pensadores liberales contemporáneos sostienen que el liberalismo es una doctrina estrictamente política, quieren decir que no depende de ninguna concepción global del bien... *Sería más claro sin embargo si los liberales declararan que su concepción es una doctrina jurídica, o una filosofía del derecho, que pone entre paréntesis los debates de la filosofía política...* En *El liberalismo político* de Rawls no se deja nada de importancia a la decisión política. Las libertades básicas y la distribución de los bienes sociales son asuntos de justicia, y en el liberalismo político lo que exige la justicia no es una cuestión de decisión política, sino de adjudicación legal. La institución central de la concepción rawlsiana no es una asamblea deliberativa, como un parlamento, sino un tribunal de justicia. Todos los temas centrales se sustraen a la deliberación política, para ser adjudicados por un Tribunal Supremo... De hecho la doctrina de Rawls es un tipo de legalismo antipolítico” (J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 24-26. Sobre el carácter antipolítico del liberalismo Rawlsiano según Gray, cfr. también, del mismo autor, “Rawls’s Anti-political Liberalism”, en su libro *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge Polity Press, 1997, p. 51-54. No obstante la proximidad de la posición política de Habermas con Rawls, las diferencias filosóficas son bien significativas. Aunque Habermas no ha escrito una Filosofía política sistemática como la Filosofía del Derecho desarrollada en *Facticidad y Validez*, ha puesto de relieve en este mismo contexto la génesis política del derecho válido. Ha explicitado en este mismo libro también la concepción fundamental de una nueva teoría deliberativa de la democracia, que comprende una teoría del poder y de lo público, tributaria de Hannah Arendt, y una teoría de la sociedad civil en sentido contemporáneo, poshegeliano y posmarxista. La cuestión de lo político ha sido abordada además en diferentes aspectos ya en uno de sus primeros libros sobre *Teoría y crítica de la opinión pública*, y en uno de los últimos: *La inclusión del otro*. En los volúmenes de sus escritos políticos, y en muchos otros estudios menores se evidencia que el análisis y la teoría política son temas centrales de su pensamiento.

constitución de un orden cosmopolita que pueda garantizar la paz perpetua, sin un Estado mundial, y este proyecto no es meramente utópico, o irrealizable, porque se basa en una idea regulativa, cuya realización es muy imperfecta, pero que es ya siempre inmanente al proceso de la historia humana. Para contribuir a un avance mayor en este sentido apelaba Kant a la idea impolítica de una *Iglesia invisible*, extendida en el mundo entero, y comprendida como una comunidad ética universal del género humano (*ein ethisches Gemeinschaft*), la cual complementa y da sustento a la alianza política entre los Estados para eliminar la guerra, o para *La paz perpetua*²⁴. En este pensamiento se inspira en cierto modo la teoría habermasiana, que yo consideraría también como *impolítica* en el sentido de Roberto Espósito, de una sociedad civil cosmopolita independiente de los Estados nacionales, y orientada por fines sociales humanistas, y humanitarios, como base de un derecho de gentes universal, y de la construcción de un estado de derecho internacional

V

En otro plano más general quiero mostrar finalmente cómo Habermas dispone de los elementos teóricos para una reconstrucción del puente quebrado en Kant entre la ética y su filosofía política de raíz hobbesiana. Y si bien no encontramos sistematizada en nuestro autor la complejidad de estas relaciones, su concepción de la acción política democrática presupone una suerte de combinación de los dos tipos de racionalidad que él ha diferenciado y, en cierto aspecto contrapuesto, en su teoría general de la acción social. Porque las luchas de poder, o por ocupar posiciones de poder administrativo en el Estado, en las cuales se enfrentan los partidos rivales y otros actores políticos, no solamente en las campañas electorales, sino en el juego permanente de oficialismo y

²⁴ Cfr. Julio De Zan, "La comunidad ética universal de Kant como sujeto impolítico", en *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, edit. por J. De Zan y F. Bahr, UNSAM, Bs. As. 2008.

oposición, tienen un carácter competitivo, como los conflictos de intereses entre los competidores en el mercado. Estas confrontaciones en el espacio público, frente a los ciudadanos, se rigen por la lógica de una racionalidad abiertamente estratégica y constituyen un juego de suma cero en el que los políticos se disputan el favor o el apoyo del electorado. La teoría de la democracia considera incluso que este sistema presupone que las elites políticas están divididas y se enfrentan en el espacio público para que los ciudadanos puedan juzgar las razones y las personalidades de los unos y de los otros y elegir entre las alternativas que ellas representan. Cuando la élite política está unida y no lucha competitivamente, sino que se rige por acuerdos corporativos y repartos de poder, no se ofrecen verdaderas opciones y, por lo tanto, no existe ya la democracia, porque los ciudadanos se ven privados de las condiciones para ejercer su decisión soberana en la elección del gobierno.

Pero las estrategias de las luchas sociales y políticas, o de la competencia en las campañas electorales, tienen determinados límites y deben encuadrarse dentro de ciertas reglas de juego que forman un marco normativo moral y jurídico, el cual no puede imponerse ya estratégicamente, o modificarse de manera arbitraria, sino que debe instituirse democráticamente, mediante el discurso comunicativo de todos los actores políticos, y este marco normativo forma parte de los consensos constitucionales, que pueden o no inscribirse en un texto jurídico y que, en cualquier caso, son anteriores a estos textos.

Por otra parte, cuando los discursos políticos de las campañas electorales se dirigen de forma directa a los ciudadanos, aunque también usen recursos retóricos encubiertamente estratégicos, no entablan una relación competitiva con su auditorio, sino que buscan el consenso y el convencimiento del electorado mediante la justificación argumentativa de sus propuestas, y solicitan al público que se sume a su causa, o que la apoyen para llevar adelante el proyecto propuesto. Se trata por lo tanto claramente de una racionalidad consensual comunicativa, que en algunos casos apela incluso a motivaciones y argumentos auténticamente morales

(aunque es difícil por cierto discriminar estos casos del uso político-estratégico más frecuente del lenguaje moral²⁵).

El juego de estos dos tipos de racionalidad en el campo político se da también en una misma acción. Esto es claro especialmente en las luchas sociales por el reconocimiento de grupos marginados o excluidos, o en las luchas por la conquista de determinados derechos que no son reconocidos o respetados por otros, por el propio Estado, o por otro Estado, como en el caso del colonialismo. Pero cuando estos posibles interlocutores concernidos se niegan a entrar en el terreno del discurso para escuchar y atender las buenas razones que justifican los reclamos de reconocimiento, estos actores sociales o políticos no tienen entonces otra alternativa para hacer valer sus derechos y reclamos de justicia, que el asedio del poder que les niega el reconocimiento mediante formas de protesta, de acción no violenta, y movilizaciones que puedan ocupar lugares centrales del espacio público para hacerse escuchar o, como última instancia, mediante medidas de fuerza que impongan el justo reconocimiento. Para tener perspectivas de éxito estas *luchas* sociales y políticas se desarrollan con la lógica de la acción estratégica, pero están movidas por intereses particulares antagónicos, ni por una mera pretensión de poder, sino por pretensiones de validez, como la acción comunicativa y el discurso, y su objetivo inmediato es, en muchos casos, la creación de las condiciones de posibilidad para la celebración de verdaderos discursos.

Como pensador político realista, Habermas no puede ignorar que la conflictividad de intereses y los juegos de fuerza son constitutivos de lo político, y no se deja encerrar en la falsa disyuntiva: “consenso versus conflicto”, en la que han querido ubicarlo no solamente sus adversarios, sino también algunos comentaristas y simpatizantes apolíticos que hacen una lectura equivocada de sus textos, como el discurso de un moralista. La filosofía política de Habermas está dedicada en cambio a la reconstrucción racional (es decir, a la explicitación reflexiva, y la formulación en la forma de una teoría general) de la

²⁵ Cfr. J. De Zan, *La ética los derecho y la Justicia*, Edic. de la Konrad-Adenauer-Stiftung, Montevideo, 2004, Cap. 3, pág. 80-81 y Cap. 8.4.

articulación necesaria, que se tiene que presuponer en la política, entre las dos formas de la racionalidad de la interacción social que él ha estudiado en su *Teoría de la acción comunicativa*. Esta teoría política ha puesto especialmente de relieve el hecho de que la acción política combina ya desde siempre comunicación y confrontación, y no puede prescindir de ninguna de estas dos formas de la acción social. Esto no significa abandonar, sin embargo, la tesis fuerte de su teoría de la acción social, la cual sostenía que la racionalidad comunicativa es más originaria y fundamental que la racionalidad estratégica, y que esta última es parasitaria de la primera, de tal manera que, si el predominio de la lógica de la razón instrumental y estratégica desactivara o anulara toda racionalidad comunicativa, entraría finalmente en crisis también la propia racionalidad estratégica, es decir, quedaría fuera de juego *toda* racionalidad, y se habría retrocedido, por detrás de lo político y de la sociedad civil, a la situación del estado de naturaleza hobbesiano.

A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM HABERMAS: UM CONTRASTE COM KANT

Charles Feldhaus¹

Es liegt nahe, die bioethische Debatte über mögliche Folgen des technischen Eingriffs in das menschliche Genom im Licht der Dialektik der Aufklärung zu betrachten; denn darin geht es auch um Grenzen einer praktischen Verfügbarmachung der subjektiven Natur. (HABERMAS, J. ZNR, 2005, 207)

Introdução

A posição habermasiana é freqüentemente vinculada e, às vezes até considerada, herdeira da filosofia de Kant sobre vários aspectos, contudo, a conferência principal sobre a eugenia liberal veio explicitar mais algumas diferenças e semelhanças entre estes dois pensadores. No que diz respeito à concepção normativa exposta por Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, é possível identificar semelhanças entre os posicionamentos de Kant em relação ao dever de beneficência e o dever indireto para com a parte irracional da natureza, os animais.² Mas, no que diz respeito à liberdade, o tópico principal do presente estudo, convém ressaltar que Kant, em particular na *Crítica da Razão Pura*, defende uma noção de liberdade transcendental, às vezes até é acusado de se comprometer com um tipo de dualismo ontológico. Para Kant, a liberdade é um pressuposto necessário da razão para que

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

² Não explorarei esta hipótese em maior detalhe no presente estudo.

ela possa ser pensada como prática. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant tenta apenas mostrar que a liberdade não é impossível de ser pensada e consiste apenas numa idéia regulativa e não constitutiva, na *Crítica da Razão da Prática*, Kant tenta mostrar que a validade da noção de liberdade é imanente ao prático e nesse campo tem realidade objetiva demonstrada por um *Faktum der Vernunft*. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta um argumento de bi-implicação entre liberdade e moralidade. Convém ressaltar ainda que na *Religião dentro dos limites da simples razão*, Kant apresenta uma concepção de liberdade claramente distinta da noção de liberdade moral com que parecia estar mais diretamente preocupado nos dois últimos textos supra citados. Esta concepção de liberdade enfatiza a necessidade da razão na determinação da eficácia causal de tudo aquilo que se inclui no termo kantiano 'inclinação'. Esta última noção de liberdade, por sua vez, é eminentemente neutra moralmente uma vez que relaciona a escolha livre do arbítrio do ser humano com a determinação ou causação de suas ações.³ Habermas, por sua vez, sustenta, com correção, que a biotecnologia moderna está transformando algo que na filosofia de Kant era uma pressuposição transcendental em uma noção totalmente destranscendentalizada. Ela está tornando disponível aquilo que era, até então, indisponível. A liberdade deixa de ser uma propriedade de 'seres inteligíveis em um mundo númerico' para tornar-se uma propriedade de seres humanos na medida em que não tem seu patrimônio genético manipulado.

Embora existam certas divergências quanto ao estatuto da liberdade entre Habermas e Kant no que diz respeito ao texto *O Futuro da Natureza Humana. A caminho da eugenia liberal?* e as principais obras, nas quais Kant aborda tal tema, é inegável a influência kantiana nesse próprio texto em vários aspectos. Primeiramente, Habermas parte da distinção entre justo e bem, uma distinção cuja autoria é constantemente

³ Abordei as contribuições dessa noção moralmente neutra de liberdade à atribuição de responsabilidade moral em minha dissertação de mestrado.

atribuída à Kant,⁴ além disso, ele recorre aos valores da universalidade e do respeito à humanidade da pessoa humana ou da pré-pessoa no caso do embrião ao avaliar esta nova tecnologia.

O contraste propriamente dito

Habermas seria devedor da ética de Kant quando afirma que a biotecnologia moderna, em alguns de seus usos, seria um tipo de instrumentalização da pessoa humana ou da vida humana do indivíduo geneticamente manipulado. Consistiria em um tipo de atitude para com a pré-pessoa do embrião a ser geneticamente modificado semelhante à atitude que empreendemos quando lidamos com objetos não portadores do direito de respeito e consideração, a saber, (no jargão kantiano) não dotados de 'dignidade'. Habermas vai mais longe, em seu kantismo, ao adotar inclusive a distinção tratar 'como um meio' e 'tratar apenas como um meio'. O primeiro tipo de tratamento não é necessariamente imoral, mas sim, o segundo, uma vez que o agente não adota a perspectiva de consideração e respeito pelos fins ou intenções da outra pessoa (no caso a pessoa do embrião), mas o trata como um objeto (HABERMAS, 2001, 97). E essa é a idéia central do princípio moral kantiano que "exige de cada um que renuncie à perspectiva da primeira pessoa em favor de uma perspectiva do 'nós', partilhada intersubjetivamente" (HABERMAS, 2001, 97). Habermas, nessa passagem, inclusive cita a própria fórmula da humanidade kantiana na íntegra e, sustenta, com base nela, a necessidade de adotar uma perspectiva inclusiva para com o embrião a ser fertilizado. É preciso dar voz no discurso prático aos concernidos, e neste caso uma vez que é impossível um diálogo real com a pessoa futura em que o embrião se tornará, se faz necessário imaginar-se no lugar do mesmo e tentar concluir que tipos de intervenções seriam ou não aceitas.

⁴ A favor disso, conta o próprio testemunho de Habermas no Prefácio: "parto da distinção entre a teoria kantiana da justiça e a ética do ser si mesmo". HABERMAS, J. ZMN, 2001, 9.

Habermas concorda com a filosofia kantiana também ao vincular a justificação ou não da imputabilidade das ações humanas a certa identidade ou continuidade auto-imposta pelo indivíduo. Kant, na *Religião dentro dos limites da simples razão*, sustenta que as ações humanas são imputáveis e, por isso, possíveis de se atribuir responsabilidade por poderem ser atribuídas a um caráter inteligível de escolha de máximas. Contudo, a natureza do ato tem *status* diferente nos dois, uma vez que Habermas parece entendê-lo de modo destranscendentalizado e Kant, por sua vez, de modo transcendental.⁵ Habermas inclusive sustenta que a biotecnologia moderna tem implicações para imputabilidade e a atribuição de responsabilidade, pois a pessoa geneticamente modificada poderia ser incapaz de realizar uma ‘autocompreensão revisória’ e incluir as intenções alheias presentes na manipulação em seu ‘poder ser si mesmo’ (Kierkgaard). Por causa disso, a disputa entre Habermas e Dworkin poderia em parte ser considerada uma discussão acerca dos efeitos da biotecnologia moderna às liberdades individuais, cuja solução, em parte, depende da possibilidade ou não de harmonização entre as intenções alheias e as próprias. A possibilidade de haverem casos dissonantes leva Habermas a jogar o ônus da prova para quem defende a tecnologia além do clínico ou corretivo (HABERMAS, 2001, 106).

A discussão desse ponto suscita a questão das semelhanças e diferenças entre a educação e a manipulação genética. Segundo Habermas, a manipulação genética não abre espaço de comunicação nos moldes de uma segunda pessoa, o que a impede de compreender-se como única autora de seu projeto de vida. Nem toda atitude instrumental é moralmente censurável, apenas aquela que trata a pessoa humana ‘apenas como um meio’. A impossibilidade de harmonizar intenções do que realiza a manipulação genética e do geneticamente modificado pode ser um problema não apenas para a eugenia positiva, mas também, para aquela que visa à correção genética. Ainda mais se supõe como o faz

⁵ Embora o ato seja de natureza não transcendental, é preciso ressaltar que o argumento habermasiano assume um estatuto transcendental, pois atenta para as condições de possibilidade da moralidade convencional ou da concepção moderna da mesma.

Habermas, que é difícil saber até mesmo se uma correção genética seria ou não aceitável pela pessoa manipulada.

Habermas tratando da relação entre a estrutura discursiva da racionalidade e da liberdade, em *Wahrheit und Rechtfertigung*, define e diferencia a liberdade:

A auto-relação prático moral do agente que atua comunicativamente exige uma atitude reflexiva em relação às próprias ações reguladas por normas, do mesmo modo que a auto-relação existencial exige uma atitude reflexiva em relação ao próprio projeto de vida no contexto de uma história individual entrelaçada com formas de vida coletivas já dadas. Que uma pessoa, nessas distintas dimensões, possa distanciar-se de si mesma e de suas manifestações é, além do mais, uma condição necessária da liberdade (HABERMAS, 2005, ?).

Habermas identifica a atitude reflexiva como *conditio sine qua non* da ação livre independentemente da esfera à que ela se aplique. As esferas citadas por Habermas são: liberdade de reflexão (teórica), liberdade do arbítrio (pragmática), liberdade da vontade (moral) e liberdade ética (ética). Kant, por sua vez, trata do tema da liberdade da *Wille* e da *Willkür* em diversas obras, entre as quais é conveniente ressaltar a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Prática*, a *Crítica do juízo*, *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes (MS)*, *Metafísica dos Costumes* e *A Religião dentro dos limites da simples razão*. Na primeira *Crítica*, Kant trata da liberdade no Cânon enquanto um problema de filosofia prática e no terceiro conflito transcendental como um problema cosmológico; na segunda *Crítica*, Kant trata da liberdade na analítica como dotada de realidade objetiva imanente ao prático e intimamente relacionada com o *Faktum der Vernunft* ao passo que na dialética ela se torna um dos postulados da razão pura prática; na *Fundamentação*, ele trata da liberdade como co-dependente ou recíproca com o princípio supremo da moralidade, a saber, o imperativo categórico; na MS, a liberdade é abordada da perspectiva político-jurídica liberal; na *Religião*, finalmente, Kant empreende um esclarecimento e um nítido deslocamento entre dois sentidos da liberdade atribuídos respectivamente a duas faculdades volitivas ou do querer, a saber, a *Wille* e a *Willkür*. Liberdade

como autonomia é uma propriedade da *Wille* e a liberdade como um tipo de espontaneidade prática consiste em uma propriedade da *Willkür*.

Ao tratar do problema da liberdade, Habermas retoma o debate entre Adorno e a filosofia prática kantiana, embora os apontamentos habermasianos a respeito da liberdade em Kant dirijam-se particularmente a concepção de liberdade kantiana desenvolvida na *Crítica da Razão Pura* e particularmente a terceira antinomia da razão pura. Ao fazer essa ressalta, quanto ao foco dos apontamentos de Habermas a respeito do tratamento da liberdade em Kant, não se pretende nem realizar nenhum juízo de valor a respeito das considerações habermasianas, mas apenas delimitar o escopo de sua discussão claramente.

Para reconstruir a visão habermasiana acerca da liberdade focar-se-á na conferência principal de *Die Zukunft der menschlichen Natur (ZMN)* e *Zwischen Naturalismus und Religion (ZNR)*, no que diz respeito a este último livro principalmente os capítulos 6 – *Liberdade e Determinismo (ZNR6)* e 7 – *‘Eu mesmo sou um bocado de natureza’ – Adorno sobre o enlaçamento entre razão e natureza. Considerações sobre a relação entre liberdade e indisponibilidade (ZNR7)*. Em ZMN, Habermas deriva algumas conseqüências dos avanços tecnológicos no campo da engenharia genética para a questão filosófica da liberdade, se bem que ele oscile quanto ao que entende por liberdade neste texto. Em ZNR6, ele critica as estratégias reducionistas a respeito da liberdade da vontade discutindo os experimentos de Libet evidenciando a herança epifenomenalistas destas abordagens e tenta avaliar o debate da liberdade da vontade concentrando-se na questão a respeito da correta maneira de naturalização do espírito humano. A questão a respeito da correta naturalização do espírito humano tem implicações normativas para o debate bioético alvo central do presente estudo, pois a engenharia genética implica certa compreensão da mente humana naturalista da qual Habermas discorda e remete a posições críticas anteriores de Habermas relacionadas com a crescente dominação da razão instrumental e da técnica nas sociedades complexas contemporâneas. Essa tendência precisa ser freada ou ao menos limitada, para Habermas. A relação íntima

entre a crítica de Habermas em relação à eugenia liberal e sua posição anterior a respeito da ciência e da técnica fica mais evidente quando este retoma o debate empreendido por Adorno com a filosofia kantiana, no qual a noção corpo, fundamental em sua objeção à eugenia positiva, ocupa papel predominante na concepção de liberdade condicionada e encarnada na natureza adorniana. Em ZNR7, Habermas reconstrói o debate de Adorno com a filosofia kantiana no que diz respeito à liberdade da vontade, introduz um conceito fenomenológico de liberdade condicionada e enraizada na natureza e por fim retoma o debate a respeito da eugenia liberal à luz destas considerações.

Em ZNR6, Habermas discute as implicações filósofos para a temática da liberdade da vontade de tentativas de explicação reducionista da liberdade da vontade e sua respectiva tese de que a liberdade da vontade constitui um tipo de auto-engano. Ele busca mostrar que as tentativas reducionistas não são bem sucedidas à medida que não cumprem aquilo que prometem e, além disso, sua tentativa de naturalizar a mente ou espírito humano é inconciliável com a auto-compreensão cotidiana de sujeitos capazes de agir, o que ele evidencia pelo exame pragmático dessa auto-compreensão intuitiva. Outro problema apontado por Habermas com as tentativas de reduzir a mente naturalisticamente é que elas não evitam as dificuldades do dualismo ontológico, do qual Kant é acusado, sem que se comprometam com algum tipo de epifenomenalismo. Além disso, para Habermas, tais posições não fazem jus à evidência de nossa consciência que acompanha performativamente nossas ações, a saber, à nossa consciência da liberdade da vontade. Deste modo, ele propõe um naturalismo fraco ou mitigado, não cientificista, a fim de lidar com as dificuldades inerentes ao problema da vontade livre.⁶

Diferentemente de Kant, Habermas entende a liberdade à luz não da filosofia da consciência, mas sim partindo do *linguistic turn* empreendido na filosofia por Wittgenstein. Conseqüentemente, a liberdade não consiste numa propriedade de sujeitos capazes de

⁶ Este naturalismo fraco ou mitigado já foi primeiramente desenvolvido por Habermas em *Wahrheit und Rechtfertigung*.

conhecer e agir de modo monológico e solipsista, supostamente comprometidos com algum tipo de linguagem privada, mas sim o resultado de um processo entre sujeitos dialógico. Por esta razão, a liberdade é fortemente vinculada por Habermas à capacidade de argumentar. Para Habermas, também a liberdade e a imputabilidade tem um escopo mais amplo do que na visão de Kant, pois se aplicam não apenas a ações morais propriamente ditas, mas a vários tipos de ações tais como ações instintivas, habituais, episódicas, etc. Desde que “todas as ações realizadas conscientemente podem ser examinadas retrospectivamente, tendo em vista sua imputabilidade” (HABERMAS, 2005, 160).

O tratamento habermasiano do tema da liberdade pretende obstaculizar a concepção naturalista cientificista. Para Habermas, a pretensão científica de naturalizar a mente e a própria liberdade assim como projetos científicos com implicações similares tal como a engenharia genética e sua pretensão de gerar seres humanos ao modo de um supermercado genético compartilham uma concepção de fundo equivocada. Por isso, para Habermas, não é que “todas as operações do espírito dependem de um substrato orgânico (...) o motivo da controvérsia tem a ver, antes, com o modo correto de naturalização do espírito (...) tem de fazer jus (...) ao caráter normativo de suas operações orientadas por regras” (HABERMAS, 2005, 7).

Em sua conferência sobre a eugenia liberal, Habermas tece várias considerações a respeito da questão filosófica fundamental acerca da liberdade. A consideração de fundo mais importante talvez seja a contida na seguinte passagem em que se refere à filosofia de Kant:

Aquilo que Kant incluía no ‘reino da necessidade’ transformou-se com a visão teórico-evolucionista num ‘reino do acaso’. A técnica genética está deslocando a fronteira entre essa base natural indisponível e o ‘reino da liberdade’. A distinção entre essa ‘ampliação da contingência’, relativa à natureza interna, e as ampliações semelhantes da nossa margem de opção está na circunstância de a primeira ‘modificar a estrutura geral da nossa experiência moral’. (HABERMAS, 2001, 52)

Em outras palavras, os efeitos da engenharia genética para o tema da liberdade são tão catastróficos, que poderia ser incluído entre

eles a modificação da estrutura geral de nossas convicções normativas modernas. Os efeitos, a esta estrutura, vão desde o deslocamento da esfera de livre atuação humana, geralmente situada entre necessidade e contingência, acaso e natureza, etc. até implicações mais específicas como a necessidade de alterar a maneira como é compreendida a responsabilidade num contexto em que a eugenia liberal se tornasse algo corriqueiro.

Quanto à eugenia liberal, Habermas sustenta que a liberdade envolvida na eugenia não é a liberdade reprodutiva e sim a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada. Embora se tenha que reconhecer que essa tese de Habermas é dotada de um calcanhar de Aquiles consequencialista, como ressaltou Kersting (KERSTING, 2005, 95), porque depende da comprovação de nexos causais controversos. Entretanto, além de excluir a liberdade reprodutiva do foco central do debate bioético a respeito da eugenia liberal, Habermas também, mesmo que ainda na esteira da filosofia kantiana, distancia-se da concepção de liberdade de Kant, ao torná-la dependente do substrato orgânico e do corpo.

Mas, mesmo distanciando-se de Kant em alguns aspectos, Habermas ainda permanece preso à intenção transcendental de Kant, quando busca encontrar base pragmática e indiscutível para a liberdade. A liberdade, ao menos a normativamente entendida, apresenta-se como uma das condições de possibilidade do uso da linguagem direcionada ao entendimento, se bem que apenas da perspectiva do participante e não do observador. A liberdade assim compreendida exige permitir todos os concernidos pela norma controversa ter voz, contudo, essa regra estaria sendo violada pela prática da eugenia, uma vez que “os programas genéticos não dão a palavra aos nascidos” (HABERMAS, 2001, 123).

Habermas situa o debate entre determinismo e liberdade na questão da maneira correta de naturalizar o espírito. Para Habermas, a vinculação com argumentos é a característica distintiva da ação livre (HABERMAS, 2005, 159). Além disso, liberdade para Habermas assim como para Kant não é uma liberdade no vazio ou de indiferença. Para Kant, a vinculação com máximas de conduta é *conditio sine qua non* da

determinação da ação por móveis ou motivos (tese da incorporação).⁷ Para Habermas, a ponderação de argumentos é a *conditio sine qua non* da liberdade e da causação implicada nela. Tanto Kant quanto Habermas parecem compreender a liberdade como um tipo de causalidade da vontade. Ou seja, “o momento da abertura da decisão não exclui sua ‘condicionalidade’ racional” (HABERMAS, 2005, 161). Kant entende que a liberdade embora exija a independência causal de eventos anteriores na determinação da vontade na realização da ação, não exclui algum tipo de causação, pois exige a causação por liberdade. A liberdade ainda é orientada por regras, mas não pela natureza. É necessária a independência motivacional para Kant, para a liberdade ser salva, e não a independência de qualquer tipo de lei. A liberdade consiste na auto-imposição de leis ou regras de conduta. Habermas também parece compreender a liberdade como auto-imposição de mediante o uso discursivo da razão, entretanto, ele reconhece ser difícil entender o papel dos argumentos na motivação da ação se o modelo de causação for o mesmo das ciências naturais, a saber, por um estado anterior (HABERMAS, 2005, 161). Por isso, para ele, as concepções reducionistas que tentam derivar todos os processos mentais de influências causais recíprocas e ignoram o papel dos argumentos nas ações por liberdade são tão dogmáticas como as posições idealistas. É preciso reconhecer que a esfera da cultura e da sociedade influencia nos processos mentais e conseqüentemente nas ações livres (HABERMAS, 2005, 170). Habermas considera mais atraente um dualismo de perspectivas que subtrai a liberdade da perspectiva das ciências da natureza, mas não da perspectiva da teoria da evolução natural. Ele pretende conciliar as intuições normativas kantianas a respeito da liberdade da vontade com a teoria darwiniana da seleção natural e com a conseqüente explicação evolutiva do surgimento das faculdades humanas que permite aos seres humanos moralizar e atribuírem se mutuamente liberdade e responsabilidade. Entretanto, ao contrário do que Kant, a liberdade da

⁷ A tese da incorporação foi formulada por Henry Allison, como chave interpretativa para a concepção de liberdade exposta por Kant na **Religião dentro dos limites da simples razão**. .

vontade não é algo transcendental, mas “deve ter sido fruto de um processo de aprendizado evolucionário e deve ter conseguido comprovar-se na disputa cognitiva do *homo sapiens* com os desafios de um entorno repleto de riscos” (HABERMAS, 2005, 171).

Habermas recorre à diferença na adoção de papéis que ocupamos ao buscar aprender algo a respeito do mundo para explicar melhor o seu dualismo. A perspectiva do observador e a perspectiva do participante, que são as duas abordagens distintas sob as quais podemos apreender algo sobre o mundo, a da ciência e a de participantes em práticas sociais e comunicativas. Para ele, “as condições de entendimento, as quais são acessíveis apenas performativamente, isto é, na visão de participantes de práticas de nosso mundo da vida, não podem ser alcançadas cognitivamente com meios das ciências naturais, ou seja, não podem ser objetivadas completamente” (HABERMAS, 2005, 175). A liberdade inclui-se nessa categoria também, pois não é acessível da perspectiva do observador.

Habermas trata do tema da liberdade à luz das considerações adornianas acerca do mesmo tema. Segundo Habermas, Adorno discutindo com a solução kantiana à terceira antinomia da razão pura recusa a solução idealista e sugere uma materialista compreendida como a pesquisa causal das patologias sociais nas quais se manifesta uma supressão estrutural da liberdade (HABERMAS, 2005, 199-200). A discussão habermasiana da posição adorniana evidencia a origem da terminologia ‘natureza interna’ e ‘natureza externa’ utilizada por Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur* na avaliação da eugenia liberal. Distinção naquela oportunidade apenas utilizada, mas não quer justificada quer explicada. É interessante ressaltar que Habermas ao discutir novamente esta distinção reconhece que nela está implícito algum tipo de resquício de uma normatividade jusnaturalista discreta.

No caso da eugenia liberal, Habermas identifica aquilo que Adorno sob influência de Benjamin e Luckacs denomina de natureza exterior com o corpo (*Körper*) embrionário de uma pessoa futura e natureza subjetiva como o organismo desenvolvido a partir do embrião, ou seja, o soma (*Leib*). O tópico da distinção entre estes tipos de natureza

tem como pano de fundo a temática mais ampla pertencente à escola de Frankfurt da crítica ao domínio crescente da razão instrumental nas sociedades contemporâneas. O incremento da dominação por parte do ser humano mediante avanço científico da natureza tem como contraparte a diluição da natureza subjetiva dos seres humanos. A intervenção genética que visa ao aperfeiçoamento genético diluiria a autocompreensão normativa e ética que de certo modo constitui essa natureza subjetiva de sujeitos modernos capazes de agir e julgar moral e juridicamente.

Em ZMN, a noção de liberdade em Habermas assume diversos significados, uma vez que o herdeiro da Escola de Frankfurt oscila em diferentes níveis de reflexão ao tratar do intrincado tema da eugenia liberal. Num nível mais abstrato, a liberdade assume o sentido de uma esfera de ação em que o homem é capaz de agir com independência da necessidade natural, do destino ou até mesmo do acaso. Liberdade é uma atitude de auto-reflexão diante da necessidade causal e dos condicionamentos externos. Esse sentido parece estar presente no momento em que Habermas retoma o *insight* dworkiano que a engenharia genética torna disponível aquilo que até então era fruto do acaso ou destino, por isso não livre. Liberdade é aí entendida como escopo de atuação da intervenção humana. Num outro nível, no que diz respeito aos efeitos da intervenção genética à estrutura normativa da sociedade democrática liberal moderna, a liberdade assume um sentido normativo. A liberdade é entendida aqui como propriedade de todos os cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas. Sentido eminentemente normativo do termo. É uma norma, uma orientação geral de conduta dirigida e atribuída a todos os membros da comunidade a de respeitar e ter respeitado a liberdade. Todavia, num outro nível ainda, mas ainda referida aos cidadãos ou futuros cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas assume a liberdade um sentido quase físico. Habermas entende que a manipulação genética que adentra no terreno dos conteúdos das concepções racionais de vida da pessoa futura são não-permissíveis e até devem ser proibidas. A exigência de respeitar este tipo de concepção das pessoas, o direito às liberdades privadas ou subjetivas

burguesas, é sem soma de dúvida normativa, entretanto a caracterização da manipulação genética que visa ao aperfeiçoamento como uma limitação, um fato que se torna um obstáculo ao espaço de livre atuação da pessoa futura, sugere uma base física ao uso da liberdade. Deste modo, diferentemente de Kant, para Habermas, a liberdade é destranscendentalizada e recebe até mesmo uma base física. O corpo e o soma são para ele a base física da liberdade. Base esta que deve permanecer indisponível à intervenção humana.

É possível identificar uma lacuna na estratégia argumentativa habermasiana. Essa lacuna pode ter sido o motivo de certa linha de objeções à estratégia habermasiana em ZMN, a saber, a objeção de certo comprometimento do filósofo com a sacralização da natureza humana. Assumindo que o corpo e a soma é a base do uso ético da liberdade ainda é preciso mostrar que apenas a eugenia positiva é questionável, caso contrário se incorre na posição que a naturalidade do patrimônio genético é valiosa em si mesma. Habermas recorreu ao critério do consentimento presumido. O problema é que Habermas parece estar extrapolando usando a noção de corpo como uma noção normativa, quando ela parece figurar mais adequadamente como uma questão fática. É um fato, uma questão discutível pela ciência, se o corpo delimita ou não o escopo de atuação do indivíduo. Portanto, essa é uma tese sobre fatos e não sobre normas e valores. Contudo, é evidente que se o corpo limita o escopo de ação e ação humana pode intervir na determinação do corpo, pelo critério normativo da não intervenção na liberdade ética, a prática pode ser proibida.

Habermas acredita haver um parentesco entre suas pressuposições idealizadoras fundadoras da ética discursiva e os conceitos ou idéias transcendentais kantianas. À idéia cosmológica da unidade do mundo de Kant, corresponde à suposição pragmática de um mundo objetivo comum existente independente da mente; à idéia transcendental e postulado da liberdade de Kant, corresponde a suposição pragmática da racionalidade dos atores imputáveis; ao movimento totalizador ou a visão da razão como faculdade unificadora, corresponde à incondicionalidade das pretensões de validade no agir

comunicativo; à visão da razão como tribunal, corresponde ao discurso racional enquanto fórum iniludível das justificações possíveis (HABERMAS, 2005, 135).

Na terceira antinomia da razão pura, Kant busca refutar a posição que defende o monopólio explicativo causal da causalidade segundo leis naturais buscando evidenciar que a liberdade embora não teoricamente suscetível de ser conhecida pode, contudo ainda ser sustentada ser possível ou ao menos não impossível de ser pensada.⁸ Por conseguinte, o resultado da reflexão kantiana na primeira crítica tem efeito apenas negativo, ou seja, em nada estende o conhecimento do supra-sensível evidenciando a possibilidade da liberdade como um tipo de causalidade. Na segunda *Crítica*, por sua vez, Kant empreende uma extensão se não do conhecimento ao supra-sensível ao menos do uso das categorias defendendo um acesso a um objeto supra-sensível no campo teórico, mas imanente à perspectiva prática. A liberdade é com a lei moral evidenciada e postulada pela lei moral como um fato da razão.

A proposta habermasiana em *Liberdade e Determinismo* busca fazer jus à evidência incontestável da intuição da liberdade que acompanha performativamente todas as nossas ações assim como à necessidade de uma imagem coerente do universo, em outras palavras, dar algum tipo de solução a Terceira Antinomia de Kant. Habermas tenta conciliar tal como Kant a causalidade por liberdade com a causalidade por natureza. A solução kantiana, para Habermas, teria incorrido num tipo de dualismo ontológico, que Habermas pretende evitar. A solução habermasiana é um tipo de pragmatismo que pretende conciliar Kant com Darwin e um tipo de naturalismo mitigado ou fraco já previamente desenvolvido em *Wahrheit und Rechtfertigung*. Habermas pretende dar prosseguimento ao debate a respeito da liberdade e do determinismo kantiano, reinterpretando-o nos termos de uma controvérsia que versa sobre a maneira correta de naturalizar o espírito humano (HABERMAS, 2005, 156).

⁸ Kant distingue entre 'pensar' e 'conhecer'.

Habermas, como já havia feito em RE, ressalta a diferença fundamental entre o contexto de discussão da engenharia genética na Europa e nos EUA, só que agora estende a diferença ao naturalismo cientificista que serve de pano de fundo àquele mesmo debate. Para Habermas, os pressupostos do naturalismo cientificista não conseguiram lançar raízes tão profundas na Alemanha, por exemplo, quanto lançou nos EUA, mesmo que a Europa constitua-se de nações em que a visão secular obteve predomínio. Habermas intitula-se porta-voz de uma reconciliação entre Darwin e Kant que faria mais jus ao contexto europeu da discussão da biotecnologia moderna e do tema da liberdade em tela aqui (HABERMAS, 2005, 187-8).

Habermas nega a liberdade de indiferença, ou a do asno de Buridán, pois é necessário o contato com argumentos. Esta negação da liberdade de indiferença existente na proposta habermasiana ecoa a recusa de Kant da liberdade de indiferença contida em *A Religião dentro dos limites da simples razão*. Para Kant, é sempre necessária a vinculação a regras na conduta humana, ou seja, não há ação alguma sem alguma lei mesmo que subentendida. A estas regras Kant denominara de máximas ou princípios subjetivos do querer que explicitem como o sujeito agente agiu ou pretende agir.

Habermas circunscreve a validade do princípio da causalidade natural (HABERMAS, 2005, 175). Além disso, Habermas parece compartilhar com Kant a solução aporética da terceira antinomia, pois julga impossível entender como a causalidade da natureza pode entrar em ação recíproca com a causalidade por liberdade (HABERMAS, 2005, 179). Kant também circunscreveu a validade do princípio da causalidade ao campo de toda experiência humana possível, ou seja, todos os eventos da experiência humana estão causalmente conectados a eventos anteriores que se denominam suas causas, entretanto, Kant ainda não tinha a sua disposição a noção somente introduzida no jargão filosófico de 'jogos de linguagem' apenas possível pela guinada lingüística. Por isso, Kant recorreu à 'metáfora' do dualismo de perspectivas: mundo inteligível e mundo sensível. No mundo sensível o monopólio explicativo é do princípio da causalidade, mas no mundo inteligível a liberdade de alguma

maneira é capaz de iniciar uma cadeia causal e interagir com a causalidade natural, embora como isso ocorra não seja possível de ser explicado. Todavia, mesmo que Kant recorra à metáfora dos dois mundos ou dois pontos de vista ou perspectivas, que na segunda *Crítica*, claramente se tornam a perspectiva teórica e prática respectivamente, é possível defender uma leitura não ontologicamente carregada, como o faz, Allison. Allison defende interpretar a pressuposição da liberdade como uma pressuposição conceitual e não como um dualismo ontológico, uma vez que a defesa do dualismo ontológico implicaria um tipo de retorno de Kant a filosofia anterior ao seu empreendimento crítico, ao seu criticismo (ALLISON, 1996, 142).

Deste modo, a proposta habermasiana de um dualismo metódico, não ontológico não se distancia tão radicalmente quanto Habermas pretende do dualismo de perspectivas kantiano. Se considerarmos não apenas a primeira *Crítica*, mas principalmente a segunda *Crítica* de Kant, é possível perceber a validade circunscrita das explicações causais naturais e por liberdade na mesma linha defendida por Habermas nos textos discutidos aqui.

Diferentemente de Kant, que entende a constituição física do indivíduo suas inclinações como obstáculos à liberdade no sentido moral, Habermas entende que a constituição física do indivíduo “não são mais considerados como causas externas que podem influenciar ou irritar a formação da vontade ou da consciência” (HABERMAS, 2005, 166). Em vez de obstáculos ao livre exercício da vontade, a constituição orgânica torna-se para Habermas condição de possibilidade desse. A base orgânica somente torna-se um obstáculo à liberdade ética do indivíduo na medida em que uma intenção alheia é adicionada a esta e uma intenção cuja aceitação posterior por parte do indivíduo geneticamente manipulado é duvidosa, como no caso da eugenia positiva.

Nas próprias palavras de Habermas:

A fenomenologia da autoria responsável conduziu-nos, no entanto, para o conceito de uma liberdade condicionada enraizada no organismo e numa história de vida, o qual é incompatível com a doutrina cartesiana das duas substâncias e

com a doutrina kantiana dos dois mundos (HABERMAS, 2005, 166).

Deste modo, para Habermas a liberdade e a responsabilidade, à luz das considerações de Adorno e dele mesmo em ZMN, assumem uma dimensão tal que as torna incompatíveis com a concepção de liberdade cartesiana das *Meditações Metafísicas* e de Kant na *Crítica da razão pura*. Descartes havia distinguindo entre diferentes substâncias o universo e o próprio ser humano e discute a liberdade do arbítrio para isentar Deus do erro cometido pelos seres humanos ao não manterem sua vontade dentro dos limites da clareza e distinção. Kant, como já visto, recorre a um dualismo entre perspectivas, ao qual atribui os nomes de mundo inteligível e sensível. Entretanto, mesmo que Habermas tenha superado a filosofia do sujeito, da qual tanto o pensamento de Descartes quanto o de Kant são partidários, não parece tão evidente em que medida o dualismo metódico habermasiano supera o dualismo de perspectivas kantiana, caso esse não seja carregado das conotações ontológicas frequentemente atribuídas a ele.

Para Adorno, como para Habermas em ZMN, o substrato orgânico (*Leib*) e a própria história de vida constituem ponto de referência da ação imputáveis e responsáveis. Deste modo, ao contrário do que sugere em ZMN, a fonte real da concepção de liberdade encarnada habermasiana na discussão da eugenia liberal não é Plessner, mas no fundo a própria escola de Frankfurt da qual é herdeiro, em particular a discussão adorniana com Kant a respeito da liberdade da vontade.

Habermas re-formula o problema da terceira antinomia kantiana da seguinte maneira: para superar este conflito de idéias transcendentais seria preciso estabelecer uma relação compreensível entre a auto-experiência do ato de decisão realizado intuitivamente e o evento que ocorre de modo simultâneo e objetivo no substrato do corpo (*Leib*) (HABERMAS, 2005, 198). Ou seja, seria preciso construir uma ponte entre filosofia e ciência. Para Habermas, Adorno recua diante deste desafio de uma perspectiva externa reformulado da terceira antinomia, contudo considera-o de uma perspectiva interna e tenta resolvê-lo defendendo a liberdade. Empreende uma solução materialista que visa

identificar as patologias sociais em que se manifesta algum tipo de supressão estrutural da liberdade.

Para sintetizar a concepção normativa de Habermas recorrer-se-á a Warren, que, em *The self in discursive democracy*, explora a concepção do eu na filosofia habermasiana, em particular a relação entre o eu e a autonomia. Suas considerações podem auxiliar na reconstrução da concepção normativa de liberdade habermasiana. Para Warren, (WARREN, M. E., 172) a autonomia em Habermas é um ideal normativo, ou seja, não é algo dado aos indivíduos pela natureza, também não é uma pressuposição lógica nem uma precondição da democracia, mas uma possibilidade que pode ser desenvolvida nas relações sociais. É importante ressaltar que o foco de Warren é *the self* na democracia habermasiana e não o intrincado debate bioético a respeito da eugenia liberal. Contudo, as considerações habermasianas a respeito da eugenia liberal oscilam em diversos níveis, inclusive no nível político quando ele discute as implicações da aceitação da eugenia positiva às próprias instituições políticas liberais.

Segundo Warren, a primeira característica distintiva do *autonomous self* na concepção normativa habermasiana é “aquele que pode identificar-se como um indivíduo que mantém certa continuidade no tempo e que é distinguido por uma única história de vida”. Coincidentemente, esta concepção normativa do eu e da liberdade enquanto autonomia se repete em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, pois o principal motivo da recusa de Habermas da eugenia positiva consiste na impossibilidade do ser geneticamente manipulado compreender-se como autor indiviso e responsável de sua própria história de vida. Ele não seria capaz de “localizar-se em termos de projeções biográficas (‘projetos’) e retrospecções” (WARREN, M. E, 173).

A segunda característica distintiva do *autonomous self* é a capacidade de agir, ou seja, a habilidade de iniciar projetos, trazer a existência idéias, coisas e relações. O que, por sua vez, também implica algum controle sobre sua própria história de vida (WARREN, M. E, 173). Mais uma vez o paralelo com o debate a respeito da eugenia liberal é frutífero, pois embora a pessoa geneticamente manipulada não seja

incapaz de agir no sentido estrito do termo, ela, todavia, tem seu espaço de ação restringido pela escola pré-natal dos progenitores, na medida em que selecionar uma determinada característica genética limita o espaço de opções de vida boa do indivíduo. Desde que seja assumido o pressuposto fático da influência do corpo e do substrato orgânico, no qual incluiríamos o material genético, na formação da identidade.

A terceira característica distintiva do *autonomous self* é a capacidade de distanciar a identidade do eu das circunstâncias ao mesmo tempo em que se localiza este eu nos termos destas circunstâncias. Ou seja, autonomia consiste num tipo de liberdade, que implica internamente que se possa adotar uma atitude reflexiva para com seus próprios impulsos internos, interpretando, transformando, censurando, etc. já externamente, no que diz respeito ao mundo social, a autonomia ou liberdade implica poder distanciar-se das tradições e das opiniões predominantes. Portanto, autonomia é uma capacidade de julgamento crítico (WARREN, M. E, 173).

Deste modo, “a identidade do eu autônomo desenvolve-se dentro de uma fábrica intersubjetiva da razão que através da quais os eu são apresentados aos outros” (WARREN, M. E, 174). Numa razão destranscendentalizada, autonomia exige o caráter público. Por isso, Warren acrescenta ainda uma quarta característica distintiva, a saber, “a autonomia do eu depende da capacidade de um indivíduo de participar em processos intersubjetivos de dar razões e resposta” (WARREN, M. E., 174). Ou seja, exige competências comunicativas. O que é vetado, segundo Habermas, no caso da manipulação genética, pois a futura pessoa não recebe o direito a voz, não é ouvida, ao menos no sentido figurado do termo. A saber, é incapaz de poder dizer sim ou não, visto que essa possibilidade não é nem mesmo cogitada.

Como resultado da quarta característica surge uma quinta, a saber, é necessário à participação autônoma na interação lingüística o reconhecimento recíproco das identidades dos falantes (WARREN, M. E, 174). Esse traço da autonomia é retomado por Habermas no debate bioético atual, quando ele ressalta que, a atitude dos pais que realizam a intervenção genética implica um tratamento instrumental que não permite um reconhecimento recíproco da pré-pessoa do embrião, que se tornará um indivíduo, ele não é tido como igual.

A última característica distintiva do *autonomous self* consiste em que autonomia implica em certa medida ao menos responsabilidade. No que diz respeito à responsabilidade, ele sustenta que a eugenia liberal cria uma situação de co-responsabilidade, na qual seria possível uma atitude de negação por parte do ser geneticamente modificado do patrimônio genético escolhido e este nunca poderia se compreender como autor indiviso de seu projeto racional de vida.

Considerações Finais

Para concluir: qual o estatuto da liberdade para Habermas? Para responder essas perguntas se faz necessário delinear algumas características da liberdade expostas. Primeiramente, Habermas explicitamente afirma introduzir um conceito fenomenológico de liberdade de ação; segundo, é um conceito não idealista, ou seja, não parte da distinção moderna entre sujeito representador e objeto representado; terceiro, a consciência dessa liberdade é obtida pragmaticamente nos moldes das condições *a priori* das pretensões embutidas no uso comunicativo da linguagem voltada ao entendimento; quarto, assim como para Kant não consiste numa liberdade no vazio ou de indiferença, mas sim numa liberdade vinculada a argumentos (eles explicitam os porquês das ações); quinto, não é uma liberdade cuja causalidade implicada na motivação racional embutida nela seja nos moldes de um evento observável causado por outro evento anterior também observável, a única coação relacionada com o ato livre é a do melhor argumento; sexto, não é um tipo de liberdade sem nenhum tipo de condições, ou seja, não é uma liberdade incondicionada, pois “o caráter condicionado de minha decisão não me incomoda” (para Kant, a condição ou exigência da explicação da ação livre e responsável implicava o condicionamento da ação livre por uma máxima adotada, que incorporava algum móbil de proveniência empírica ou racional); quanto a este aspecto tanto em Kant quanto em Habermas a condicionalidade não implica o monismo ontológico, a saber, a inclusão da liberdade na esfera dos entes causalmente ordenados em uma única série; sétimo, para Habermas assim como já o era para Kant, a

explicação racional de uma ação não exclui a presença da liberdade e da imputabilidade; oitavo, o conceito de liberdade habermasiano tanto em ZMN quanto em ZNR vincula-se com a possibilidade de identificação do agente com seu próprio corpo e com sua própria história de vida; em síntese, a liberdade é em Habermas um conceito normativo, contudo, tem uma base física.

Referências

- ALLISON, H. *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 240 p.
- BUCHANAN, A. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 397 p.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, 236 p.
- HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, 336 p.
- HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 159 p.
- HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2001, 125 p.
- HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos Filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, 399 p.
- HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophie Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005, 372 p.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 511 p.
- WARREN, M. E. 'The self in discursive democracy', in S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 167-201.

II

**Agir comunicativo
e informação**

AGIR COMUNICATIVO, TRABALHO IMATERIAL E SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO

Clóvis Ricardo Montenegro De Lima

1. Introdução

Esta investigação teórica visa discutir os conceitos de ação comunicativa, trabalho imaterial e sociedade da informação, e as suas relações. O conceito de sociedade da informação pode ser usado para designar a nova etapa do modo de produção capitalista, em que se discute se a informação sucede o trabalho como motor da produção e como potência fundadora de vínculos sociais e solidariedade.

A produção capitalista atual parece centralizar bens imateriais. O trabalho imaterial corresponde, de acordo com Hardt e Negri (2003), à forma prevalente nos processos de produção atual, em que os principais produtos são também imateriais - informações, conhecimentos e bens culturais. A mutação capitalista parece trazer consigo novas formas de organização social. A capacidade política na sociedade pós-industrial pode ser expressa, por exemplo, no desenvolvimento colaborativo de *softwares* livres com código-fonte aberto.

A partir da abordagem do trabalho imaterial na sociedade da informação, especialmente focadas na produção como comunicação e nas formas colaborativas de produção, investiga-se a teorização crítica de Jurgen Habermas. Esta investigação quer discutir o trabalho imaterial na sociedade da informação a partir da teoria da ação comunicativa,

buscando a uma melhor compreensão destes processos na filosofia pragmática da linguagem.

Esta discussão é relevante na medida em que visa o entendimento crítico dos processos da construção da sociedade da informação. Além disto, pode contribuir para melhor compreensão do trabalho com informação, particularmente com uso das tecnologias digitais e da Internet. Finalmente, pode contribuir para investigar as possibilidades de autonomia e cooperação na produção, organização e uso da informação científica e tecnológica frente ao capitalismo informacional.

2. Trabalho imaterial na sociedade da informação

Castells (2001) afirma que a forma de desenvolvimento no modo de produção capitalista é definida pelo elemento fundamental à promoção da produtividade. No modo de desenvolvimento industrial, o principal indutor de produtividade se encontra na introdução de novas fontes de energia e na capacidade de descentralização do seu uso ao longo dos processos de produção e de circulação.

Castells (2001) chama a sociedade atual de sociedade da informação, onde as fontes de produtividade parecem se encontrar nas tecnologias de geração de conhecimentos, de processamento da informação e de comunicação de símbolos. O modo de desenvolvimento modela as esferas de comportamento social, inclusive os processos de comunicação. Há íntima conexão entre forças produtivas e comunicação, que inclui conflitos culturais.

O capitalismo moderno, centrado sobre a valorização de grandes massas de capital fixo material, conforme Gorz (2005) é cada vez mais rapidamente substituído por um capitalismo pós-moderno, centrado na valorização de capital imaterial. Esta mutação se faz acompanhar de metamorfoses do trabalho. O trabalho de produção material, mensurável em unidades de produtos por unidades de tempo, é substituído por

trabalho imaterial, no qual padrões clássicos de medida não mais podem ser aplicados.

Se antes, para produzir uma mercadoria, era necessário certo número de horas de trabalho, ou se para produzir um número maior de mercadorias era necessário um aumento da massa de trabalho, atualmente observa-se, ao contrário, que o aumento de produção nasce da expressão de atividades intelectuais, da força produtiva da inovação científica e, sobretudo, da estreita aplicação da ciência e da tecnologia à elaboração das atividades de transformação da matéria. Negri (2003) considera que é uma mudança radical da função do tempo produtivo e do tempo histórico.

A estrutura e a organização das redes de comunicação são condições essenciais para a produção no modo de desenvolvimento informacional do capitalismo. A novidade da infra-estrutura de informação é o fato de que ela está embutida nos novos processos de produção e lhes é totalmente imanente. Nas formas de produção atuais a informação e a comunicação são as verdadeiras mercadorias produzidas; e a rede, em si, é o lugar tanto da produção quanto da circulação (HARDT; NEGRI, 2003).

Negri (2003) afirma que as redes mudam a realidade social, e ao mesmo tempo, correspondem a novas condições e modos de pensar. O que se percebe na proliferação das redes é um exemplo do fenômeno geral de correspondência formal. Todo pensamento pertence, como se estivesse impresso, a um contexto histórico-social específico, e os domínios do pensamento e dos elementos da realidade social são isomórficos e mudam de modo isomórfico. É a esse aspecto que se refere Foucault quando emprega o termo diagrama para indicar a configuração comum das instituições clássicas e modernas. A rede é o diagrama da nossa época.

Com a informatização da produção, a heterogeneidade do trabalho concreto tende a ser reduzida, e o trabalhador é cada vez mais afastado do objeto do seu trabalho. O computador se apresenta como a ferramenta universal, ou melhor, como a ferramenta central, pela qual deve passar toda e qualquer atividade. Mediante a informatização da

produção, portanto, o trabalho tende à posição de trabalho imaterial (HARDT; NEGRI. 2003).

O saber que se formaliza pode ser abstraído de seu suporte material e humano, e multiplicado quase sem custo na forma de *software* e usado ilimitadamente em máquinas que funcionam e se comunicam num um padrão universal. Gorz (2005) afirma que quanto mais o saber se propaga, mais útil ele é a sociedade. Seu valor como mercadoria, ao contrário, diminui com sua propagação e tende a zero: o saber torna-se um bem comum acessível a todos.

O conceito de trabalho imaterial é discutido por Lazzarato e Negri (2001) nas suas análises do desenvolvimento da sociedade pós-industrial. Os autores afirmam que as condições do desenvolvimento da sociedade pós-industrial são: 1) o trabalho se transforma integralmente em trabalho imaterial e a força de trabalho em “intelectualidade de massa” (os dois aspectos que Marx chama de *General Intellect*) e 2) a “intelectualidade de massa” pode se transformar em sujeito social e politicamente hegemônico.

Hardt e Negri (2003) definem como trabalho imaterial àquele que produz um bem imaterial – informação, serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação. Nas formas de trabalho imaterial, a cooperação é totalmente inerente ao trabalho. O aspecto cooperativo do trabalho imaterial não é imposto e organizado de fora, como em formas anteriores de trabalho. O trabalho imaterial envolve de imediato a interação e a cooperação social.

O trabalho imediato de produção não é mais do que um aspecto, entre outros, do trabalho operário: é a resultante, o prolongamento, a aplicação material de um trabalho imaterial, intelectual, de reflexão, de compartilhamento de informações, observações e saberes, tanto aqueles que antecedem o trabalho imediato quanto os mobilizados imediatamente. O trabalho produtivo requer dos trabalhadores um nível geral de saberes que, base de sua produtividade, entra no processo de produção como “força produtiva imediata”. O *General Intellect* tende a se tornar a forma dominante da força de trabalho em uma economia dominada por atividades imateriais. (GORZ, 2004).

O saber que se torna fonte mais importante da criação de valor é particularmente o saber vivo. Ele está na base da inovação, da comunicação e da auto-organização criativa e continuamente renovada. O trabalho do saber vivo nada produz materialmente palpável. Ele é, sobretudo na economia de rede, o trabalho do sujeito cuja atividade é produzir-se a si mesmo. Todo usuário do trabalho em rede sincroniza-se continuamente com os outros, e os dados que usa põem em marcha um processo em que o resultado coletivo excede de longe a soma de dados usados individualmente. Pierre Lévy compara a “inteligência coletiva”, que assim se origina, a um “coro polifônico improvisado”. (apud GORZ, 2005).

Na sociedade pós-industrial os sujeitos produtivos se constituem, como tendência, primeiro e de modo independente da atividade empreendedora capitalista. A cooperação social do trabalho manifesta uma independência frente a qual a função empreendedora se adapta, ao invés de ser a fonte e a organização. Esta função empreendedora do capital, em vez de constituir uma premissa, deve reconhecer a articulação independente da cooperação social do trabalho, e adaptar-se a ela (LAZZARATO; NEGRI, 2001).

A cooperação no trabalho imaterial põe em questão a noção segundo a qual a força de trabalho é concebida como “capital variável”, isto é, uma força ativada e tornada coerente apenas pelo capital. Os poderes cooperativos da força de trabalho dão ao trabalho a possibilidade de produzir seu próprio valor. Corpos e cérebros ainda precisam de outros para produzir valor, mas os outros de que eles necessitam não são fornecidos obrigatoriamente pelo capital ou por sua capacidade de organizar a produção. (HARDT; NEGRI, 2003).

Quando as capacidades de comunicação, relacionais, cooperativas, criativas passam a fazer parte da força de trabalho, estas capacidades implicam a autonomia do sujeito, não podem ser comandadas. A dominação do capital não pode então ser exercida diretamente sobre o trabalho vivo por coerções hierárquicas. Ela só pode se exercer por vias indiretas: deve tomar a forma de um condicionamento que conduz o sujeito a aceitar ou escolher ele próprio exatamente o que se trata de impor-lhe (GORZ, 2004).

A nova organização do trabalho e o renovado modo de produção capitalista têm por base aquilo que há de mais comum na vida dos homens: a linguagem. A linguagem é o modelo mais rarefeito, embora mais intenso, da economia. O comum lingüístico é continuamente reproduzido e enriquecido pelo trabalho vivo. Estamos no ponto mais significativo das novas tecnologias de informação e comunicação e da aplicação da engenharia do conhecimento e da informação (NEGRI, 2003).

A cooperação lingüística é o modelo de produção pós-industrial e pós-moderno – modelo não apenas pelo fato material de que as máquinas funcionam através de linguagens, mas também porque, através da linguagem, emergem as formas sempre originais da cooperação entre as pessoas. Não se está diante de pessoas, mas de singularidades que cooperam. Se a cooperação lingüística é a cooperação produtiva, tudo, então, parece estar dentro dessa cooperação (NEGRI, 2003).

Gorz (2005) observa que o paradigma do coro polifônico improvisado se aplica às comunidades virtuais da Internet, mas é também o modelo potencial de todo trabalho interativo em rede. A divisão do trabalho em tarefas especializadas e hierarquizadas está virtualmente abolida. Os meios de produção se tornam apropriáveis e suscetíveis de serem compartilhados. O computador aparece como o instrumento universal, por meio do qual todos os saberes e todas as atividades podem, em princípio, ser compartilhadas.

A frente de batalha, como observa Gorz (2004), está ali onde a informação, a linguagem, o modo de vida, o gosto e a moda são produzidos e reproduzidos pelas forças do capital e do Estado; ali onde, dito de outro modo, a subjetividade, a “identidade” das pessoas, seus valores, as imagens que fazem de si mesmos e do mundo são perpetuamente estruturadas, fabricadas, moldadas. A frente de batalha do conflito está em todos os lugares e sua radicalização no terreno cultural é a condição de sua radicalização no terreno do trabalho.

Gorz (2005) considera que a superioridade dos softwares livres comprova que a maior criatividade possível dos homens é obtida quando, livres da obrigação de tirar proveito e da disputa com a concorrência, eles

podem desenvolver seus saberes e suas capacidades de modo livre e cooperativo. O saber não aparece como um saber objetivado, composto de conhecimentos e informações, mas sim como atividade social que constrói relações comunicativas. Nesta dissidência distinguem-se os fundamentos de uma verdadeira sociedade do saber.

3. Agir comunicativo e cooperação

A partir desta abordagem do trabalho imaterial na sociedade da informação, particularmente focadas na produção como comunicação cooperativa, é que se retorna ao pensamento de Jurgen Habermas. Este retorno inclui o diagnóstico do tempo atual, passa pela ética da discussão orientada ao entendimento e chega na teoria da ação comunicativa. O caminho passa por sua crítica aos pais da sociologia moderna: Max Weber, Emile Durkheim e Karl Marx, e inclui leitura crítica da teoria de ação comunicativa de G.H. Mead (1987).

Habermas (2005) fala que o horizonte do futuro se encolheu. O futuro tornou-se negativo: no umbral do século XXI desenha-se o panorama assustador dos riscos que ameaçam interesses vitais em nível global. Isso significa que a espiral armamentista, a difusão descontrolada de armas nucleares, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os crescentes desequilíbrios sociais nos países desenvolvidos, os problemas de sobrecarga do meio ambiente e as grandes tecnologias capazes de provocar catástrofes fornecem os temas que se introduzem na esfera pública a noção de que as forças produtivas se transformam em forças destrutivas.

É neste contexto que surge aquilo que Habermas (2005) chama de “dissidentes críticos da sociedade industrial” e que Toni Negri e Michael Hardt (2005) chamam de “multidão”. Habermas (2005) diz que os dissidentes tomam como ponto de partida a idéia segundo a qual o mundo da vida é ameaçado da mesma forma pela burocratização e pela monetarização, porquanto nenhum dos dois meios é menos culpado do que o outro – o poder e o dinheiro. Além disto, os dissidentes advogam o

fortalecimento da autonomia de um mundo da vida ameaçado em seus fundamentos vitais e em sua configuração interna comunicativa.

As sociedades modernas dispõem de três fontes das quais podem usar para satisfazer suas necessidades de controle: o poder, o dinheiro e a solidariedade. Habermas (2005) afirma que o poder integrador e social da solidariedade tem que se afirmar contra os poderes das duas outras fontes de controle. A formação da vontade política deve beber na fonte da solidariedade, uma vez que ela deve exercer influência na delimitação das esferas da vida estruturadas comunicativa e nas trocas entre elas, e influenciar o Estado e a economia.

A utopia da sociedade do trabalho havia tomado como orientação a idéia da auto-atividade e o contraste entre trabalho vivo e trabalho morto. No entanto, ela teve de interpretar as formas de vida e a cultura dos trabalhadores da indústria como fonte de solidariedade. Além disto, era necessário pressupor que as relações de cooperação na fábrica iriam fortalecer a solidariedade. A despeito disso, essas relações se decompueram quase totalmente. E nada indica que a força fundadora de solidariedade possa ser regenerada nos locais de trabalho.

Habermas (2005) destaca que aquilo que era pressuposto ou condição marginal para a utopia da sociedade do trabalho, transforma-se agora num tema. E com esse tema os acentos utópicos do conceito de trabalho se deslocam para o conceito de comunicação. Fala-se de acentos, uma vez que a mudança de paradigma, isto é, a mudança do paradigma da sociedade do trabalho para a sociedade da comunicação implica uma mudança no modo de articulação na tradição utópica. Esta mudança não implica em abandono da consciência histórica e a controvérsia política.

É importante mencionar que esta mudança resulta na perda da ilusão em uma totalidade concreta de possibilidades de vida futuras. O conteúdo utópico da comunidade de comunicação reduz-se a aspectos formais da intersubjetividade intocada. A expressão “comunidade de comunicação ideal” apenas caracteriza condições gerais necessárias para uma prática comunicativa cotidiana e para um procedimento de formação discursiva da vontade, as quais poderiam habilitar os próprios

participantes a realizar possibilidades concretas de vida melhor e menos ameaçadas, talhadas conforme idéias e necessidades próprias (HABERMAS, 2005).

Habermas (1989) observa que a idéia fundamental do agir orientado para o entendimento mútuo é que um se motiva 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, enquanto que no agir estratégico um atua sobre o outro para ensejar a continuação desejada de uma interação. No agir orientado para o entendimento são especificadas as condições para um acordo a ser alcançado na comunicação.

São comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas buscam acordo para coordenarem seus planos de ação, sendo o acordo alcançado em cada caso medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade situadas. No caso dos processos de entendimento mútuo lingüísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, de verdade, correção e sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo, no mundo social comum e no mundo subjetivo próprio. (HABERMAS, 1990).

Quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se por que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações não podem ser superados de modo monológico, mas requerem um esforço de cooperação. Ao entrarem numa argumentação, os participantes prosseguem sua ação comunicativa numa atitude reflexiva, com objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos de ação.

Enquanto empreendimento intersubjetivo, o agir comunicativo e a argumentação são necessários porque é preciso, para a fixação de uma linha de ação coletiva, coordenar as intenções individuais e chegar a uma decisão comum sobre essa linha de ação. Só quando a decisão resulta de argumentações, isto é, se ela se forma segundo as regras pragmáticas de

uma discussão, que a norma decidida pode valer como justificada. Ela deve possibilitar a autonomia na formação da vontade. A forma de argumentação resulta assim da necessidade de participação e do equilíbrio de poder. (HABERMAS, 1989).

A partir de aspectos processuais Habermas (1989) considera que a discussão argumentativa apresenta-se como um processo de comunicação em que mostram estruturas de situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade e que suficientemente aproximada de condições ideais. Assim, a descrição dos pressupostos da argumentação são as determinações de uma situação de fala ideal. É possível comprovar a pressuposição de algo como uma “comunidade ilimitada de comunicação”.

Os participantes de uma argumentação não podem se esquivar a pressuposição de que a estrutura de sua comunicação, em razão de características a ser descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa da verdade. (HABERMAS, 1989).

A ética da discussão desenvolvida por Habermas (1989) não dá orientação de conteúdo, mas sim o procedimento rico em pressupostos que deve garantir a imparcialidade da formação de juízo. O discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. É só com este procedimento que a ética da discussão se diferencia de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas. Todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação, não importa quão fundamentais estas sejam, têm de ser colocados na dependência de discursos reais.

Na medida em que os participantes da comunicação compreendem aquilo sobre o que se entendem como algo em um mundo, como algo que se desprende do pano de fundo do mundo da vida para se ressaltar em face dele, o que é explicitamente sabido separa-se das certezas que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados

assumem o caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões. (HABERMAS, 1989).

Habermas (1990) comenta que a passagem do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem constitui um corte profundo. A partir deste momento os sinais lingüísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento de representações, adquirem, como reino intermediário dos significados lingüísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais.

A nova compreensão da linguagem obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe frente a uma filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo. É possível alguém se certificar da validade intersubjetiva de observações através da prática experimental, portanto, através de uma transformação regulada de percepções de dados. Parece que uma objetivação semelhante ocorre quando empreendemos a análise de representações e pensamentos seguindo as formações gramaticais, graças às quais eles são expressos. (HABERMAS, 1990).

Habermas (1990) afirma que somente através da passagem para uma pragmática formal é que a análise da linguagem conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que tinham sido dados como perdidos. O próximo passo consiste na análise dos pressupostos gerais que devem ser preenchidos para que os participantes da comunicação possam entrar em entendimento sobre algo no mundo. Estes pressupostos pragmáticos do entendimento apresentam como peculiaridade uma grande dose de idealização.

Somente a guinada pragmática oferece uma saída para aquilo que Habermas (1990) chama de recuperação da abstração estruturalista. As realizações transcendentais não se retiram para os sistemas de regras gramaticais enquanto tais: a síntese lingüística é muito mais o resultado

da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de intersubjetividade rompida. As regras gramaticais garantem a identidade de significado das expressões lingüísticas, mas têm de deixar espaço para um uso individualmente nuançado e inovador destas expressões, cujo significado possui uma identidade apenas suposta.

A noção de agir comunicativo é um desdobramento da intuição segundo a qual o *telos* do entendimento habita na linguagem. O conceito de entendimento possui conteúdo normativo que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre determinada coisa e ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa. O consenso sobre algo se mede pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de proferimento aberto à crítica. (HABERMAS, 1990).

4. Considerações finais

O capitalismo no seu modo de desenvolvimento informacional parece produzir relações inovadoras entre as formas sociais de organização da produção e as tecnologias de informação e comunicação. A produção econômica capitalista atual centraliza os bens imateriais, particularmente a informação. O trabalho imaterial pode ser pensado como forma prevalente nos processos de produção atual, em que os principais produtos são imateriais - informações, conhecimentos e bens culturais.

Se a comunicação se torna cada vez mais o tecido da produção, e se a cooperação lingüística se torna cada vez mais a estrutura da corporeidade produtiva, então o controle dos sentidos e dos significados lingüísticos e das redes de comunicação constituem uma questão cada vez mais central para a luta política. O conhecimento precisa tornar-se ação lingüística e a filosofia precisa se tornar real re-apropriação do conhecimento. Em outras palavras, conhecimento e comunicação devem constituir a vida (HARDT; NEGRI, 2003).

Hardt e Negri (2005) observam que, embora bombardeados pelas mensagens e significados da cultura e dos meios de comunicação, não somos apenas receptores passivos. Estamos constantemente extraindo novos significados do mundo cultural, resistindo às mensagens dominantes e descobrindo novos modos de expressão social. Não nos isolamos do mundo social da cultura dominante, mas tampouco simplesmente concordamos com os poderes. O que se faz é criar culturas e redes coletivas de expressão.

A experimentação de outros modos de vida, de trabalho e de linguagem nos interstícios de uma sociedade pós-industrial que se desagrega pode funcionar como meio de resistência e de crise da legitimação do controle que o capital exerce sobre os corpos, os espíritos e sobre os meios de produção. Os constrangimentos e os valores da sociedade capitalista deixam de ser percebidos como naturais, liberando, como diz Gorz (2005), os poderes do desejo e da imaginação.

Referências

- BENOIT, G. Critical theory and the legitimation of library and information science. **Information Research**, v. 12, n. 4, oct. 2007. Disponível em: <http://informationr.net/ir/12-4/colis/colis30.html> Acesso em 20.02.2008
- BRAMAN, S. The micro and macroeconomics of information. **Annual Review of Information Science and Technology**, New Jersey, v. 40, p. 3-52, 2005.
- CAPURRO, R.; HJORLAND, B. The concept of information. **Annual Review of Information Science and Technology**, New Jersey, v. 37, p. 343-411, 2003.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- DAY, R. Poststructuralism and information studies. **Annual Review of Information Science and Technology**, New Jersey, v. 39, p. 575-609, 2004.
- _____. Totality and representation: a history of knowledge management through european documentation, critical modernity and postfordism. **Journal of the American Society for Information Science and Technology**. V. 52, v. 9, p. 725-725, 2001.

- FROHMANN, B. Taking policy beyond Information Science: applying the actor network theory for connectedness: information, systems, people, organizations. IN: **Annual Conference Canadian Association for Information Science, 23.**, 1995, Edmond, Alberta. Anais. Edmond, Alberta, 1995.
- GONZALEZ DE GOMEZ, M.N. A informação como instância de integração de conhecimentos, meios e linguagens. Questões epistemológicas, conseqüências políticas, 29-84. In: GONZALEZ DE GOMEZ, M.N.; DILL ORICO, E.G. **Políticas de memória e informação: reflexos na organização do conhecimento.** Natal: EDUFRN, 2006.
- _____. Ciência da informação, economia e tecnologia de informação e comunicação: a informação nos entremeios. In: MACIEL, M.L.; ALBAGLI, S. **Informação e desenvolvimento: conhecimento, inovação e apropriação social.** Brasília: IBICT/UNESCO, 2007, p. 149-184.
- GORZ, A. **Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica.** 2 ed. São Paulo: Annablume, 2007.
- _____. **Misérias do presente, riqueza do possível.** São Paulo: Annablume, 2004.
- _____. **O imaterial: conhecimento, valor e capital.** São Paulo: Annablume, 2005.
- GUATTARI, F. **Micropolítica: cartografias do desejo.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo.** 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Diagnóstico do tempo: seis ensaios.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- _____. **Direito e democracia: entre faticidade e validade, vol. 1 e 2.** 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **O pensamento pós-metafísico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social.** Madri: Taurus, 1987.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa II - Crítica de la razón funcionalista.** Madri: Taurus, 1987.
- HARDT, M.; NEGRI, T. **Império.** 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- _____. **Multidão: guerra e democracia na era do Império.** Rio de Janeiro: Record, 2005.

- LAZZARATO, M.; NEGRI, T. **Trabalho imaterial**: formas de vida e produção de subjetividade. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LESSIG, Laurence. **Cultura Livre**: como a grande mídia usa a tecnologia e a lei para bloquear a cultura e controlar a criatividade. São Paulo: Trama, 2005.
- LEVY, Pierre. **Cibercultura**. Rio de Janeiro: 34, 1999.
- LIMA, C.R.M.; SANTINI, R.M. **Produção colaborativa na sociedade da informação**. Rio de Janeiro: Epapers, 2008.
- LUHMANN, N. **A Improbabilidade da Comunicação**. Lisboa: Veja, 1993.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: ed. 70, 2001.
- NEGRI, T. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DPA, 2003.
- _____. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DPA, 2002.
- SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO NO BRASIL. **Livro Verde**. Brasília: Ministério da Ciência e Tecnologia, 2000.
- STALLMAN, Richard M. **Software livre para uma sociedade livre**. Madrid: Traficantes de suemos, 2004.

HABERMAS, INFORMAÇÃO E ARGUMENTAÇÃO

Maria Nélida González de Gómez¹

“... Seja como for, pretendo é o utopismo da confusão de uma desenvolvidíssima infraestrutura comunicativa de formas de vida possíveis com uma determinada totalidade que aparece no singular como vida bem-sucedida.[Essa totalidade não pode ser antecipada].

Habermas, Jürgen. *A Nova Intransparência*.

1. Os pontos de partida

Sendo Habermas um intelectual comprometido com os rumos do mundo contemporâneo, seus textos ganham clareza quando colocados no contexto de uma leitura ética e política do presente. Quando coloca questões de extensão universal, é com a convicção de que as respostas serão obtidas sob as condições ineludíveis da contingencialidade: qualquer seja a premissa sustentada, o seu julgamento fica atrelado aos limites e possibilidades de uma “assinatura histórica”.

Uma das razões para a escolha de Habermas seria sua proposta de divisão do trabalho entre a filosofia e as ciências humanas e sociais, em suas abordagens inter- e pós-disciplinares. De fato, as ciências ditas sociais não o seriam somente por se tratar de uma construção de segundo grau sobre a produção social de sentido

¹ Pesquisadora titular IBICT-MCT

(Giddens, 1978; Habermas, 1994); mas porque as questões e fenômenos com que lidam são expressão daquilo que acontece no tempo e na dimensão atual de um processo social. É nessa direção que, para nós, o esforço por pensar o presente remete *juntamente* à linguagem e a informação².

Por sua vez, Habermas outorga um caráter central a operação integradora da racionalidade discursiva, maximizando as potencialidades da linguagem:

“Parece... que a estrutura discursiva cria uma correlação entre as estruturas ramificadas de racionalidade do saber, do agir e da fala ao, de certo modo, concatenar as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas. Nesse modelo de estruturas nucleares engrenadas umas as outras, a racionalidade discursiva deve seu privilegio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora”. (Habermas, 2004, p.101)

A potência da linguagem sobre a qual se sustenta a racionalidade comunicativa é exercida em três direções: como **representação**, pela remissiva do enunciado a um domínio de referência; como **comunicação**, enquanto construção em comum de significados e instauração do compromisso pragmático entre os participantes da ação comunicativa; como **expressão** da subjetividade, por colocar o ator social frente aos outros, parceiros, públicos ou oponentes, e dando ocasião a atitude reflexiva e a formação de identidades, que são condições da autonomia e responsabilidade de sujeitos imputáveis.

Ao mesmo tempo, ao entretecer os usos atuais da linguagem e os modos dominantes de integração social, Habermas constrói um espaço de análise que inclui as mediações socio-comunicacionais onde a Ciência da informação elabora suas perguntas e seus objetos – enquanto estuda a geração, processamento, transmissão e uso da informação.

Nessa direção, indagamos pelo lugar que ocupam, no contexto da teoria do agir comunicativo, dois conceitos que nos interessa

² Com esse ponto de partida, temos considerado a informação, assim como a literatura e ao documento, como manifestações históricas e sociais da linguagem (cf. Williams, 1979), o que faria da informação ao mesmo tempo um sintoma e uma questão contemporânea acerca dos usos sociais da linguagem.

relacionar e diferenciar: Um deles, “argumentação”, bem situado no núcleo da pesquisa habermasiana; o outro, “informação”, flutuando na periferia do que Lakatos denominaria o “cinturão protetor” do *hard core* da teoria.

O conceito de *argumentação* é nele mesmo explanatório de algumas das mais importantes orientações do pensamento de Habermas. O processo de argumentação é o lugar em que se manifestam em sua plenitude as condições de legitimação que atendem ao projeto procedimentalista de democracia, e que podemos considerar um resgate formal da razão pública dos modernos.

Por sua vez, a *informação* terá para Habermas uma dupla ancoragem - socio-cognitiva e instrumental-estratégica. Por um lado, a informação estaria ancorada naquela temporalidade que atrela corpo e cultura numa configuração diferenciada da *aisthesis* e permite a abertura de múltiplas perspectivas sobre o mundo. Associada a algumas das plurais possibilidades heurísticas das ações -cotidianas e especializadas- a informação designaria uma diferença que se instala nas experiências de confronto entre nossas expectativas prévias e do que acontece em nossas relações atuais com o mundo. Por outro lado, a informação, enquanto codificada, reconstitui-se através dos meios, nas zonas de trocas e negociação entre os sistemas e os mundos da vida - mediação porém constituída numa relação histórica e não “lógica”, plausível, então, de ambivalências e de transformações.

As teorias de Habermas, assim, pareceriam oferecer tanto caminhos como interrogações para pensar a informação como desafio do presente.

Em primeiro lugar, a informação designaria uma instância de constante reabertura das relações entre o mundo da vida e o mundo. A informação é considerada neste caso como constitutiva dos processos de objetivação nos contextos da experiência e da ação (HABERMAS, 1984, 2004, entre outros). Nessas dinâmicas da informação acontece a manifestação da alteridade, do que surpreende, e como tal, ela faz parte das condições da aprendizagem e dos desafios à imaginação lingüística.

Lidaremos com esta abordagem da informação no item “*Faticidade, validade e informação*”.

Em segundo lugar, a informação, enquanto codificada e imersa nos meios, opera no domínio dos sistemas - da administração, da economia e do mercado-, em exercícios funcionais-instrumentais, e nas zonas de intermediação entre o sistema e os mundos da vida. A informação, mediatizada, ficaria associada ao caráter problemático da constituição do vínculo social, nas sociedades contemporâneas: nas situações em que a **integração social**, comunicativa, é substituída pela **integração estabelecida por meios**. Nesse contexto, a informação instala-se numa zona de usos não-comunicativos da linguagem onde, em grande medida, aconteceriam os conflitos entre os modos alternativos de integração social -uma zona que hoje se caracterizaria pela midiatização e a digitalização (Saskia Sassen)³. Indagaremos mais este ponto no item “*A informação e os modos de integração- social ou funcional- em plexos acionais*”.

Finalmente, visando à melhor compreensão desses aparentes deslocamentos do “lócus” da informação, consideraremos brevemente o papel assinado a informação nos processos reflexivos em que *ego* e *alter* estabelecem processos de argumentação. Trataremos este item como “*Informação e argumentação: condições e implicações ético-políticas*”.

2. Faticidade, validade e informação

Hoje, a demanda de faticidade é valorizada em áreas tão diversas como a medicina e a política – então ditas “baseadas em evidências”. Ao mesmo tempo, o que chamamos “fatos” e suas instâncias de credenciamentos são frequentemente problematizados, seja no contexto da epistemologia e da história da ciência (lembremos os “fatos feitos”, de Bruno Latour), seja do ponto de vista da comunicação mediática ou dos efeitos epistêmicos das novas tecnologias (desde o

³ O que não significa que as tecnologias de comunicação e informação só estabeleçam figuras de integração não sociais.

poder da mídia para construir fatos para as grandes audiências, ou o efeito organizador das tecnologias digitais sobre o que seja o real e fatural, tal como na biotecnologia ou na realidade virtual).

Direta ou indiretamente, aquilo que denominamos informação pareceria sofrer o impacto dessas demandas e desses questionamentos. Identificada com notícia ou com uma inscrição fixadora do sentido, a informação seria, para muitos, a ferida ficcional e ludibriante da linguagem e da comunicação. Só poderia sê-lo, porém, na medida em que a palavra “informação”, nas linguagens cotidianas e em muitos dos usos especializados da linguagem, tem pressuposta uma conotação probatória, de insumo de conhecimento, como aquilo que outorga ao significado uma garantia existencial, e dá ancoragem espaço-temporal e estética a nossas práticas semânticas. Ou seja, caberiam a ela os mesmos riscos e benesses da escorregadia faticidade, a cuja reconstrução confirmatória seria sempre remitida.

Habermas começa por diferenciar crenças e garantias performáticas, que são da ordem da experiência sensorial e das práticas manipulativas com objetos, das demandas de validade, que requerem um uso comunicacional da linguagem, e onde caberia afirmar ou questionar as teses referentes a uma configuração relacional e contextualizada de fatos, entendida como “estados de coisas no mundo”.

É interessante lembrar como, numa trilha paralela a habermasiana, Apel separa o que sejam as *condições de constituição do objeto* do que seja a *reflexão sobre a validade*, discriminando as condições pragmáticas da *experiência possível* das condições formais da ação comunicativa, que estabelecem as demandas de validade e seu desempenho (HABERMAS, 2004, p.90). Essa interpretação pragmática da validade sinaliza já o caminho da concepção discursiva da ética e da verdade.

De modo equivalente, para Habermas, a informação aparece em primeiro lugar como pertencente ao plano de constituição de um domínio objetual, nos contextos da ação. Informações constituem-se assim nos processos de objetivação, ancorados no tempo e no espaço, e oferecem *garantias performáticas* à práxis, na lida com objetos. Para fazer

afirmações acerca de “fatos” e de “estados de coisas no mundo”, devemos abandonar as certezas da experiência e mover-nos no domínio discursivo, onde problematizamos a confiabilidade da informação, visando à validação de um modo de conhecimento.

““Nos contextos de ação nos informamos ou nos transmitimos informações sobre os objetos da experiência. Certamente que o conteúdo da informação se apóia nos fatos, mas é só quando a informação se coloca em dúvida e passa a discutir-se acerca do conteúdo dessa afirmação desde o ponto de vista da possibilidade de que algo seja o caso, mas pudesse também não sê-lo, falamos de “fatos”, que (ao menos) um ‘proponente’ afirma e que (ao menos) um oponente põe em dúvida.”...No contexto da **ação** a informação tem o papel de uma afirmação acerca de uma experiência com objetos, **no discurso** cumpre a função de uma enunciado com pretensão de validade problematizada. [...] Nos contextos de ação posso equivocarme em minha experiência com os objetos [expectativa e antecipação de resultados] , nos discursos tenho ou não tenho razão no que toca a pretensão de validade que afirmo para meu enunciado.” (Habermas, 1994, p.118-119)

As informações, por fim, são apropriadas como *representações*, no médium da linguagem.

“A racionalidade de uma atividade orientada a fins se entrelaça com as outras estruturas do saber e da fala. Pois as deliberações praticas pelas quais se planeja uma ação racional dependem do suprimento de informações confiáveis (sobre eventos aguardados no mundo ou sobre a conduta e intenções de outros atores)- ainda que os atores que agem racionalmente de modo orientado a fins devam, em geral, se contentar com **informações altamente incompletas**. De outro lado, **tais informações podem ser inteligentemente processadas apenas no médium da representação lingüística**, ou seja, referir-se a máximas de decisão e a fins que, por sua vez, são selecionados a luz da preferência dos atores.” (Habermas, 2004, 107) Sublinhado nosso.

As informações constituem assim uma zona de negociação entre os mundos da vida e o mundo, o qual só é acessível através de *temas* e em situações singulares, demarcadas pelos interesses e disposições de um ator social. A descrição lingüística, está sempre em dependência do que o mundo “decide” comunicar:

“Os falantes não conseguem comunicar-se sobre algo no mundo se o próprio mundo, suposto como objetivo, não se

“comunicar, ao mesmo tempo com eles.”(HABERMAS, 2007, p.85)

A informação não deixa de ser, logo, um operador privilegiado dessa relação paradoxal entre o mundo e o homem, já que não acontece se algo não se faz presente no mundo, mas ao mesmo tempo mantém sua garantia de faticidade sujeita às categorias e aos usos descritivos da linguagem.

“... as experiências só podem ter **conteúdo informativo** porque (e na medida em que) nos surpreendem. Ou seja, em que defraudam e modificam expectativas acerca dos objetos. Esses transfundos da surpresa, sobre os que se destacam as experiências, são opiniões (ou prejuízos) acerca dos objetos com os quais já temos feito experiências.”

Nos usos cognitivos da linguagem transformamos essas “opiniões” ou certezas em enunciados descritivos sobre coisas e acontecimentos, ou em enunciados intencionais acerca de outros atores sociais e suas manifestações:

“Se analisamos a gramática destas linguagens iremos de encontro às categorias que estruturam *ex antecedente* do âmbito objetual da experiência possível”. (HABERMAS, 1994, p.88-89, tradução nossa).

Seria impossível um acesso à realidade “não filtrada pelo significado”. Num texto posterior, reafirma essa remissiva iniludível a “uma linguagem que franqueia o mundo” e estabelece um elo permanente entre a **objetivação** e a **intersubjetividade**.

A mediação linguística da relação com o mundo explica a retroligação da objetividade do mundo –suposta no falar e no agir- à intersubjetividade de um entendimento entre participantes de uma comunicação. O fato que eu assevero de um objeto tem que ser afirmado e eventualmente justificado perante outros, que podem eventualmente contradizer. A necessidade de interpretação surge pelo fato de nós não podermos prescindir da linguagem que franqueia o mundo, nem mesmo quando a utilizamos num sentido descritivo. (HABERMAS, 2007, p. 45)

Habermas mantém, porém, uma distancia entre *observar* e *interpretar*, diferenciando o agir orientado pelo entendimento mútuo e o agir na perspectiva objetivadora de um observador.

“Na experiência, **o observador** está por principio sozinho, ainda se a rede categorial na que aquela experiência acontece... for compartilhada por todos (ou alguns) dos indivíduos. De maneira oposta, **o interprete** que entende o significado assume sua experiência fundamentalmente como participante de uma comunicação, sobre a base de uma relação intersubjetiva estabelecida através de símbolos com outros indivíduos, ainda se esta sozinho com um livro, um documento ou uma obra de arte.”(HABERMAS, 1998, p.29)

Não é nossa finalidade agora explorar alguns pontos obscuros nesta afirmativa. Convém lembrar que Habermas está pensando sempre em atores sociais, não em sujeitos epistêmicos ou psicológicos, e esses atores se movimentam em tramas diversificadas de plexos acionais, onde possuem a possibilidade de alternar demandas de certeza e critérios de validade⁴. Os atores que iniciam programas de ação e lidam com objetos, não são outros que os falantes que costuram enunciados.

“...a comunicação linguística e a atividade orientada a fim se entrelaçam devido a mesma suposição formal do mundo. Pois para falantes e atores é o mesmo mundo objetivo a respeito do qual se entendem e no qual intervêm. Os falantes estão, enquanto atores, sempre em contato com objetos do trato pratico” (HABERMAS, 2004, p.44)

Trata-se sempre de mudanças de atitude de um mesmo ator social, cujas disposições e aprendizagem cultural o facultam para participar de diferentes arranjos comunicacionais e para adotar diferentes atitudes e modos de relação frente ao mundo e aos outros.

Por conseguinte, na **dimensão vertical** da referencia a um mundo, a idealização consiste na antecipação da totalidade das possíveis referencias. Ao passo que na **dimensão horizontal** das relações que os sujeitos estabelecem entre si, a suposição da racionalidade efetuada reciprocamente significa, basicamente, o que eles esperam uns dos outros. O entendimento e a coordenação comunicativa da ação implicam uma dupla faculdade dos atores, a saber: a de que eles podem, apoiados por argumentos, posicionar-se quanto às **pretensões**

⁴ A tese de Habermas seria de que a descentração da consciência no mundo moderno permitiria aos participantes da comunicação desenvolver habilidade para discriminar e adotar diferentes atitudes na relação ator-mundo, e para sustentar diferentes demandas de validade. A capacidade de descentração (poder mover-se de um a outro ponto de vista), se manifestaria ao mesmo tempo tanto como capacidade de transição entre “mundos” (mundo objetivo, social e subjetivo), quanto como capacidade de adotar uma atitude reflexiva dentro de um mesmo mundo. Essa seria justamente uma característica principal de uma sociedade convencional ou pós-convencional (ver Cooke, M., 1997, p. 10).

de validade, criticáveis, e orientar-se, em seu próprio agir, por pretensões de validade. (HABERMAS, 2007, p.52)

A experiência comunicativa coloca de manifesto a possibilidade e o risco de uma sociabilidade não configurada a priori por estruturas biológicas ou sistêmicas. Entre os sujeitos que agem comunicativamente, se instalaria um enfoque performativo recíproco, onde assumem ao mesmo tempo os papéis da 1ª. e da 2ª. pessoa, ou de proponente e oponente.

Eles assumem uma relação interpessoal à medida em que se entendem sobre algo no mundo objetivo e enquanto assumem a mesma referência ao mundo. Nesse enfoque performativo recíproco, eles também fazem, ao mesmo tempo e ante o pano de fundo de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, experiências comunicativas uns com os outros. Eles entendem o que o outro diz ou pensa. **Eles aprendem com as informações e objeções do oponente** e tiram suas conclusões da ironia ou do silêncio, das exteriorizações, alusões, etc. (HABERMAS, 2007, 50-51) (Sublinhado nosso)

Quando ocorrem situações de incompreensibilidade ou conflito, a experiência comunicativa passaria a um plano reflexivo.

A incompreensibilidade de um comportamento opaco ou colapso da comunicação constitui uma experiência comunicativa de tipo reflexivo. Nesse nível, uma suposição de racionalidade pode ser refutada indiretamente, porém, não desmentida enquanto tal. (HABERMAS, 2007, 50-51) (Sublinhado nosso)

Para Maeve Cooke (1997), Habermas diferenciaria- ainda que não sempre com clareza- três modalidades de atitude reflexiva: o agir comunicativo; a argumentação e a argumentação dos peritos ou o conhecimento científico.

Ação comunicativa é uma forma de interação social na qual o plano de ação de vários agentes são coordenados mediante o intercâmbio de atos comunicativos - através do uso da linguagem verbalizada o de expressões extra-verbais correspondentes- orientadas à obtenção do entendimento (Verständigung).

A habilidade de poder adotar diferentes atitudes na relação ator-mundo seria condição de todas as formas de reflexão⁵. A relação reflexiva ator-mundo seria estabelecida quando os participantes de uma ação comunicativa colocam demandas de validade que podem ser negadas ou aceitas.

Uma *demanda de validade*, em relação a algo enunciado, implica que o sucesso do intercambio comunicativo e da interação dependem da habilidade de todos os participantes para responder a essa demanda (minimamente com um *sim* ou um *não*). Isto significa relativizar uma afirmação e colocá-la em dependência de um coletivo de validação, que pode tanto aceitar como rejeitar o que é afirmado, como mudar os próprios critérios de validação. Uma das mais importantes conseqüências desta concepção seria que os participantes da ação comunicativa só podem alcançar seus objetivos cooperativamente: os recursos para o sucesso não estão disponíveis para um agente individual; dependem da cooperação e do reconhecimento dos outros.

O **agir comunicativo** é um modo de uso comunicativo da linguagem, na vida quotidiana, na qual os participantes levantam, aceitam ou rejeitam pretensões de validade. A práxis **da argumentação** é uma forma reflexiva do agir comunicativo, que se sobrepõe, de certo modo, à racionalidade comunicativa encarnada nas ações cotidianas. (HABERMAS, 2004, p.101) Na práxis argumentativa, própria de sociedades pós-convencionais, não seriam aceitas zonas da tradição cultural vedadas a crítica.

Discurso⁶ designa uma forma de comunicação (ou meta-comunicação), na qual são tematizadas as pretensões de validade que se constituem nos processos de busca do entendimento mútuo, mas que se tornaram problemáticas, e que passarão a ser examinadas à luz de processos argumentativos. Na argumentação os proponentes deverão

⁵ "...facts, norms and subjective experiences have their originary locus in their corresponding worlds (objective, social or subjective), and, in the first instance, are accessible or identifiable, only from the perspective of an actor who takes a corresponding attitude (be it objectivating, norm-conforming, or expressive)" (HABERMAS, Questions, 208, Cit. MC, 1997, p.10)

⁶ Para indicar este conceito de Habermas, usaremos a palavra Discurso, com maiúscula.

apresentar “garantias” ou “boas razões” que afiancem suas afirmações. (Cif.Habermas, 1994,116). Para iniciar o Discurso é preciso sair do contexto da ação: nos discursos não intercambiamos informações (que remetem a objetos), mas argumentos (que remetem a fatos ou estados de coisas no mundo) – os que são apresentados visando a justificar ou rejeitar pretensões de validade problematizadas. Nos textos preparatórios para sua “Teoria da ação comunicativa”, Habermas tinha sintetizado essa abordagem da informação⁷:

“Das **informações** dizemos que são **confiáveis** (ou não fiáveis). **A confiabilidade de uma informação** se mede pela probabilidade com que (nos contextos de ação) se cumprem as expectativas de comportamento derivadas dessa informação. É possível que possamos explicar a relação pragmática entre conhecimento e objetos da experiência com a ajuda do conceito de correspondência (ainda assim, tampouco deve esquecer-se que a objetividade da experiência funda-se nas condições subjetivas gerais da possibilidade da experiência). **A verdade**, pelo contrário, não é uma propriedade das informações, mas dos enunciados, se mede **não pela probabilidade de cumprimento de prognósticos mas pela unívoca alternativa de se a pretensão de validade das informações é discursivamente desempenhável ou não é**. Denominamos verdadeiros aos enunciados que podemos fundamentar.” (Habermas, 1994 p. 120) (Sulinhado nosso)

Outro plano de reflexão seria constituído pelas culturas dos “peritos” (*experts*), com o desenvolvimento de formas institucionalizadas e especializadas de argumentação. Lembraremos porem, que constituem formas particulares de argumentação, mas não são hierarquicamente superiores; não teriam poder prescritivo sobre outras esferas de argumentação. Não há linguagens preferenciais para Habermas; não existe uma linguagem correta ou ideal da ciência que possa impor-se sobre todas as outras linguagens.

“As discussões científicas estão arraigadas nos contextos do mundo vivido. Como o mundo da ciência absolutamente não nos impõe uma única linguagem correta, são nossos interesses e nossos contextos de vida que definem os aspectos e os léxicos através dos quais descrevemos os processos do mundo...” (HABERMAS, 2005, p.180)

⁷ Usamos antes a citação de uma obra posterior do Habermas, o que para nos indica a permanência da abordagem epistêmica da informação pós-teoria do agir comunicativo.

Em todas as modalidades e instâncias de reflexão e crítica, deverá pressupor-se a existência de um fórum virtual onde os participantes intercambiam enunciações, demandas de validade e se fazem as ofertas de garantias de validação (as “boas razões” da argumentação). No processo argumentativo, enquanto sequência de atos comunicativos (e não sequência linear e lógica de sentenças), sempre devem ser considerados ao mesmo tempo os argumentos, as demandas de validade e os atores sociais que lhes outorgam duplamente existência social e epistêmica.

“Argumentos e solicitações são originariamente de natureza pragmática e, por isso (diferentemente das proposições declarativas e intencionais), só podem ser interiorizados juntamente com as relações interpessoais inerentes a sua significação.” (HABERMAS, 2004, p.112)

Os atos de fala em que se estabelecem metas ilocucionárias comuns, por outro lado, são eles mesmos dotados de materialidade, pertencem ao mundo objetivo (como emissões; como estipuladores de categorias classificatórias e padrões institucionais) e teriam efeitos, tal como outras formas de intervenção instrumental, sobre o mundo objetivo.

“Na medida em que pretendem se entender um com outro sobre alguma coisa, suas metas ilocucionárias se encontram além do mundo objetivo no qual podem, como atores observadores, intervir por meio de uma atividade orientada a fins. Entretanto, como eventos localizáveis no tempo e no espaço, os atos de fala pertencem simultaneamente ao mundo objetivo, no qual também podem, a exemplo de todas as ações teleológicas, ocasionar algo, a saber, efeitos perlocucionários.” (HABERMAS, 2004,p.108)

Os efeitos derivados não são logo o mesmo que o compromisso pragmático e as metas ilocucionárias, que só podem estabelecer-se por meio dos usos comunicativos da linguagem.

“As metas ilocucionárias não podem ser definidas de modo independente dos meios linguísticos do entendimento mútuo; como esclareceu Wittgenstein, o *telos* do entendimento mútuo é inerente ao próprio médium lingüístico.” (HABERMAS, 2004,p.108)

As questões de verdade, finalmente, não se colocam em relação aos correlatos intramundanos do conhecimento referido à ação,

mas em relação aos “estados de coisas” no mundo, que se fazem corresponder com discursos “ Descarregados” de remissivas à ação.

“Acerca de se um estado de coisas é o caso ou não é o caso, **não decide a evidência da experiência**, mas **o resultado de uma argumentação.**” (Habermas, 1994 p. 120)

O desacoplamento e complementaridade entre informação e argumentos teriam implicações cujo tratamento cuidadoso escapa a finalidade deste ensaio inicial⁸. Cabe destacar, porém, na abordagem de Habermas, essa compreensão positiva, ainda que dentro de estritos limites epistêmicos, do papel sócio-cognitivo da informação.

A informação, como operador de relação, participa das dinâmicas gnosiológicas e acionais que vinculam os atores com os domínios objetuais, nos plurais contextos de suas práticas e experiências. Nos planos coordenados de ação coletiva, sob os compromissos vinculantes do modo social de integração, a informação ofereceria garantias performáticas à dimensão instrumental-teleológica da ação, e seria “traduzível” numa linguagem descritiva ou intencional.

Em “Verdade e Justificação”, Habermas aborda novamente o primado das garantias performáticas na constituição da dimensão semântica dos usos da linguagem, que ficaria subsumida –e não eliminada- em sua função pragmática. As **garantias performáticas** se constituem na experiência e são as que dão ancoragem às referências semânticas das enunciações, ainda quando estas ficam sujeitas a procedimentos especializados de mensuração e categorização.

“As referências semânticas que os participantes da comunicação explicitamente produzem em seus enunciados enraizam-se em práticas. Elas também são performativamente garantidas, mesmo que se torne problemático o conteúdo semântico das caracterizações que até então funcionava. **Esse**

⁸ Em primeiro lugar, o problema da interdependência e assimetria entre garantias performáticas e garantias argumentativas, o qual se adensa, sob outra figura, em torno do problema da justificação e dos limites da aceitabilidade como critério de verdade. A principal dificuldade seria como acoplar a compreensão de uma referência transcendente à linguagem e a compreensão da verdade como imanente à linguagem, como assertabilidade ideal. Para Habermas, “*Um enunciado verdadeiro seria aquele que resiste a todas as tentativas de invalidação sob os pressupostos [plenos] pragmáticos dos discursos racionais, ou seja, que pudesse ser justificado numa situação epistêmica ideal*”.

primado da garantia performativa dada a referencia semântica não é necessariamente modificado, caso procedimentos de medição e regras de atribuição cada vez mais exigentes ou mais específicos se diferenciem da prática cotidiana”. (HABERMAS, 2004, p. 45)

As linguagens proposicionais (em vez de enunciados intencionais) constituem-se por um requerimento adicional de generalização, crítica e validação.

3. A informação e os modos de integração- social ou funcional- em plexos acionais.

Jogos de informação e jogos de argumentação seriam, em princípio, diferentes jogos. Jogos plurais que se contaminam porém, e complementam, na construção dos recursos linguísticos e gnosiológicos de uma forma de vida.

Nossa segunda leitura acerca do “lócus” da informação nos levaria ao problema dos modos de integração que definem uma ordem social – que pode ser propriamente social ou comunicativa, ou funcional e realizada por meios. Tratar-se-ia de uma questão central para Habermas, ao menos a partir da consolidação de sua teoria do agir comunicativo. As perguntas principais de Habermas seriam agora: Como é possível a ação social? Como é possível uma ordem social? Quais são as condições da racionalização social?

Nessa direção do perguntar, Habermas afirma que as **estruturas de comunicação** são consideradas como princípios de integração social em sociedades convencionais e pós-convencionais (não tradicionais); nelas se estabelecem as modalizações da intersubjetividade e do vínculo social.

Aproximando-se a filosofia da linguagem do último Wittgenstein, Habermas sustentará que tanto no uso cotidiano da linguagem como em seus usos especializados, existem regras compartilhadas entre os falantes, que estabelecem o contexto de pressuposições e compromissos que sustentam tanto as relações

intersubjetivas como a referência a estados de coisas no mundo. De maneira ainda mais radical, considera que a possibilidade e condições do uso pleno da linguagem constituem princípios iniludíveis na definição e constituição do cenário político e social moderno e contemporâneo.

Em sua teoria do agir comunicativo, são estabelecidas duas categorias referentes aos modos de racionalização societária, que se relacionam a dois modos diferenciados de integração social: a **integração funcional**, que se manifesta nos Sistemas (o Estado, as administrações, o mercado); a **integração social**, que se manifesta nos “mundos da vida”. A diferença entre os dois modos de integração estaria fundamentalmente nas modalidades de coordenação da ação, conforme a coordenação de planos coletivos de ação seja realizada do ponto de vista dos participantes no médium do uso comunicativo da linguagem, ou seja, estabelecida externamente, do ponto de vista de um observador e pelo uso de meios “deslinguificados”(poder, dinheiro). A racionalização acontece nas duas formas de integração: como razão comunicativa, na integração social; como razão instrumental ou estratégica, na integração funcional.

A integração social, no contexto de uma forma de vida, tomaria a forma geral de uma crescente independência dos procedimentos de justificação dos contextos normativos tradicionais de validação a que estavam subordinados, junto a uma crescente confiança na ação orientada ao entendimento (Verstandigung). **O agir comunicativo** é uma forma de interação social na qual o plano de ação de vários agentes são coordenados mediante o intercâmbio de atos comunicativos-através do uso da linguagem verbalizada o de expressões extra-verbais correspondentes- orientados a obtenção do entendimento.

A *racionalização sistêmica*, que também denomina *racionalização seletiva* ou desigual, tenderia a expandir-se e a provocar a colonização do mundo de vida, de modo que na sociedade moderna as esferas do mundo de vida comunicativamente estruturadas teriam ficado cada vez mais sujeitas aos imperativos da coordenação funcional (sistema).

No agir orientado ao sucesso e na integração sistêmica, a informação ficaria incluída na ordem redutora da padronização e controle dos meios: *“No agir estratégico a constelação do agir e do falar modifica-se. Aqui as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem, a língua encolhe-se, transformando-se num simples meio de informação”* (Habermas, 1990, p.74). Não existe nesse caso a “confiabilidade” da fonte de informação que lhe habilita para fornecer garantias performáticas, já que *“Suspende-se o pressuposto de que a orientação está se dando na base de pretensões de validade.”* (Habermas, 1990, p.75).

A dupla linha de análise habermasiana poderia associar-se assim ao desdobramento das questões a) referentes às práticas de informação, associadas à experiência e aos mundos da vida, e b) referentes aos meios, as mediações tecnológicas e os contextos reguladores, que intervêm através das regras de captura, codificação e transmissão da informação, à luz dos interesses econômicos e os padrões regulatórios e finalísticos da modelização sistêmica⁹. Isto aconteceria nos termos de Siebeneichler¹⁰, pelos desacoplamentos e acoplamentos entre os mundos da vida e os “sistemas”, num cenário cada vez de maior complexidade, de crescente diferenciação, hibridismo e de sobre-determinação das linguagens dos sistemas sobre os usos sociais da linguagem.

Na abordagem sobre os meios - agora rapidamente lembrada ainda se considerarmos que é uma das temáticas habermasianas que merecem e esperam maiores estudos-, Habermas faz referência ao uso dos meios de comunicação ora como condensação da comunicação, ora como substituição das formas de interação mediada pela linguagem.

Em seu tratamento dos “objetos simbólicos”, oferece algumas outras indicações interessantes. Representações gráficas e imagéticas ou ainda, representações cinéticas não são plenamente explicáveis nem entendidas quando se ignoram as regras de sua produção – como objetos simbólicos. Representações, imagéticas ou não, não substituiriam

⁹ Tratamos desta dupla linha de análises em outros textos, entre eles GONZALEZ DE GOMEZ, M.N.; CHICANEL, M.S., 2008.

¹⁰ Colóquios de Pós Doutorado, IBICT-CENACIN, Set.2008 (anotações)

tampouco a descrição proposicional de estados de coisas no mundo (e não a sinalização de “objetos” isolados), como garantia argumentativa, no confronto dialógico entre proponente e oponente.

Habermas considera, porém, outra possibilidade, na qual o modo de imposição pragmática de um vínculo argumentativo seria mais importante que a configuração lingüística do enunciado. De fato, dentro de um processo epistêmico- comunicativo, tratando-se de imagens ou de expressões em linguagens formais e códigos especializados, o *juízo de validade* dependeria, sobretudo da pertinência e compartilhamento de metas ilocucionárias pelos participantes no processo. Os elos de confiança e compromisso do ato de “buscar entendimento mútuo” independeriam dos meios. Um mesmo texto (conjunto de proposições logicamente articuladas) ou as mesmas representações cinéticas (modelização de transformações celulares ou biogenéticas) podem mediar diferentes compromissos comunicativos em diferentes contextos e modos de integração social.

A comunicação sistematicamente distorcida pode acontecer assim independentemente do modo de expressão dos significados (proposições, fotografias ou cenas audiovisuais) ou ainda, da sinalização de algo no mundo, como quando aponto a um objeto.

É quiçá em relação a teoria dos meios onde se perceberia, de modo mais imediato, a pertinência para os estudos da informação da teoria do agir comunicativo e seu entendimento dos processos de argumentação, lembrando que a teoria da ação comunicativa se propõe: “...descer a racionalidade do transcendental ao interior das práticas: imanência da racionalidade comunicativa”....

4. Informação e argumentação: condições e implicações ético-políticas

A argumentação começa sempre com um questionamento. Questionar-se significa, conforme Cometti, “colocar em jogo os limites fluidos entre conhecimento e não conhecimento. (COMETTI, 1996).

Para Habermas, a argumentação consistirá num processo crítico e cooperativo, que define uma forma de interação sujeita a regras (procedimento):

“A lógica da argumentação não se refere a conexões dedutivas entre unidades semânticas (sentenças) como o faz a lógica formal, mas a relações não dedutivas entre unidades pragmáticas (*speech acts*), das quais estão compostos os argumentos”(HABERMAS, 1983, p.22)

Começaria sempre com perguntas como estas: Como demandas de validade problematizadas podem ser sustentadas por boas razões? Como essas razões podem, a sua vez, serem criticadas? O que faz certos argumentos ou certas razões, serem mais fortes ou mais fracos que outros argumentos?

Nessa direção, a argumentação deve ser concebida, como uma continuação, por via da “reflexão” e por diferentes meios, de uma ação orientada a busca de entendimento.

Se a práxis argumentativa tem como apoio a estrutura proposicional da linguagem em sua função declarativa¹¹, ela teria também um lastro informacional “filtrado” pela função representativa da linguagem¹². A plataforma de apoio gnosiológico da esfera argumentativa estaria constituída pelos repertórios informacionais adquiridos nos contextos da experiência e da ação.

“...a racionalidade epistêmica entrelaça-se com o uso da linguagem e do agir. Estou falando de uma estrutura epistêmica central, pois a estrutura proposicional depende de uma corporificação na linguagem e no agir; ela não é uma estrutura que se sustenta a si mesma”. (Habermas, 2004, p.105)

Sempre estamos falando, porém, de atores sociais e de atos enunciativos. Na concepção de Habermas, falar de argumentação implica em primeiro lugar referir-se a **atos** (e não a textos ou proposições) e a **atores**, sendo que cada participante da argumentação pode e deve

¹¹ “Do meso modo que o saber proposicional depende do uso de proposições enunciativas, o agir intencional depende essencialmente do uso de proposições intencionais”. HABERMAS, 2004, p.107

¹² Nos casos concretos, informações estruturadas pelas regras epistêmicas, sociais e materiais dos processos institucionalizados de inscrição de categorias e significados.

assumir a sua vez o papel do proponente (oferta enunciativa) e do oponente (aceita ou não a oferta enunciativa). As pretensões de validade do proponente eventualmente podem e devem ser resgatadas, colocando-se em jogo as **garantias argumentativas** – as **boas razões** em que se sustenta a oferta enunciativa inicial. As redes de proponentes e oponentes, num processo de permanente **confronto e reformulação de perspectivas**, onde cada participante buscaria idealmente entender e aprender com o outro, recriariam, em limites temporais, a comunidade virtual e ilimitada de interlocutores que para Peirce encarnava a possibilidade humana de aproximação à verdade.

O conceito de argumentação, quando relacionado com a concepção habermasiana de uma democracia deliberativa e participativa, aparece como sustentação principal de uma renovada gnosiologia política, já que coloca em suspenso toda pretensão de um saber único e apriorístico sobre o ser social. A intersubjetividade transinstitucional que assume a argumentação, não pretenderia nunca constituir-se no equivalente a um soberano político, que pudesse ter o dom da absoluta inteligibilidade do Estado e da Sociedade, em sua complementaridade e como totalidade. Nem Leviathan, nem mão invisível. A suspensão crítica das regras de jogo institucionais e situadas abre passo a outro jogo de linguagem, não menos local nem menos ancorado na infraestrutura comunicativa das formas de vida, só que reflexivo e redirecionado a dar visibilidade ao plano de regras discursivas que tinham constituído as narrativas conflitantes nas configurações prévias da interlocução. (Não há linguagens nem atores privilegiados: na hora das catástrofes dos sistemas, se há de haver umas vozes mais esclarecedoras que as outras, seriam sempre as vozes singulares e dispersas dos atingidos, com seus testemunhos biográficos).

Lembramos que a rede discursiva de proponentes e oponentes forma parte do tecido social onde ocorrem as dinâmicas instrumentais e comunicativas, com constantes passagens de um a outro modo predominante de interação: trata-se de processos coadunados no estabelecimento de planos coordenados de ação coletiva.

Habermas (2004, entre outros) abordará tanto as questões referentes à pesquisa realizada sobre “diferentes molduras teóricas”, quanto questões que surgem nas sociedades heterogêneas pela distribuição dos saberes e a “divisão do trabalho lingüístico” entre leigos e especialistas¹³. A possibilidade humana de **aprendizagem**, como “*fatum*” transcendental, mobiliza as dinâmicas semântico-pragmático dos usos da linguagem, entre as certezas ontológicas inabaláveis do mundo de vida e a falibilidade epistêmica das teorias. Existiria assim uma interação circular mas “amplificadora do saber” entre as linguagens e as categorias com que são habitualizadas nossas perspectivas sobre o mundo, e os processos de aprendizagem que se desenrolam a partir desses “mundos” pré-interpretados, e que vão a transformar e ampliar essas perspectivas. De fato, se uma moldura teórica possibilita os novos processos de aprendizado e lhe outorga numa determinada direção, ela mesma permanecerá falível e sujeita à revisão¹⁴.

As ciências dependem de decepções e supressas que são geradas metodologicamente: o agir experimental buscaria estabelecer essas “evidências de decepção”, visando a confirmação ou frustração de suas conjeturas, e associando sempre interobjetividade e intersubjetividade¹⁵.

¹³ “La vida diaria saturada de tecnologías exige de nosotros los legos, como siempre, un trato trivial con aparatos y sistemas que no entendemos, una confianza habitual en el funcionamiento de técnicas y redes de transmisión que ignoramos. En sociedades altamente industrializadas, todo experto se convierte en un leigo frente a otros expertos. Max Weber había descrito ya la “ingenuidad secundaria” que nos domina cuando manejamos el radio de transistores, el teléfono celular, las calculadoras de bolsillo, los videocassetes y sus reproductoras o las computadoras portátiles”;. HABERMAS, 1998.

¹⁴ “Um relacionamento racional com o saber só é possível graças a representação lingüística do que sabe e a confrontação do saber com uma realidade no contato com a qual uma expectativa fundamentada pode falhar.

De um lado, podemos processar operativamente nosso saber, ou seja, precisar, elaborar, reconstruir, e sistematizá-lo, testá-lo quanto a consistência e a coerência, apenas se ele assumir uma forma simbolicamente tangível. (No nível reflexivo da ciência, em que se trata de formular teorias, e evidente a necessidade de organização lingüística do saber, e, conforme o caso, numa linguagem formal). De outro lado... precisamos fazer uso de nosso saber na prática e implementá-lo mediante ações voltadas para fins, controladas pelo critério do sucesso, para poder aprender com experiências negativas. Aprendemos com decepções, na medida em que processamos surpresas com a faculdade do juízo abdução e revisamos o saber tornado problemático.” (Habermas, 2004, p.105).

¹⁵ Habermas reforça estas afirmações fazendo referência a Piaget (2004, notas p. 284-285) “Piaget apóia-se... na hipótese pragmática de que todo progresso cognitivo está vinculado a um “progresso na socialização do pensamento”, a uma descentração

O problema da diferenciação e relação entre garantias performáticas e argumentativas reaparece numa outra perspectiva: quando tratamos de estabelecer relações entre as garantias performáticas (experiências) e as “garantias culturais” (interpretações), constituídas nas narrativas ontológicas dos plurais mundos da vida. Pessoas de culturas diferentes, para entender-se numa conversação, são obrigadas a adotar reciprocamente as perspectivas de locutor/audiência. O labor argumentativo estende assim nossos horizontes de compreensão além das bordas dos mundos da vida, em ciclos de duração indefinida.

“O que estimula a busca do entendimento como meta é a convicção não só de que em cada época ou lugar pensamos diferente, mas de que sempre podemos compreender melhor do que o foi feito anteriormente “ (HABERMAS, 1987).

Toda ação espontânea do uso social da linguagem inclui a matriz dialógica da relação nós-outros (ou ego-alter). A imposição pragmática afeta mais as formas em que se institui o social que as perícias e saberes constitutivos; estabelece relações *ego: alter*, antes que relações *nós-mundo*. Os compromissos pragmáticos são assim determinações que indiretamente se referem ao uso da linguagem, mas diretamente se referem a organização dos contextos de ação.

A radicalização desse labor reflexivo dos atores sociais , resultaria finalmente na conjugação da esfera prática dos fins e valores, com a esfera teórica de temas, teorias, argumentações. Em sua forma extrema, a pergunta acerca de **que conhecimento devemos querer** está delimitada pela questão de **que conhecimento podemos querer**. Conforme o mesmo Habermas,

O último passo e uma ulterior radicalização consiste no trânsito a uma reflexão acerca da dependência das estruturas de nossas necessidades a respeito do estado de nosso saber e de nosso poder. Ficamos de acordo sobre as interpretações das necessidades a luz das informações existentes acerca do factível e o que pode ser conseguido. **A que classe de informações queremos dar preferência no futuro se converte, então, numa questão prática que afeta, por**

progressiva dos pontos de vista do sujeito cognoscente: “A análise do desenvolvimento da razão mostra uma estreita correlação entre a formação das operações lógicas e a constituição de certas formas de colaboração”[citação de Piaget, 1973¹⁵, p.237]”.

exemplo, as prioridades no fomento da ciência (formação de uma consciência coletiva com respeito a política do conhecimento). (HABERMAS, 1994, p.152),

Perguntas semelhantes a essas, enfim, que levem à luz o alcance e responsabilidade acerca de uma política do conhecimento, deveriam orientar as escolhas e as mudanças do sistema de linguagem, questões e conceitos que definem o escopo e abrangência de nossas agendas de investigação acerca da comunicação e da informação.

Referências

- AGAMBEN, G. “*Experimentum Linguae*”, 2005b, p.9-17. 1ª. Versão, 1989. In:_____. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2005a.
- AGAMBEN, G. *The Coming Community*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2001.
- ALVARENGA, N. A. *Linguagem e comunicação em Wittgenstein e Habermas*. 2003, 203p. Tese (Doutorado). PUC Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro, 2003.
- APEL, K. O. *Transformação da filosofia*. I. Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARAGON, Lucia. *Habermas, filósofo e sociólogo de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ARAÚJO, C. A. A. A Ciência da informação como ciência social. *Ciência da Informação*. v.32, n.3, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010019652003000300003 Acesso em: 21/08/2006.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas*. Vol. 1, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. Experiência e Pobreza. In: _____. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas*. Vol. 1, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BENOÎT, G. Critical theory as a foundation for pragmatic information systems design. *Information research*. v.6, n.2, 2001.

- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BLAIR, D. *Wittgenstein, Language and Information: "Back to the Rough Ground!"* Springer, 2006.
- BRAMAN, S. "Are Facts Not Flowers?": Facticity and Genetic Information, 2004. disponível em: http://www.uwm.edu/~braman/bramanpdfs/024_flowers.pdf
- BROOKES, B.C. The Foundations of Information Science. Part I: Philosophical Aspects. *Journal of Information Science*. V.2, p.125-133, 1980.
- COMETTI, Jean-Pierre. Questionnement, langage et signification. In: *Argumentation et Questionnement*. Corinne Hoogart (Ed.). Paris, PUF, 1996.
- COOKE, MAEVE. *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. Massachusetts, MIT Press, 1997 (1ª Ed. 1994).
- DAY, R. *The modern invention of information: discourse, history and power*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.
- _____. Totality and representation: a history of knowledge management through european documentation, critical modernity, and post-Fordism. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, v. 52, n. 9, p.724-735, 2001.
- GIDDENS, A. *Novas regras do método sociológico. Uma crítica positiva das sociologias compreensivas*. R.J., Zahar, 1978.
- GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. , CHICANEL, Marize S. _____. *A mudança de regimes de informação e as variações tecnológicas*. In: IX ENANCIB, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. V.I: Reason and the Rationalization of Society. Boston, Beacon Press, 1983. [al. 1981]
- _____. *The Theory of Communicative Action*. V.II: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason and the Rationalization of Society. Boston, Beacon Press, 1987.[al.1981]
- _____. *Teoría de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios posteriores*. Madrid, Catedra, 1994. (1ª. Ed. coletânea: 1984. Publicação Original do texto: 1977)
- _____. *Pensamento Pos-Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.[Al.1988]

- _____. *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: Massachusetts, MIT Press, 1998.
- _____. *Verdade e justificação. Ensaios Filosóficos*. São Paulo, Ed. Loyola, 2004. [AL.1999]
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. RS, Tempo Brasileiro, v. 1, 1997.
- _____. Valores e normas. Sobre o Pragmatismo kantiano de Hilary Putman. In: *Habermas. O uso público da razão*. Rainer Rochlitz, Coord. Rio de Janeiro, tempo Brasileiro, 2005.
- _____. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. A nova intransparência. A crise do Estado de bem-estar Social e o esgotamento das energias utópicas *Novos estudos*, CEBRAP, 1987. Disponível em: http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/a_nova_intransparencia.pdf
- _____. Nuestro breve siglo XX. Nexos, 1998. In: http://www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas_a.htm.
- HJORLAND, B. Empirism, rationalism and positivism in library and information science. *Journal of Documentation*, v. 61, n.1, 2005.
- HJORLAND, B. Theory of knowledge organization and feasibility of universal solutions. Disponível em <<http://dlist.sir.arizona.edu/389/>>. Acesso em: 14/10/2005.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. Replica a mis críticos. In: Lakatos & Musgrave, eds. , *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona: Grijalbo, 1975.
- MATTELART, Armand. *Historia da Utopia Planetária. Da sociedade profética a sociedade global*. Sulina, Porto Alegre, 2002.
- PIAGET, J. *Naturaleza y métodos de la epistemología*. Buenos Aires: Proteo, 1970.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.
- WHITE, Stephen K. *The recent work of Jurgen Habermas. Reason, justice & modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro,
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

EXPOSIÇÃO, DISCURSO E INFORMAÇÃO: A AÇÃO COMUNICATIVA NOS MUSEUS

Luisa Maria Gomes de Mattos Rocha

As exposições dos museus de ciência refletem atualmente um campo de tensão sob a forma da fragmentação entre dois modos de produção e construção do conhecimento: a ciência, e o seu objeto científico, e os sujeitos, e a pluralidade de saberes produzidos nas diferentes formas de vida. Linguagens, representações e práticas encontram-se histórica e socialmente cindidas desafiando a reflexão sobre os processos de mediação capazes de *re-ligar* essas duas esferas.

A opção por propor a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas para subsidiar as ações museológicas adveio da necessidade de mudar o *locus* das exposições, buscando uma racionalidade não comprometida apenas com a dimensão cognitiva e o valor da verdade da ciência, mas que ampliasse para outras dimensões e valores do mundo que compartilhamos e vivemos. Esta teoria possibilitou não apenas ancorar a estrutura da comunicação no mundo de vida, mas trabalhar com o conceito de razão comunicativa, esse originário da própria ação social, decorrente da comunicação intersubjetiva (ROCHA, 2008, p.234).

O conceito ampliado de racionalidade proposto por Habermas (2004), que tem como fio condutor a fundamentalidade e criticabilidade dos proferimentos, ganhou força e relevância nos espaços museográficos pelo destaque dado a racionalidade dos procedimentos da *práxis* da argumentação. Isso porque os museus são caracterizados por uma heterogeneidade de sujeitos, objetos, regras e contextos, que não tem

meios de cumprir o seu papel de mediação em abordagens com ‘*locus*’ definido à *priori* pela comunidade em que está inserido. Assim, buscamos construir um “espaço intermediário” ancorado na *práxis* do mundo de vida enriquecido pela integração de suas tradições culturais, com agentes, regras e contextos definidos continuamente no seu processo interacional nos programas de exposição.

Pensando na exposição como uma ação comunicativa, entendemos que neste “espaço intermediário” criado pelas mediações podemos constituir uma “zona de troca” em que os atores se relacionam articulando saberes, práticas, valores e expressões, pertinentes às suas “formas de vida”, através da elaboração, do questionamento e da validação de regras que permeiam os diferentes jogos de linguagem (ROCHA, 2008).

No âmbito da pesquisa e concepção das exposições, esse conceito aponta para a necessidade de explorar essa rede de saberes, práticas e expressões acerca de uma temática, numa ação comunicativa que objetiva um trabalho cooperacional com os agentes inseridos nas suas formas de vida. As ações de cooperação objetivam um fim comum: a problematização de questões de interesse público com vistas ao entendimento mútuo dos diferentes agentes envolvidos no processo expositivo. Essa ação possibilita tanto a integração social e epistemológica pelas práticas intersubjetivas, em contraposição àquela de caráter funcional ou por meios, quanto à compreensão, pela experiência e reflexão, da natureza eminentemente social do conhecimento.

Para tal, elaboramos uma proposta teórica-metodológica¹ baseada num processo dinâmico de configuração de uma exposição, evidenciando a relevância da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas na ampliação da abrangência e complexidade das temáticas expositivas, através de ações transversais e de mediação que visam, no plano metacomunicacional, o enriquecimento da experiência museológica.

1 Esta proposta foi desenvolvida pela autora na sua tese intitulada “Construindo novos planos de interatividade: proposta teórico-metodológica de ação comunicacional e informacional nas exposições dos museus de ciência” defendida em julho de 2008.

Neste momento nos deteremos em três movimentos de mediação desta proposta: a passagem “das questões as condições do espaço de comunicação”, na qual delineamos as condições, regras e métodos negociados entre os agentes dos espaços expositivos; a “da exposição ao discurso”, na qual enfocamos a exposição como um espaço de interlocução discursiva definida pelos processos argumentativos do agir comunicativo, alinhados com o mundo de vida; e a “do discurso à informação”, na qual olhamos a informação no seu movimento transversal e circular, que perpassa as três racionalidades *habermasianas* (reflexiva, cognitiva, teleológica), intensificando as mudanças do estado potencial para o acional.

1. “Das questões as condições do espaço de comunicação”

Ao considerarmos que toda comunicação envolve algum tipo de regra, quer seja no âmbito formal ou informal, e que os museus como espaços institucionais atuam no plano meta-comunicacional com um discurso expositivo especializado e institucionalizado, acreditamos que as exposições não podem prescindir de condições, regras e métodos que condicionam não somente a possibilidade de tematização de questões da esfera pública, mas também as dinâmicas do processo de conceber, produzir e usufruir deste espaço.

Neste sentido, as condições funcionam como princípios que asseguram o uso de uma racionalidade comunicativa no espaço museológico que se alinha com os múltiplos domínios do mundo de vida. Os métodos constituem tanto ferramentas para consecução dos princípios comunicacionais assumidos quanto mediações na medida em que podem trabalhar na limiaridade, promovendo a abertura a novos sentidos. E as regras se instauram no espaço discursivo definindo a validade das ações para a realização dos objetivos propostos, podendo ser, a qualquer momento, re-pactuadas entre os agentes envolvidos. Como menciona o pintor francês Henri Matisse: “*As regras não existem fora dos indivíduos*”.

Assim, os diferentes modos de argumentação e sua inserção no espaço das exposições precisam de condições específicas para o processo de compreensão e o entendimento mútuo. Estas condições redefinem o espaço das exposições sob a ótica da ação comunicativa e partem de alguns princípios gerais de interação a serem adotados como a publicidade; a cooperação; e a inclusão e igualdade de direitos.

O conceito de publicidade permitiria trocar a definição tradicional de público dos museus que está baseada na recepção, de caráter focal e fragmentar apoiada na demonstração e manipulação, para um alargamento conceitual de forma a abranger os processos de interação social característicos da constituição de uma sociedade. E por isso, entendemos o público como aquele “portador de opinião pública”, que exerce normativamente a função crítica em relação à “publicidade” (HABERMAS, 1984, p.14). O público seria aquele que participa da discussão pública, exercendo normativamente a sua função crítica pelo uso público da razão de forma aberta e transparente. A publicidade envolve também a valorização do caráter interacional da sua constituição e a necessidade de translação dos discursos da esfera privada para questões de interesse geral no âmbito das esferas públicas.

Embora não se possam ignorar as assimetrias na estruturação da comunicação dos atores sociais, em particular pelos processos de institucionalização, acreditamos que a exposição é capaz de promover um diálogo público generalizado e ampliado nas sociedades complexas. Os discursos e garantias apresentados num entrecruzamento de perspectivas, opiniões e pontos de vista, podem tornar-se recursos relevantes para a ação dos indivíduos em sua participação na vida pública, além de ser um fomentador da construção de esferas públicas políticas.

O alinhamento da tematização das exposições com a esfera pública permitiria não somente deslocar o lugar dos processos museológicos da ciência para a sociedade como também conferir uma estrutura comunicativa às exposições dos museus com vista à promoção de interações sociais. Ancorar esta estrutura no mundo de vida e alinhar a comunicação com os princípios do agir comunicativo constitui assumir

como fim último das exposições à busca pelo entendimento mútuo (ROCHA, 2008, p.243).

O princípio da cooperação é um dos pilares do agir comunicativo, uma vez que alcançar os objetivos somente é possível quando agimos em cooperação mútua. Por isso mesmo, aceitar ou rejeitar uma pretensão de validade estabelece uma relação interpessoal de responsabilidade mútua entre os participantes. Sob o prisma da razão comunicativa, a cooperação e críticas mútuas dos sujeitos racionais asseguram a possibilidade de uma “transcendência de dentro” da razão, apesar de seu enraizamento nos contextos históricos (HABERMAS, 2002, p.10). Ao alinhar o campo de problematização museológico com a esfera pública, buscamos na exposição à cooperação entre perspectivas racionais e normas sociais que orientem a ação nos diferentes contextos.

No âmbito das exposições, a cooperação entre agentes se instaura a partir da definição em comum de um problema ou questão, que é construída pouco a pouco, através de processos e métodos que coordenam as ações na obtenção de conceitos intermediários capazes de serem ao final harmonizados para tentar alcançar um entendimento, com base nas interpretações da situação problematizada. O processo envolve a cooperação dos envolvidos e a constante negociação das regras e metas a serem perseguidas “sob a condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas” (HABERMAS, 1989, p.165).

Os processos cooperacionais entre os agentes com objetivo de alcançar um entendimento na exposição se manifestam na composição museográfica de diferentes visões sobre questões do mundo de vida problematizadas. A coordenação das ações cria um compromisso racional de desenvolver um campo de interação que se desdobra do plano do discurso expositivo para o contexto de ação.

A força desta coordenação não reside no exercício do poder ou da institucionalização, mas na possibilidade de problematização das pretensões de validade levantadas, numa comunicação livre de restrições que impeçam a colocação de argumentos e garantias com o objetivo de

propiciar uma reflexão crítica que abre o caminho para a prevalência do melhor argumento.

Apesar de a exposição estar no plano meta-comunicacional, podemos pensar numa coordenação por meios que não tenha como objetivo o sucesso de um objeto ou aparato em direcionar o visitante na obtenção de um conceito ou conteúdo, mas a definição em comum de uma situação por ações cooperacionais que visam alcançar um entendimento acerca de algo. Assim, criar um espaço de negociação, de troca, na definição de uma situação constitui um caminho para enfrentar a complexidade dos problemas contemporâneos, na medida em que não existem verdades absolutas nem certezas incontestes.

Nos museus, este tipo de cooperação pode ser trabalhado ao longo do processo de pesquisa, criação, produção, montagem e frequência da exposição. A coordenação pautada nas ações de cooperação perpassaria todo o programa de exposição, sendo que em algumas etapas não poderiam prescindir de procedimentos e métodos para garantir tanto a inclusividade quanto a orientação para o entendimento. Na última etapa, a cooperação permaneceria como uma possibilidade de transformação, sobretudo, nas ações coordenadas na prática social. Isso porque, mesmo que uma pessoa reconheça uma pretensão de validade e não a problematize, esse reconhecimento não ocorre irracionalmente, uma vez que as pretensões de validade têm um caráter cognitivo e podem ser verificadas pela experiência no mundo. No entanto, o potencial para a crítica inerente à ação orientada ao entendimento não reside na aceitação do ato de fala, mas em sua problematização e na conquista de nossa autonomia de agentes responsáveis. Ao não rejeitar através da crítica a pretensão de validade, somos obrigados a assumir nossa parte na responsabilidade pelas conseqüências, já que a aceitação foi motivada racionalmente e não imposta por sansões.

O princípio da inclusividade e igualdade de diretos² diz respeito à possibilidade de inclusão de uma contribuição relevante de qualquer agente com relação à pretensão de validade levantada na forma de argumentação no discurso expositivo. Da mesma forma, a igualdade de posição entre os agentes constitui um pressuposto para que todos possam se engajar na comunicação, com as mesmas oportunidades de manifestar seu ponto de vista sobre a temática discutida. Essa condição, além de ser um pré-requisito para se obter um acordo constitui um dos princípios de organização do espaço de discussão das idéias, ou resumidamente, da publicidade.

Ampliando este olhar, entendemos que a inclusividade abrange não apenas os sujeitos, mas também os objetos, entendidos tanto como aqueles do conhecimento, quanto aqueles da cultural material. Por ser a exposição um espaço aberto à tematização, a possibilidade de problematizar temas e áreas do saber até então tidos como “inquestionáveis” tem que ser assegurada, de forma que a dimensão da reflexão crítica possa também associar ao domínio da razão, os valores, a estética e a ética até então excluídas pelo predomínio da esfera cognitiva (ROCHA, 2008, p.244).

Quanto à cultura material, tem seu espaço de inserção estendido uma vez que a variabilidade de uso das representações materiais no mundo de vida possibilita o alargamento do seu significado de forma a se tornarem importantes nos jogos de linguagem partilhados localmente pelas diferentes formas de vida. Essa simetria, com o conceito do significado de uma palavra, utilizado por Wittgenstein, foi proposto também por Peter Galison (1999, p.401) em relação à cultura material. Ela permite também re-posicionar o objeto nos processos argumentativos de Habermas à luz de sua importância não apenas como suporte ou apoio ao discurso, mas como questão que merece ser analisada, tal como

² Estas condições são mencionadas separadamente por Habermas (2004): “(a) publicidade e inclusividade: ninguém que pudesse fazer uma contribuição relevante com relação à pretensão de validade controversial deve ser excluído; b) iguais direitos de se engajar em comunicação: todo mundo deve ter a mesma oportunidade de falar sobre o assunto discutido; c) exclusão de enganação e ilusão: participantes devem ser sinceros no que eles dizem; e (d) ausência de coerção: a comunicação deve ser livre de restrições que impeçam o melhor argumento a ser levantado e que determinem o resultado da discussão”.

os jogos de linguagem, na dimensão de seu uso em contextos com regras e dinâmicas próprias.

Não se pode esquecer que as representações não substituem a contraposição de visões de mundo na argumentação e que, no plano do discurso expositivo, estas têm que ser explicadas em função das suas regras e contextos de produção, tanto aquele de origem quanto de sua transformação em objetos simbólicos. Esses movimentos permitem recolocar o objeto material nos processos de compreensão e entendimento, estes determinantes da própria liberdade e autonomia para produção de novos sentidos (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2006, p.69).

No âmbito das instituições públicas culturais, a exposição deveria trabalhar a difusão das tradições culturais, a partir de uma racionalidade abrangente, que inclua aspectos cognitivos, prático-morais e estéticos. Isso propicia uma participação e representação mais igualitária dos sujeitos no ambiente institucional. Ainda que se exerça apenas a função epistemológica de fomentar o uso público da razão, a exposição promoveria o desenvolvimento de competências e habilidades, incentivando também o fluxo do agir comunicacional para o enriquecimento das tradições culturais depauperadas. A proposta se coaduna com a valorização do fluxo de opiniões abertas ao criticismo, na busca por um entendimento racional, numa tentativa de recuperar o sentido original de publicidade.

A condição não pode prescindir de procedimentos metodológicos para a inclusão nas exposições tanto da problematização de questões complexas e, por isso mesmo, ainda não elaborado museograficamente, quanto dos diferentes pontos de vista de agentes e comunidades discursivas acerca dos temas de interesse comum. Tal desafio encontra nas ações transversais inter e transdisciplinares, em particular no âmbito da produção e pesquisa da exposição, a possibilidade de colocar em diálogo diferentes formas de vida propiciando uma ação cooperativa na composição de uma exposição que evidencia os discursos, argumentos, expressões, representações e vivências acerca de uma questão. Portanto, a construção de uma “zona de troca” capaz de manter-se aberta e transparente nas suas intenções e motivações para os

outros agentes promovendo uma discussão ampla, crítica e participativa (ROCHA, 2008, p.246).

Nas instituições museológicas, a interdisciplinaridade se traduz tanto na necessidade de ampliar o olhar sobre o objeto museológico na direção de tomá-lo como objeto de conhecimento na sua devida complexidade, quanto na constituição de um repertório informacional capaz de subsidiar as ações no mundo em que vivemos.

Os procedimentos interdisciplinares têm também como princípio a coordenação e cooperação, através dos quais a produção dos conhecimentos se efetiva pela reunião de saberes e competências em torno de temas e problemas, visando a fins específicos, em contextos situados no espaço-tempo. Na visão de Olga Pombo (2005), reciprocidade define, no âmbito terminológico, o prefixo “*inter*” de interdisciplinaridade: “não indica apenas uma pluralidade, uma justaposição; evoca também um espaço comum...”. Então a interação recíproca entre diversas disciplinas numa coordenação é capaz de promover a superação das fronteiras e a articulação das convergências e divergências dos múltiplos pontos de vistas numa perspectiva de complementaridade.

A transdisciplinaridade nas exposições se definiria pela transgressão do âmbito disciplinar e organizacional, constituindo-se na elaboração de uma composição museográfica, que perpassa diferentes ontologias, referências e dimensões, envolvendo tanto o processo científico de construção do conhecimento quanto o substrato da realidade social que constituem as condições para sua germinação. A abordagem multireferencial dos saberes e práticas permite uma análise plural da realidade a partir de diferentes racionalidades culturais conformadas por uma diversidade ontológica. Dessa forma, abre-se um diálogo intersubjetivo e intercultural que transcende o espaço interdisciplinar e aposta na passagem, na limiaridade, como possibilidade de reconfigurar as questões com vistas à criação de novos caminhos e soluções aportadas na interlocução num mundo compartilhado.

No âmbito do agir comunicativo das exposições, a transdisciplinaridade vem ao encontro da necessidade de empreender

ações transversais que permitam buscar em outras esferas coletivas de geração de conhecimentos não somente a relevância das questões problematizadas, mas também os discursos plurais que adensam e configuram o seu campo de significação (ROCHA, 2008, p.249). Tais discursos no espaço comunicacional expositivo precisam de regras para legitimação e fundamentação dos debates.

2. “Da exposição ao discurso”

Nas exposições foram adotados os princípios inerentes aos espaços comunicacionais e aos processos deliberativos, como o não-coercitivo, de inclusividade e igualdade de direitos, de publicidade das questões e dos argumentos dos participantes, de cooperação e reciprocidade. A última envolve a predisposição a abertura ao outro e implica na reflexão de cada participante sobre os argumentos, garantias e evidências apresentadas com vistas a reformular sua interpretação em função das razões cognitivas, expressivas e morais defendidas pelos diferentes participantes.

O discurso expositivo constitui uma forma especializada e institucionalizada de argumentação, na qual apresentamos diferentes perspectivas acerca de questões ou temáticas, que tem sua origem na trajetória humana de construir e compartilhar um mundo comum.

Apesar do caráter de informalidade das deliberações nos museus, o fato das instituições estarem, na sua maioria, inseridas nas redes governamentais, possibilita que não apenas se fomente a “formação de opinião”, propiciando um adensamento da questão e suas deliberações, uma vez que estes espaços não deixam de se inserir na esfera pública subcultural.

A dimensão reflexiva e pragmática da ação de comunicação impulsiona a busca pelo melhor caminho para solucionar problemas coletivos, o que propicia a compreensão mútua e amplia tanto o entendimento quanto as possibilidades de resolução frente as diferentes visões apresentadas. Para tal, será necessária a participação efetiva das

comunidades discursivas afetadas, não bastando à apresentação museográfica de uma questão para que se inicie o debate e seus desdobramentos. É o próprio processo argumentativo que gera a dinâmica de instauração do espaço público, no qual diferentes visões de mundo são coordenadas discursivamente de forma cooperativa em torno de questões de interesse comum, com vistas as suas ações no agir comunicativo no mundo de vida (HABERMAS, 1989, p.87).

Ao alinhar a matriz conceitual com a teoria da ação comunicativa, em particular com o processo argumentativo de justificação pública, tem-se como base uma pragmática formal em três níveis: semântico; de procedimentos de interação argumentativos, e de processos para chegar racionalmente a um entendimento mútuo.

Na semântica, os discursos expositivos articulariam, ao mesmo tempo, três vertentes relacionais da linguagem: os objetos do mundo e as afirmações acerca deles; os agentes na sociedade lidando com os julgamentos das ações e das normas instituídas, e as expressões sensíveis e vivenciais destes agentes. Assim, seria possível transformar a relação comunicativa expositiva, antes aportada na relação bipolar sentença/objeto, para o tripé sujeito/linguagem/mundo.

Trabalhar este espaço de interlocução discursiva evidenciando as diferentes visões de mundo fundamentadas nas três dimensões da realidade possibilita exercitar uma dimensão crítica e formadora, capaz de subsidiar a adoção responsável de atitudes perante o mundo. Neste caso, entendemos que as pretensões problematizadas nessas dimensões de referência (cognitivos, prático-morais e estéticos) devem ser apresentadas na sua multidimensionalidade, ou seja, entrelaçando e discutindo a verdade de proposições e eficácia de ações; a correção das normas sociais; a adequação aos padrões de valor e a sinceridade de expressões intencionais.

As pretensões de verdade acerca de um conteúdo proposicional pressupõem a existência de um mundo comum conectado a uma relação tanto semântica, para a sua compreensão, quanto pragmática, que busca uma solução criativa dos nossos problemas. Assim, uma proposição poderá ser contestada pelo outro na sua validade,

mas somente dentro do horizonte de seu mundo da vida. Como afirma Habermas, "... ambos os lados devem se referir, cada qual em sua perspectiva, a um ponto de convergência comumente pressuposto de um mundo objetivo" (2004, p.70).

Entretanto, essa referência comum não constitui a condição de sua validade. A verdade das proposições sobre o mundo objetivo não pode ser reduzida nem à noção de justificação nem a de referência a um mundo compartilhado. Assim como a dimensão pragmática pode corrigir as nossas interpretações do mundo, a prática discursiva de avaliação racional das pretensões de validade pode alterar ou substituí-las. As condições de validade são conectadas a uma concepção intersubjetiva de justificação por meio de argumentação, que em espaços comunicacionais como as exposições envolveriam tanto o discurso teórico, que avalia a verdade proposicional, quanto o discurso prático, que se relacionam às normas de ação. Contudo, a perspectiva performativa adotada pelo participante no contexto de ação é a condição da possibilidade de conhecer, no sentido de adquirir conhecimento confiável.

No discurso expositivo, é importante estabelecermos uma "região intermediária" entre as diferentes "visões de mundo" de forma a possibilitar o processo de produção de sentido pelos diversos interlocutores. Nela, os procedimentos de interação estão baseados no conceito de racionalidade ampliada, permeando tanto a esfera da cognição quanto da moral, estética e subjetiva, assim como nas condições de validade transcendendo a noção de verdade ou de função representacional (ROCHA, 2008, p.252).

A importância de se trabalhar museograficamente os processos argumentativos advém do fato destes se constituírem na própria prática social no mundo de vida, no qual a opinião se torna conhecimento pelos critérios de argumentação estabelecidos pelos agentes para resgatar ou rejeitar pretensões de validade.

Nas exposições, a validade das pretensões é dependente de um contexto específico, com suas condições e regras do plano meta-comunicacional discursivo, que configuram tanto a possibilidade de tematização de questões da esfera pública quanto às dinâmicas do

processo de conceber, produzir e usufruir deste espaço. As normas definem a validade das ações no alcance dos objetivos e nos processos deliberativos das exposições. Essas estariam alinhadas com a comunicação baseada na interação social. Habermas (2004, p. 19/21) salienta a importância das regras corporificadas em práticas, em particular, pela competência dos agentes, ao menos intuitivamente, em compreender e fundamentar sua ação num conceito de regra. Tal fato possui um caráter normativo, que tem uma “primazia sobre o saber explícito relativo às regras”. Isto porque o saber implícito “sustenta o conjunto ramificado das práticas e operações fundamentais de uma sociedade nas quais sua forma de vida se articula”.

No plano meta-comunicacional da exposição, explicitar algumas condições, regras e princípios, que perpassam o espaço e seus processos, permite estabelecer um solo comum com as diferentes comunidades culturais envolvidas que, apesar de estarem em permanente negociação em função da harmonização dos diferentes jogos de linguagem, estabelecem um pano de fundo capaz de garantir as dinâmicas de interação social. Entendemos, assim, que os objetivos perseguidos comunicativamente configuram tanto as condições, as regras e os métodos quanto os próprios significados gerados, dependentes da interpretação do objetivo de seu uso no contexto expositivo.

No plano crítico expositivo, ancorado num tempo e espaço, devemos analisar as pretensões de validade nos seus contextos socioculturais, em especial quando há referência aos padrões estéticos e éticos, que não têm validade além de um contexto específico de tradições artísticas e de comportamento.

A partir do momento que os espaços expositivos se caracterizam pela multidimensionalidade, não podemos deixar de incluir a experiência estética e as suas múltiplas formas de interação, ainda que em museus de caráter científico. Entendemos que em determinados momentos a experiência estética transcende a linguagem verbal, não podendo ser sempre explicada nem justificada frente aos seus significados. Como afirma SCHUSTERMAN (2002, p.178), não poder reduzir certas dimensões estéticas à “razão e a linguagem não implica

que estas são opostas a razão, ou são destituídas de inteligência”. Mais do que isso, constitui-se um dos prazeres da experiência estética, esquecer “por breves instantes da linguagem e da razão, permitindo se revelar, por um momento, em um prazer sensual não discursivo”.

Em relação aos processos comunicativos, Habermas (2004, p.109/116) configura dois tipos: o acordo (modo forte) e o entendimento mútuo (modo fraco). O acordo tem como base a aceitação dos envolvidos de uma pretensão de validade pelas mesmas razões, enquanto o entendimento mútuo a compreensão e aceite da proposição em função das boas razões do proponente nas dadas circunstâncias, sem se constituir em apropriação pelo outro em virtude das suas próprias preferências.

Apesar de colocar em jogo pretensões de validade que buscam a aceitação do outro, o modo fraco caracteriza-se pelo caráter cognitivo. Ancorando-se nas pretensões de verdade e veracidade não se espera que os agentes se orientem por normas ou valores comuns e assumam obrigações mútuas. A orientação determinante é o sucesso baseado na compreensão do conteúdo, na aceitação da opinião expressa, na veracidade e seriedade da proposta e na exeqüibilidade do projeto, ou seja, sua racionalidade. Considerando que a meta ilocucionária está baseada no assentimento racional motivado, o modo fraco pode ser inserido numa ação comunicativa com interação social característico da racionalidade comunicativa.

Na nossa visão, uma vez que o empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana decorre da perda de comunicação entre os “especialistas” e o “sujeito pragmático”, o entendimento mútuo, ainda que não se desdobre num compromisso acional, possibilita ao menos o exercício da alteridade, restabelecendo de modo fraco uma comunicação entre essas duas instâncias. Entretanto, o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade só ocorre quando os envolvidos estão convencidos pelas mesmas razões e, por isso se desdobra num compromisso mútuo acional. No acordo ou modo forte, o ponto de partida é a existência de um pano de fundo normativo que constitui um reservatório de razões partilhadas. Neste se cumpre as expectativas

normativamente obrigatórias e se vincula a pretensão de validade resgatada em discursos práticos. A racionalidade comunicativa corporificada em atos ilocucionários vai além dos proferimentos verbais chegando às ações ou interações sociais.

3. “Do discurso à informação”

Nos museus, a informação é apresentada a partir de dois macros eixos: a abordagem inscricionária característica dos processos de catalogação e documentação dos acervos museológicos e as estruturas de significado que predominam nas ações de comunicação como a exposição. Contudo, percebemos que os códigos especializados e as linguagens formais, construídas a partir das representações simbólicas, por permanecerem alinhadas com matrizes gnosiológicas tradicionalmente apoiadas na ciência e seus paradigmas objetivista e cientificistas, acabam por subsidiar o processo comunicacional das exposições com uma informação que padroniza os significados, os alinha disciplinar e institucionalmente naturalizando determinadas visões de mundo inscritas em campos específicos do conhecimento.

Neste caso, não se trata de rejeitar ou optar por uma via ou eixo, mas de configurar uma nova matriz gnosiológica que subsidie tanto o olhar das inscrições quanto a comunicação sob a ótica das estruturas de significados e, conseqüentemente, imprima um novo regime de informação, tal qual proposto por González Gómez (2004).

Assim, propomos a mudança do regime com a adoção de uma matriz alinhada com a pragmática formal. Assim, no espaço comunicacional das exposições, as informações não seriam mais integradas por meios a partir do ponto de vista de um observador, externo aos atores e ao contexto de ação, que usa a linguagem como um “simplex meio de informação”, mas por processos intersubjetivos e cooperacionais que incluem o olhar do participante tanto nas ações inscricionárias quanto comunicacionais, objetivando o fortalecimento do vínculo social e,

portanto, a integração social pelo uso dialógico da linguagem (HABERMAS, 1990, p.75).

Os museus por estarem num plano meta-comunicacional têm no discurso o seu esteio e no alinhamento com o mundo de vida e o agir comunicativo o lugar da sua comunicação.

A diferença entre o agir comunicativo e o discurso se estabelece pelo seu lugar e tempo. Enquanto o primeiro tem no mundo de vida e no contexto de ação o seu *locus* de ocorrência e temporalidade, o discurso se caracteriza pela suspensão da ação e encontra o seu lugar e tempo na problematização das pretensões de validades levantadas num contexto e local específicos. No agir comunicativo estabelecemos uma relação pragmática com o mundo e intercambiamos informações relativas ao contexto de ação. Por isso mesmo, os atores que “agem racionalmente de modo orientado a fins” têm que muitas vezes se “contentar com informações altamente incompletas”. No discurso, assumimos uma postura reflexiva acerca de algum aspecto do agir comunicativo e apresentamos argumentos que têm nas informações do contexto de ação as suas garantias performáticas. Num processo argumentativo, as garantias performáticas residem nas informações trocadas e entrelaçadas nas nossas crenças e percepções manifestas nas representações; nas intenções ou experiências expressas nos valores compartilhados; e na adequação dos motivos e ações com as normas sociais existentes (HABERMAS, 2004, p.107).

Essas três dimensões de ação, quando tomadas isoladamente, perdem a relação pragmática da linguagem como um meio pleno de comunicação, capaz de propiciar a negociação compartilhada de definições acerca de situações-problema do nosso mundo de vida. Portanto, o discurso expositivo deve trabalhar esta gama de garantias sob pena de empobrecer a argumentação. A redução afeta os “repertórios informacionais”, que subsidiam este processo e, conseqüentemente, a própria experiência museológica.

No plano do discurso, a análise das deliberações práticas tem de levar em consideração o “suprimento de informações confiáveis”, tanto sobre a questão pública quanto sobre as intenções e motivações dos

agentes envolvidos. Contudo, frente à incompletude da informação na ação³, torna-se necessário que as exposições analisem não somente as circunstâncias da ação na sua relação com o repertório informacional que a subsidiou, como também promovam na “zona de troca” sua constante atualização frente às condições, recursos e possibilidades vigentes associado às demandas e necessidades das comunidades discursivas.

Por isso mesmo, a análise da racionalidade da ação depende das condições e recursos da argumentação, que envolvem a “confiabilidade” das informações acerca do mundo objetivo, dos aspectos sociais e morais, e da intencionalidade dos outros agentes. A diferença aqui para um agir não comunicativo reside na gama de informação necessária para subsidiar a ação quer seja no âmbito da ciência ou no mundo de vida. Enquanto a primeira se apóia apenas nas condições de seu êxito visto sob o único olhar do ator que o realiza, a segunda, contempla aquela relacionada a intenção dos atores, a seriedade da proposta e a certeza da sua execução no mundo objetivo.

Neste plano discursivo da racionalidade da ação, as informações são processadas no meio da representação lingüística e referem-se a decisões e fins selecionados pela preferência dos atores, referenciando seus valores, intenções e ações (HABERMAS, 2004, p.107). Considerando que a etimologia da palavra “processar” refere-se a “sucessão de estados ou de mudanças” (FERREIRA, 1975, p.1140), entendemos que na exposição à passagem da ação para o discurso ocorre na translação da informação relevante para encadear as ações significantes e intencionais em diferentes domínios e contextos para a informação problematizada na racionalidade da ação através de uma rede de fluxos discursivos.

Devemos, então, analisar a informação sob o ponto de vista de seu movimento, como proposto inicialmente por Merta: “observar a informação de sua origem até sua utilização social” (*apud* PINHEIRO, 1997, p.100). Para tal, encontramos em Wersig (1985) a abordagem pragmática necessária para entender a dinâmica da informação nas três

³ Habermas (2004, p.107)

racionalidades habermasianas, pelo destaque por ele dado ao papel da informação de intensificador da passagem do estado potencial para o acionista.

Nas três dimensões do discurso, entrelaçadas pela racionalidade comunicativa, a informação adquire um importante papel de oferecer garantias performáticas, constituindo-se no movimento transversal que as cruza, atravessa e perpassa, imprimindo também um sentido oblíquo que assegura a relevância das questões problematizadas com a ação concreta no mundo da vida. Reside, no fluxo da informação - da troca no contexto de ação para as garantias performáticas do discurso, da apropriação e compromisso acional no entendimento mútuo para a formação de novos repertórios informacionais que subsidia a ação - a potência de religar⁴ não apenas saberes, mas esferas separadas no processo histórico de construção do conhecimento, através de um movimento de circularidade que permite o enriquecimento da experiência no âmbito do discurso museológico e no contexto de ação.

Ao articular saberes, significados, representações, comunidades e intenções, no tempo e espaço, a informação atua construindo pontes que confere potência e circularidade na manutenção da dinâmica das ações coordenadas de caráter coletivo que perpassam diferentes planos e racionalidades (ROCHA, 2008, p.261).

Assim, a informação não é algo definido à *priori*, nem um conteúdo, mas uma construção coletiva dos atores. A informação depende do contexto e corresponde a transversalidade, ou seja, a “qualidade da informação de perpassar todas as áreas” (PINHEIRO, 2004). Atuando transversalmente, construindo pontes aonde não existiam, destruindo outras que se esgarçaram no tempo e no espaço, a informação pode unir e desunir, associar e desassociar, agregar e desagregar saberes, ações e relações humanas.

O grande perigo, alerta Habermas, constitui o bloqueio da linguagem com a redução de sua função abdutiva e o enfraquecimento das relações da informação com a aprendizagem e a imaginação

⁴ Do latim "re-ligare": "ligar com", "ligar novamente", restabelecer a ligação perdida com o mundo que nos cerca ou com o nosso interior.

lingüística. Esse bloqueio ocorre na integração funcional ou pelos meios, na qual se privilegia o seu uso não comunicacional que acaba por distanciar a própria informação dos processos de aprendizagem e do ato comunicativo.

Isto porque a dimensão da aprendizagem, importante para os museus, reside na apropriação das opiniões e na sua ampliação e revalidação na relação prática com uma realidade que nos resiste. Então, o confronto do saber com a realidade, fundamentado em nossas experiências, torna possível a crítica, o debate e a não aceitação da expectativa esperada. Neste sentido, as decepções são processadas abduktivamente para revisão do saber problematizado (HABERMAS, 2004, p.105). Portanto, o processo propicia a “vinculação comunicacional e socialmente responsável” que valoriza o contexto de ação e da experiência como instâncias de troca de informação assim como a argumentação acerca de novas informações problematizadas pelo outro.

Referências

- FERREIRA, Aurélio B. de Hollanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- GALISON, Peter. Culturas etéreas e culturas materiais. In: GIL, Fernando (Coord.). *A Ciência tal qual se faz*. Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia, Edições João Sá da Costa Ltda., 1999.
- GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. Novas fronteiras tecnológicas das ações de informação: questões e abordagens. *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v. 33, n. 1, p. 55-67, jan./abr. 2004.
- GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. A Informação como instancia de integração de conhecimentos, meios e linguagens: Questões epistemológicas, conseqüências políticas. In: _____. *Política de memória e informação*, Natal: EDUFRN, 2006. p.29-84.
- HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 397 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Don Quixote, 1990. 349 p
- HABERMAS, Jurgen. *Agir comunicativo e razão descentralizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 111 p.

- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 271 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 330p.
- PINHEIRO, Lena Vânia. *A Ciência da Informação entre a sombra e a luz: domínio epistemológico e campo interdisciplinar*. 1997. 278 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – ECO/ UFRJ/IBICT, Rio de Janeiro, 1997.
- POMBO, Olga. *Contribuição para um vocabulário sobre interdisciplinaridade*. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/mathesis/vocabulario-interd.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2005.
- ROCHA, Luisa Maria Gomes de Mattos. *Construindo novos planos de interatividade: proposta teórico-metodológica de ação comunicacional e informacional nas exposições dos museus de ciência*. (Tese de doutorado em Ciência da Informação – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008, 295f..
- SCHUSTERMAN, Richard. Habermas, pragmatism and the problem of aesthetics. In: ABOULAFIA, Mitchell; BOOKMAN, Myra; KEMP, Catherine. *Habermas and Pragmatism*. London, New York: Routledge 2002. p.165 –181.
- WERSIG, Gernot; WINDEL, G. Information Science needs a theory of “information action”. *Social Science Information Studies*, London, v.5, p.11-23, 1985.

III

Habermas e o direito

O CONTEÚDO MORAL DOS DIREITOS BÁSICOS SEGUNDO HABERMAS

Delamar José Volpato Dutra¹

A relação entre moral e direito é essencial para a filosofia do direito. De fato, se a coação é uma propriedade do direito, a correção é uma outra propriedade que não pode ser deixada de lado. Pode-se mesmo afirmar que a filosofia do direito é dependente da atribuição ou não atribuição de tal propriedade ao direito. Se ela não for atribuída, seja de que forma isso for feito, a filosofia do direito terá pouco a dizer em relação a esse objeto de estudo. Portanto, sob o ponto de vista da filosofia do direito, tal propriedade é atribuída ao direito, restando estabelecer como ela deva ser pensada. Para Kant, por exemplo, "a doutrina do direito e a doutrina da virtude, se distinguem, então, bem menos por deveres diferentes que pela diferença de legislação que associa à lei um móbil antes que um outro"². Ou seja, parece difícil

¹ UFSC/CNPq

Das abreviaturas

FG	HABERMAS, Jürgen. <i>Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats</i> . 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
TrFG1	HABERMAS, Jürgen. <i>Direito e democracia: entre faticidade e validade</i> . [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
TrFG2	HABERMAS, Jürgen. <i>Direito e democracia: entre faticidade e validade</i> . [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
AA	As referências a Kant são feitas tomando como base a paginação da edição da academia, abreviada por AA , seguidas do número do volume, em caracteres romanos, e da página, em caracteres arábicos. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

sustentar a tese da completa separação entre a legitimidade jurídica e a moral, havendo mesmo quem defenda uma conexão conceitual entre direito e justiça, desqualificando como não jurídicas as regras que ultrapassem certo patamar de injustiça³. A mencionada desqualificação pode ser feita, seja na tradição do direito natural, tendo por base normas substantivas de correção, de forma que uma lei injusta "não é lei, mas uma corruptela de lei"⁴, seja na perspectiva da filosofia da linguagem, tendo por base uma autocontradição performativa no proferimento de quem quisesse estabelecer uma regra jurídica injusta, como parece sugerir Alexy no texto há pouco mencionado.

Tanto isso é verdade que se manifesta, contemporaneamente, uma concepção pós-positivista do direito, deslocando o seu entendimento da vertente positivista de Kelsen, Austin e Hart, bem como da vertente utilitarista de Bentham e Mill, para uma concepção que, em última análise, recupera as imbricações entre direito e moral. Para se ter uma idéia do que isso representa, basta ter em conta o que Holmes defendeu em um texto de 1897: "nada, senão confusão de pensamento pode resultar da assunção que os direitos do homem num sentido moral sejam igualmente direitos no sentido da constituição e do direito"⁵. Ele chega a afirmar: "eu freqüentemente fico em dúvida se não seria um ganho se toda palavra com significação moral pudesse ser banida do direito completamente e outras palavras fossem adotadas que pudessem expressar idéias jurídicas não contaminadas por nada exterior ao direito"⁶. Holmes propugnava que o direito deveria ser conhecido a partir da perspectiva do

² AA VI 220. Para Kant, o que caracteriza a *Filosofia do Direito* é o estudo do direito sob o ponto de vista da justiça. Essa matriz própria da disciplina pode ser percebida já no início da "Doutrina do direito". De fato, nos §A, B e C da *Introdução* a essa obra, Kant distingue lei [*Gesetz*] de direito [*Recht*]. Assim, ele pode diferenciar uma *doutrina do direito positivo* - ou seja, uma doutrina do direito cuja preocupação é a lei [*Gesetz, ius*] no sentido da lei positiva, - de uma doutrina do direito que tem por objeto o direito justo [*Recht, iustum*]. O especialista da primeira [*jurisconsultus*] seria o conhecedor do que "dizem ou disseram as leis [*Gesetz*] em um certo lugar e em um certo tempo" (*quid sit iuris*). O especialista da segunda seria o filósofo, visto que este buscaria o fundamento [*Grundlage*], ou seja, "o critério universal com que se pode conhecer em geral tanto o justo quanto o injusto (*iustum et iniustum*)".

³ ALEXY, Robert. *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg: K. Alber, 1994.

⁴ "Non lex sed legis corruptio" [Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. I-II, q. 95, a. 4c].

⁵ HOLMES, Oliver Wendel. The Path of the Law. *Harvard Law Review*. V. X, n. 8, 1897, p. 460.

⁶ HOLMES, Oliver Wendel. The Path of the Law. *Harvard Law Review*. V. X, n. 8, 1897, p. 464.

homem mau: “se você quiser conhecer o direito e nada mais, você deve olhar para ele como um homem mau [o olharia]”⁷. O que poderia ser mais distante do pensamento que se fixou no final do século XX, principalmente o de Rawls e o de Dworkin. Basta notar que Dworkin propugna uma fusão entre direito constitucional e teoria moral⁸.

Sabidamente, Kant sempre rejeitou uma leitura puramente empírica do direito: “uma doutrina do direito simplesmente empírica (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) é uma cabeça que talvez seja bela, mas, que pena!, não tem cérebro”⁹. Tal leitura, na esteira do kantismo, vai ao ponto de transformar as leis jurídicas em uma subclasse das leis morais¹⁰, já que Kant fala mesmo de um conceito moral de direito¹¹ e do direito como faculdade moral de obrigar os outros¹². Nas palavras de Heck, “Kant possui um conceito moral de direito e um princípio jusnaturalista de direito [...] O conceito moral de direito contém uma obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) comum à *Doutrina do direito* e à *Doutrina da virtude*”¹³. Sendo assim, “a possibilidade de haver obrigações jurídicas se deve, em Kant, ao fato de haver uma efetiva obrigatoriedade moral”¹⁴. De fato, Kant afirma lapidarmente: “nós só conhecemos nossa própria liberdade (de que procedem todas as leis morais, portanto também todos os direitos tanto quanto os deveres) através do *imperativo moral*, que é uma proposição que ordena um dever, a partir do qual pode ser desenvolvida posteriormente a faculdade de obrigar os outros, i. e., o

⁷ HOLMES, Oliver Wendel. The Path of the Law. *Harvard Law Review*. V. X, n. 8, 1897, p. 459.

⁸ DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

⁹ AA VI 230. KANT. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. A tradução é de José N. Heck. “Eine bloss empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! dass er kein Gehirn hat”.

¹⁰ Guido de Almeida defende que para Kant as leis jurídicas são uma subclasse das leis morais [ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. *Kriterion*. N. 114, 2006, p. 209-222. *Passim*]. Conferir no mesmo sentido: GUYER, Paul. Kant's Deduction of the Principles of Right. IN TIMMONS, Mark [ed.]. *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 23-64; HECK, José N. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: EDUFG/EDUCG, 2000.

¹¹ AA VI 230.

¹² AA VI 237.

¹³ HECK, José N. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: EDUFG/EDUCG, 2000, p. 24.

¹⁴ HECK, José N. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: EDUFG/EDUCG, 2000, p. 25.

conceito do direito”¹⁵. O próprio Habermas afirma não ser possível tratar da legitimidade jurídica sem referência à moral: “através dos componentes de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral”¹⁶. Assim, não há como negar que a moral tenha uma relação complementar ao direito. No entanto, será que tal relação necessária da legitimidade jurídica à moral implica que as normas jurídicas legítimas sejam uma subclasse das leis morais? Uma questão como essa sugere não estar esclarecida adequadamente a relação entre a moral e o direito.

Tal problemática encontra um lugar privilegiado de tratamento na obra de Habermas, pois nela aparece essa tensão da relação entre a normatividade jurídica e moral, já que, por um lado, como já mencionado, ele afirma: “uma ordem jurídica só pode ser legítima, quando não contrariar princípios morais. Através dos componentes de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral”¹⁷ e, por outro lado, recusa fortemente que a justificação do direito seja simplesmente subordinada à justificação moral: “entretanto, essa relação não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas”¹⁸.

Na argumentação de Habermas está em questão a dificuldade de como conciliar os seguintes elementos: o conteúdo moral dos direitos humanos, a democracia e a forma jurídica. Sua tese é de que os direitos humanos passam a ser condições formais da forma jurídica¹⁹, a qual é o verso da medalha da coerção²⁰, já que o característico do direito é o caráter positivo e impositivo²¹. Dessa maneira, por um lado, a forma jurídica é despida de normatividade, posto que analisada funcionalmente.

¹⁵ AA VI 239.

¹⁶ TrFG1 p. 140-1. “Denn eine Rechtsordnung kann nur legitim sein, wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspricht. Dem positiven Recht bleibt, über die Legitimitätskomponente der Rechtsgeltung, ein Bezug zur Moral eingeschrieben” [FG p. 137].

¹⁷ TrFG1 p. 140-1. “Denn eine Rechtsordnung kann nur legitim sein, wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspricht. Dem positiven Recht bleibt, über die Legitimitätskomponente der Rechtsgeltung, ein Bezug zur Moral eingeschrieben” [FG p. 137].

¹⁸ TrFG1 p. 141 [FG p. 137].

¹⁹ FG p. 135, 670.

²⁰ FG p. 152.

²¹ FG p. 106.

Por outro lado, ele conecta fortemente parte dos direitos liberais em sentido moral à forma jurídica, como uma espécie de descrição de seu estatuto, pois, segundo ele, “sob a forma de direitos subjetivos, as energias do livre arbítrio, do agir estratégico e da auto-realização são liberadas”²². Ou seja, o conceito de direito subjetivo é um gênero que engloba a ação ética no sentido da auto-realização, a ação estratégica e a ação moral, pois também não pode proibir esta última. Assim, se por um lado Habermas afirma que o sistema de direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral, por outro lado sustenta que

“as intuições normativas, que unimos aos direitos humanos e à soberania do povo, podem impor-se de *forma não-reduzida* no sistema dos direitos [...] a substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica”²³.

Sustenta, assim, um conteúdo moral dos direitos fundamentais:

“o conteúdo moral de direitos fundamentais e de princípios do Estado de direito se explica pelo fato de que os *conteúdos* das normas fundamentais do direito e da moral, às quais subjaz o mesmo princípio do discurso, se cruzam”²⁴. Como explica Berten, “para Habermas, pelo contrário [de Rawls], tem que manter uma distinção radical entre os direitos, que remetem à moral, e os bens, que dizem respeito a valores e éticas teleológicas”²⁵. Desse modo, no caminho percorrido para que o princípio do discurso assumira forma legal²⁶, a substância normativa dos direitos humanos acaba albergada no sistema dos direitos básicos, normatividade esta advinda, seja da liberdade pressuposta pelo princípio do discurso, seja da liberdade pressuposta pela forma jurídica. Inclusive, Habermas parece ter clara predileção pela liberdade oriunda da forma jurídica sob a rubrica dos direitos subjetivos, pois esta é mais ampla que aquela ínsita

²² TrFG2 p. 324 [FG p. 679].

²³ TrFG1 p. 138-9 [FG p. 134-5]

²⁴ TrFG1 p. 256 [FG p. 253].

²⁵ BERTEN, André. Por que Habermas não é e não pode ser um contratualista? IN PINZANI, Alessandro, VOLPATO DUTRA, Delamar. *Habermas em discussão*. Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC (Florianópolis, 30 de março – 1º. de Abril de 2005). Florianópolis: NÉFIPO, 2005, p. 131. Habermas acusa a Rawls de descrever os direitos como uma categoria de bens entre outros.

²⁶ FG p. 670. Nachwort.

no princípio do discurso. Assim sendo, ele perscruta a liberdade subjacente à possibilidade da liberdade de agir conforme ao dever e conclui que ela parece mais extensa, posto que amplia os motivos de agir, sem espantar a própria motivação moral, sendo formadora da própria noção de um dever legal. Portanto, os direitos humanos podem ser deduzidos da própria forma legal das normas, como um espaço de arbítrio mais amplo que aquele permitido pela moral²⁷.

É uma argumentação que encontra dificuldade em aparar todas as arestas, pois Habermas quer evitar uma leitura moral da autonomia, de tal forma que nem os direitos fundamentais sejam simples cópias de direitos morais, nem a autonomia política seja simples cópia da autonomia moral²⁸. Sabe-se que ele separa direito de moral desde o início, tanto que critica a Rawls pela pseudo-distinção entre moral e justiça política, por estarem no mesmo nível²⁹. Propõe, assim, que o sistema de direitos não pode ser uma leitura moral dos direitos humanos³⁰. Isso, no entanto, não significa que não tenham semelhanças de família. De fato, Habermas estabelece uma relação tênue entre direitos humanos, moral e direito: “os direitos humanos, inscritos na prática de autodeterminação democrática dos cidadãos, têm de ser interpretados *a limine* como direitos jurídicos, não obstante seu conteúdo moral”³¹. O ponto está em saber se os direitos humanos ao assumirem a forma jurídica e se transformarem em direitos básicos perdem o seu conteúdo moral ou se podem continuar com esse conteúdo apesar da forma jurídica em que são impostos. A resposta parece ser negativa, ou seja, que não perdem seu conteúdo moral, pois ele sustenta explicitamente que “a substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica”³². Apesar disso, direitos fundamentais não são uma mera imitação de direitos morais³³.

²⁷ FG p. 666. Nachwort.

²⁸ FG p. 138.

²⁹ FG p. 106.

³⁰ FG p. 134.

³¹ TrFG1 p. 140 [FG p. 136].

³² TrFG1 p. 138-9 [FG p. 134-5]

³³ FG p. 138

Uma explicação melhor dessa afirmação pode ser encontrada no texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, publicado em *A inclusão do outro*, no qual Habermas sustenta que o conceito de direitos humanos não é de origem moral³⁴, mas

“uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos, ou seja, uma manifestação da conceitualidade jurídica. Os direitos humanos são *já a partir de sua origem* de natureza jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais”³⁵.

Habermas vai além da sustentação de que os direitos básicos compartilham com as normas morais a universalidade e afirma que eles só podem ser fundamentados sob o ponto de vista moral³⁶. Ou seja, os direitos básicos concernem a matérias de tal generalidade que argumentos morais são suficientes para sua justificação, não necessitando recorrer a argumentos pragmáticos ou ético-políticos³⁷. O ponto é que não há uma diferença estrutural entre generalidade moral e jurídica, pois do fato do direito se endereçar a um número indeterminado de pessoas, ainda que a membros pertencentes a uma comunidade de um Estado, e da moral se endereçar a todos, não se segue que haja uma diferença essencial, visto que tanto um quanto outra remetem à igualdade³⁸. O importante é que a justificação de uma norma pela generalidade moral não lhe retira o caráter jurídico, não a transforma estruturalmente em norma moral. Ou seja, a forma legal é preservada independentemente das razões que justificam as normas.

³⁴ “Der Begriff des Menschenrechts ist nicht moralischer Herkunft” [HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 222].

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004, p. 222 [HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 222].

³⁶ “[...] weil sie *ausschliesslich* unter dem moralischen Gesichtspunkt begründet werden können” [HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 223].

³⁷ “Grundrechte regeln hingegen Materien von solcher Allgemeinheit, daß moralische Argumente zu ihrer Begründung hinreichen” [HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 223].

³⁸ FG p. 191.

Portanto, os direitos básicos devem o seu caráter jurídico à sua estrutura, não ao seu conteúdo³⁹. Melhor dito, o que dá a aparência moral aos direitos básicos é o modo de sua validade, ou seja, a universalidade, mas, independentemente desse modo de validade e independentemente inclusive do conteúdo, o que lhes dá o caráter jurídico é a estrutura da forma jurídica que os transformam em direitos subjetivos acionáveis coativamente. Portanto, sob o ponto de vista da validade e do conteúdo, até poderiam ser interpretados moralmente, mas não sob o ponto de vista da sua estrutura. Ou seja, é falsa a tese de que os direitos humanos sejam em sua essência [von Haus aus] direitos morais⁴⁰.

Uma clara manifestação do caráter moral da liberdade operante no sistema de direitos pode ser vista na seguinte argumentação. Na explicitação da tese da co-originariedade entre liberdade pública e privada é bastante patente a inter-relação e mesmo dependência daquela em relação a esta, visto que esta cumpre a função de condição de possibilidade daquela quando se estrutura a democracia sob a forma do direito. No entanto, não é flagrante a conexão da liberdade privada em relação à pública, pois parece que a liberdade privada conservaria um valor intrínseco, independente de possibilitar a formulação jurídica da democracia. Ou seja, a interpretação que a liberdade privada é condição de possibilidade da pública "não pode, evidentemente, culminar numa funcionalização *de todos* os direitos fundamentais para o processo democrático"⁴¹. A dependência da liberdade privada em relação à pública concerne mais à explicitação daquela e não propriamente à sua condição de possibilidade, como parece ser o caso da liberdade pública que tem a liberdade privada como sua condição de possibilidade. Assim, a necessidade da soberania popular decorre da necessidade de formular adequadamente os direitos individuais⁴² e de distribuir igualmente os

³⁹ "Denn diesen Charakter verdanken sie ihrer Struktur, nicht ihrem Inhalt" [HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 224].

⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 225.

⁴¹ TrFG2 p. 158 [FG p. 504].

⁴² FG p. 664. Nachwort.

direitos⁴³. Mesmo que os argumentos sejam dispostos do modo exposto, Habermas pretende que a democracia tome o lugar das liberdades negativas no liberalismo político⁴⁴.

É uma tarefa complexa formular um sistema de direitos que deve ser gestado independentemente da moral pela razão de que os direitos humanos não podem ser impostos ao legislador, já que se recusa uma relação de cópia entre direito e moral⁴⁵. Nesse sentido, o ovo de Colombo⁴⁶ de Habermas é extrair os direitos fundamentais da prática performativa de fazer a lei. Habermas, ao construir o sistema de direitos a partir da perspectiva do autor, pode “deduzi-lo” a partir da “reflexão” sobre a prática legislativa juridicamente estabelecida. Como ele mesmo afirma, “tomo como ponto de partida os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo”⁴⁷. Ou seja, “os civis apenas explicitam o sentido do empreendimento ao qual eles já se dedicaram, ao decidirem regulamentar legitimamente sua convivência através do direito”⁴⁸, sendo que “o sistema dos direitos apenas interpreta aquilo que os participantes da prática de auto-organização de uma sociedade de parceiros do direito, livres e iguais, têm que pressupor implicitamente”⁴⁹. Nesse diapasão, direitos básicos elucidam “as condições para que o indivíduo possa participar de um discurso de fundamentação racional acerca de direitos legais, para que estes possam ser legítimos”⁵⁰. O que se defende é que os direitos humanos não possam ser impostos de fora do procedimento, como se procedessem de uma razão legisladora a priori. Nesse caso, haveria um paternalismo da razão prática moral sobre o legislador democrático e sobre o direito. Os direitos humanos têm que ser

⁴³ FG p. 671. Nachwort. HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 127.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 98-9. Naturalmente, esse é um ponto a merecer melhor consideração, o que não poderá ser feito no presente contexto.

⁴⁵ FG p. 137.

⁴⁶ Como se sabe, essa objeção foi formulada por Tugendhat contra a ética discursiva [TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 25].

⁴⁷ TrFG1 p. 113 [FG p. 109].

⁴⁸ TrFG1 p. 166 [FG p. 163].

⁴⁹ TrFG2 p. 159 [FG p. 504].

⁵⁰ DIAS, Maria Clara Marques. Direitos Sociais Básicos: Uma Investigação filosófica acerca da Fundamentação dos Direitos Humanos. *Manuscrito*. V. XIX, n. 1, 1996, p. 129.

descobertos como condição de possibilidade da própria prática de se dar leis livremente.

Assim se esclarece que os direitos básicos – que Habermas pretende obter independentemente da moral – de fato conservam uma semelhança de família com os direitos morais e não são, portanto, de uma natureza completamente distinta. É verdade que a forma jurídica parece alterar a natureza ou conteúdo de um direito moral, posto Habermas sustentar que a forma jurídica transforma o significado da moral⁵¹, dando-lhe um modo diferente de validade⁵², contudo, isso não vai ao ponto de espantar o parentesco evidente entre ambos.

Referências

- ALEXY, Robert. *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg: K. Alber, 1994.
- ALEXY, Robert. *The Argument from Injustice. A Reply to Legal Positivism*. Oxford: Clarendon, 2002.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. *Kriterion*. N. 114, 2006, p. 209-222.
- APEL, Karl-Otto, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004, p. 201-321.
- APEL, Karl-Otto. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência*. IN APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- APEL, Karl-Otto. Regarding the relationship of morality, law and democracy: on Habermas's *Philosophy of Law* (1992) from a transcendental-pragmatic point of view. In ABOULAFIA, Mitchell, BOOKMAN, Mayra, KEMP, Catherine. *Habermas and Pragmatism*. Routledge: London, New York, 2002.
- AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola [9 volumes].
- AUSTIN, John. *Lectures on Jurisprudence*. [V. I]. Glashütten im Taunus: Auvermann, 1972 [1. ed., 1863].
- BERTEN, André. Por que Habermas não é e não pode ser um contratualista? IN PINZANI, Alessandro, VOLPATO DUTRA, Delamar. *Habermas em*

⁵¹ FG p. 250.

⁵² FG p. 252-3.

- discussão*. Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC (Florianópolis, 30 de março – 1º. de Abril de 2005). Florianópolis: NÉFIPO, 2005.
- DIAS, Maria Clara Marques. Direitos Sociais Básicos: Uma Investigação filosófica acerca da Fundamentação dos Direitos Humanos. *Manuscrito*. V. XIX, n. 1, 1996.
- DIAS, Maria Clara. O que pode a ética na política: considerações acerca do conceito de democracia. In HECK, José Nicolau, BRITO, Adriano Naves de. *Ética e política*. Goiânia: Ed. da UFG, 1997.
- DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- ELY, John Hart. *Democracy and Distrust: a Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- GUYER, Paul. Kant's Deduction of the Principles of Right. IN TIMMONS, Mark [ed.]. *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 23-64.
- HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. (Trad. Guido A. de Almeida: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I e II]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995-1996.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Band I). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? *Kritische Justiz*. V. 20, N. 1, 1987, p. 1-16.
- HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

- HECK, José N. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: EDUFG/EDUCG, 2000.
- HECK, José N. Razão prática: uma questão de palavras? A controvérsia Habermas/Kant sobre moral e direito. *Kant e-prints*. Campinas: Série 2, v. 1, n.1, 2006, p. 19-30.
- HOLMES, Oliver Wendel. The Path of the Law. *Harvard Law Review*. V. X, n. 8, 1897.
- KANT, I. *Kants Werk: Akademie Textausgabe*. Berlin, New York: Gruyter, 1967-1968.
- KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- KETTNER, Matthias. The Disappearance of Discourse Ethics in Habermas's *Between Facts and Norms*. IN BAYNES, Kenneth, SCHOMBERG, René von. *Essays on Habermas's "Between Facts and Norms"*. Albany: SUNY, 2002, p. 201-218.
- LAFONT, Cristina. Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism? *Ratio Juris*. Vol. 17, No. 1, March 2004, p. 27-51.
- LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. [G. Bayer: Rechtssoziologie 1]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- MUGUERZA, Javier. Prólogo. In: VELASCO ARROYO, Juan Carlos. *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia em Habermas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- NOBRE, M. A idéia da teoria crítica. IN MÜLLER, Maria Cristina, CENCI, Elve Miguel. *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: CEFIL, 2004.
- NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 57-8.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- REGH, William. Translator's Introduction. In: HABERMAS, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. Dos fundamentos da ética discursiva: a questão dos argumentos transcendentais em Habermas. *Kriterion*. V. XL, no. 99, 1999, p. 80-131.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. O acesso comunicativo ao ponto de vista moral. *Síntese Nova Fase*. V. 25, n. 83, 1998, p. 509-526.

- VOLPATO DUTRA, Delamar José; LOIS, C. C. Modelos de moralização do direito: um estudo a partir de Habermas. *Seqüência*. V. 55, 2007, p. 233-252.
- WEBER, Max. *Os três tipos puros de dominação legítima*. [Coleção grandes cientistas sociais n. 13. WEBER, Max. Sociologia]. 5. ed., São Paulo: Ática, 1991.
- WEBER, Max. *Os três tipos puros de dominação legítima*. [Coleção grandes cientistas sociais n. 13. WEBER, Max. Sociologia]. 5. ed., São Paulo: Ática, 1991.
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, s/d.
- WOOD, Allen W. *Kant*. Oxford: Blackwell, 2005.

O CONCEITO DE JUSTIÇA PÓS-CONVENCIONAL: DILEMAS ENTRE ISRAEL E ATENAS, A ALIANÇA E O CONTRATO

Jovino Pizzi¹

1. Introdução

O título do texto parece, evidentemente, um tanto atípico. No entanto, trata-se de salientar um aspecto importante, principalmente relacionado a textos de Habermas publicados nos últimos anos, dos quais se pode destacar *Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade* e, ainda, os diversos textos da obra *Entre naturalismo e religião*. Na verdade, alguém teria dito que Habermas tinha pouco a dizer sobre religião, mas esses textos indicam o contrário (Pizzi, 2001). Nesse horizonte de discussões, parece que se evidencia uma questão importante, não apenas em relação ao lugar da religião e de seus conteúdos cognitivos, mas também ao tema da justiça. No fundo, a interrogação investiga saber por que Habermas diz que a justiça é a outra face da solidariedade (1991, p. 199); todavia, quando é chamado a definir justiça, ele a relaciona com o nível seis do juízo moral e, por isso, passa a localizá-la na esfera política, isto é, no âmbito do contrato – ou, como alguns preferem, nos limites do constitucionalismo.

Essa questão ganha novos contornos com o giro ético da filosofia. Nesse processo, ele vai ampliando suas considerações a respeito da ética. O *ethical turn*, ou seja, a mudança ética salienta outra

¹ Universidades Católica e Federal de Pelotas.

direção para a filosofia e, ao mesmo tempo, uma reconfiguração no âmbito moral. Essa preocupação promoveu uma transformação na filosofia e, conseqüentemente, da própria ética. Essa modificação significa um novo impulso para a filosofia prática, ou seja, ela representa um novo saber dentro da filosofia prática, mais especificamente, no campo da ética e da filosofia moral. No Brasil, o debate obteve maior receptividade fora do âmbito acadêmico.

Sem dúvida, o próprio Habermas é um dos protagonistas dessa mudança. As primeiras obras de Habermas – *Ciências e técnica enquanto ideologia* e *Conhecimento e interesse* – evidenciam uma forte crítica ao reducionismo cientificista. Com a *Teoria do Agir Comunicativo*, há um profundo exame à teoria do sistema, que coloniza o mundo da vida e reduz o agir ao modelo instrumental. A essa altura, é saliente também o questionamento não apenas em relação ao monopólio das ciências e da burocratização das relações, especialmente da institucionalização do direito positivo. Além disso, começa a evidenciar-se outro aspecto, o reducionismo racional, isto é, à delimitação de todas as esferas da vida humana ao âmbito eminentemente laico. Os processos de entendimento estão vinculados ao procedimento comunicativo entre sujeitos-agentes. Esse entendimento ocorre diante do desencantamento religioso do mundo. Nessa configuração, o discurso religioso permaneceria ausente. Todavia, a obra *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) trata de reconsiderar a “abertura da filosofia para com os possíveis conteúdos da religião” (Habermas, 2006, p. 251); não apenas à religião, senão também à razão anamnésica, entre outros âmbitos.

Sem dúvidas, essa proposta não está isenta de alterações, nem é tão simples como pareceria. No entanto, há nisso uma plausibilidade inegável e, portanto, exige um tratamento filosófico. Como motivação inicial, salienta-se a nova configuração à questão da racionalidade, aspecto inerente ao giro ético e constitutivo da teoria do agir comunicativo (2.0). Em seguida, pretende-se abordar o novo *status* da justiça a partir de tradições diferentes, especialmente através da denominação aliança e contrato (3.0). O último aspecto busca delinear alguns aspectos que essa configuração exige do âmbito moral (4.0).

2. O giro ético e a questão da “racionalidade”

A introdução da obra *Teoria do Agir Comunicativo* começa com uma frase relativamente difusa. Refiro-me à segunda frase de Habermas: “o tema fundamental da filosofia é a razão” (TAC I, 1987, p. 15). Mas adiante, quando procura definir o conceito de razão, o faz de forma um tanto introdutória e todos sabemos que, ao final, seu conceito pode ser denominado como *racionalidade ético-comunicativa* (Cf. Pizzi, 1994).

Aprofundando a leitura do texto introdutório do primeiro volume da referida obra, visualizamos uma contextualização mais detalhada de Habermas a respeito dessa assertiva: “pensamento filosófico nasce da reflexividade da razão encarnada no conhecimento, na fala e nas ações” (TAC I, 1987, p. 15). Na verdade, o *telos* da pragmática universal é o acordo. Todavia, além da estrutura metodológica desse procedimento, o desempenho do sujeito pressupõe a capacidade de comunicação. E, por isso, o entendimento presume uma compreensão dos diferentes “discursos”, por assim dizer. Para Habermas, os atos de fala têm a presunção de indicar pretensões universais de validade e supor que tais pretensões possam ser colocadas em prática (Habermas, 1989, p. 300). A bem da verdade, essa idéia apresenta um aspecto essencial, pois os sujeitos-participantes necessitam entender os diferentes “discursos”, ou seja, a distintas referências ao mundo, no qual encontramos, entre outros aspectos, o horizonte científico e, inclusive, o âmbito religioso.

Para tentar explicar essas distintas esferas ou “discursos”, creio que há um elemento importante. Por certo, a *reflexividade da razão encarnada* está presente – como Habermas indica acima – no conhecimento, na fala e nas ações. Essa é a porta de entrada para a discussão em torno da racionalidade e dos diferentes usos da razão, de modo especial no que tange à aos distintos discursos. Por isso, compreender uma emissão significa também ter presente as diferentes referências ao mundo (inclusive o âmbito religioso, embora, para alguns, esse assunto se limita ao campo cultural).

Na discussão com McCarthy, em 2005, Habermas dá continuidade ao tema da razão, quando reforça a necessidade da concepção pragmático-formal, no sentido de poder “dar e exigir razões” as proposições válidas. Trata-se de reconhecer a “autoridade” da razão. Por isso, ela é uma razão pública e, portanto, em nenhuma circunstância um procedimento individualizado ou privado, pois as pretensões de validade estão submetidas ao reconhecimento intersubjetivo. Nesse procedimento, os sujeitos utilizam argumentos com o fim de conseguir um acordo reconhecido como válido, sem perder de vista o horizonte do mundo da vida.

Em sua obra *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1960), S. Toulmin salienta as limitações e as dificuldades de determinados argumentos, o que exige ampliar o processo de raciocínio para tornar possível, então, encontrar argumentos capazes de enfrentar o problema relacionado aos diferentes usos da razão (Toulmin, 1979, p. 17 ss). Em certa medida, os usos da razão indicam uma versatilidade da própria razão, uma vez que ela não se restringe à unilateralidade dos fatos ou da própria fundamentação. Não se trata de uma inconstância, algo próximo à instabilidade, mas de uma capacidade de ser diverso nas suas habilidades, saberes, empregos e aproveitamento. O atributo de versatilidade à razão não significa seu esfacelamento, mas a variabilidade das qualidades ou habilidades, podendo aprender ou realizar diferentes coisas, ou seja, em conseguir suscitar respostas aos diferentes âmbitos da vida prática. Nesse sentido, a razão necessita refletir sobre si mesma e na compreensão de seu próprio *status* enquanto razão.

Em sua obra, Toulmin analisa os enfoques tradicionais que tratam de conferir razoabilidade aos diferentes argumentos. Trata-se de focar o problema modificando a metodologia, utilizando, para tanto, as diferentes “maneiras de usar a linguagem” (1979, p. 102). Na verdade, ele insiste que o uso da razão não se resume a um processo de inferência ou a um simples jogo de palavras, mas em estabelecer critérios para compreender os diversos usos da linguagem, quer seja na “matemática, na ciência, ao expressar nossas reações diante dos fatos, ao explicar nossos motivos, etc” (Toulmin, 1979, p. 102).

Na continuação, o autor diz que o perigo das tentativas dogmáticas do uso da razão está em buscar um único caminho para razoar, desprezando, portanto, outras alternativas ou outras esferas do agir. Ele afirma que Hume, por exemplo, restringe o razoamento à matemática e à ciência. Além disso, há, ainda, os que

Estigmatizam, como *pseudoconceitos*, todos os conceitos que não se *referem a* objetos particulares ou a processos físicos. Outros ficam obsessivos com facetas limitadas e singulares *da verdade*. E outros ainda recusam qualquer proferimento que não expresse proposições fácticas, baseando-se no fato de não poder se estabelecer a maneira em que se demonstra a hipótese fáctica (1979, p. 102).

Como é possível perceber, Toulmin pretende destacar as diferentes formas dos usos da linguagem e, ainda, que ela não possui uma única finalidade. Nesse sentido, ele salienta a função da linguagem como abridora de “sentido”, ou seja, um mecanismo a descerrar a diversidade de razoamentos a respeito das situações e atividades humanas, na sua pluralidade. O autor salienta as restrições conceituais das explicações científicas e os limites do âmbito científico, ou seja, da “realidade física” para, então, poder perceber a “diferença crucial entre ciência e ética.” No fundo, trata-se de definir não só os limites das diferentes linguagens – científica, jurídica, moral ou religiosa – e compreender o modo como cada uma delas cumpre sua função específica, isto é, o papel de cada esfera normativa. Em todas elas, a peculiaridade encontra-se nas “perguntas limites” sobre seus domínios, cujo sentido é diferente em cada uma delas. Trata-se, pois de identificar e compreender os horizontes discursivos específicos, a comunicação e a interação entre sujeitos-participantes podem fazer suas proposições e serem colocadas em discussão.

Os desdobramentos desse ponto de vista apresentam uma envergadura muito extensa. Todavia, o fato de salientar os diferentes modos de razoar reafirma a versatilidade da razão diante da diversidade de mundos ou de horizontes, aspecto que supera o modelo homogeneizador de racionalidade, tão desconcertante hoje em dia e muito presente em qualquer tipo de fundamentalismo. Em Toulmin, há

significativos indícios que incitam romper com uma tradição monolítica e omniabarcante de conhecimento.

Deste modo, a razão deveria explicar e permitir a compreensão, não apenas das questões relacionadas ao conhecimento, seus limites e possibilidades, e da linguagem como tal, mas também das ações inerentes ao horizonte experiencial do sujeito, no qual interagem diferentes *relatos*, como frisa Adela Cortina (2001). Então, o problema não é apenas a experiência comunicativa isolada, mas no entrelaçamento de tradições discursivas diferenciadas. Diante disso, a filosofia deve também explicitar a crise inerente às diferentes tradições, seja em relação à anencefalia, à manipulação genética, a preservação do meio ambiente, a preocupação com as gerações futuras, etc.

Sem dúvidas, é fácil entender que o tratamento e o consumo de animais podem ser analisados a partir de óticas distintas. Como exemplo dessa disparidade, lembro o caso de jovens arrastando uma cadela pelas ruas da cidade de Pelotas e o caso de alimentar-se com cães, como fazem algumas culturas. Diante desses fatos, é fácil distinguir formas racionais de atitudes que podem ser qualificadas de *irracionais*. Mas não é essa a questão fundamental, nem pode ser esse o caminho preferencial.

Na verdade, o debate filosófico continua assediado pelas tradições – no caso, aqui, das tradições de fé – e o objetivo é encontrar uma resposta satisfatória para o pluralismo da sociedade atual. Como sabemos, Habermas critica sistematicamente o reducionismo cientificista – e aqui poderíamos citar vários de seus textos e inúmeros comentadores. Essa crítica ganha, hoje, novos terrenos e nos apresenta o desafio de justificar procedimentos científicos, jurídicos, éticos e, inclusive, religiosos (ou relacionados com o sagrado). Daí, então, a interpelação no sentido de que a filosofia não se ausente do debate a respeito dos limites entre fé e saber (Habermas, 2006, p. 217 ss).

3.0 – Duas tradições diferentes e o novo status da justiça

As exigências de justiça não se limitam ao *status* do contrato. Na verdade, a tese ressalta o fato de que as exigências de justiça apresentam um aspecto anterior ao contrato e, por isso, é importante sublinhar também as limitações do constitucionalismo formal. O reducionismo moral ao âmbito do contrato remete à questão da *aliança e do contrato*. Nesse sentido, vou apresentar alguns aspectos da obra *Aliança e Contrato*, na qual Adela Cortina as considera como duas esferas distintas ou, então, dimensões irrenunciáveis e, por isso, são imprescindíveis para a compreensão dos vínculos humanos (Cortina, 2001, p. 11). A dimensão da justiça apresenta, pois, um aspecto concernente à dimensão política do agir comunicativo, presente nesse contrato moral. O contrato representaria o aspecto formal do compromisso moral, qual seja, o acordo em torno a interesses particulares, grupais e institucionais, conquanto a aliança indicaria uma obrigação advinda do reconhecimento recíproco, isto é, o nível pós-convencional do âmbito moral.

Atualmente, o contrato dá a impressão de haver colonizado todas as esferas da vida social. Em outras palavras, o contrato ampliou sua interferência, a ponto de abarcar todos os âmbitos legais e legítimos, colonizando não apenas o próprio contrato, mas, e em decorrência disso, acabou desalojando a aliança do seu lugar específico. Todavia, o discurso do contrato e da constitucionalidade pressupõe “o relato da aliança e das obrigações oriundas do reconhecimento recíproco” (Cortina, 2001, p. 26). Como dois âmbitos distintos do fenômeno moral, o contrato representa a base político-jurídica da sociedade, oferecendo os mecanismos institucionalizados (governabilidade, sistemas políticos de participação, constitucionalidade, etc.). A aliança, por sua vez, serve de base para a “sociedade civil, ou seja, para as famílias, as comunidades e as associações voluntárias” (Cortina, 2001, p. 27). A esse respeito, é mister frisar três pontos.

Em primeiro lugar, essas categorias conceituais representam duas tradições históricas sobre os laços que unem os seres humanos,

determinando um conceito de justiça que não se limita ao jurídico-constitucional. Não se trata, pois, de “negar uma delas e permanecer somente com uma única narrativa, porque as duas devem ser dadas a conhecer” (Cortina, 2001, p. 20). O não reconhecimento de uma delas pressupõe um prejuízo para qualquer razoamento, isto é, a recusa de laços e da possibilidade de diálogo entre aqueles que se identificam com esses distintos relatos.

Em segundo lugar, a análise dessas duas tradições salienta que as duas histórias *não foram contadas por igual*. No parecer de Cortina, a parábola da aliança foi sendo relegada a um segundo plano, até, praticamente, cair no esquecimento, conquanto a idéia “do contrato foi sendo utilizada não apenas para interpretar a formação do Estado e o funcionamento do mercado, mas também para configurar o conjunto das instituições sociais” (Cortina, 2001, p. 21). Pouco a pouco, o discurso do contrato foi ampliando seu espaço até assumir o protagonismo não apenas no mundo político, mas também na vida social, estendendo cada vez mais sua intervenção nas relações familiares e civis. Agora, há inclusive uma insistência em, simplesmente, universalizar o contrato, como se isso fosse a bola da vez. Assim, as relações e, inclusive, as decisões submeteram-se cada vez mais ao arbítrio de pactos, direitos e deveres juridicamente constituídos formalmente.

Em terceiro lugar, o aspecto religioso sempre esteve presente, de um modo ou de outro, mesmo com o avanço da ciência e nesse processo de judicialização da sociedade. O processo de racionalização moderno supôs uma simplificação do mundo da vida, reduzindo os vínculos humanos ao domínio técnico e ao mercado, normatizados apenas pelo direito positivo. Esse pensar técnico-cientificista foi encurralando o relato religioso, a ponto de afastá-lo de qualquer análise, inclusive, da filosofia. Apesar de tudo, os dois relatos seguem vigentes. Por isso, alguns ficaram pasmos quando, por exemplo, Habermas retoma o tema, provocando inclusive inquietações no meio acadêmico. Na verdade, por mais que alguns insistam, o relato da aliança não desapareceu, nem pode ser silenciado. A aliança representa a

possibilidade de ir além dos limites do contrato, como é possível perceber na continuação.

De modo general, o contrato se vincula às instituições da sociedade política, aos estados, aos governos e aos sistemas políticos (Cortina, 2001, p. 15). É, todavia, arriscado propor um período provável de tal surgimento. Entretanto, seu nascimento se vincula ao Estado moderno e à separação entre política e religião. Maquiavel define os primeiros passos de uma política laica, independente da religião. Hobbes configura um ordenamento à comunidade política a partir de um pacto entre todos, um instrumento convencional, mediante o qual os homens consentem manterem-se unidos.

Na teoria de Hobbes, o contrato social “cria um Estado, não uma sociedade” (Cohen e Arato, 2000, p. 116). Todavia, é problemático reduzir o contrato ao papel do Estado, pois consente também um conjunto de instituições sociais, de sistemas de governo, de direitos e deveres dos cidadãos, de grupos de interesse, de tendências ou facções e, inclusive, dos partidos políticos. Assim, a racionalidade do contrato “foi infiltrando-se também na vida social e a conquistou, de modo que as famílias e as associações civis vão entendendo-se a si mesmas em termos de pactos, direitos e deveres” (Cortina, 2001, p. 21).

Deste modo, a filosofia moral e política da modernidade passam a concentrar suas atenções sobre a idéia de pacto social entre indivíduos, “dotados de alguns direitos racionais e com capacidade para contratar” (Cortina, 2001, p. 45). Os Estados de Direito modernos utilizam o instrumento do contrato, pois, diante do egoísmo dos homens e da razão calculadora, o aconselhável é um “contrato auto-interessado entre aqueles que estão, de igual modo, interessados em si mesmos e a formar uma comunidade política” (Cortina, 2001, p. 16). As leis são legítimas se preocupadas em assegurar a felicidade dos cidadãos, todavia como instrumento para garantir a constitucionalidade jurídica. A tradição contratualista procura apoiar-se no “critério de utilidade que, por sua força de convicção racional, é interiorizado por todas as pessoas, permitindo, assim, alcançar uma maior estabilidade social” (Vallespín, 1998, p. 11). A final de contas, nada mais promissor que o império da lei.

Assim configurado, o contrato deixa em aberto uma série de questões, pois não passa de um “instrumento de direito privado, especialmente adequado na organização do mundo mercantil, sob a lógica do toma lá e dá aqui” (Cortina, 2001, p. 18). Contudo, o contrato a respeito dos bens ou mercadorias salienta apenas um âmbito do contrato, conquanto sua vinculação com a vida política deva ser tratada de modo bem distinto. No que se refere ao aspecto político, é lícito insinuar que as relações não podem delimitar-se ao marco jurídico. Nesse caso, é imprescindível alimentar condutas dignas de confiança, no horizonte da *res publica*, ou seja, promover e exigir convicções e hábitos éticos, tanto com relação ao estado democrático, como em função da economia, das relações sociais cotidianas, atividades profissionais, das organizações e instituições sociais etc. Por isso, as obrigações recíprocas se aplicam também à sociedade civil, “cuja meta deveria consistir em formar realmente esse *ethos*, ou seja, o caráter de quem aspira à verdade e ao bem, numa comunidade, sem qualquer tipo de prejuízo” (Cortina, 2001, p. 25).

Na verdade, estão aqui delineados os contornos iniciais de uma longa discussão. Trata-se do papel e do *status* da sociedade civil, temática que ocupa, hoje em dia, um espaço significativo na reflexão filosófica. A pertinência desse tema está no fato de admitir a relação entre sociedade civil e interculturalidade, entre diferentes tradições, laços de solidariedades e identidades culturais, entre o Estado de direito, legitimidade jurídica e fundamentação moral. Segundo Cohen e Arato, a reconstrução dessas relações envolve a “diversidade de instituições, sem igualar-se ao conhecimento dos antecedentes culturais, no qual se apóiam, muito menos com os mecanismos normatizadores da ação, restritos à economia (dinheiro) ou às organizações formais, estruturadas burocraticamente (poder)” (2000, p. 483). Neste último caso, o contrato entre indivíduos dar-se-ia desde mecanismos sistêmicos e, portanto, instituído unilateralmente a partir das regras de uma economia despolitizada e de um estado monopolista. O contrato assumiria, então, a força imperativa mediante um soberano artificial, ou seja, a lealdade ao estado recebe, como moeda de troca, a proteção dos direitos positivos

(Cortina, 2001, p. 45).

Habermas também compartilha do *status* obrigatório do contrato, “em virtude da legitimidade das regulamentações legais subjacentes; e estas só podem ser reputadas como legítimas, enquanto expressões de um interesse geral” (Habermas, 1988, II, p. 116). Essa obrigatoriedade nem sempre representa uma conciliação de interesses, pois o fato de as partes alcançarem um pacto ou convênio não significa que o conjunto de interesses esteja garantido. Assim, o estado encarna uma força, cuja autoridade, muitas vezes, expressa a violação ou a supressão dos interesses de uma das partes.

Nas sociedades modernas, há uma separação entre o agir e a normatividade moral da estrutura sistêmica. Por isso, não poucas vezes, as estratégicas conceituais seguem direções opostas (Habermas, 1988, II, p. 161). O reducionismo sistêmico insiste na autonomia das organizações e das instituições, as quais são reguladas através de leis jurídico-constitucionais, amplamente defendidos pelos meios de comunicação deslingüístizados. Tais mecanismos sistêmicos, salienta Habermas, “controlam um comércio social amplamente desvinculado de normas e valores” (1988, II, p. 217). Esse divórcio entre sistema e o âmbito moral do agir comunicativo ocasiona “fissuras” na orientação da ação.

Em função disso, a reconstrução da sociedade civil é um excelente indicativo na inclusão das “instituições sociais e formas associativas, que requerem a integração comunicativa para sua reprodução, pois dependem, principalmente, dos processos de integração social para coordenar a ação dentro de suas fronteiras” (Cohen e Arato, 2000, p. 483). Por esse motivo, parece oportuno reiterar a versatilidade da razão, evitando cair no reducionismo contratual, pois essa versatilidade é muito mais convincente e produtiva que a simples legalidade jurídica e convencionalidade das leis.

Deste modo, a parábola da aliança recobra vigor, pois representa um elemento não institucional, encarregado de proporcionar um diálogo intersubjetivo, com vistas a uma ética universal. O relato da aliança define um conteúdo moral, capaz de assegurar laços de

solidariedade e de justiça entre os seres humanos, independentes da forma de vida particular de cada cultura, Estado, religião etc.

Normalmente, o termo aliança aparece quase sempre ligado à tradição cristã. A narrativa bíblica evidencia, desde o começo, o caráter *relacional* do ser humano. Essa experiência não pode ser partilhada por aqueles que optam pela solidão ou agem de acordo com os princípios do individualismo metodológico (Macpherson, 1997). Esse caráter relacional salienta um diálogo capaz de redefinir um compromisso da “pessoa em relação com outra pessoa” (Cortina, 2001, p. 16). A convivência e a reciprocidade não representam um pacto entre interesses egoístas, mas o *reconhecimento mútuo* entre seres, possibilitando sua identidade própria através da relação com os demais. Esse reconhecimento mútuo não pode ocorrer a partir do auto-interesse particular, mas da *compaixão*, entendida não como condescendência com uma relação assimétrica, mas com esse compartilhar as lutas e desafios, esperanças e alegrias, de quem aspire por viver uma vida feliz. A aliança baseia-se na a mútua exigência de reconhecimento entre aqueles que são conscientes de sua identidade humana (Cortina, 2001, p. 19 e 26).

Nesse sentido, a defesa dos direitos de todos se traduz em *exigências de justiça*, uma reivindicação cada vez mais visível. No entanto, isso não é suficiente. Não se trata apenas de defender a liberdade dos indivíduos, de defender seus interesses, de realizar pactos, na luta pela autonomia e a não-dominação, mas também de participar e engajar-se em assegurar laços de solidariedade e de justiça entre todos. Por isso, não importa qual seja a *origem histórica* do pacto social. O imprescindível é sua “*justificação racional*, sua *razão suficiente*, preocupada em defender os direitos humanos ou liberdades básicas” (Cortina, 2001, p. 46). Nesse sentido, é possível

extrair úteis ensinamentos tanto do *formalismo ético* como da figura jurídico-políticas do *contrato social*: o formalismo ético limita sua tarefa a proporcionar um *test* para comprovar a validade das normas morais, deixando à margem as preferências axiológicas, aconselháveis a um *ethos* concreto; a figura do contrato propõe um procedimento cuja racionalidade garante a correção das decisões, assumidas a partir dele (Cortina, 1992, p. 173).

Como é possível perceber, a aliança supõe algo mais que o convencionalismo. O conceito de aliança se vincula aos pressupostos do reconhecimento recíproco. Trata-se, pois, de um nível pós-convencional do conteúdo normativo, superando o reducionismo do contrato. Por isso, apesar da proteção dos direitos, não é o contrato quem justifica os direitos. Este é um ponto essencial, pois demonstra que o “*contrato não é auto-suficiente, mas necessita apoiar-se no reconhecimento recíproco, fundamentando a aliança*” (Cortina, 2001, p. 47). O sentido do pacto está em superar sua redução a simples contrato.

Como conclusão, gostaria de ressaltar os seis pressupostos que, segundo Cortina, devem ser cumpridos para garantir o nível pós-convencional da justiça:

1) A validade do pacto advém da exigência moral, isto é, o cumprimento *dos pactos* é um dever moral. Esse dever não é uma característica do “direito positivo, mas um pressuposto moral ou religioso do direito positivo” (Cortina, 2001, p. 47). Na verdade, o direito positivo apenas possui sentido, se tiver como base um pressuposto moral, pois optar por apenas um significa, às vezes, relegar o outro.

2) Nas relações de confiança entre os pactuantes, o sentido dos pactos não se justifica na identificação da lei a que foi submetido, pois eles devem ser confiáveis e, além disso, possuir a garantia de seu cumprimento (Cortina, 2001, p. 47-48). A confiança supõe, pois, um capital social um *background* moral, encarregado de orientar as ações, independentemente da natureza jurídica do pacto como tal.

3) O sentido dos pactos exige equilibrar a validade das normas jurídico-políticas com as *valorações* que a sociedade pode formalizar. Essas *valorações* são prévias a qualquer pacto e podem apresentar diferenciações entre uma sociedade e outra. Devido a isso, a prioridade não está nas divergências entre as sociedades e as valorações do indivíduo e seus direitos, mas na primazia do respeito e no reconhecimento do outro como ser humano, independente de sua cultura, religião, modo de vida, leis jurídicas ou interesses, compreendidos e defendidos como benéficos (justos e corretos).

4) As questões de justiça se vinculam a pretensões de

universalidade. Essa exigência requer um diálogo entre todos, pois, para ter sentido, “pressupõe certos direitos pragmáticos e morais. Tais direitos não é objeto do pacto, mas representam aquilo que dá sentido ao fato de entrar no pacto” (Cortina, 2001, p. 49). Por isso, os direitos humanos não dependem de sua procedência como tal, mas de sua presumível universalidade, porquanto fundamentam a normatividade dos diferentes discursos.

5) A distinção entre direitos legais (jurídico-políticos) e direitos humanos (ou *direitos morais*) não depende de nenhum *de pacto*, pois o sentido de todos os direitos está no fato de realmente aderir ao pacto. Em vista disso, o sentido do contrato não pode ser uma criação particular ou a manifestação de um ponto de vista restrito a uma cultura ou religião, embora pretenda impor-se como universal.

6) Por fim, a obrigação de proteger esses direitos acentua a “força vinculante” do reconhecimento recíproco entre todos os interlocutores capazes de assumir os contratos. Por isso, “as comunidades políticas, embora, em princípio, estejam obrigadas a proteger seus cidadãos, estão também, necessariamente, abertas a todos os seres humanos, ou seja, têm necessariamente uma vocação cosmopolita” (Cortina, 2001, p. 49).

Esses seis aspectos evidenciam que os direitos humanos não são objeto de pacto, nem representam um simples contrato, porque “tais direitos apenas são reivindicáveis por seres humanos, porém, isso sim, por todos e cada um deles” (Cortina, 2001, p. 50). Essa reivindicação representa, pois, uma exigência moral, tornada pública por qualquer ser humano e, como tal, deve ser satisfeita por todos, independente da sua cultura, religião ou modo de vida. No reconhecimento de tais direitos, dá-se a confrontação entre sujeitos de comunidades diferentes. No entanto, os pressupostos universais excedem aos contextos locais ou do relativismo moral ou religioso. Nesse sentido, participar numa argumentação significa “aceitar, implicitamente, pressupostos pragmático-universais” (Habermas, 1991, p. 102).

Desse modo, é possível demonstrar que *Aliança e Contrato* indicam que a versatilidade da razão é um aspecto essencial para o

diálogo comunicativo. O debate gira em torno aos aspectos concernentes à filosofia do agir, ou seja, o razoamento sobre as distintas dimensões do agir comunicativo. Com isso, a racionalidade comunicativa consegue salienta o aspecto formal desse compromisso moral, qual seja, o acordo em torno a interesses particulares, grupais e institucionais, conquanto a aliança indicaria uma obrigação advinda do reconhecimento recíproco, isto é, o nível pós-convencional do âmbito moral.

Referências

- COHEN Jean L. & ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- CORTINA, A. *Ética sin moral*. 2ª ed., Madrid: Tecnos, 1992.
- CORTINA, A. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus: 1988 (dois volumes).
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- HABERMAS, J. Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg). In: K. O. APEL et al. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica, 1991.
- HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/IEC, 1991.
- HABERMAS, J. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2006.
- MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época*. 3 reimp., Barcelona: Alianza, 1997.
- PIZZI, J. *Ética do Discurso. A racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PIZZI, J. *Habermas y la religión. Algunas consideraciones*. In: *Revista Reserca*. Castellón de la Plana: Ediciones de la UJI, V. 1, 2001, p. 53-68.
- TOULMIN, S. *El puesto de la razón en la ética*. Barcelona: Alianza, 1979.
- VALLESPÍN, F. Introducción. In: HABERMAS, J. & RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Buenos Aires, México, Paidós, 1998.

A LEGITIMIDADE DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL EM EXERCER O CONTROLE DE CONSTITUCIONALIDADE: KELSEN, SCHMITT E HABERMAS.

Yuri Frederico Dutra¹

Introdução

O Estado de Direito surgiu para impor limites ao poder do Monarca, saindo do Estado Abolutista, caracterizado por uma total indeterminação jurídica e entrando em um Estado de Direito, que representa a obediência e cumprimento de leis. Com a evolução do Estado de Direito, as sub-esferas de poder, o Legislativo, o Judiciário e o Executivo delimitaram melhor o alcance de seus exercícios e progressivamente a Constituição se firmou como a lei maior que rege todo o ordenamento jurídico de uma nação e determina toda a estrutura política de um Estado. Por tal motivo, tão necessária é a manutenção das garantias constitucionais, preservando a Constituição e os limites de cada poder impedindo que uns interfiram nos outros e que desvirtuem a lei. Alguns teóricos, como Hans Kelsen, Carl Schmitt e Jürgen Habermas, objetivando a proteção da Constituição e do processo de elaboração da legislação constitucional, tomaram posicionamentos diferentes sobre quais poderes seriam legítimos para o exercício do controle da elaboração das leis constitucionais, sem que prejudicassem a formação do Estado e a vontade do povo.

¹ Universidade Federal de Santa Catarina

Os estudos e os posicionamentos elaborados por estes autores podem ser encontrados nas obras de: a) Hans Kelsen em seu artigo “Quem deve ser o guardião da Constituição”, escrito em 1931, que defende a legitimidade do Tribunal Constitucional, b) Carl Schmitt em sua obra “A Defesa da Constituição”, também de 1931, que recomenda o Chefe do Executivo, como legítimo guardião da Constituição e c) Jürgen Habermas, que no período histórico do fim do século XX e início do século XXI, defende, no capítulo 7 de sua obra Direito e Faticidade, o poder legislativo como guardião da Constituição, e em casos de desvios da racionalidade do direito, o Tribunal Constitucional.

Os dois primeiros teóricos fizeram seus estudos no início das Constituições e o último, realizou suas abordagens quando a Constituição já estava consolidada no dia-a-dia do Estado. Abaixo apresentaremos as sínteses das idéias desses autores com seus posicionamentos contrários e favoráveis ao exercício do tribunal constitucional.

A legitimidade do Chefe do Executivo em exercer o controle de constitucionalidade. Teses e contra-teses.

Primeiramente para entendermos esta discussão da legitimidade de poderes no exercício no controle de constitucionalidade, necessário apresentar o seu conceito para os dois primeiros autores acima mencionados, que são os primeiros a travarem esta discussão.

O conceito de controle de constitucionalidade no Estado de Direito para Kelsen é: “a busca político-jurídica por garantias da Constituição controlando órgãos a ela subordinados”, (KELSEN, 2003, p. 239) qual seja, Executivo, Judiciário e Legislativo, com “a segurança de que tais limites não seriam ultrapassados”.(KELSEN, 2003, p. 239) no exercício de seus poderes.

Em alguns casos podemos verificar como os poderes subordinados à Constituição podem abusar de seu poder originário e por isso a necessidade de intervenções para estabelecimento de limites, como o analisado por Pedro de Veja Garcia, ao elaborar o prólogo da

obra de Carl Schmitt para a versão espanhola. Afirma Garcia, dando destaque ao posicionamento de Schmitt, que quando a Constituição passa por crises, “quando há um distanciamento entre a realidade jurídica e a realidade política (...) e se instaura a corrupção do poder legislativo e abusos do poder executivo”, (SCHMITT, 1993, p. 17) surge a necessidade de um guardião da Constituição para que não se perca o caráter da lei. Para Schmitt, o contexto da necessidade da Defesa da Constituição, no século XX, recai sobre as dúvidas que suscitam as interpretações dos textos constitucionais entre governo e demais órgãos. (SCHMITT, 1993, p.29) O originário defensor da Constituição para Schmitt é o povo, mas pela relação contratual, este delegou tal função à revisão legislativa. Quando o legislativo não exercer essa função corretamente, conclui que o Executivo pode exercê-la, posto que no contrato social, o príncipe havia delegado ao povo o direito de ser representado pelo legislativo. (SCHMITT, 1993, p. 40) Porém, o controle de constitucionalidade não poderia ser exercido, segundo Kelsen, pelos órgãos controlados, consistindo em um problema de legitimação que é discutido desde a inauguração das Constituições modernas, no século XIX.

O contexto histórico da discussão entre Carl Schmitt e Hans Kelsen sobre a legitimidade para o exercício do controle de constitucionalidade se deu em uma época em que o Estado, ainda sofria forte influência de uma teoria constitucional liberal, que não mais correspondia à situação fática e política da realidade social da época. Após uma breve delimitação dos dois pensadores com pensamentos antagônicos sobre quem deve ser o legítimo guardião da Constituição, apresentaremos as teses e contra-teses sobre a legitimidade do Executivo em exercer o controle de constitucionalidade.

Iniciemos com a tese defendida por Schmitt, de que o Chefe do Executivo é o melhor poder para guardar a Constituição, por ser um poder neutro. Preferimos fazer a reconstrução baseada em partes nas interpretações de Hans Kelsen, devido a sua clareza de ordem. Tal tese originou-se no século XIX, com Benjamin Constant ao sustentar a não diminuição do Poder do Monarca, na Monarquia Parlamentar, momento em que o Estado passava pela transição do Estado Absolutista de Direito

para um Estado Republicano. A monarquia constitucional aquela época dividia o governo em parlamento e governo, ambos em concorrência e que exerciam o poder estatal. Para que o Monarca como chefe do executivo possuísse um poder neutro, politicamente construiu-se que esta, a Monarquia, seria uma terceira instância, que estando acima desse dualismo de poder, seria o ideal controlador dos avanços dos poderes aos limites constitucionais (KELSEN, 2003, p. 241).

A tese foi readaptada por Schmitt para um Estado Republicano, com o mesmo objetivo de Constant: que o chefe do Executivo mantivesse um poder maior que o Parlamentar e devido a sua neutralidade também exercesse o papel do controle de constitucionalidade (KELSEN, 2003, p.243). Na Monarquia Parlamentar esta tese era fundamental para preservar a figura do Monarca, mantendo-o com algum poder; no Republicanismo esta tese auxiliou Schmitt em seu objetivo teórico de preservar a unidade do Estado Totalitário Alemão da República de Weimar, contra o pluralismo político, que o Parlamento representava, preservando um poder maior ao chefe do Executivo. No entanto, a argumentação de que o chefe de Estado deve ter um poder superior e que é neutro, utilizado por Schmitt, nas decisões de Controle de Constitucionalidade, perde sentido, devido a diferentes contextos históricos e sociais que cercam essas teorias. No século XIX, iniciava-se o constitucionalismo moderno e o regime de Estado era monárquico. A sociedade se pautava por um liberalismo. No século XX, o regime já era Republicano, e o constitucionalismo moderno já se consolidava (KELSEN, 2003, p. 243). Desta forma, os motivos que deram poder ao Monarca no século XIX para o controle dos poderes já se encontravam superados.

Da releitura de Carl Schmitt, não se deve esquecer que o ponto fundamental, do controle de constitucionalidade, está no caráter político, quando Schmitt defende que o Guardião da Constituição é o povo (SCHMITT, 1993, p. 17), apesar de no momento seguinte transferir esta defesa ao Chefe do Executivo, por acreditar que este é que defende a unidade política do Estado, “principalmente quando o parlamento é incapaz de tomar decisões concretas” (SCHMITT, 1993, p. 27). A Câmara é eleita por sufrágio e aparece em determinadas situações constitucionais

como protetora da Constituição, dos direitos do povo, frente ao governo. Carl Schmitt, legitima o Executivo a exercer o controle de constitucionalidade, retomando conceitos da formação do Estado, porque no passado, o povo repassou o seu poder ao príncipe (SCHMITT, 1993, p. 39/40). Kelsen enxerga também o caráter pernicioso da neutralidade do Executivo ao assumir esses dois papéis: a) o de manter uma unidade popular e b) o de controlar normas, argumentando a perda do papel da eficaz garantia da Constituição, que deve exercer um Guardiã. Manter uma unidade popular para Schmitt é papel do Executivo, que após ter passado pelo crivo de uma pluralidade de partidos e ser eleito democraticamente, deve em seu exercício conservar a unidade do Estado, que para ele é totalitário.

Outra preocupação apontada por Schmitt, mas não explorada por Kelsen, é que Schmitt é contrário a maioria parlamentar.

Segundo Schmitt antes a preocupação era a proteção da Constituição contra as arbitrariedades do Governo, agora, a defesa da legislação se dá contra a maioria parlamentar, por isso que o legislador deixa de ser o guardião da Constituição. (SCHMITT, 1993, p. 62)

Daqui podemos extrair que Schmitt aposta no Executivo como defensor das necessidades do povo, pois quando há o desvirtuamento do Legislativo, da vontade do povo o Executivo aparece como guardião. Esse é um dos problemas das Constituições Modernas, foram elaboradas sobre o sistema dos valores liberais, segundo Schmitt (SCHMITT 1993, p. 17) esquecendo das necessidades sociais do povo. Schmitt possui noção de que os interesses do povo devem ser preservados, mas, no entanto, não acredita na pluralidade de decisões e sim numa univocidade gerada pelo Executivo.

Oposta a essa unidade está o pluralismo Parlamentar, que deve desaparecer no Estado totalitário sob pena de enfraquecimento do Poder Executivo e do próprio Estado Alemão. Kelsen afirma ser equivocada a preservação de uma unidade política estatal, pelo Executivo, em um Republicanismo, ainda mais se for Totalitário, pois apesar do Executivo ser eleito pela via democrática, dificilmente

conseguirá um governo defender um posicionamento unívoco, em seu exercício sob pena de representar apenas uma parcela da população. Ampliar a competência do Executivo, neste contexto, como guardião da Constituição o tornaria soberano, (KELSEN, 2003, p. 246) e é incongruente o Executivo, como detentor de um poder supremo de Controle de Constitucionalidade, ser neutro (KELSEN, 2003, p. 242) com relação as suas decisões ao analisar as leis elaboradas pelo Parlamento, principalmente, no caso específico de Schmitt que em suas teorias é contrário ao pluralismo parlamentar.

O argumento de neutralidade do executivo de SCHMITT é falseado pelas argumentações de Kelsen. Mais uma vez, cai por terra, a suposta neutralidade e seus argumentos para o controle de constitucionalidade pelo executivo. De toda essa discussão, para Pedro de Veiga Garcia, (SCHMITT, 1993, p. 14) a principal contribuição de Carl Schmitt foi a de revelar os princípios inspiradores de um novo pensamento jurídico-contemporâneo e a limitação das disfuncionalidades da política liberal.

A legitimidade do Tribunal Constitucional em exercer o controle de Constitucionalidade: Teses e contra-teses

O Tribunal Constitucional, para Kelsen, possui a habilidade de neutralidade para o exercício do controle de constitucionalidade, haja vista, que se trata de um órgão, acima do judiciário, instituído somente para dirimir as questões dos excessos de poder e de má elaboração das leis. O interesse por um órgão de terceira instância, para apaziguar antagonismos de decisão entre parlamento e de estabelecer limites ao poder parlamentar e executivo, converge para o Tribunal Constitucional. Tal decisão apresenta-se inovadora no constitucionalismo moderno, ao eleger dentro do poder judiciário, um poder neutro para soluções de controvérsias acerca da elaboração de leis e de conflitos de poder. Para Kelsen:

O perigo de uma violação constitucional consiste na possibilidade de um dos pólos ultrapassar os limites que a Constituição lhe designou. Portanto, necessário para a resolução de controvérsias onde parlamento e governo são partes litigantes, uma terceira instância que esteja fora deste antagonismo. (2003, p. 275)

A tese de Schmitt fortalece um dos poderes enquanto a tese de Kelsen concede a um órgão apenas a função de controle de constitucionalidade. A atribuição da garantia constitucional a um tribunal independente, para Kelsen, através da jurisdição constitucional, consistiria em desenvolver a atividade de: “decidir sobre a constitucionalidade de atos do parlamento (leis) e ou do governo (decreto) que não tenham sido contestados, cassando tais atos em sua inconstitucionalidade e julgando sobre a responsabilidade de certos órgãos colocados sob acusação” (KELSEN, 2003, p. 248). Suas decisões, a denominada jurisdição constitucional, seriam as mais neutras de todas, porque exercidas sem a intervenção do parlamento e executivo e formado somente para dirimir as questões acima mencionadas.

As críticas endereçadas por Schmitt à existência de um Tribunal Constitucional, como mencionadas atrás, referem-se ao risco de desfazimento do Estado totalitário, e dentre elas estão: a) a invasão das esferas de poder do judiciário nas tarefas do parlamento, b) o Exercício de função política, dentro da jurídica, c) Caráter pluralista das decisões fazendo valer a jurisdição constitucional e d) Tribunal Constitucional não ser eleito democraticamente. Algumas dessas críticas, elaboradas em 1930, mantém a sua atualidade, tendo sido reformuladas por autores como Habermas, que veremos posteriormente.

A invasão do Tribunal Constitucional nas esferas do poder legislativo

Carl Schmitt na defesa de sua tese, se posicionou contra a atribuição do exercício da garantia da Constituição a um tribunal independente por vários motivos. Um deles, por aliar-se a fórmula de que ao juiz cabe apenas aplicar o direito, chega à conclusão de que como

guardião da Constituição, o Tribunal Constitucional está a exercer uma função política e não jurídica. Nessa atuação, o Tribunal Constitucional invade uma esfera antes já designada a um dos poderes, o legislativo, o que permite uma transferência de poder do Parlamento para uma instância externa à ele. (KELSEN, 2003, p. 263)

A invasão de esferas de competência do judiciário no poder legislativo, realizada por Schmitt, se dá, segundo Kelsen, devido a sua confusão quanto à atuação do Tribunal Constitucional que exerce o controle abstrato de normas e pelos tribunais de primeira instância, no exercício do controle concreto. O diferencial primordial do TC é o de anular leis inconstitucionais e a sua nulidade atingir a todos os casos, enquanto a função do tribunal de primeira instância apenas regularia as normas entre as partes, ou seja, as decisões das pequenas cortes atingem somente um caso concreto.

Mas tal confusão não se deu de fato, Schmitt afirma que o tribunal ordinário em suas decisões produz somente efeitos em atos individuais, enquanto o Tribunal Constitucional produz efeitos com a sua anulação em normas gerais. (SCHMITT, 1993, p. 21). No entanto para Schmitt, o Tribunal Constitucional, ao agir no controle de constitucionalidade, atua como legislador negativo, ou seja, como político. Por outro lado, Kelsen acha estranho Schmitt não apresentar nenhuma objeção à Suprema Corte nos Estados Unidos, somente à da Alemanha, que, ao nosso ver, indica que ele admite a possibilidade da existência de estados pluralistas, externos a Alemanha, sendo irreduzível em relação à aceitabilidade de um TC na Alemanha. Se para Schmitt a jurisdição constitucional instituída pelo TC é política, para Kelsen não há nenhuma contradição entre a função do TC e do legislativo.

Para Schmitt o juiz é um ser autômato, e a lei clara sobre o seu papel, que é aplicá-la, se o juiz agir analisando a constitucionalidade da lei, estaria agindo politicamente como legislador, por exercer um poder de alterá-la. O poder não está encerrado no processo legislativo, o político se dá na resolução de conflito de interesses, ou seja, na decisão. Entre o caráter político da legislação e o da jurisdição há apenas uma diferença

quantitativa e não qualitativa. A jurisdição não é mera reprodução do direito (KELSEN, 2003, p. 251).

Para Kelsen todo conflito jurídico é na verdade um conflito de interesses e de poder, e portanto, toda controvérsia jurídica é uma controvérsia política, e toda controvérsia de poder ou política pode ser decidida como controvérsia jurídica (KELSEN, 2003, p. 252), pois ao dar “ao termo política um sentido preciso em oposição à jurisdição, deve ser para expressar algo como exercício do poder em contraposição à um exercício de direito (KELSEN, 2003, p.251). Mesmo assim, a qualidade das decisões do Tribunal Constitucional, é a de ter um caráter político superior a qualquer outro tribunal inferior” (KELSEN, 2003, p. 249), por que a sua atuação ao elaborar a jurisdição constitucional não consiste em mera “reprodução do direito” (KELSEN, 2003, p. 249) e “quando rejeita a aplicação de uma lei inconstitucional suprimindo sua validade para o caso concreto”(KELSEN. 2003, p. 249) torna-se garante da Constituição.

Outra crítica de Carl Schmitt endereça-se ao “caráter pluralista” das decisões do Tribunal Constitucional (KELSEN, 2003, p. 273) o que interferiria na construção e manutenção de um Estado total, de unificação da vontade popular, porque a “Jurisdição Constitucional estaria fazendo valer direitos subjetivos junto à constituição ou ao poder Estatal” (KELSEN, 2003, p. 273). Kelsen é contundente ao afirmar que o poder do Tribunal Constitucional não é o de criar direitos subjetivos, mas sim o de “sublinhar a inconstitucionalidade da norma” (KELSEN, 2003, p. 273) que o Estado ou o Parlamento deve aplicar ou eliminar, mesmo que tal controle tenha sido acionado por ação popular, com o objetivo de eliminar leis inconstitucionais e que a simples delegação à uma outra autoridade, para que se analise os atos inconstitucionais, não cria direitos subjetivos hostis ao Estado.

Num Estado Totalitário, o Chefe de Estado, como Guardião da Constituição, “controla a discussão sobre a natureza do Estado, e por isso reclamam as garantias contra o Estado legislativo” (KELSEN, 2003, p. 274). Contra o judiciário Schmitt não admite que este deva resolver deveres e problemas estatais, tais funções cabem apenas ao Executivo. A função do Chefe de Estado como guardião da Constituição Federal é a de

controlar a discussão sobre a natureza do Estado, cabendo somente ao executivo, resolver problemas e deveres estatais. Nesta argumentação elimina-se a função do Legislativo e Judiciário neste exercício.

Apresenta ainda a objeção de que o Tribunal Constitucional não foi eleito democraticamente como os outros poderes e que suas decisões não podem ser controladas por nenhum outro poder, como na tripartição dos poderes. O tribunal constitucional pode ser eleito pelo povo, pois há a possibilidade de se estruturar o TC da mesma forma que qualquer outro poder. (KELSEN, 2003, p. 291) e mesmo da forma com que está estruturado seu caráter democrático é salvaguardado da forma com que são nomeados seus membros e do posicionamento jurídico que tomam.

Para Schmitt o simples fato de ser Chefe do Executivo concede um caráter soberano a ele, que a nosso ver assemelha a um discurso de autoridade utilizado por Schmitt, e que por esse motivo, como Guardiã da Constituição não poderia feri-la. Schmitt é contrário ao Exercício do Tribunal Constitucional, pois este controlaria o Chefe do Executivo em seus atos. Admite, no entanto, que o TC possa controlar o legislativo, sem demonstrar, segundo Kelsen, (2003, p. 293) como seria possível somente o controle do legislativo.

Para Kelsen o antagonismo entre Parlamento e Governo hoje foi transferido para as maiorias e minorias parlamentares. (KELSEN, 2003, p. 278) Mas Kelsen não nega que a função de um Chefe de Estado é representar a unidade do Estado. (KELSEN 2003, p. 281), somente alerta que Schmitt, em sua ideologia de estado total, “mascara o efetivo contraste de interesses que expressa na realidade do conflito de classes que está por trás destes.” E a representação da unidade adviria no fato de independente dos grupos antagônicos buscará em seus atos uma linha meridiana, com a possibilidade de equilibrar interesses. (KELSEN, 2003, p. 282)

E apesar do Chefe de Estado ser eleito por uma maioria, composta de diversidade partidária, não significa que conseguirá equilibrar esses interesses plurais em uma vontade unitária.

Num contexto geral, Kelsen não nega que o papel do chefe do Executivo é o de respeitar a unidade do Estado, (KELSEN, 2003, p. 281) mas que em sua época, não se pode mais ignorar necessidades e anseio das maiorias e minorias parlamentares.

Após analisarmos os posicionamentos e conceitos de Kelsen e Schmitt, autores que formaram a base conceitual sobre a problemática de quem deve ser o legítimo guardião da Constituição, passaremos para a posição de Jürgen Habermas, um dos autores que atualiza a questão sobre a legitimidade do legislativo e do Tribunal Constitucional.

Assim podemos observar que para Schmitt, o povo é o originário elaborador das leis, delegando ao Executivo a sua elaboração, em momentos de crise. No entanto Schmitt é contrário ao pluralismo na elaboração das leis.

Kelsen ao admitir que o TC é o garantidor da CF, preserva o caráter da lei de forma neutra. É nesse sentido que os autores atuais, partindo das várias evoluções no mundo constitucional revisam estes conceitos,

A Legitimidade para exercer o controle de constitucionalidade em Habermas.

Habermas ao analisar o Controle de Constitucionalidade utiliza a teoria discursiva da legitimidade do direito², elegendo o poder que proteger a formação discursiva do Direito, como legítimo para exercer o controle de constitucionalidade. A verificação da legitimidade do poder vigente está relacionada com o estudo da teoria do direito, que, auxilia na resolução do problema.

Habermas apesar de adotar o legislativo como originário garantidor da CF, defende que o TC também pode sê-lo, nos casos que veremos abaixo, mas ambos devem observar a teoria do discurso e

²A teoria discursiva do direito é construída por Habermas, quando este pretende aplicar a teoria da racionalidade comunicativa ao direito. Ao aplicar o princípio da democracia, tenta resolver o problema da legitimidade do direito a partir da própria legalidade. (DUTRA, Delamar, 2005, p. 189) O conceito de racionalidade comunicativa pode ser melhor estudado na obra Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas.

exercer o controle de constitucionalidade, de forma com que os sujeitos de direito adquiram uma posição livre e igual na atribuição recíproca desses direitos.

Os sujeitos da teoria do discurso se apercebem que seus direitos de defesa, contra as arbitrariedades de um Estado são derivados, da opinião dos legisladores que elaboraram as normas e nem sempre geram uma atribuição livre e igual de direitos.

Os direitos que surgem somente do legislativo sem observação discursiva de todos os membros e aqui incluem sujeitos com discursos racionais, a serem atingidos por essas decisões normativas, apenas estabelecem relações simétricas de reconhecimento, este é o caráter derivado.

Ao haver a incorporação desses direitos pela sociedade, geralmente feita pelo Estado, pela atribuição recíproca desses direitos, é que se verifica a sua aplicação de forma igual a todos, ratificando a aceitação do discurso adotado pelos legisladores.

A teoria do discurso faz-nos descobrir o caráter derivativo dos direitos de defesa referidos ao Estado: somente a constituição de um poder estatal pode fazer com que o direito a iguais liberdades subjetivas se transmitam também à relação que os parceiros do direito, inicialmente socializados de modo horizontal, mantém com o Executivo do Estado. Direitos que brotam do acordo politicamente autônomo de membros do direito livremente associados têm apenas o sentido intersubjetivo de um estabelecimento de relações simétricas de reconhecimento recíproco. Na medida em que os indivíduos se atribuem reciprocamente esses direitos, adquirem a posição de sujeitos do direito ao mesmo tempo livres e iguais. (HABERMAS, 2003, p. 311)

Habermas utiliza o conceito de R. Sunstein (HABERMAS, 2003, p. 313) de um “novo consenso”, para confirmar que a sua teoria do discurso auxilia os sujeitos de direito a decidirem e a gozarem dos direitos por ele estabelecidos e protegidos constitucionalmente.

Habermas defende como primeira opção que o controle abstrato de normas seja exercido pelo legislador através de um auto-controle mediante revisão de seus atos. Nos casos em que o legislador não mantém o conteúdo normativo dos princípios constitucionais e quando redefine questões éticas e morais negociando seus conteúdos,

foge da habilidade de manter a racionalidade do direito, e é nesse momento que o Tribunal Constitucional está legitimado a exercer o controle de constitucionalidade, para manter a racionalidade do direito na elaboração das normas.

O problema da legitimidade do exercício do controle de constitucionalidade se encontra no desvio de finalidade do poder legislativo, pois como já dizia Carl Schmitt, e outros autores, um importante papel da câmara é defender, como representante do povo, seus interesses contra o arbítrio do governo.

Também a representação nacional, é decidir, a câmara eleita por sufrágio, aparece em determinadas situações constitucionais como protetora da Constituição, ao menos dos direitos do povo, frente ao governo, em particular em forma de uma Comissão de vigilância, eleita pela representação do tribunal para defender os direitos de representação do povo frente ao governo. (SCHMITT, 1993, p. 39)

Para Habermas, o Tribunal Constitucional teria legitimidade, quando a racionalidade da elaboração das leis pelo legislativo, se perde.

O exercício do controle de constitucionalidade “depende da racionalidade de um processo de legislação, que sob condição da divisão dos poderes não se encontra a disposição dos órgãos da aplicação do direito,” (HABERMAS, 2003, p. 297) ou seja, do Judiciário. Desta forma, a análise da racionalidade da legislação, está relacionada à legitimidade do direito vigente, da decisão ligada ao direito e a lei e a racionalidade da jurisdição. (HABERMAS, 2003, p. 297)

O problema da racionalidade da jurisdição consiste em satisfazer os critérios da segurança do direito e de sua aceitabilidade. (HABERMAS, 2003, p. 297) Quem aplica o direito é o judiciário, o que erroneamente poderia levar a descartar o Tribunal Constitucional da função de exercer o controle de constitucionalidade.

Nesta análise, a função do Tribunal Constitucional é outra, diferente do poder judiciário comum, que apenas aplica o direito. Nesta interpretação Habermas se aproxima de Kelsen.

Para Habermas o Tribunal Constitucional possui como característica a interpretação da lei elaborada pelo legislativo, verificando

se este segue princípios constitucionais e se mantém uma racionalidade do ordenamento jurídico, além de conferir se os procedimentos constitucionais foram seguidos. Desta forma o Tribunal Constitucional possui três esferas de competência funcionais.

- a) Dirimir as disputas entre os órgãos.
- b) Exercer o controle de constitucionalidade de normas jurídicas.
- c) Julgar os recursos constitucionais

Apesar de o Tribunal Constitucional exercer função diferente do poder judiciário comum, contra as suas decisões sobre o controle de constitucionalidade e a produção da jurisdição constitucional ainda pesa o problema de se interferir na esfera de outros poderes, mas não se for analisado pela teoria discursiva de legitimação do direito.

A lógica da divisão de poderes fundamentada numa teoria da argumentação sugere que se configure auto-reflexivamente a legislação, pelo poder legitimado, de modo idêntico ao da justiça e que seja revestida com a competência do autocontrole de sua própria atividade.

Para Habermas quando há o controle de constitucionalidade abstrato pelo judiciário, o Tribunal Constitucional funciona no sentido da uniformização do direito. Como órgão máximo, assume tarefas de reflexão e auto-controle e também declara a importância de leis. (HABERMAS, 2003, p. 299)

Se o Tribunal Constitucional pode assumir a função de controle de constitucionalidade reavaliando se as decisões do legislativo seguem uma racionalidade discursiva da legitimidade do direito, o mesmo não se pode falar do exercício inverso pelo legislador. Para Habermas o legislador não dispõe da competência de examinar se os tribunais, ao aplicarem o direito se servem dos argumentos normativos que encontram eco na fundamentação racional de uma lei. (HABERMAS, 2003, p. 297)

Também há o descarte por Habermas de que o Executivo poderia controlar as decisões do Tribunal Constitucional, pois há uma incapacidade técnica, pelo fato de “o executivo não poder dispor das bases normativas da legislação e da justiça”(HABERMAS, 2003, p. 301) somente do controle e auto-controle administrativo (HABERMAS, 2003, p. 299).

Neste posicionamento Habermas diz ser incompatível em uma teoria discursiva de legitimação do direito, onde há abertura de várias vozes partidárias para interesses da pluralidade, o controle do Tribunal Constitucional pelo Executivo, como na visão de Carl Schmitt.

Primeiro porque para o direito ser legitimado deve passar pela teoria discursiva, que impescinde da legitimidade, o que inexistente no Estado totalitário de Schmitt, onde o Executivo mantém a unidade de posicionamentos e segundo como já mencionado pela incompatibilidade técnica de não saber analisar argumentos normativos de uma fundamentação racional da lei.

Mas há o problema do paternalismo do Tribunal Constitucional estar agindo, quando quem deveria agir seria o povo, pois ele quem delegou ao legislativo o poder de elaborar as leis. E quando o legislador agir em desconformidade, o povo deveria tomar para si seu direito de elaborar leis.

Sobre o paternalismo do Tribunal Constitucional, Carl Schmitt, já alertava que a sua atuação seria uma usurpação do poder do povo. Para este autor, num sistema de legitimidade democrático, deixar que o Tribunal Constitucional decida sobre o controle de constitucionalidade significa “ceder a decisões dos valores fundamentais de todo o ordenamento constitucional e do regime político por ele estabelecido”. (SCHMITT, 1993, p. 17)

A sua crítica seria endereçada aos poucos magistrados que compõem o Tribunal Constitucional e que representaria interesses não contemplados pela população, apenas uma parcela dela, a elite.

Nesse sentido:

O que a maioria dos seus juízes considera justo, bem poderia estar em contradição com o que considera justo a maioria da população e o próprio parlamento que aprovou a lei. É evidente que a Constituição não pode fazer dependente cada lei votada no parlamento da discricionariedade de um colégio cuja composição jurídica é mais ou menos arbitrária mediante o emprego de termos equívocos como a justiça e outros similares.(...)”. (SCHMITT,1993, p. 22)

Mas como dito anteriormente, para Habermas o Judiciário possui capacidade técnica e é o guardião da racionalidade discursiva do

direito, por este motivo, não está sendo paternalista, quando se demonstra como um poder com coercibilidade em suas decisões e quando representa o povo, para que este possa ser ouvido.

Considerações Finais

Pelas considerações dos autores apresentados, verificamos brevemente que Carl Schmitt defende a necessidade de um guardião da Constituição sempre que a Constituição passa por crises entre a realidade jurídica e a realidade política, instaurando-se a corrupção do legislativo. O Executivo para Schmitt seria um poder neutro e defensor da unidade popular, e, portanto, o poder ideal para o controle de constitucionalidade. Em Kelsen, essa neutralidade para a solução de controvérsias na elaboração das leis e dos conflitos de poder adviria do Tribunal Constitucional. As controvérsias sobre quem é o legítimo guardião da constituição, na teoria de Schmitt, está na inexistência de neutralidade, do Executivo, em exercer o controle de constitucionalidade e na teoria de Kelsen, na ausência do aspecto democrático na escolha dos juízes do Tribunal Constitucional. Dentro dessas controvérsias, Habermas adota, mesmo em momentos de crise, o legislativo, como originário detentor do controle de constitucionalidade, por entender que este poder é o representante do povo e por este motivo, está apto a representá-los nas suas decisões constitucionais de elaboração e reforma legislativa. No tocante ao povo ser o originário detentor das reformas das legislações constitucionais, Habermas adere a posição de Carl Schmitt. O ponto destoante desse posicionamento é o fato de Schmitt não aceitar o pluralismo partidário e a diversidade política que se instaura no legislativo, passando ao Executivo, a legitimidade do exercício do Controle da Constitucionalidade, por este também ser representante do povo. Habermas aproxima-se de Kelsen na defesa da legitimidade do Tribunal Constitucional em exercer o controle de constitucionalidade, quando o legislativo negocia conteúdos normativos que não atendem aos interesses da população, ou foge da racionalidade do direito. Habermas defende a

existência de um Tribunal Constitucional, alegando que não há o problema da usurpação da competência de outros poderes, quando este uniformiza o direito, segue os princípios constitucionais e mantém a racionalidade do ordenamento jurídico. E por fim, brevemente, podemos verificar que não ocorre o problema do paternalismo do Judiciário com relação a legitimidade popular, quando aquele defende interesses dela, quando o seu poder não consegue ser forte o suficiente, de se manifestar contra as decisões legislativas, ou seja, elaboração de leis inconstitucionais, contrárias aos seus interesses. Em linhas finais, podemos perceber onde os conceitos Habermasianos se tocam e onde se distanciam em comparação as teorias formuladas por Kelsen e Schmitt.

Referências

- DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. Ed. ver. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Democracia e Direito - entre Faticidade e Validade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- KELSEN, Hans. *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SCHMITT, Carl. *La defensa de la Constitución*. [Trad. Manuel Sanchez Sarto: Der Hüter der Verfassung]. Madrid: TECNOS, 1993.

IV

Religião e esfera pública

FÉ E SABER?

SOBRE ALGUNS MAL-ENTENDIDOS RELATIVOS A HABERMAS E À RELIGIÃO

Alessandro Pinzani¹

Entweder glauben oder philosophiren!²
Arthur Schopenhauer: *Parerga und
Paralipomena II, Kap. 15, § 181*

Nos últimos anos falou-se muito do interesse de Habermas pela religião e sobre o presumido reconhecimento do valor da religião para a discussão pública que o pensador alemão teria efetuado, em particular, na ocasião de um colóquio em Munique, ao qual participou também Joseph Ratzinger, na época ainda cardeal e chefe da Congregação para a Doutrina da Fé, ou seja, da direta sucessora da antiga Santa Inquisição. Por tal evento, chegou-se até a falar de uma presumida aproximação de Habermas a Ratzinger: uma hipótese insustentável, como ficou claro quando foram publicados os textos das intervenções feitas no colóquio. Contudo, permaneceu quase um lugar-comum afirmar que Habermas teria redescoberto a religião e o seu valor para a discussão pública. Isso é verdadeiro somente em parte, como veremos.

¹ UFSC/CNPq. Agradeço pelos comentários os participantes do V Colóquio Habermas e do GT Teorias da Justiça no XIII Encontro Nacional da Anpof, em particular Luiz Bernardo Leite Araujo, Marcos Nobre e Delamar Dutra.

² “Ou crer ou filosofar!”. Lembro que o alemão “entweder... oder” expressa uma alternativa excludente como o “aut... aut” latino: se vale a primeira alternativa, a segunda é excluída.

Este artigo se divide em duas partes: a primeira é uma rápida reconstrução da posição habermasiana acerca da religião nos últimos anos; a segunda é uma polêmica cujo objeto é tanto a posição de Habermas sobre o papel da religião na esfera pública quanto algumas posições próprias de algumas igrejas, em particular da católica. Portanto, o leitor crente poderá limitar-se à leitura da primeira parte, já que a segunda poderá ferir sua sensibilidade religiosa.³

1. A posição de Habermas sobre a religião: uma reconstrução

O tema da religião aparece relativamente tarde no pensamento habermasiano. Por ex., na *Teoria do agir comunicativo* ele dedica algumas páginas à questão na ótica da teoria da secularização de tipo weberiano⁴. Nesta obra, o papel que a religião tivera nas sociedades tradicionais, isto é, o de garantir integração social ou legitimação política, teria sido assumido nas sociedades modernas pela própria razão comunicativa. Neste processo “a autoridade do sagrado foi substituída aos poucos pela autoridade de um consenso considerado fundamentado” de forma racional (TKH II, 118). Aliás: na sociedade secularizada, a religião pode até representar um obstáculo para alcançar o consenso sobre normas, já que os crentes tendem a atribuir valor absoluto e não negociável a suas crenças morais, e isso dificulta a aceitação de argumentos e posições incompatíveis com tais crenças. Neste texto, portanto, Habermas se aproxima de Rawls, que, na sua teoria da justiça como equidade, exige dos indivíduos que eles, ao entrar na discussão

³ Vejo-me obrigado a acrescentar esta explicação pelo fato de algumas pessoas terem ficado ofendidas na sua sensibilidade de crentes em ocasião da apresentação duma versão deste artigo no V Colóquio Habermas. Fui inclusive ameaçado de ação judiciária por causa de uma minha presumida atitude discriminatória contra os crentes, isto é, fui acusado de discriminação por razões religiosas (a ameaça de ação judiciária ficou sendo uma ameaça vã, já que em nenhuma passagem do texto original havia elementos para tal acusação, como sabe quem assistiu a minha palestra). Acho que este fato representa uma prova empírica das minhas afirmações relativas à hipersensibilidade de muitos (mas não de todos os) crentes, que o leitor encontrará na segunda parte do artigo, e da sua intolerância perante qualquer crítica às suas crenças.

⁴ Veja-se o ensaio de Luiz Bernardo Araújo neste mesmo volume.

pública, traduzam suas concepções abrangentes do bem numa linguagem política acessível a todos.

Em *Pensamento Pós-metafísico*, de 1988, Habermas não se afasta muito da posição de 1981: à religião é atribuído um papel fundamental na história do pensamento ocidental, mas ao mesmo tempo o pensador alemão releva como este papel se esgotou e como a religião deva renunciar a suas pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer uma visão de mundo entre outras igualmente legítimas. No ensaio “Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen”, de 1992, Habermas discute a questão da possibilidade de que, em consequência da renúncia às pretensões metafísicas e do surgimento de uma filosofia da comunicação, a filosofia se abra para mensagens religiosas como a dos Evangelhos (possibilidade defendida por Theunissen). Sua resposta é muito clara: “o filósofo deverá dar destes fenômenos [de mal-estar na sociedade contemporânea – A. P.] uma descrição diferente daquela do teólogo, ainda que não uma desanimadora. As reflexões sobre a vida danificada podem ser feitas tanto por um como pelo outro; mas elas se diferenciam pelo *status* e pela pretensão, uma vez que os discursos teológico-filosóficos são distintos entre si. Os filosóficos são reconhecíveis pelo fato de permanecer firmemente aquém da retórica dos conceitos de ‘desanimador’ e ‘promissório’.” (SESA, 135).

Em ocasião do recebimento do Friedenspreis, em 2001, Habermas ministrou uma conferência com o título hegeliano de *Fé e saber*. Neste texto, Habermas afirma que de fato a religião segue desempenhando um importante papel na sociedade secularizada ao oferecer orientação a muitas pessoas. Deste ponto de vista, parece-me que Habermas se limite a constatar um dado de fato, sem atribuir-lhe necessariamente valor positivo, apesar de ele reconhecer a importância da religião na discussão de temáticas moralmente relevantes como a biogenética. Seu apelo para um maior diálogo entre os cidadãos crentes e os secularizados não deve ser lido como uma espécie de rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados. Antes: ao falar em diálogo e cooperação,

Habermas renova a idéia de que os crentes devem renunciar a considerar como não negociáveis seus valores e devem abrir-se para posições diferentes presentes na sociedade secularizada sem se considerarem “estrangeiros em pátria”, por assim dizer. Em suma, o fato de viverem numa sociedade que não é organizada segundo os valores da sua religião não deve representar para os crentes um obstáculo a que eles se sintam plenamente membros dela ou a que reconheçam legitimidade a normas jurídicas que não condigam com as suas crenças. O apelo para uma “tradução” em termos secularizados de certos conteúdos da linguagem religiosa me parece, novamente, ir em direção de uma “domesticação” da religião antes que de uma rendição perante à sua presumida superioridade. O que Habermas gostaria de “salvar” da religião são aqueles conteúdos que podem ser traduzidos em argumentos acessíveis e aceitáveis também para pessoas não religiosas, isto é, seu núcleo moral. Ainda que Habermas fale de “abertura” da filosofia para os conteúdos das religiões, ele deixa claro que os conteúdos em questão só podem ser aqueles que se deixam traduzir em termos e conceitos universalmente aceitáveis – em outras palavras, os conteúdos morais conciliáveis com uma ética universal, como a ética do discurso, ou com os valores dominantes nas sociedades secularizadas (*in primis* os direitos e as liberdades individuais). A religião, portanto, é considerada somente do ponto de vista da moral, não dos seus conteúdos metafísicos: o próprio conceito de divindade permanece estranho a uma filosofia pós-metafísica.

Na “conversa” com Ratzinger de 2004, Habermas salienta a importância da religião como fonte pré-política de atitudes morais. Ao fazer isso, contudo, ele nega que isso confirme a tese de Böckenförde, o qual, vinte anos atrás, afirmava que o moderno Estado democrático se baseia em pressupostos éticos que ele não consegue regenerar autonomamente e que, portanto, ele precisa da ajuda de outras instituições capazes de operar no sentido de uma *Sinnstiftung*, de dar um sentido à vida dos indivíduos, como acontece justamente no caso da religião. Pelo contrário, Habermas afirma que, embora a motivação para a participação política dos cidadãos dependa “de planos de vida éticos e de formas de vida culturais”, como por ex. as religiões, as “práticas

democráticas desenvolvem uma dinâmica política própria” que consegue criar uma motivação deste tipo (DS 23). Ora, o que chama a atenção destes argumentos – seja o de Böckenförde sobre os pressupostos éticos do Estado liberal, seja o de Habermas relativo à religião como “fonte pré-política de atitude moral” – é, primeiro, a redução da religião à sua dimensão moral, deixando de lado os aspectos metafísicos ou místicos, e, segundo, a tendência de ver na religião uma espécie de *instrumentum regni*, isto é, de julgá-la com base no seu significado para a política. Não sei até que ponto uma atitude deste tipo possa ser considerada como um reconhecimento positivo do valor da religião. Nesta mesma ótica a religião pode ser considerada um mal necessário, útil para criar uma atitude moral nos cidadãos, mas destituído de valor intrínseco (assim como nas considerações sobre a religião de Maquiavel ou Hobbes).

Nos ensaios mais recentes contidos em *Entre naturalismo e religião*, de 2005, Habermas salienta mais uma vez a profunda diferença entre fé e saber, entre religião e filosofia ou ciência, diferença que nunca mais pode ser eliminada. Contra o próprio Ratzinger, que na sua intervenção de 2004 falava numa “complementaridade essencial entre razão e fé” (DS 57), Habermas observa que a filosofia deve considerar a religião como algo externo a ela (uma posição reforçada no seu ensaio mais recente sobre o assunto: BWF 28). Muitos comentadores preferiram desconsiderar tais considerações e apontar para as páginas nas quais Habermas fala da importância da religião para a vida pública. Talvez por esta razão, Habermas esclareceu novamente, desta vez de maneira clara, sua posição perante a religião. A ocasião foi um evento organizado pela *Hochschule für Philosophie* de Munique, gerida pelos jesuítas. As intervenções foram recolhidas num pequeno livro com o título *Ein Bewußtsein vom dem, was fehlt*, isto é, “Uma consciência do que está faltando” (para esclarecer: o que está faltando não é Deus, nem a religião, mas a solidariedade cívica: Habermas se refere explicitamente às patologias do social, para usar uma fórmula cara à Teoria Crítica, e não à perda de fé ou de valores religiosos). No ensaio que dá o título ao livro, mas, sobretudo, na réplica aos outros participantes do evento, Habermas

tenta dissipar os equívocos e mal-entendidos sobre sua leitura da relação entre religião e filosofia ou sobre o papel da religião na esfera pública.

Falando do diálogo entre religião e razão secularizada, tornado-se hoje ainda mais necessário – cabe lembrar – por causa do surto de fundamentalismo e intolerância religiosos, não certamente por causa de um excesso de laicismo ou ateísmo, Habermas afirma que ele deve preencher duas condições: A razão secularizada não deve avançar a pretensão de julgar as crenças religiosas segundo seus metros (como ainda faziam iluministas como Voltaire, por ex.); a religião, por sua parte, deve “reconhecer a autoridade da razão ‘natural’ como os resultados falíveis das ciências institucionalizadas e os princípios de um igualitarismo universalista no direito e na moral”. Em outras palavras, a razão secularizada deve deixar a religião ser religião, mas esta última não pode pôr em questão os resultados das ciências, ainda que falíveis, e a idéia de uma igualdade de todos os seres humanos que exclui a discriminação contra mulheres, membros de outras confissões, ateus ou, simplesmente, pessoas que não compartilham os valores e as crenças da religião em questão e organizam sua vida com base em outros valores e outras visões do mundo e da vida. Em suma, se trata de exigir respeito recíproco entre crentes e pessoas “secularizadas”, por assim dizer. Isso exclui de antemão a possibilidade de que representantes de uma religião apelem para a verdade absoluta da sua visão do mundo para justificar qualquer tipo de discriminação contra indivíduos ou grupos. Como afirma Habermas, não é lícito para o crente dizer “já que não compartilho de tal e tal visão geral, para mim não valem as exigências da moral” igualitária moderna (BWF 106). Várias confissões ou instituições religiosas, começando pela Igreja Católica, parecem ter muitas dificuldades em renunciar a esta atitude. O próprio Joseph Ratzinger nunca cansou de insistir sobre a não-negociabilidade da verdade que a Igreja presumidamente possuiria e, portanto, da sua postura moral, incluída a condenação de certos modelos de vida ou de práticas como o aborto, a pesquisa com células-troncos, a eutanásia etc. Cabe salientar, neste contexto, que Habermas acusa Ratzinger, agora Bento XVI, de ter efetuado “uma inesperada virada crítica à modernidade” (BWF 35) – ainda

que não fique claro se Habermas está somente sendo diplomático ou se acha tal virada efetivamente inesperada (e isso surpreenderia bastante, considerando que Ratzinger sempre manteve uma posição de forte crítica aos valores da modernidade).

Habermas afirma que “a fé mantém para o saber algo opaco que não pode ser denegado, *mas tampouco simplesmente aceito*” (BWF, 29; itálico meu). Aceitar a irredutibilidade dos conteúdos de fé aos conteúdos do saber racional não significa então a aceitação da presumida verdade daqueles conteúdos, antes significa enfatizar o abismo que separa as duas dimensões da fé e do saber (BWF, 28). Apesar da exigência de respeito para as crenças religiosas colocada por Habermas, ele reconhece que “para um agnóstico [...] religião não pode significar o mesmo do que para um crente” (BWF 100). E afirma não ser capaz de ver “que sentido possam ter para a compreensão secular de si da modernidade aqueles movimentos religiosos que renunciam aos resultados cognitivos desta última” (BWF 101). Então, nem toda e qualquer religião é importante para nossas sociedades modernas.

Habermas lamenta o fato de que muitas vezes é difícil despertar e manter vivo em pessoas não religiosas uma consciência sensível às violações da solidariedade humana ao redor do mundo (BWF 30 s.). A religião teria a função de eliminar o déficit motivacional relativo ao desenvolvimento deste tipo de solidariedade (BWF 98). Contudo, a constatação de que indivíduos religiosos possuem uma maior sensibilidade para os sofrimentos alheios, além de estar bem longe de ser demonstrada, reduz, novamente, a religião a um instrumento para criar atitudes moralmente desejáveis. E cabe lembrar que uma religião que valoriza sumamente a solidariedade na comunidade dos fiéis, como o Islã, ao mesmo tempo autoriza e (em algumas leituras) até encoraja o uso da violência contra os infiéis. Ou que muitos missionários evangélicos na África ou na Ásia só oferecem assistência médica ou ajuda material a quem esteja disposto a converter-se.

Finalmente, comentando o aspecto que mais nos interessa, isto é, o da relação entre religião e política, o próprio Habermas se declara preocupado com o “inquietante papel político” que muitas religiões estão

assumindo no mundo, particularmente as maiores religiões do mundo, a saber, o Islã, o Hinduísmo e o Cristianismo (sobretudo por causa das seitas evangélicas e do fundamentalismo cristão, muito presente por ex. nos EUA, incluído no caso do presidente Bush). A agressividade de certas religiões se faz cada dia mais presente no seio das próprias sociedades liberais, que devem, portanto, aprender a encarar a situação de que nelas há membros que não aceitam a fundamentação normativa neutra em relação às visões do mundo e do bem que tais sociedades habitualmente oferecem. Habermas fala aqui de um processo de aprendizagem complementar, no qual o Estado liberal neutro aprende a levar a sério as visões religiosas de grupos de cidadãos, e estes, por sua vez, aprendem a abrir-se perante argumentos diferentes daqueles oferecidos pela sua religião. Habermas retoma aqui sua crítica a Rawls e a outros defensores da neutralidade do Estado e afirma que o Estado estaria avançando exigências assimétricas aos seus cidadãos crentes e não-crentes, já que dos primeiros exige que traduzam suas crenças não públicas em argumentos políticos, como diria Rawls. O Estado liberal deveria antes exigir dos cidadãos seculares que eles “não considerem simplesmente irracional qualquer afirmação religiosa” (BWF 34). Vale a pena citar um passo de Habermas que esclarece sua posição sobre a questão. Ao perguntar-se se é legítimo que o Estado imponha aos cidadãos que dividam sua existência num aspecto privado e num público, impedindo que justifiquem sua posição na esfera pública com argumentos religiosos, Habermas coloca a seguinte questão: “Ou será que a obrigação de usar uma linguagem neutra do ponto de vista da visão do mundo (*weltanschaulich neutrale Sprache*) deve valer somente para os políticos que tomam decisões juridicamente vinculantes em instituições estatais?”. Portanto, Habermas parece não pôr em questão a necessidade de que as decisões políticas vinculantes sejam tomadas independentemente de crenças religiosas: a obrigação de separar as próprias crenças religiosas pessoais dos argumentos utilizáveis legitimamente na discussão pública segue, então, valendo para os políticos chamados a tomar decisões que obrigam também os não-crentes. Na sua atividade legisladora um político não pode, portanto, decidir com base na sua pessoal visão religiosa, mas

deve procurar argumentos que possam ser aceitos pelos que não compartilham tal visão, tenham estes outra ou não tenham nenhuma. Habermas escreve ainda: “Porém, se posições fundadas na religião possuem um lugar legítimo na esfera pública política, a comunidade política está reconhecendo oficialmente que afirmações religiosas *podem dar uma contribuição sensata ao esclarecimento* de questões de princípios controvertidas” (BWF 34). Tudo o que a religião faz legitimamente é, então, contribuir *possivelmente* de maneira sensata à discussão de questões de princípios sobre as quais não há consenso; isso não significa, contudo, que qualquer afirmação religiosa sobre tais questões possui *ipso facto* valor ou sensatez, ou que ela mereça uma atenção e um respeito particular. Se a contribuição em questão for contrária à mencionada moral igualitária, ela poderá ser considerada inútil para a discussão. O respeito de posições religiosas não significa a aceitação acrítica delas.

2. O sacrifício do crente e o do ateu: uma polêmica

Nesta segunda parte, gostaria de questionar a afirmação habermasiana de que o Estado liberal eticamente neutro estaria exigindo do crente um sacrifício maior do que o do cidadão secular. Para este fim, oferecerei um argumento geral sobre o conceito de autonomia moral que me parece estar implícito na nossa sociedade liberal e democrática, a fim de mostrar qual é a sua importância para a questão da admissibilidade de argumentos religiosos no debate público em tal sociedade. Em seguida, avançarei a hipótese de que às vezes confissões ou instituições religiosas questionam ou até negam autonomia moral aos indivíduos. Para fundamentar a hipótese me servirei de um exemplo concreto: a atitude da Igreja Católica perante o assim chamado “casamento *gay*”. Finalmente, afirmarei que renunciar a este tipo de posições não representa um sacrifício indevido, mas um ato devido. Ao mesmo tempo, questionarei a idéia de que os cidadãos seculares não estariam fazendo um sacrifício relativamente à sua visão de mundo ao entrar no debate público.

Atribuimos autonomia moral a um sujeito quando ele for capaz de agir conforme um projeto pessoal de vida boa (projeto que, contudo, pode ser inspirado por modelos pré-existentes, inclusive por modelos religiosos como o da imitação de Cristo) e de considerar a si e a outros sujeitos como capazes de estabelecer relações de direitos e deveres (em outras palavras: quando for capaz de ver a si e aos outros como titulares de direitos e possuidores de deveres). Esta definição se refere àquele que podemos chamar de grau mínimo de autonomia moral, já que esta última é uma qualidade que pode ser possuída em forma maior ou menor: a autonomia moral de um sujeito se torna maior (1) quanto mais ele constrói seu projeto de vida boa de forma independente dos modelos fornecidos pelo seu ambiente mais próximo (a família, o âmbito social mais restrito, sua cultura, etc.) e (2) quanto mais ele atribui (a si e aos outros) direitos e deveres com base em princípios universais e não locais ou sociais. Enquanto no caso (1) uma maior autonomia moral é relevante somente para o próprio sujeito, já que se trata de ampliar as possibilidades de vida boa dele, no caso (2) ela se torna relevante para os outros também. Assim, um indivíduo capaz de imaginar para si modelos de vida condenados pelo seu ambiente social mais próximo (por ex. um *gay* proveniente de uma família homofóbica que resolva assumir sua homossexualidade e transferir-se para o bairro *gay* de uma grande cidade) aumenta suas chances de viver uma vida boa; um indivíduo que passe a considerar outros indivíduos de maneira diferente daquela em que o seu ambiente os considera e lhes atribua mais direitos (por ex. um irmão do *gay* acima mencionado que doravante considere moralmente legítima uma escolha de vida como a do seu irmão e atribua aos *gays* direitos que os outros membros da sua família ainda lhes denegam), contribui a criar um ambiente mais favorável para estes outros indivíduos e para os planos de vida deles. Deste ponto de vista, o desenvolvimento de uma maior autonomia moral neste segundo sentido poderia até ser considerado objeto de uma obrigação moral seja por parte dos indivíduos, seja por parte das instituições sociais e políticas. Naturalmente, as próprias instituições representam na maioria das vezes o principal obstáculo para o desenvolvimento deste segundo tipo de autonomia moral

nos sujeitos e, às vezes, até do primeiro tipo de autonomia moral: famílias, clãs, comunidades religiosas, igrejas, castas, grupos políticos antiliberais, etc. oferecem ao indivíduo fundamentais elementos de orientação moral fornecendo valores e modelos de vida (importantes para o desenvolvimento da sua autonomia moral no sentido (1), então), mas freqüentemente o prendem numa visão rígida e restrita do mundo e das categorias morais de lícito e de ilícito.

Por isso, determinadas instituições tomam posições que resultam inconciliáveis não somente com os assim chamados “valores liberais”, mas até com um pleno desenvolvimento de autonomia moral dos indivíduos. Portanto, tais posições se desqualificam para a utilização no debate político ao negar um pressuposto irrenunciável para que possamos falar em sociedade liberal minimamente justa. Este é o caso da Igreja Católica (entendida como instituição hierárquica que expressa sua posição oficial por meio do Papa ou dos cardeais, e não como conjunto dos fiéis ou como corpo místico), quando ela pretenda negar a certos grupos de indivíduos o direito de realizar seu plano de vida na medida em que isto não prejudique a mesma liberdade de outrem. Consideremos por ex. a posição da Igreja Católica em relação à questão do reconhecimento jurídico dos casais homossexuais (em realidade, poderia ter escolhido outro exemplo, pois o que nos interessa para nossos fins é o esquema, que permanece sempre o mesmo: trata-se de invocar ou justificar proibições ou discriminações que violam a autonomia moral dos indivíduos com base em argumentos políticos traduzidos de crenças não públicas). No caso em questão, a Igreja argumenta que os casais *gays* não deveriam receber reconhecimento jurídico nenhum (muito menos uma equiparação jurídica com os casais heterossexuais) porque o estilo de vida *gay* seria “intrinsecamente desordenado” (Catecismo da Igreja Católica, n. 2357). O argumento não é, então, diretamente de caráter religioso, não se baseia, por ex., na proibição das relações homossexuais contida no Antigo Testamento.⁵ Ele se apresenta, portanto, como um

⁵ Talvez porque senão a Igreja deveria endossar uma miríade de proibições igualmente formuladas no seu texto sagrado e que vão da proibição das tatuagens à de barbear ou de comer carne com sangue.

argumento aparentemente aceitável de um ponto de vista como o de Rawls. Contudo, ele está baseado (1) numa certa idéia da natureza humana inspirada na visão bíblica segundo a qual Deus teria criado o ser humano como homem e mulher para fins de procriação e (2) na convicção de que esta visão é inquestionavelmente verdadeira. Além disso, (3) a Igreja recorre a um argumento (o reconhecimento legal dos casais homossexuais representaria uma inaceitável violação da sensibilidade dos crentes) particularmente interessante por estar aparentemente em sintonia com a posição de Habermas sobre os presumidos sacrifícios dos crentes na sociedade secular. Por estas razões, a posição da Igreja Católica sobre o “casamento gay” representa um interessante caso de “tradução” em termos políticos de crenças não públicas, já que o apelo não é diretamente para um argumento de tipo religioso (“Deus não quer”). Começarei minha análise reconstruindo brevemente a posição da Igreja relativamente à idéia de que a homossexualidade seria um comportamento “intrinsecamente desordenado” e, portanto, um plano de vida centrado nele seria inaceitável.

(1) A Igreja aponta, para fundamentar sua posição, para uma duvidosa concepção das relações sexuais, que ela reduz a meros meios para garantir a reprodução da espécie, e incorre em vários erros lógicos, começando pela clássica falácia naturalística, ou seja, derivando um dever de um ser: já que as relações sexuais heterossexuais servem à reprodução da espécie, elas *devem* ter a função de atingir este fim. Com outro erro lógico, as relações sexuais são declaradas legítimas *somente* quando visarem a tal reprodução. Portanto, já que as únicas relações sexuais legítimas são aquelas que servem à reprodução da espécie, todas as relações sexuais não reprodutivas, como as homossexuais, não são legítimas. Há enfim uma ulterior redução das relações afetivas que caracterizam a vida comum de um casal às meras relações sexuais, já que da presumida ilegitimidade das relações sexuais entre homossexuais a Igreja infere a ilegitimidade do reconhecimento legal de uma relação afetiva que vai muito além da sexual. O argumento contra o reconhecimento jurídico dos casais *gays*, em suma, reduz uma relação complexa como a amorosa (seja ela hétero- ou homossexual) a uma mera

relação sexual e reprodutiva. Ora, sem considerar o reducionismo naturalístico e materialístico desta posição, que faz estranhar bastante numa instituição que se pretende espiritual, mas que em si não constitui uma razão para declarar inadmissível o argumento em questão (no máximo constitui uma razão para declará-lo um argumento ruim ou até péssimo), a posição da Igreja deve ser considerada inaceitável porque viola a autonomia moral das pessoas no sentido acima mencionado, já que ela não reconhece às pessoas os direitos de viver seu plano de vida livremente na medida em que isso não viola o igual direito de outrem. Deste ponto de vista, a diferença entre Rawls e Habermas consiste no fato de que o primeiro considera inaceitáveis argumentos que neguem a autonomia moral dos indivíduos ou defendam abertamente a discriminação de grupos, enquanto Habermas pensa que tais argumentos podem ser introduzidos legitimamente no debate público, mas não deveriam ser aceitos como válidos.

(2) A questão da aceitabilidade e validade de argumentos se põe de maneira particularmente dramática no caso de crenças religiosas, já que a essência da própria fé é a de aceitar como válidas (melhor: como incondicionalmente verdadeiras) determinadas posições e de não estar disposta a negociá-las. Deste ponto de vista, um dos maiores obstáculos ao debate público está na escassa ou até nula propensão dos crentes, em particular das organizações religiosas, a abrir mão de suas convicções morais ao permitir que modelos de vida que eles consideram imorais e condenáveis sejam não somente tolerados, mas até apoiados pela sociedade, como no caso do “casamento gay”. Longe de relativizar sua posição, as organizações religiosas a apresentam como possuindo valor absoluto. Elas vivem o debate político do qual aceitam participar como uma ocasião não para eventualmente rever suas posições, mas para impô-las aos outros participantes. Voltando ao nosso exemplo, já que a Igreja Católica considera a homossexualidade como algo de “intrinsecamente desordenado”, ela pretende impor à sociedade (inclusive, então, aos não-católicos e aos não-crentes) discriminar os casais homossexuais, mas em momento nenhum ela manifesta a disponibilidade a rever sua visão da homossexualidade. Emerge aqui uma

assimetria entre crentes e não-crentes, mas não na direção imaginada por Habermas, antes na direção contrária: enquanto os não-crentes aceitam que os crentes sigam suas crenças e vivam suas vidas conforme estas últimas, os crentes muitas vezes não aceitam que os não-crentes vivam conforme modelos que sua crença religiosa considera inaceitáveis ou imorais e tentam, portanto, impedir isso. Fora os casos limites do ateísmo de Estado em países que foram (ou são) totalitários e reprimem as liberdades individuais em geral (e não somente a liberdade de crença), como a União Soviética ou a Coreia do Norte, nunca se deu o caso de não-crentes ou ateus proibirem os crentes de viver livremente sua religião (quando esta não implicasse violações inaceitáveis dos direitos individuais como, por ex., sacrifícios humanos ou mutilações dos fiéis). Pelo contrário, houve e há inúmeros casos de organizações religiosas que tentam impor sua visão particular à sociedade na sua totalidade e que defendem medidas discriminatórias e a proibição legal daqueles atos que elas consideram imorais.⁶

(3) Um argumento muito invocado a este respeito e ao qual também a Igreja Católica recorre a fim de defender sua posição de condenação das relações homossexuais, é o de que tais relações, se vividas de forma aberta, violariam a sensibilidade dos crentes e de todos os que as consideram ilegítimas ou até repulsivas. Obviamente, tal argumento é inaceitável, já que abriria uma caixa de Pandora: cada um poderia reclamar que os planos de vida de outros violam sua sensibilidade, começando pelos planos de vida dos próprios crentes. De fato, ao avaliar se um plano de vida viola o igual direito de outrem de viver seu plano de vida, deve-se aplicar uma regra geral que antepõe o direito

⁶ Cabe lembrar que os conflitos religiosos acontecem entre diferentes grupos religiosos, não entre crentes e não-crentes, e que nunca se deu o caso de ateus praticarem atos de violência contra crentes (queimando igrejas ou atacando uma procissão), enquanto se deram inúmeros casos de atos de violência por parte de crentes contra crentes de outras confissões (como recentemente na Índia) e contra pessoas que eles consideravam ímpias. Houve assim muitos ataques contra paradas GLBT em vários lugares (a parada GLBT em Sarajevo conseguiu unificar na condenação chefes religiosos que normalmente se atacam continuamente: o inimigo comum é sempre um ótimo elemento unificador) ou se pôs fogo em cinemas que exibiam películas consideradas imorais: filmes pornôis, mas também filmes controversos como *A última tentação de Cristo* (em 1988, em Paris, treze pessoas que assistiam a esta película ficaram seriamente feridas depois de um ataque com coquetéis Molotov por parte de fundamentalistas cristãos).

de viver uma vida plena e autônoma ao direito de ver respeitada a própria sensibilidade subjetiva. Ora, justamente esta regra geral parece ser questionada por Habermas quando ele sugere que o sacrifício exigido dos crentes, a saber, o de renunciar a usar suas crenças como argumentos públicos, seria maior do que o exigido dos que não defendem uma visão religiosa do mundo. Com efeito, já que também um ateu possui uma concepção abrangente do mundo e da vida, ainda que não fundamentada numa crença religiosa, não parece que se exija dele um sacrifício menor, visto que ele também deverá renunciar a tal concepção abrangente ao entrar na discussão pública. Assim, um ateu poderia pensar por ex. que a crença numa religião seja uma manifestação de superstição, ignorância e medo, ou de uma incapacidade de aceitar a realidade como ela é; portanto, ele poderia considerar os crentes como pessoas não maduras e incapazes de viver uma vida plena; ou ele poderia considerar a afiliação a uma igreja como uma forma de servidão voluntária com a qual os indivíduos renunciam à sua autonomia moral; mas ele não pode introduzir tais opiniões no debate público para exigir que as igrejas e as seitas sejam consideradas culpadas de abuso de incapaz (para usar a terminologia jurídica) e, portanto, proibidas pela lei; ou que os crentes sejam designados pelo Estado indivíduos juridicamente incapazes. Todas estas posições são inaceitáveis porque representam uma violação da autonomia moral dos crentes, que têm o direito de organizar suas vidas com base nos valores e nos modelos que lhes parecem melhores. Do mesmo modo, um crente não pode defender a discriminação contra os casais de fato ou homossexuais com base na sua crença pessoal de que tais uniões iriam contra a ordem natural ou divina. Não consigo ver em que medida a renúncia do crente a usar suas crenças na discussão de políticas públicas deveria constituir um sacrifício maior do que a igual renúncia de um ateu. Na realidade, há uma assimetria em prol dos crentes, uma vez que nas nossas sociedades parece prevalecer a visão de que o apelo para a própria crença religiosa justifica muitas coisas de outra forma inaceitáveis (e de fato não toleradas no caso de pessoas não crentes ou de instituições não religiosas): da prática da objeção de consciência no caso de médicos funcionários públicos que recusam

praticar o aborto (quando ele seja permitido por lei) àquela da isenção do serviço militar ativo em guerra (como no caso dos quacres e de outras seitas nos EUA), da discriminação no local de trabalho (em quase todos os países uma instituição de ensino confessional tem o direito de demitir os funcionários cujo estilo de vida não seja consoante à sua doutrina religiosa oficial) à expressão de opiniões preconceituosas e ofensivas (como a mencionada definição da homossexualidade como comportamento “intrinsecamente desordenado” ou a liberdade de chamar publicamente de assassinos os médicos que pratiquem legalmente aborto ou eutanásia). Deste ponto de vista, a crítica de laicismo ou secularismo exasperado dirigida contra quem reclama contra tal assimetria parece não levar em conta a circunstância que os “laicistas” ou os “secularistas” só querem defender sua vida da ingerência indevida dos crentes ou das religiões institucionais – ingerência que está tornando-se cada dia mais maciça e ameaçadora.

Portanto, ainda que se possa com certeza apreciar o apelo de Habermas para um maior diálogo recíproco entre crentes e não-crentes, devemos lembrar que (1) a exigência de renunciar à introdução de visões abrangentes do bem na discussão pública recai de igual forma sobre todos os cidadãos, crentes e não-crentes; e que (2) crentes e não-crentes devem ambos ou renunciar à idéia de possuir a verdade absoluta (seja esta uma verdade de razão ou uma verdade revelada) ou aceitar que outros não compartilhem esta opinião que eles têm de si. O diálogo pressupõe que *todos* os participantes levem a sério as opiniões dos outros: os não-crentes as dos crentes e *vice versa*. O sacrifício, se dele se pode falar, é, então, recíproco. Quando, porém, uma das partes não está disposta a negociar sobre uma posição que viole a autonomia moral dos indivíduos, ela não pode legitimamente introduzir tal posição no debate público, se quisermos que nossa sociedade permaneça uma sociedade na qual vale a moral igualitária defendida por Habermas e não se transforme novamente numa sociedade pré-moderna orientada por visões religiosas na qual não há espaço para nenhum tipo de argumentação moral baseada na idéia de consenso racional.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 (= TKH).

_____. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997 (= SESA).

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005 (= ZNR).

_____ e RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg et al.: Herder, 2005 (= DS).

REDER, Michael e SCHMIDT, Josef (orgs.). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008 (= BWF).

HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: UM BREVE ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO

Luiz Bernardo Leite Araújo¹

Em que pese a orientação estritamente secular, e mesmo secularista, de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em face da fé religiosa ou da reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pelo tema, talvez mesmo de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não de uma perspectiva anti-religiosa *tout court*. Há quem acentue a ocorrência de etapas na crítica habermasiana da religião, embora não haja concordância, em virtude da artificialidade da empreitada, quanto ao número de fases e nem quanto a seus respectivos conteúdos. Harrington, por exemplo, aponta três momentos da reflexão de Habermas em questões de religião e de teologia²: o primeiro, dos anos 60 e 70, num quadro marxista orientado à crítica da ideologia; o segundo, dos anos 80 e 90, baseado numa abordagem durkheimiana acerca do sagrado e dos fundamentos da coesão social em sociedades tradicionais e modernas; o terceiro, desde a virada do milênio, marcado pelo

¹ UERJ/CNPq. O presente trabalho foi apresentado no V Colóquio Habermas: A teoria de Habermas numa visão interdisciplinar da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), realizado de 8 a 11 de setembro de 2008 em Florianópolis. Aos participantes do evento agradeço pelos comentários, especialmente ao Prof. Alessandro Pinzani, cujo trabalho "Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião" esclarece diversos pontos sobre o tema.

² Cf. HARRINGTON, Austin: "Habermas and the 'Post-Secular Society'". *European Journal of Social Theory*, 10 (2007): 543-560; "Habermas's Theological Turn?" *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37 (2007): 45-61.

dramático auto-distanciamento de sua perspectiva secularista anterior. Rosati³, por seu turno, distingue quatro estágios que iriam de um reducionismo evolucionista a uma teologia pós-metafísica, passando pelas concepções da religião como espaço transitório no processo de desencantamento e modernização e como fonte de onde derivaria o conteúdo normativo da modernidade, ao passo que Shaw⁴ considera de uma constância extraordinária, apesar do teor retórico moderado ao longo dos anos, a visão do autor sobre o assunto, cujo aspecto mais saliente seria sua surdez profunda às ressonâncias do discurso religioso, em decorrência de um temperamento weberiano carente de musicalidade religiosa.

Seja como for, a teoria habermasiana da religião não constitui um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto da obra, mas encontra-se dispersa nos meandros de seus inúmeros escritos, em conexão com questões específicas de sua produção e com releituras das teorias clássicas sobre o fenômeno religioso⁵. Salta aos olhos, em primeiro lugar, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião – representando a relação entre o religioso e o secular à guisa de conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano –, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso – algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feito das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso, cabível apenas em abordagens teleológicas sucedâneas das filosofias da história.

³ Cf. ROSATI, Massimo. “The Making and Representing of Society: Religion, the Sacred and Solidarity among Strangers in a Durkheimian Perspective”. *Journal of Classical Sociology*, 3 (2003): 173-196.

⁴ Cf. SHAW, Brian J. “Habermas and Religious Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology”. *Political Theory*, 27 (1999): 634-666. A sugestão do autor quanto à completa falta de interesse de Habermas pela filosofia kantiana da religião tornou-se defasada em razão da conferência pronunciada em 2004 no *International Symposium on Kant* (“Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung der Kantischen Religionsphilosophie”). Uma versão expandida e revisada aparece em: HABERMAS, Jürgen. “A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia kantiana da religião”, in: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio Siebeneichler, 2007, pp. 235-278 [*Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005].

⁵ Foi justamente a tarefa de sistematização de um tema implícito (porém suficientemente elaborado) e marginal (mas não necessariamente decorativo) no conjunto da obra de Habermas, até o início da década passada, que me propus no livro *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, Coleção Filosofia, 1996.

Ilustrativa, neste sentido, é a passagem de uma entrevista concedida por Habermas pouco antes da publicação da *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, na qual associa explicitamente as grandes linhas das místicas judaica e protestante, bem como do idealismo alemão com elas imbricado, a seu próprio projeto teórico:

...tenho um motivo intelectual e uma intuição fundamental. De resto, essa intuição remonta a tradições religiosas, aos místicos protestantes e judeus e também a Schelling. O motivo intelectual é a reconciliação da modernidade em si mesma dividida, a idéia de que, sem abandonar as diferenciações que a modernidade tornou possível tanto no âmbito cultural quanto no social e no econômico, pode-se encontrar formas de vida em comum nas quais autonomia e dependência entrem numa relação satisfatória; a idéia de que é possível uma vida digna numa comunidade que não tenha o caráter duvidoso de comunidades substanciais orientadas para o passado. A intuição se origina na esfera da relação com o outro; ela se refere às experiências de uma intersubjetividade intacta, mais precária do que tudo o que a história já produziu até hoje em termos de estruturas de comunicação - uma teia de relações intersubjetivas que, mesmo assim, possibilita uma relação entre liberdade e dependência, relação apenas compreensível sob modelos interativos. Onde quer que apareçam tais idéias, seja em Adorno ao citar Eichendorff, seja no Schelling de *As Eras do Mundo*, no jovem Hegel ou em Jakob Böhme, trata-se sempre de idéias de uma interação bem sucedida. Reciprocidade e distância, separação e proximidade real, não-fracassada, vulnerabilidade e cautela complementares - todas essas imagens de proteção, exposição e compaixão, de entrega e resistência, procedem de um horizonte de experiência, para dizê-lo em termos de Brecht, de uma convivência amigável. Esta amizade não exclui o conflito, ela apenas se refere às formas humanas mediante as quais podemos sobreviver aos conflitos⁶.

Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória da *Religionstheorie* de Habermas e traduz uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. O “ateísmo metodológico”⁷ de Habermas –

⁶ HABERMAS, Jürgen. “Dialectique de la rationalisation”. *Les Cahiers de Philosophie*, 3 (1986-1987): 59-100 (aqui: pp. 94-95) [“Dialektik der Rationalisierung”. *Ästhetik und Kommunikation*, 45/46 (1981): 126-155].

⁷ A expressão surge pela primeira vez, ao que parece, no contexto de uma resposta às contribuições de um colóquio de teologia e filosofia da religião, organizado em 1988 pela *Divinity School* da Universidade de Chicago. O ensaio “Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits” (“Transcendência do interior, transcendência intramundana”) foi publicado em: HABERMAS, Jürgen. *Texte und Kontexte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 127-156. Essa opção metodológica busca resguardar não apenas a

entrementes chamado de “agnosticismo metodológico”, o que despertará nossa atenção mais adiante – representa a única opção aceitável para um pensamento pós-metafísico que, lidando com indispensáveis potenciais de sentido embutidos na linguagem religiosa, não pretende reduzi-los às razões seculares, porém insiste nas diferenças cruciais entre o discurso filosófico e o discurso teológico. Assim, em outra entrevista cerca de duas décadas depois, Habermas pode novamente afirmar:

Eu não iria opor-me, caso alguém afirmasse que minha concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã... Pretendo afirmar apenas que a comprovação de que existe uma relação da minha teoria com uma herança teológica não me incomoda, enquanto ficar clara a diferença metodológica entre os dois discursos, portanto enquanto o discurso filosófico obedecer à exigência de um discurso fundamentador. Uma filosofia que ultrapassa os limites do ateísmo metodológico perde, a meu ver, a sua seriedade filosófica⁸.

Nem a filosofia e nem a teologia esgotam, para Habermas, o sentido performativo da fé religiosa. Embora ambas cumpram um trabalho similar de apropriação racional e transformadora dos conteúdos religiosos veiculados pelas comunidades de crentes, o filósofo alemão sublinha que a segunda possui um *status* parasitário ou derivado em relação ao núcleo dogmático de uma tradição religiosa, de cuja verdade revelada se nutre a sua interpretação, ao passo que a primeira estabelece uma relação de

filosofia - navegando entre “a Cila de um empirismo nivelador e sem transcendência e a Caribde de um idealismo retorcido que glorifica a transcendência” (p. 155) -, mas igualmente a religião de uma apropriação ilegítima e subreptícia por parte da filosofia ou de qualquer outra disciplina.

⁸ HABERMAS, Jürgen. “Um diálogo sobre Deus e o mundo”, in: *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio B. Siebeneichler, 2003, pp. 197-220 (aqui: pp. 211-212) [*Zeit der Übergänge*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001]. A entrevista foi publicada originalmente em *Jahrbuch für Politische Theologie* [3 (1999): 190-211] e retomada pelo entrevistador como capítulo final de uma obra que reúne importantes textos habermasianos sobre a religião, a saber: *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): MIT Press, 2002. Cabe esclarecer que Habermas fala em “methodological atheism”, razão pela qual modificou-se o termo “ateísmo metódico” utilizado na edição brasileira. Cabe também observar que a erudita introdução de Mendieta, apesar da acertada tese de que “o tratamento de Habermas não é corretamente caracterizado pela imagem de uma ruptura temporal entre uma valorização primeiro positiva e depois negativa do papel da religião” (p. 2), bem como da correta tentativa de “dissipar o mal-entendido de que há uma rejeição inequívoca da religião em Habermas” (p. 12), não oferece nenhum argumento convincente em favor da pretensão – errônea, a meu ver - de que haveria uma continuidade uniforme e ininterrupta entre as duas gerações da Escola de Frankfurt no que diz respeito à teoria crítica da religião.

independência absoluta diante da religião, cuja experiência não pode ser integralmente traduzida para a linguagem profana, mas assimilada tanto quanto possível pelo discurso filosófico de caráter eminentemente argumentativo. Nesta ótica, e essa é uma segunda observação importante, as imagens religiosas de mundo sempre tiveram relevância heurística no pensamento habermasiano. Elas representam, por assim dizer, um gigantesco espelho através do qual a compreensão moderna de mundo se reconhece e se manifesta, permitindo-lhe introduzir o conceito de agir comunicativo⁹ – a *clef de voûte* de seu pensamento –, bem como o complexo de teorias da racionalidade, da modernidade e da sociedade nele fundadas. É verdade que Habermas fala numa coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, portanto sem que esta última seja apoiada por aquela, mas não deixa de apontar a indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia, a qual, “mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião”, admitindo que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas”¹⁰.

⁹ Sobre o conceito de agir comunicativo, além da obra monumental de 1981 (*Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp) e dos estudos da década de 70 que a ela conduziram (reunidos por Habermas em 1984 na obra *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp), vide os ensaios de Habermas de 1996 (“Racionalidade do entendimento mútuo”, in: *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*. São Paulo: Loyola, trad. Milton Mota, 2004, pp. 99-132) e 2001 (“Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada”, in: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, op. cit., pp. 31-90). Não será possível explorar o tema neste trabalho, razão pela qual remeto o leitor aos capítulos primeiro e terceiro da obra citada na nota 4.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio Siebeneichler, 1990, p. 61 e p. 35 [*Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988]. No que respeita à citada coexistência sóbria, Habermas diz o seguinte: “A razão comunicativa não se apresenta no palco assumindo a figura de uma teoria tornada estética, como se fosse o elemento negativo apagado de religiões que distribuem consolo. Tampouco ela proclama que o mundo abandonado por Deus é sem consolo. Nem ela se arvora em consoladora. Ela também renuncia à exclusividade. Enquanto não encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que a religião sabe dizer, ela coexistirá sobriamente com esta, sem apoiá-la, entretanto” (pp. 181-182).

Não há contradição alguma, como afiança Habermas com veemência¹¹, em afirmar a um só tempo a busca de uma verdade incondicional sob as premissas do pensamento pós-metafísico, mais modestas do que aquelas baseadas em princípios teológicos fortes, e a convicção de que os discursos religiosos conservam potenciais de significação imprescindíveis, ainda não plenamente explorados pela filosofia e nem traduzidos para a linguagem das razões públicas. Não se trata de tendências divergentes na obra habermasiana, e sim de uma postura dialética em face do antigo, porém sempre renovado, problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber¹². Não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e tampouco expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido, no meu entender, uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas¹³ sobre o significado e o papel da religião na esfera pública, ao menos da visão predominante até a última década, com base numa maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate político, por um lado, e na expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades democráticas pluralistas adaptadas à persistência das

¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. “Um diálogo sobre Deus e o mundo”, in: *Era das Transições*, op. cit., pp. 213-214. A presença de tendências contraditórias, em que a religião ora é diluída em razão comunicativa, ora possui a função de conservar conteúdos semânticos para a filosofia, é apontada por Mendieta na entrevista e rechaçada por Habermas.

¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. “Fé e Saber”, in: *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, trad. Karina Jannini, 2004, pp. 135-154 [*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp, 2001]. Ao comentar este ensaio, Pinzani tem razão em negar uma “rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados”, mas parece-me equivocado em associar o apelo habermasiano a uma tradução em termos secularizados de conteúdos da linguagem religiosa a uma “domesticação” da religião, enfatizando o abismo entre as dimensões da fé e do saber pouco condizente com “uma atitude razoável de manter uma certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas”, como afirma Habermas (p. 152). Pinzani chega mesmo a utilizar como epígrafe de seu artigo “Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião”, também publicado no presente volume, uma citação de Schopenhauer – “Entweder glauben oder philosophiren!” – que expressa efetivamente – “Ou crer ou filosofar!” – uma alternativa excludente, deixando de acentuar que tal exclusão passa ao largo do título adotado por Habermas – “Glauben und Wissen” (grifo meu) – num espírito próximo ao do jovem Hegel.

¹³ No artigo “Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate”, a ser publicado pela revista *Ethic@*, tentei apresentar a noção de pós-secularismo de Habermas como resultado dos debates contemporâneos, influenciados pela concepção de cidadania democrática de Rawls, sobre a relação entre religião e política.

comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro lado. Habermas prefere, inclusive, manter silêncio acerca do resultado a ser esperado desse trabalho de tradução filosófica da herança religiosa¹⁴, nem admitindo assimilação integral pela filosofia nem afirmando completa inacessibilidade das experiências articuladas numa linguagem religiosa. Ambos aspectos são perceptíveis na obra de Habermas, abundantemente alusiva quanto à eventual integração das energias utópicas das religiões – sobretudo religiões universais como o confucionismo, o budismo, o hinduísmo, o judaísmo, o islamismo e o cristianismo – no universo do discurso argumentativo¹⁵, razão pela qual ele pode afirmar, em mais uma entrevista situada entre as duas já citadas, que as religiões universais convergem num núcleo de intuições morais que pode ser interpretado

...como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência” e 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 mundial¹⁶.

Habermas interpreta a religião, e neste aspecto particularmente o cristianismo, não apenas como figura precursora ou mero catalizador

¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. “Um diálogo sobre Deus e o mundo”, in: *Era das Transições*, op. cit., p. 215. Trata-se de uma nova tentativa do entrevistador de apontar tendências contraditórias na teoria habermasiana da religião.

¹⁵ São muitas as passagens em que tal alusão aparece na obra habermasiana. Basta, contudo, recordar a importância estratégica da teoria weberiana da racionalização na constituição das três teorias – da racionalidade, da modernidade e da sociedade – imbricadas no conceito de agir comunicativo. Ora, o tema da modernização das sociedades é estudado por Weber de um ponto de vista comparativo do processo de racionalização cultural das religiões universais, sendo a questão central que guia sua pesquisa a de saber por que tal potencial de racionalização só se realiza completamente na tradição judeu-cristã. Sobre este assunto, cf. ARAUJO, L. B. L. “A sociologia weberiana da religião na teoria do agir comunicativo”, in: ROLIM, Francisco (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 39-55. Os admiráveis estudos de Max Weber foram reunidos em 1920 na obra: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr, 8ª ed, 1986.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio Siebeneichler, 1993, pp. 31-32 [*Vergangenheit als Zukunft*. Zurich: Pendo, 1990]. Habermas concorda aqui explicitamente com a tese de Rawls segundo a qual haveria um “consenso sobreposto” das interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais profundos e das experiências elementares do intercâmbio comunicativo, sugerindo a idéia do diálogo inter-religioso e do diálogo das tradições religiosas com o pensamento moderno, com base numa superação reflexiva das afirmações contextualizadas, como modelo para o estabelecimento de normas de convivência pacífica entre nações.

para a autocompreensão normativa da modernidade, mas igualmente como herança permanentemente apropriada e interpretada, e isto tanto de um ponto de vista cognitivo quanto motivacional. O cerne dessa leitura habermasiana encontra-se na idéia da “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado, a qual irrompe no interior da perspectiva programática de uma teoria da evolução social sobre a qual repousa sua teoria crítica da religião. A verbalização do sagrado traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não-coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento, servindo de fio condutor para a explicação habermasiana da transformação estrutural do eixo tradicional da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela semântica do sagrado. Ela significa que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo vivido - as funções de reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos -, originariamente garantidas pelo rito e fundamentadas no domínio sacral, são progressivamente assumidas pela comunicação linguística, ocorrendo uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso de base. É conhecida a passagem da *Teoria do Agir Comunicativo* a partir da qual Habermas elabora a noção de mundo da vida racionalizado, a qual se exprime pela verbalização do sagrado e lhe permite conjugar sua releitura da explicação durkheimiana da origem da religião e do significado da autoridade moral com a sua reconstrução da teoria weberiana da racionalização das imagens religiosas de mundo:

O desencantamento e a despotenciação do âmbito sacral se efetuam por meio de *uma verbalização do consenso normativo fundamental assegurado pelo rito*; com este processo destrava-se o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo. A aura de encantamento e temor difundida pelo sagrado e sua força *fascinante* são sublimadas, e com isso reconduzidas ao cotidiano, na força *vinculante* das pretensões de validade criticáveis¹⁷

A passagem arrastou muitos comentadores à falsa interpretação da *Religionstheorie* de Habermas pelo fio condutor da

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, Band II, 1981, p. 118.

absorção da religião pela comunicação, paradoxalmente tanto os defensores de um laicismo atuante¹⁸ quanto os apregoadores de uma questionável teologização de seu pensamento¹⁹. Se não bastasse o fato de o próprio filósofo alemão haver relativizado uma descrição unilateralmente funcionalista da religião, admitindo uma subsunção algo apressada do desenvolvimento da religião na modernidade “sob o rótulo da privatização da fé” e uma sugestão demasiado precipitada de resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada das imagens religiosas de mundo, “não seria possível salvar das verdades religiosas nada mais e nada além do que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade”, Habermas acentua o cunho imprevisível e ainda em curso do processo moderno de apropriação crítica dos conteúdos essenciais da tradição religiosa²⁰. Nenhuma teoria, segundo Habermas, tem acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionam como *ersatz* das funções sócio-integradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado. Abstração feita de sua reiterada posição, característica de um *Aufklärer*, referente à desvalorização da religião na era moderna²¹, na qual a autonomização

¹⁸ Cf. FERRY, Jean-Marc. “L'ancien, le moderne et le contemporain”. *Esprit*, 133 (1987): 45-68. A despeito de frisar que não pretende erigir uma versão modificada do transcendental e nem forjar uma nova divindade, o autor resvala na errônea idéia da absorção do religioso pela comunicação através da bela – porém ambígua – fórmula: “la raison qui nous relie, le 'religare' qui nous demeure, le religieux de notre temps c'est la communication” (p. 67).

¹⁹ Cf. SIEBERT, Rudolf. *The Critical Theory of Religion: From Universal Pragmatic to Political Theology*. New York-Amsterdam: Mouton, 1985. O autor chega a afirmar que Habermas defenderia a tese do “fim da religião” (p. 169). Mas essa interpretação equivocada não invalida, evidentemente, a possível fecundidade de uma recepção do pensamento de Habermas pela teologia. Vide, neste sentido, as seguintes obras: ARENS, E. (Org.). *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1989; BROWNING, D. S. and SCHÜSSLER FIORENZA, F. (Orgs.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroads, 1992; ARENS, E. (Org.). *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube: Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997. E também, mais recentemente: ADAMS, N. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

²⁰ Sobre o que foi dito, cf. HABERMAS, Jürgen. “Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”, in: *Texte und Kontexte*, op. cit., pp. 141-142.

²¹ A posição secular de Habermas reaparece no início do recente diálogo sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado livre com o então Cardeal Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera: “O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, (que eu defendo), se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não-religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático” (HABERMAS,

das esferas culturais de valor, com suas respectivas pretensões de validade, significou a ruptura da unidade substantiva de um mundo vivido construído em torno da mensagem religiosa, Habermas sugere (sem apoiar, claro) a existência de domínios, bem como de experiências, que são próprios da religião e, neste sentido, únicos em seu gênero. O agir comunicativo, em definitivo, não pode ser erigido em equivalente profano da idéia de eternidade, nem a teoria nele baseada entendida como uma espécie de teodicéia secularizada que englobaria a totalidade de aspectos das tradições religiosas sob a forma de síntese comunicativa superior. Para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo, mas um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). Sem críspação, ele julga

que a melhor saída consiste em não agudizar, por meio de uma crítica racional, a questão sobre a possibilidade de os poderes seculares de uma razão comunicativa conseguirem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente: o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não-dramático, como uma questão empírica aberta. Com isso, eu não pretendo apenas colocar em jogo o fenômeno da persistência da religião num entorno, em via de secularização, como se ela fosse apenas um mero fato social; já que a filosofia tem de levar a sério esse fenômeno 'a partir de dentro', isto é, como um desafio cognitivo²².

De minha parte, julgo que a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa, em razão de seu enraizamento na estrutura universal do mundo da vida, numa teoria da evolução social cuja função primária é a de servir

Jürgen. "Bases pré-políticas do Estado de direito democrático", in: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, op. cit., pp. 115-128; aqui: p. 116).

²² Idem, *Ibidem*, p. 123. Em seu esforço por demonstrar no tratamento habermasiano do tema "a redução da religião à sua dimensão moral", por um lado, e "a tendência de ver na religião uma espécie de *instrumentum regni*, isto é, de julgá-la com base no seu significado para a política", Alessandro Pinzani, mesmo reconhecendo que a religião segue desempenhando um importante papel na sociedade secularizada aos olhos de Habermas, sobretudo em discussões de temas moralmente relevantes, afirma que ele se cinge "a constatar um dado de fato, sem atribuir-lhe necessariamente valor positivo", contradizendo a afirmação de Habermas de que a filosofia deve considerar a persistência da religião num ambiente secularizado como um desafio cognitivo, isto é, como algo que envolve a transformação reflexiva da própria mentalidade secular, e não apenas das concepções religiosas (ver, neste volume: "Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião").

de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade. Com efeito, seja nas décadas de 60 e 70, com *Técnica e ciência como "ideologia"* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, seja na década de 80, com *Teoria do agir comunicativo*, *Consciência moral e agir comunicativo* e *O discurso filosófico da modernidade*, seja ainda na década de 90, com *Direito e Democracia* e *A inclusão do outro*, e seja também na década atual, com *O futuro da natureza humana* e *Entre naturalismo e religião*, a perspectiva evolucionária, malgrado seu caráter programático, constitui elemento decisivo, e não subsidiário, das diversas facetas do pensamento de Habermas, sendo a religião uma pedra angular em sua caracterização. Sem entrar nos detalhes dessa abordagem²³, cabe notar que o eixo da teoria habermasiana da evolução social é constituído pela idéia segundo a qual os processos ontogenéticos de aprendizagem representam um estoque, por assim dizer, da evolução filogenética, de tal modo que, se a capacidade de direção estruturalmente limitada dos sistemas sociais é transbordada por problemas inevitáveis, a sociedade pode recorrer, em certas circunstâncias, às capacidades excedentes do aprendizado individual de seus membros ou ainda às capacidades coletivas de aprendizado (interpretações de mundo) com vistas a utilizá-las na institucionalização de novos níveis de aprendizagem²⁴. Com isso, distingue-se a solução dos problemas de direção, que conduzem a avanços evolutivos, dos mecanismos de aprendizagem subjacentes, que explicam por que uma sociedade logra ou não superar problemas evolutivos. Desta concepção emerge a distinção entre problemas sistêmicos e processos de aprendizagem, os quais têm função precursora na introdução de um novo marco institucional – que estabelece a forma predominante de integração social – e são passíveis

²³ Para maiores informações, permito-me remeter o leitor ao capítulo intitulado "A religião e a lógica da evolução social" de meu livro *Religião e Modernidade em Habermas*, op. cit., pp. 40-59. Embora presente desde os primeiros escritos, a teoria habermasiana da evolução social – centro de gravidade de sua *Religionstheorie* – adquiriu contorno maduro durante a década de 70, notadamente na obra *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, trad. Carlos Coutinho, 1983 [versão parcial de *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976].

²⁴ Ler o ensaio "Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie", não reproduzido na versão brasileira citada na nota anterior (na edição alemã original: pp. 129-144).

de reconstrução racional segundo uma lógica do desenvolvimento. Ora, ao admitir processos de aprendizagem logicamente descritíveis, sem prejudicar questões relativas à dinâmica do desenvolvimento²⁵, a teoria da evolução social de Habermas, baseada em método reconstrutivo, sempre relaciona as modificações sistemáticas das estruturas das imagens de mundo²⁶ a um crescimento de saber suscetível de reconstrução interna, analisando o processo de racionalização como solução de problemas surgidos no curso histórico. E aqui se insere a importância inaudita dos sistemas religiosos de interpretação, que contém um potencial cognitivo não desprezível, ao ponto de Habermas conceber a religião como dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo, ou seja, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação.

Longe de contradizer esse método de reconstrução pragmática da racionalidade, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, as recentes intervenções de Habermas sobre a religião, cada vez mais numerosas e agudas, reiteram seus traços fundamentais, dentre os quais a auto-crítica de uma razão consciente dos seus limites e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias meta-sociais,

²⁵ A par de sua importância para o tratamento da racionalização das imagens religiosas de mundo, a distinção entre a *lógica* e a *dinâmica* do desenvolvimento – nos termos de Habermas, “entre o *modelo* racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas empíricas cada vez mais abrangentes e os *processos* em que se desenvolvem os substratos empíricos” – é capital para fundar uma teoria da evolução social que não precisa “pedir à história nem unilinearidade, nem necessidade, nem continuidade, nem irreversibilidade”. Assim, ao postular estruturas universais invariantes sem negligenciar a variação de mecanismos empíricos, uma tal teoria evolucionária se dispensa de tecer prognósticos para o futuro, já que “*irreversíveis* não são os processos evolutivos, mas as sucessões estruturais que uma sociedade deve atravessar, *se e na medida em que* ela for concebida em evolução”. Dito de outra maneira, a lógica do desenvolvimento circunscreve um espaço no qual estruturas mais complexas podem ser formadas. Porém, “se, e eventualmente quando, se alcançarem novas formações estruturais, isso irá depender de condições *contingentes* de contorno e de processos de aprendizado empiricamente investigáveis (*Para a reconstrução do materialismo histórico*, op. cit., pp. 121-122).

²⁶ Os termos “imagens de mundo” ou “visões de mundo” (*Weltbildern*) têm um significado preciso em Habermas, a saber: sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e asseguram um vínculo coerente na multiplicidade de suas orientações de ação (Vide a introdução de Habermas, dedicada à problemática da racionalidade, em sua obra *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.).

porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impossibilita seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas”²⁷. Habermas não abdica, pois, da autocompreensão *secular* da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, enquanto processo de aprendizagem, desempenha um papel de considerável relevância, mas questiona de modo profundo e inovador, sem deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações de um determinado modelo de racionalização ocidental, permitindo-lhe salvaguardar a acentuação crítica da posição universalista da razão comunicativa. A idéia de uma sociedade pós-secular, segundo Habermas,

“não tem na mira apenas o fato de que a religião é obrigada a se afirmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares e que a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a sobrevivência da religião. A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a idéia de que a ‘modernização da consciência pública’ abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da

²⁷ HABERMAS, Jürgen. “Bases pré-políticas do Estado de direito democrático”, in: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, op. cit., p. 124. Não é preciso ser especialista no tema para detectar as tais referências sobre a religião na obra de Habermas, cada vez mais numerosas e agudas, a partir da virada do milênio. Além dos ensaios já mencionados no presente artigo, destacam-se os seguintes: “Direitos culturais iguais e os limites do liberalismo pós-moderno” (2003), “A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais” (2003), “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos” (2005); “Uma consciência do que está faltando. Sobre fé e saber e o derrotismo da razão moderna” (2007); “A voz pública da religião. Estado secular e pluralismo religioso” (2007); “O ressurgimento da religião: um desafio para a autocompreensão secular da modernidade?” (2007). Isto sem mencionar uma entrevista, em 2008, com o sugestivo título “Estou velho, mas não me tornei piedoso” [“Ich bin alt, aber nicht fromm geworden”], bem como inúmeras conferências e cursos, como as “Castle Lectures” da *Yale University*, dedicadas integralmente à controvérsia sobre religião e secularização, e outra mais recente na *Northwestern University*, ambas em 2008.

sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública”²⁸.

Há motivos de ordem teórica – em primeiro lugar, a defesa promovida por Habermas do ideal democrático de igualdade cívica do liberalismo político de Rawls, mas também os intensos debates na atualidade acerca da tese weberiana do desencantamento do mundo como resultado de um processo universal de racionalização – e prática – como uma possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos recentes avanços da biotecnologia, notadamente no campo da engenharia genética, e 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 islâmicos fundamentalistas um evento emblemático – para uma tal reviravolta pós-secular do pensamento habermasiano, quer dizer, para a matização de sua posição sobre o significado e o papel da religião na esfera pública. As querelas acerca do alcance das reflexões habermasianas para as significativas discussões contemporâneas sobre religião e esfera pública no campo da filosofia política²⁹, de um lado, e do impacto para o pensamento pós-metafísico da interpretação da secularização como um processo de aprendizagem envolvendo simultaneamente as imagens religiosas e seculares de

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 126.

²⁹ Cf. *Philosophy and Social Criticism* (Vol. 35: 2009), edição especial intitulada “Religion and the public sphere” e composta de uma introdução e nove artigos. Habermas tratou de ambientar-se nos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política, cujo foco principal é a idéia rawlsiana de razão pública e sua especificação do papel das crenças religiosas na política democrática (cf. RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited” [1997], in: *Collected Papers*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, edited by Samuel Freeman, 1999, pp. 573-615). Sobre o assunto, vide sobretudo: AUDI, R. and WOLTERSTORFF, N. (eds.). *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997; WEITHMAN, P. J. (ed.). *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1997; AUDI, R. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; WEITHMAN, P. J. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. A posição habermasiana na discussão sobre a exigência de tradução secular, em razões publicamente acessíveis, das pretensões religiosas na esfera pública pode ser situada entre Audi, de um lado, e Weithman e Wolterstorff, de outro, os quais representam interpretações divergentes da separação moderna entre religião e política. Vide HABERMAS, Jürgen. “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos”, in: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, op. cit., pp. 129-167.

mundo³⁰, de outro lado, estão em franco andamento e tendem a intensificar-se. Este breve ensaio pretendeu mostrar que o agora chamado “agnosticismo metodológico”³¹ de Habermas deve ser interpretado não como ruptura em relação à avaliação filosófica das pretensões de verdade da linguagem religiosa, cujo universo de validade é mantido à distância da filosofia e seu discurso fundamentador, e sim como aplicação coerente de uma compreensão dialética da secularização. Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas, em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para os cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar em processos de aprendizagem incompatíveis com um secularismo militante que, agora sim, Habermas rejeita de forma cristalina.

³⁰ Uma avaliação interessante da visão de Habermas sobre a relação entre filosofia pós-metafísica e religião pode ser vista nos seguintes artigos da revista *Constellations* (Vol. 14: 2007): CHAMBERS, S. “How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion”: 210-223; COOKE, M. “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”: 224-238; LAFONT, C. “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”: pp. 239-259.

³¹ Numa espécie de síntese de sua perspectiva atual sobre o tema, Habermas diz que “o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé. Além disso, uma apologia da fé, elaborada com meios filosóficos, não é tarefa da filosofia, que continua agnóstica” (“Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos”, in: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, op. cit., p. 162).

RELIGIÃO E SECULARISMO: INTERAÇÕES E DISSONÂNCIAS NO PROJETO DO LIBERALISMO POLÍTICO

Anderson Avelino de Souza¹

1. Introdução

O acirramento da intolerância religiosa em escala global é evidente para qualquer espectador dos fatos políticos do mundo contemporâneo. As conseqüências incalculáveis dos ataques de onze de setembro são sempre invocadas na tentativa de explicar a multiplicação da violência, tanto dos grupos religiosos extremistas quanto dos regimes constitucionais que se sentem ameaçados pelo fundamentalismo. No entanto, esse texto não busca explicar as origens do problema da intolerância. Não se trata de um problema hodierno. Na prática, a religião sempre se colocou como inimiga histórica do liberalismo e de todas as formas de liberdade de expressão. Todas as áreas de atividade humana (tais como a arte, a ciência, a filosofia e o trabalho) foram atingidas pela intransigência das instituições religiosas. Isso não impediu que homens religiosos, ao longo dos séculos, defendessem a tolerância e posturas liberais. Infelizmente, essa oposição quase sempre resultou em dissidência ou morte.

Do mesmo modo, posicionamentos mais brandos por parte das instituições religiosas quase nunca se devem a modificações internas. No

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Bolsista da FAPERJ.

Ocidente, a militância secular, filosófica e científica, e mesmo a revolução política minaram boa parte das pretensões totalizantes da religião. Até aqui não há nada de novo. O século XXI assiste aos intelectuais e fanáticos brigando com as mesmas armas de séculos passados: argumentos e armas, respectivamente. Diversos livros defendendo a ciência e o secularismo foram lançados recentemente como uma reação ao caráter geneticamente expansivo da religião.² Os Estados Unidos, particularmente, lutam para coadunar sua inegável origem liberal e republicana com a liberdade religiosa de defender, por exemplo, o criacionismo na educação das crianças. São evidentes as tendências fanáticas e xenófobas de um considerável número de cidadãos que associam patriotismo e religião como uma saída para a “decadência” dos valores de seu país.

Esse texto pergunta sobre a relação entre secularismo e religião nas sociedades democráticas modernas. O filósofo americano John Rawls e o alemão Jürgen Habermas serão os pensadores discutidos em razão de sua extrema pertinência para o tema em questão. Começando por Rawls, investigo a idéia de razoabilidade para a democracia em um mundo que ainda absorve as conseqüências da reforma protestante, da ascensão da ciência moderna e da separação constitucional entre a Igreja e o Estado. (Cf. Rawls 2000, p.30-31). Em seguida, analiso dois textos de Habermas nos quais o papel das doutrinas religiosas nos regimes liberais é confrontado com as idéias do liberalismo político rawlsiano.

2. Doutrinas abrangentes na concepção política de justiça de John Rawls.

John Rawls percebeu muito cedo o profundo papel exercido pelas doutrinas abrangentes como pano de fundo da motivação para a aceitação dos princípios reguladores das instituições sociais. Ele atinou,

² “*Deus, um Delírio*” de Richard Dawkins, “*deus não é grande*” de Christopher Hitchens e o “*Tratado de ateologia*” de Michel Onfray são bons exemplos de obras publicadas por intelectuais conhecidos do grande público.

com propriedade, para o vínculo entre a compreensão da vida como um todo possibilitado por essas doutrinas e o assentimento de regras em um regime constitucional. Em síntese, os cidadãos podem aceitar normas desde que elas não conflitem gravemente com os valores norteadores de sua existência, ou seja, a coerência de suas atitudes não está relacionada somente a uma capacidade de agir racionalmente na qualidade de um agente capaz de abster-se das contingências do mundo: a melhor decisão depende de um equilíbrio interno e refletido entre as concepções de bem professadas e as exigências de uma concepção liberal de justiça.

A concepção política de Rawls apresenta-se, portanto, como um módulo que pode ser adaptado de diferentes maneiras por uma ampla gama de cosmovisões. Tal concepção pode ser aceita, sem prejuízo, de diferentes maneiras: pela força de seus próprios valores, por não conflitar com os valores de outras doutrinas, ou mesmo porque os cidadãos a concebem como uma expressão institucional dos valores que defendem em outros termos através de suas crenças. Tudo o que Rawls exige é que esse assentimento seja sincero e não uma tentativa de ludibriar a sociedade visando tomar o poder tão logo surja uma oportunidade. A pretensão de tolerar as leis em sociedade como uma estratégia para posteriormente exercer o domínio político fere o princípio de razoabilidade exigido para um consenso estável entre as pessoas. (Cf. Rawls 2000, p.190-196).

Dessa forma, Rawls assume uma resolução pragmática para a aceitação dos valores de uma concepção política de justiça. Não importa *como* os cidadãos chegam a corroborar os princípios de justiça obtidos pela deliberação coletiva, desde que essa concordância não seja um exercício de cinismo. Naturalmente, uma concepção liberal como a “justiça como equidade” sempre estará disposta a oferecer aos cidadãos argumentos publicamente acessíveis e capazes de justificar (em seus próprios termos) cada um de seus posicionamentos políticos. Entretanto, a sua concepção não pretende forçar uma submissão epistêmica de valores caros a doutrinas abrangentes, ou seja, não tenta provar a superioridade de sua concepção obtendo a anuência dos participantes

através de um procedimento de idealização discursiva, como prescreve Habermas.

Podemos afirmar que o filósofo não está preocupado com a *verdade* sim com a *legitimidade* de uma concepção de justiça. O liberalismo político não cumpre nenhum papel emancipador e é indiferente à verdade. (Cf. Rawls 2000, p.139). Em outras palavras, a saúde da democracia não depende da adequação das cosmovisões aos fatos comprovados pela ciência, ou de que doutrinas dogmáticas não guardem incongruências internas entre seus próprios escritos e preceitos. A única coerência exigida é a total concordância com os princípios de justiça de um regime democrático liberal.

Doutrinas abrangentes possuem as seguintes características: baseiam-se, geralmente, em uma tradição de pensamento ou doutrina; referem-se aos principais aspectos da vida humana, expressando uma visão de mundo inteligível; por último, elas exercem a função de equilibrar e selecionar os valores das pessoas quando eles conflitam entre si. (Cf. Rawls 2000, p.102-110). A concepção de justiça de Rawls é estritamente política porque ela não é e não se identifica com nenhuma doutrina abrangente, seja ela filosófica, moral ou religiosa. Contudo, mesmo uma concepção política que pretende obter o aval de tais doutrinas impõe limites ao que pode ser comportado e reivindicado em sociedade. Referimo-nos à exigência imperativa da razoabilidade no trato das questões públicas de justiça que concernem a todos.

Para Rawls, o limite da tolerância não é estabelecido através da idéia de validade ou coerência. O limite da tolerância é o politicamente perigoso. A capacidade de ser razoável é um marco regulador de sua teoria. Rawls, polidamente, demonstra irritação com a insistência de concepções fundamentalistas em angariar a totalidade do espaço público em favor de suas crenças.³ A “justiça como equidade”, assim sendo, não

³ Quando alguém insiste que a salvação espiritual do povo autoriza uma guerra civil, Rawls ressalta que “a essa altura, talvez não tenhamos outra alternativa a não ser negá-lo, ou sugerir sua negação e, por conseguinte, fazer o tipo de coisa que esperávamos evitar”. Para aqueles que lamentam a submissão a uma constituição neutra no trato com a religião, tamanho fardo, segundo o filósofo, pode ser aceito por uma doutrina religiosa sob a motivação de que “tais são os limites que Deus impõe à nossa liberdade.” (Rawls 2000, p.199)

deixa de afinar-se com concepções seculares que exigem razões públicas para a intolerância dos cidadãos religiosos.

De fato, o consenso em torno de uma concepção de justiça só pode ser concebido quando as pretensões de conjugar a verdade e o poder foram extirpadas da agenda política da sociedade, dado que *“o zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma idéia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.”* (Rawls 2004, p.175). A intolerância e o fundamentalismo desconsideram o senso de justiça, ou seja, a razoabilidade própria de cidadãos livres e iguais que estão dispostos a propor termos equitativos de cooperação social, ainda que as suas doutrinas percam espaço na esfera pública. Cidadãos razoáveis aceitam as conseqüências da liberdade política e reconhecem os limites do juízo. (Cf. Rawls 2000, p.98) Eles compreendem que certos conflitos em sociedade são insolúveis mesmo quando a disposição para o entendimento está presente, dado que as grandes questões assumidas pelas doutrinas abrangentes (o sentido da existência, o que é a verdade, qual é o bem da vida humana) não podem ser respondidas sem controvérsias inconciliáveis entre essas mesmas doutrinas, dado o fato do pluralismo.

Uma vez esclarecidos alguns aspectos relevantes da filosofia rawlsiana, podemos prosseguir com o nosso questionamento sobre a relação entre religião e democracia no espaço de decisões políticas de fundamental importância para a sociedade. Rawls defende veementemente que uma concepção política não é uma concepção secular. Uma concepção secular não é neutra e oferece uma visão abrangente da vida como um todo. Portanto, trata-se de uma doutrina não-religiosa abrangente e o seu objetivo de promover uma compreensão secular do regime liberal excede o propósito de uma razão publicamente compartilhada entre os cidadãos. Rawls afirma que *“Os valores políticos não são doutrinas morais, por mais disponíveis e acessíveis que possam ser à nossa razão e à nossa reflexão de senso comum. As doutrinas morais estão no mesmo nível que a religião e a primeira filosofia”* (Rawls 2004, p.188).

3. O papel da razoabilidade

No meu entender, a concepção política do liberalismo de Rawls suscita uma dúvida que merece esclarecimento. A “justiça como equidade” tem todas as características de um pensamento “fraco”, voltado para o entendimento prático, abstêmio quanto à verdade e que isenta a si mesmo de responder qualquer outra questão que não diga respeito ao entendimento público da justiça em sociedade. A opção pelo “político” dispensou o liberalismo rawlsiano de uma filiação enquanto doutrina filosófica, moral ou religiosa. De onde Rawls deriva, afinal, a capacidade moral de ser razoável? Ele escreve também que *“o razoável não é uma idéia epistemológica (embora contenha elementos epistemológicos). É, melhor dizendo, parte de um ideal político de cidadania democrática que inclui a idéia de razão pública”* (Rawls 2000, p.106). A “justiça como equidade” é pensada como uma teoria ideal, na qual a concepção (política) de pessoa já pressupõe a razoabilidade como uma capacidade elementar dos cidadãos. Admitindo essa proposição, a capacidade ser razoável é inerente ao indivíduo e anterior ao *status* político da concepção de justiça rawlsiana. Na verdade, sem a razoabilidade, o surgimento de uma sociedade ordenada por valores políticos torna-se impossível.

Uma explicação do razoável sem o apelo a uma idéia epistemológica, que apenas o circunscreve ao político como uma propriedade natural do exercício da cidadania em uma sociedade democrática, soa mais como um passe de mágica do que como uma explicação plausível. Para ser justo com Rawls, é mais importante para ele que a razoabilidade seja uma característica intrínseca e factual do liberalismo do que preocupar-se com a tarefa de indicar sua pré-existência em relação a uma concepção política de justiça.

A implicância com a explicação de Rawls justifica-se muito mais pelo devido apreço à razoabilidade do que por uma postura crítica perante o seu projeto. Voltando a nossa reflexão para um instante anterior à assunção de uma concepção política de justiça, ou seja, voltando o nosso olhar para um momento anterior à teoria ideal, gostaria de propor

que a idéia de razoabilidade no liberalismo político deve ser admitida como o resultado de interações cognitivas entre concepções abrangentes, religiosas e seculares, na qual o secularismo exerce um papel determinante. Assim sendo, mesmo não sendo uma concepção secular ou religiosa, a “justiça como equidade”, só pode tornar-se efetivamente política assumindo que um trabalho de interação cognitiva entre doutrinas foi realizado antes de seu estabelecimento. Esse trabalho, imprescindível para que a concepção política de justiça vingue, resulta na admissão de pressupostos seculares na própria autocompreensão de doutrinas abrangentes religiosas, mediante um enfoque epistêmico. Em poucas palavras, se o liberalismo político não incorpora pretensões epistêmicas, isso significa que essa tarefa já foi realizada pelos cidadãos em um momento pré-político⁴, sendo essa compreensão racional do projeto político mantida implicitamente no exercício da razão pública da sociedade. Isso é o mesmo que dizer que as doutrinas religiosas só assumem a concepção política de justiça como válida porque já estão impregnadas pela linguagem falibilista do secularismo. Só podemos dar razão a Rawls quando esclarecemos que tais concepções de bem razoáveis são um híbrido liberal de secularismo e religião.⁵ A razoabilidade apresentada pelo liberalismo político é fruto, portanto:

- das necessidades pragmáticas de sobrevivência nascidas da inevitabilidade da convivência em comum entre diferentes doutrinas religiosas;

- de uma concepção de verdade “regressiva” que é livremente professada na sociedade, mas salvaguardada pela convicção íntima do indivíduo, sem a necessidade de expansão política da fé no espaço público.

A privatização da verdade sugere que para além dos valores professados pelas concepções defendidas pelas doutrinas religiosas, na

⁴ O termo pré-político não deve ser interpretado como um momento anterior à prática política. O pré-político, nesse caso, deve ser entendido como um estágio anterior ao estabelecimento de princípios de justiça estritamente políticos na formulação de uma constituição liberal.

⁵ Em síntese: uma concepção exclusivamente política não admite concepções estritamente religiosas no sentido tradicional. Ela agrega, talvez, uma outra forma de religiosidade, ainda *por fazer*.

civilização ocidental marcada pela reforma protestante e inúmeros conflitos religiosos, tornou-se senso comum aceitar que a estabilidade social não só é imprescindível para a realização desses mesmos valores, mas também garante a mera sobrevivência e algum grau de liberdade essencial para uma boa vida. Sem isso, a opressão estatal de um estado teocrático pode oprimir ou exterminar uma forma de vida razoável, porém falsa segundo a religião majoritária.

4. O primeiro olhar de Habermas: a relação entredemocracia e religião no liberalismo político

Jürgen Habermas concebeu um grande comentário à obra de Rawls no debate publicado no “*Journal of Philosophy*” de 1995 e numa tréplica publicada em “*A Inclusão do Outro*” de 1996. A exigência de um enfoque epistêmico para o liberalismo político é salientada nesses escritos como sua maior reivindicação para o sucesso da empresa de John Rawls.

Habermas critica na filosofia de Rawls a ausência de uma avaliação do ponto de vista moral das orientações de valor, a saber, um ponto de vista que não está atrelado ao ponto de vista ético de uma concepção de bem. (Cf. Habermas 2007a, p.68). O julgamento do ponto de vista ético leva em conta os valores mais amplos das doutrinas abrangentes. Nesse caso, ao invés do acordo ser gerado pela igual consideração do interesse homogêneo de todos, ele é obtido pela concomitância casual de diferentes perspectivas particulares em torno de uma concepção política. Esse acordo não faz um uso adequado do senso de justiça e não vai além da mera concordância monológica de cada cidadão. O assentimento de normas morais, para Habermas, não pode ser entendido como questão de preferência individual. Por isso, independentemente de sua adequação a qualquer traço distintivo da tradição de uma doutrina abrangente, tais normas são incondicionalmente válidas. Nas palavras de Habermas, “*a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do*

Estado secular que independe de legitimações religiosas” (Habermas 2007b, p.135).

Sabemos que o objetivo final de Rawls é um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis. Na interpretação de Habermas, o consenso sobreposto proposto por Rawls, ao depender da aprovação da concepção de justiça por parte das doutrinas abrangentes, dispensa o enfoque epistêmico. E ao fazer isso, o seu amplo alcance significa apenas que a concepção de justiça política é útil, e não correta. De modo semelhante, a sua validade seria fundamentada apenas na estabilidade social atingida e não na aceitabilidade racional dos participantes.

Considero a interpretação de Habermas exata, mas essa conclusão não acarreta uma perda para o liberalismo político. Enquanto concepção “vaga”, a “justiça como equidade” assume, no pensamento tardio de Rawls, uma clara orientação pragmática: a concepção política de justiça é correta *porque* é útil. E sua validade decorre, sem dúvida, da demonstração cotidiana de que ela promove a estabilidade social. Habermas não crê que seja essa a intenção de Rawls. O seu esforço monumental em conceber uma concepção de justiça universalmente adaptável a doutrinas razoáveis denota o poder de convencimento racional de sua filosofia. Segundo ele, Rawls também pretende obter uma aceitação fundamentada na concordância racional de todos os concernidos, e não na feliz e casual convergência de imagens do mundo. Com isso, Habermas quer dizer que se Rawls deseja escapar de uma idéia de consenso sobreposto estritamente funcional, ele *“precisa acatar uma relação epistêmica qualquer entre a validade de sua teoria e a perspectiva de uma comprovação de sua neutralidade de visão de mundo em discursos públicos”* (Habermas 2007a, p.81). Uma concepção política que abandone a validade epistêmica que lhe é inerente, é política, adverte Habermas, do modo “errado”.

Em sua resposta a Habermas, Rawls explica que é um erro pensar que são as doutrinas abrangentes que legitimam a validade normativa dos princípios de justiça. O liberalismo político não tem nenhuma pretensão dissimulada de conquistar um acordo racional de

molde habermasiano. Esse tipo de projeto é típico de uma doutrina abrangente, epíteto que Rawls não se furta em atribuir à ética do discurso de Habermas. (Cf. Rawls 1998, p.79). Ele defende que as razões políticas são corretas o suficiente para que cidadãos a aceitem sem rejeitar os seus compromissos morais mais profundos.

Outra objeção é a crítica da facilidade com a qual o predicado de verdade é conferido às doutrinas abrangentes, enquanto a “justiça como equidade” não se arroga nenhum valor de verdade. Tal como Rawls coloca a questão, o “verdadeiro” não precisa ser “racional”. A atribuição de “racionalidade” aos conteúdos de verdade defendidos com vigor pelos crentes não é problemática para Rawls. Já Habermas prefere resguardar esse termo e usá-lo com maior cuidado, pois essa racionalidade “religiosa” é diferente daquela racionalidade reflexiva do discurso livre, que comporta em seu âmago uma consciência falibilista. Ele se opõe à associação entre “verdade” e doutrinas religiosas sem o uso de qualquer critério, como aqueles pressupostos, por exemplo, em um discurso intersubjetivo livre. Tal flexibilidade rouba do “racional” as conotações epistêmicas que precisam ser conservadas na reivindicação da obrigatoriedade normativa. (Habermas 2007a, p.106).

5. O segundo olhar de Habermas: invocando a motivação.

A interação entre doutrinas religiosas e secularismo é uma preocupação que tem aparecido com frequência nos textos mais recentes de Jürgen Habermas. As idéias a respeito colocadas nos próximos parágrafos seguem os seus textos *“Bases pré-políticas do Estado de direito democrático”* (2004), apresentado como introdução a uma discussão com o então cardeal Joseph Ratzinger, o atual papa Bento XVI, e *“Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o “uso público da razão” de cidadãos seculares e religiosos”* (2005).

Habermas defende uma justificação do liberalismo, evidentemente, não-religiosa e pós-metafísica. Para ele o procedimento de deliberação democrática é suficiente, uma vez que tal procedimento

preenche as condições de uma formação discursiva e inclusiva da opinião e da vontade, assegurando assim a legitimidade dos resultados como racionalmente aceitáveis. A sua concepção procedimental, diferentemente de Rawls, não depende para a sua validade da anuência de cosmovisões abrangentes, mesmo as razoáveis. A legitimidade do Estado liberal, não se apóia, de forma alguma, em tradições religiosas e metafísicas.

No entanto, resta para Habermas o problema da motivação. A obrigatoriedade das normas deve conduzir ao constrangimento legal dos cidadãos, mas a motivação para a obediência não pode ser imposta pelas instituições do Estado. (Cf. Habermas 2007b, p.119). Nesse sentido, Habermas admite a importância das bases pré-políticas da motivação dos cidadãos, a qual se encontra amplamente vinculada aos valores de doutrinas abrangentes religiosas. Ele não suspeita de uma fraqueza interna na sustentação secular do regime democrático, quando o que está em questão é a auto-estabilização cognitiva ou motivacional de sua validade. A sua desconfiança volta-se para manutenção da solidariedade, essencial para a democracia, entre os cidadãos que não podem ser obrigados a um comportamento solícito. Habermas vê, dentre outros fatores, a despolitização e o senso moral baseado em preferências como indicações de que a solidariedade nas sociedades contemporâneas vem perdendo força. (Cf. Habermas 2007b, p.121).

Habermas, ao contrário de Rawls, não teme o uso do termo “secular” para designar o tipo de comunicação que pretende ser acessível a todos, indistintamente. A linguagem secular qualifica-se como diferente da fala religiosa, de viés dogmático. No entanto, diferença não significa superioridade: a linguagem secular não tem a pretensão de afirmar a verdade ou falsidade da crença religiosa e de sua linguagem. Nas palavras de Habermas, *“O respeito, que caminha de mãos dadas com tal abstenção cognitiva do juízo, funda-se no respeito por pessoas e modos de vida que obtêm sua integridade e autenticidade de convicções religiosas. É bem verdade que o respeito não é tudo, uma vez que a filosofia também possui argumentos que a levam a assumir, perante tradições religiosas, a atitude de alguém que está disposto a aprender”* (Habermas 2007b, p.124).

O processo de interação política entre doutrinas seculares e religiosas não pode ser simplesmente imposto juridicamente pela sociedade secular. Deve existir, segundo o filósofo, uma pretensão cognitiva de que essa aceitação não se dê por mera adaptação. (Cf. Habermas, 2007b, p.127). Como resultado do emparelhamento simétrico entre doutrinas seculares e religiosas, deve-se conferir um *status* epistêmico às convicções religiosas para que essas não sejam tomadas como irracionais. Por último, os cidadãos seculares devem ajudar no processo de tradução da linguagem religiosa para a linguagem secular, acessível a todos, na discussão pública. Essa é uma tarefa cooperativa que deve ser assumida por cidadãos seculares e religiosos.

Para Habermas nos encontramos em uma sociedade “pós-secular”, na qual o “racionalismo ocidental” weberiano é um caminho que foge à normalidade, dada a frequência cada vez maior com que a religião tem aparecido em contextos políticos. (Cf. Habermas 2007b, p.131). O que está em jogo, afinal, é a autocompreensão do Estado democrático liberal. Ele escreve sobre a formulação do termo pós-secular que

Tal formulação não tem na mira apenas o fato de que a religião é obrigada a se afirmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares e que a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a sobrevivência da religião. A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a idéia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública. (Habermas 2007b, p.126).

O uso de argumentos religiosos na deliberação pública não muda o fato de que os cidadãos reconhecem que eles são, ao mesmo tempo, autores e destinatários das leis que vigoram na sociedade.

Cidadãos fazem uso da linguagem religiosa conscientes da sua transposição final para uma linguagem secular. O trabalho de tradução é dividido com os cidadãos seculares, que devem atentar para o fato de que é possível que razões religiosas possuam argumentos acessíveis a todos (Cf. Habermas 2007b, p.149).

A exigência de um enfoque epistêmico por parte das doutrinas religiosas pressupõe a capacidade cognitiva de adaptar-se ao pluralismo moderno e ao regime liberal. O sucesso dessa empreitada, em linhas gerais, dependeria: de uma atitude auto-reflexiva aberta às visões de mundo e religiões concorrentes; de um enfoque epistêmico aberto ao saber secular e ao monopólio do saber dos especialistas, relacionando conteúdos de fé e saber secular de uma forma ordenada no interior da crença religiosa; um enfoque epistêmico na avaliação dos argumentos seculares que possuem primazia na arena política. (Cf. Habermas 2007, p.155). Segundo Habermas, isso só é possível se os cidadãos religiosos *“conseguirem inserir, de modo convincente, o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas abrangentes.”* (Habermas 2007b, p.155).

A referida auto-reflexão provoca a reconstrução das verdades de fé e modificação da autopercepção religiosa dos próprios crentes. Admitindo que tal capacidade cognitiva para o aprendizado faz-se presente nesse processo, a compatibilidade entre a fé e o Estado democrático secular não se dá pela domesticação dos crentes, mas por uma transformação qualitativa propiciada pelo substancial aumento da interação entre doutrinas abrangentes religiosas e não-religiosas no espaço público de um Estado neutro.

Todo esse esforço empreendido por doutrinas religiosas razoáveis sugere que é muito mais árduo o esforço dos cidadãos crentes quando comparado ao daqueles que assumem uma postura secular. No entanto, para Habermas, a mordomia dos cidadãos seculares é apenas aparente. Muda também a compreensão de um horizonte unicamente secular como um destino natural que decorreria do fortalecimento contínuo de um regime constitucional liberal. Assim como a religião teve de se adaptar ao alicerce secular do Estado, também o secularismo deve

reconhecer a sobrevivência e a importância das comunidades religiosas na sustentação do Estado democrático. Desse modo, Habermas conclui que no atual quadro,

Pressupõe-se um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. Tal pressuposição significa que o etos democrático de cidadãos do Estado (na interpretação por mim sugerida) só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. (Habermas 2007b, p.158).

6. Síntese e conclusão

Podemos agora elaborar um contraste entre a postura de Habermas em seu diálogo com Rawls com os seus textos mais atuais. No primeiro diálogo com Rawls, o seu posicionamento é muito rígido no trato com as doutrinas abrangentes. Ali a idéia de uma concepção de justiça como um módulo capaz de se adequar às doutrinas razoáveis situa-se, ao mesmo tempo, como a negação de um ponto de vista moral e também como uma não convincente rejeição da força epistêmica da “justiça como equidade”. Habermas também é severo com a atribuição de racionalidade às cosmovisões que autenticam para si mesmas o valor de verdade de suas proposições e valores sem confrontá-las discursivamente diante de um grande público, em oposição à linguagem secular, acessível a todos e consciente de sua falibilidade. A ênfase do filósofo volta-se para a necessidade da sustentação do regime democrático liberal ser alicerçada exclusivamente a partir de suas próprias premissas. Presume-se que a fundamentação pública e racional da democracia pode obter anuência de todos, dada a capacidade cognitiva dos cidadãos, mediante argumentos irresistíveis, de submeter-se voluntariamente aos acordos que prescrevem normas as quais devem obediência obrigatória. Nesse sentido, Habermas abomina o pragmatismo do liberalismo político e sua disposição em abrir o leque de opções

disponíveis para que o cidadão corrobore uma concepção política de justiça.

Nos textos mais recentes de Habermas observamos uma ligeira modificação. Ele continua defendendo a exigência de um ponto de vista moral e da justificação secular de um regime constitucional liberal. Entretanto, o seu pensamento aproxima-se dos argumentos de Rawls quando ele reconhece as bases pré-políticas da motivação dos cidadãos. Isso o leva a admitir a necessidade de um esforço de cooperação entre cidadãos religiosos e seculares, além de atenuar a negação da racionalidade de doutrinas religiosas, destituindo-se por completo da insinuação de que a linguagem secular pode julgar a falsidade ou a verdade dos conteúdos de uma doutrina religiosa.

A mudança no pensamento de Habermas é pequena, porém significativa. Ele agora assume com mais naturalidade a idéia de que esse esforço de congruência, como defende Rawls, pode ser positivo para a cooperação social. A relação agonística com as doutrinas religiosas é abrandada, uma vez que o filósofo considera saudável o emparelhamento simétrico entre secularismo e religião, preservando a assimetria em segunda instância, ao não abrir mão da precedência da linguagem secular na transcrição dos resultados da deliberação pública dos cidadãos. Tal mudança nasceu da percepção do recrudescimento dos antagonismos entre religião e Estado ao redor do mundo e da conseqüente necessidade de uma nova compreensão da consciência secular – envolta em exageros e assustada com a sobrevivência da religião – cada vez mais inclinada a admitir que “Deus não está morto”.

Por último, torna-se evidente que a importância conferida por Rawls ao pluralismo deve-se ao fato de que ele reconheceu o vínculo legitimador entre doutrinas abrangentes e o liberalismo como um dado elementar. Em outras palavras, esse filósofo sempre defendeu a complementaridade entre o bem e a justiça, mesmo afirmando a primazia do justo sobre o bem.⁶ Contudo, chama a atenção a afirmação de uma

⁶ Sobre a prioridade do justo bem, Rawls adverte que *“pode-se pensar, por exemplo, que ela implica que uma concepção política liberal de justiça não pode utilizar absolutamente nenhuma idéia de bem, com exceção, talvez, daquelas que são puramente*

concepção de justiça que é neutra, não-secular e estritamente política, na qual a razoabilidade não é uma idéia epistêmica. A minha interpretação defende a “justiça como equidade” como uma concepção enquadrada em um estágio superior, idealizado, das interações cognitivas entre doutrinas religiosas e seculares. Ela só pode abandonar um caráter epistêmico, como já dito, admitindo que o projeto de uma religiosidade que incorpore a razoabilidade foi outrora implementado com sucesso. Daí a importância da linguagem secular afirmada no começo do texto. O secularismo obriga, de certa forma, que a fé seja ainda mais fé, uma vez que a crença já não pode depender da objetividade de uma verdade comprovada ou constitucionalmente estabelecida.

Portanto, pleiteio que o liberalismo político não é exatamente não-secular, e sim uma concepção pós-secular. Em condições ideais, ela pode ser imaginada como algo muito próximo da sociedade pós-secular desejada por Habermas. Uma concepção “apenas” política floresce no interior de uma sociedade onde a religião e razoabilidade não se excluem mutuamente. No entanto, o secularismo não permanece como está. Doutrinas seculares podem tornar suas pretensões públicas ainda mais “fracas”, transformando-se em concepções radicalmente “vagas”, ou melhor, sintonizadas com um ideal estritamente político. Tal conclusão nos permitiria compreender melhor a relação entre secularismo e religião e os potenciais reprimidos em ambas as visões de mundo. O objetivo premente é o aprofundamento da democracia, jamais a identificação da verdade como um todo.

Referências

DAWKINS, Richard (2007): *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das letras.

instrumentais; ou então daquelas que são uma questão de preferência ou de opção individual. Isso não é correto, uma vez que o direito e o bem são complementares: nenhuma concepção de justiça pode basear-se inteiramente em um ou em outro; antes, é preciso combiná-los de uma forma bem definida. A prioridade do justo não nega isso.” (Rawls 2000, p.220).

HABERMAS, Jürgen (2007a): *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola.

_____ (2007b): *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.

RAWLS, John (1997): *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2000): *O liberalismo político*. Rio de Janeiro: Ática.

_____ (2001): *O direito dos povos*. São Paulo: Martins fontes.

RORTY, Richard (2006): *O futuro da Religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____ (2007): *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes.

VALESPIN, Fernando (org.) (1998): *Jürgen Habermas. John Rawls. Debate sobre el liberalismo Político*. Barcelona: Paidós.

PLURALISMO E TOLERÂNCIA. SOBRE O USO PÚBLICO DA RAZÃO EM HABERMAS

Denilson Luis Werle¹

Na filosofia política contemporânea, bem como nos próprios discursos políticos e jurídicos de uma esfera pública mais ampla, o conceito de tolerância (e conceitos correlatos como os de respeito moral e de reconhecimento mútuo) vem desempenhando um papel importante na busca de soluções para conflitos que envolvem questões políticas fundamentais, tanto no interior de uma mesma comunidade político-jurídica quanto entre diferentes Estados nacionais². Não se trata, certamente, de um assunto original, pelo menos não nas democracias constitucionais. Uma rápida olhada na cultura política pública dos três últimos séculos revela como o conceito de tolerância tem sido um dos “valores” políticos centrais nas práticas e instituições das sociedades democráticas constitucionais, desempenhando o papel de um princípio normativo central na retórica política e jurídica. De tal modo que narrar a história do conceito de tolerância, de seus sentidos e diversos usos em diferentes contextos, confunde-se com a narrativa da própria história das democracias constitucionais (cf. Rawls, 1996)³. Contudo, a certeza com

¹ USJT/Cebrap.

² Sobre a retomada da questão da tolerância no contexto contemporâneo, cf. estudo abrangente da situação em 60 países realizado por Boyle e Sheen (1997)).

³ O conceito de tolerância está inscrito na própria história das lutas sociais que deram origem e influenciaram a moldura das instituições das democracias constitucionais. Para compreender em toda complexidade os sentidos e práticas da tolerância, seria necessário reconstruir a história desses conflitos sociais, a começar pelas guerras de religião européias e toda seqüência de eventos que dela se originam. Mas isso é algo que foge ao escopo do presente texto. Sobre isso, cf. Forst (2003).

que se defende o “valor da tolerância” geralmente não vem acompanhada de uma igual clareza conceitual sobre seus significados e limites. O conceito tolerância mostra-se filosoficamente evasivo e ambíguo. (Heyd, 1996). A resposta clássica dos modernos de que os limites da tolerância devem se traçados onde a intolerância começa, sendo suficiente, para isso, seguir os simples ditames de uma razão comum, inscrita na própria natureza humana⁴, não parece mais convincente para grande parte da filosofia política contemporânea. Primeiro, a questão da tolerância no contexto das democracias constitucionais contemporâneas, diferentemente dos cenários e conflitos enfrentados pelos clássicos da filosofia moderna, coloca-se em outros termos. Em seu significado histórico predominante, a tolerância se refere ao problema da convivência pacífica de crenças (religiosas e política) diversas. Atualmente, o conceito de tolerância é generalizado para outros tipos de conflitos que se referem à convivência de minorias étnicas, lingüísticas, raciais e outras “diferenças” (homossexuais, gênero, loucos). O conceito de tolerância é estendido ao contexto contemporâneo das lutas por reconhecimento, o que traz novas exigências de fundamentação. Segundo, a pergunta “*quem e como* são estabelecidos os limites da tolerância” exige uma resposta que tem de ser buscada num *contexto de justificação pós-metafísico* marcado por uma forte inclinação antiessencialista, contextualista e relativista que impede o simples recurso a uma razão humana comum, naturalmente dada. Reina uma saudável desconfiança cética quanto aos “poderes da razão”, à nossa capacidade de fundamentar respostas à questão prático-moral das formas justas de integração social e de legitimação política em sociedades caracterizadas

⁴ Segundo Rainer Forst (2003, §18, §§ 29 e 33), esse é um dos aspectos da resposta formulada por Pierre Bayle à questão da tolerância: a tolerância somente poderia ser reivindicada por aqueles que reconhecem reciprocamente os preceitos e limites de uma razão humana comum. Para Forst, Bayle é o “maior pensador da tolerância” por ter mostrado que somente pode ser chamado de tolerante aquele que demonstrar a disposição prática de justificar-se e oferecer razões ao outro, disposição que leva o tolerante a adotar tanto a um enfoque reflexivo em relação a suas próprias crenças (principalmente religiosas) como também a assumir uma autolimitação reflexiva da própria razão em face de outras formas de saber (inclusive o religioso).

por aquilo que Rawls chamou de *fato do pluralismo razoável*” (Rawls, 1996).⁵

Essa reserva cética estende-se às diversas idéias da razão prática (liberdade, igualdade, justiça, vida boa, etc.) e, evidentemente, ao próprio conceito de tolerância, apontando dificuldades na sua fundamentação. Quais as razões para a tolerância uma vez que qualquer compreensão e configuração histórica concreta deste conceito pode ter a marca da intolerância em relação àqueles que são chamados, talvez de maneira arbitrária, de intolerantes? Aos olhos de alguns, a tolerância parece ser nada mais do que um artifício retórico nas lutas políticas pelo poder, nas quais cada parte levanta a pretensão de estar defendendo um nível mais elevado de legitimidade e imparcialidade na definição da diferença entre tolerância e intolerância. A questão que se coloca para a filosofia política é *quem* define os limites do tolerável e o intolerável e, uma vez que na própria definição pode estar inscrita a marca da intolerância e da exclusão arbitrária, *como* fazê-lo sem recorrer a uma doutrina moral, filosófica, religiosa abrangente ou a uma concepção ampla de vida boa?

Nesse sentido, parece-nos muito apropriado o título que Forst (2003) dá a sua ampla investigação sobre o discurso histórico e o pensamento político acerca da tolerância: *tolerância no conflito* [Toleranz im Konflikt], expressão que aponta para as ambivalências e dificuldades em definir os limites entre o tolerável e o intolerável. O argumento de Forst é o de que o conceito de tolerância, para ganhar algum conteúdo e significado mais concreto, é *normativamente dependente* de um outro princípio ou conceito, o de democracia. A definição dos limites do tolerável/intolerável, numa sociedade democrática, passa pela especificação de um *princípio de justificação pública* baseado na reciprocidade e na universalidade, segundo o qual as normas, práticas e instituições político-jurídicas que organizam a vida social possam ser

⁵ Com isso se pretende desvalorizar a importância das formulações clássicas. Afinal, o pressuposto de uma razão humana comum é um dos pressupostos da separação entre Estado e religião, formando uma base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que não precisa mais recorrer a legitimações metafísicas religiosas. O que se coloca no contexto contemporâneo é a necessidade de uma reformulação ou transformação do conceito de razão (teórica e prática).

justificadas à luz de razões aceitáveis por todos. O objetivo do presente texto é examinar como a concepção de “uso público da razão” desenvolvida por Habermas em suas reconstrução das articulações conceituais entre Estado de direito e política deliberativa pode contribuir para uma compreensão mais clara de como podem ser estabelecidos os limites do tolerável e do intolerável em sociedades democráticas. A idéia habermasiana de justificação pública e de um princípio de legitimação democrática deliberativa, fundamentado no uso público da razão por parte de cidadãos livres e iguais (e sua tradução social e institucional na forma de uma política deliberativa) permite visualizar mais especificamente como esse *princípio de justificação pública* funciona (ou, ao menos, pode funcionar) nas democracias constitucionais contemporâneas. No que se segue, inicialmente (I) procuraremos esclarecer a expressão *tolerância no conflito*, apresentando diferentes concepções e justificações da tolerância na modernidade, para então (II) examinar, a partir de Habermas, a possibilidade de uma justificação crítico-normativa da tolerância para sociedades democráticas marcadas pelo “fato do pluralismo”.

I

Segundo Forst (2003) a expressão “tolerância no conflito” pode ser entendida de quatro modos. Primeiro, a tolerância é uma atitude e uma prática que é exigida somente no conflito. Ela emerge como uma práxis cuja especificidade não é resolver de uma vez por todas as controvérsias, mas de manter a oposição de convicções, interesses, valores e práticas, porém retirando-lhes seu potencial destrutivo das relações de convivência. O que a tolerância permite esperar é que seja possível a *convivência no dissenso* entre indivíduos e grupos diferentes, sem que esse dissenso se torne uma luta de vida ou morte⁶.

⁶ “As partes em conflito alcançam uma atitude de tolerância porque percebem que às razões para a *recusa* recíproca se contrapõem razões para a *aceitação* recíproca que não superam as primeiras, mas, não obstante, recomendam a tolerância; mais do que isso, a exigem” (Forst, 2003, p.12).

Tolerância no conflito significa também, em segundo lugar, que a exigência por tolerância não se encontra para além das controvérsias em uma sociedade concreta, mas surge de seu interior, de modo que a configuração concreta da tolerância sempre aparece vinculada ao contexto de lutas sociais. Isso significa que a própria tolerância apresenta-se como uma posição a ser defendida nos conflitos: seus defensores têm de tomar partido nas controvérsias sociais no sentido de favorecer uma tolerância recíproca, mesmo quando a estrutura e os fundamentos normativos da tolerância repousem no princípio da imparcialidade. Ainda que aspire a produzir algum equilíbrio, a demanda por tolerância não é neutra: ela se coloca como uma posição nas lutas sociais. No conceito de tolerância está inscrita a história das diferentes lutas sociais (Forst, 2003).

Disso deriva um terceiro significado. A tolerância não apenas é exigida no conflito, como também é objeto dos conflitos. O conceito não apenas não é unívoco, como também controverso, não apenas no sentido de que uma mesma instituição, lei, política, norma ou prática pode ser vista por alguém como expressão de tolerância e por outro como expressão de intolerância, mas também no sentido de que se discute se a própria tolerância é algo bom e louvável. Como pode ser observado na vasta literatura sobre a tolerância, para alguns, trata-se de uma virtude louvável (exigida por Deus, pela Moral, pela razão ou, pelo menos, pelo bom senso e prudência política), enquanto que para outros ela é um gesto condescendente e paternalista, potencialmente repressivo; para alguns, é expressão da autocertificação e firmeza de caráter, para outros, uma atitude da incerteza, permissividade e fraqueza; para alguns, é expressão do respeito pelo outro e inclusive de valorização daquele que é diferente de nós, para outros, é uma atitude de indiferença, ignorância e desprezo. Exemplos dessas atitudes são numerosos na literatura sobre a tolerância. A título de ilustração, por um lado, temos os elogios que Voltaire, Bayle, Lessing, Locke e Mill, fazem à virtude da tolerância como sendo a expressão da humanidade autêntica, da civilidade entre pessoas razoáveis e de uma cultura mais elevada; por outro, a sempre mencionada crítica de Goethe, apresentada em suas *Máximas e Reflexões*: “tolerância deveria ser uma disposição de espírito [Gesinnung]

apenas passageira: ela precisa levar ao reconhecimento. Tolerar significa ofender” (*apud* Forst, 2003^a, p. 14)⁷; as afirmações de Benedetto Croce de que os tolerantes “nem sempre foram os espíritos mais nobres e heróicos. Frequentemente houve entre eles demagogos e indiferentes. Os espíritos vigorosos matavam e iam em direção à morte” (*apud* Bobbio, 1992, p. 205); as desconfianças dos “frankfurtianos” Marcuse e Fromm, para quem a tolerância é um “virtude repressiva”, que impede a eclosão das forças disruptivas: ela mascara as relações de exclusão política e social e, enquanto virtude política da democracia representativa, neutraliza em favor do *status quo* toda forma de dissenso e impossibilita a formação autônoma do juízo.

Dessas diferenças acerca da aplicação e do valor do conceito de tolerância, decorre um quarto sentido para a expressão tolerância no conflito. Embora seja possível falar de um conceito geral de tolerância, existem diferentes *concepções de tolerância* e uma gama de fundamentações bem diferentes para a tolerância (razões religiosas, pragmático-políticas, éticas, deontológico-morais) que se desenvolveram historicamente e que estão em conflito entre si. Para Forst, o cerne do conceito de tolerância reside em três componentes: *objeção*, *aceitação* e *rejeição*. “Primeiro, uma crença ou prática justificada deve ser julgada como falsa ou ruim para poder ser uma candidata à tolerância; segundo, à parte dessas razões para objeção, devem existir razões do por que ainda seria errado não tolerar essas crenças ou práticas falsas ou ruins – isto é, razões de aceitação. Tais razões não eliminam as razões de objeção; antes, são situadas numa dado contexto. E, terceiro, devem haver razões para a rejeição que marcam os limites da tolerância” (Forst, 2007, p. 217; cf. também Forst, 2004).⁸

Essa definição é, obviamente, muito genérica e os problemas começam quando esses componentes tem de receber uma configuração concreta: “o que deve ser tolerado, por quais razões e onde estão os

⁷ Como veremos adiante, a crítica de Goethe dirige-se a uma concepção muito específica de tolerância: a chamada concepção permissiva ou condescendente [*Erlaubnis-Konzeption*], que não abrange o espectro mais amplo de expectativas normativas associadas ao conceito de tolerância.

limites da tolerância? Segundo a reconstrução realizada por Forst (2003) podemos falar de pelos quatro concepções básicas de tolerância, que mostram como o conceito de tolerância adquire certo conteúdo e dão uma boa idéia da complexidade do problema contemporâneo da tolerância:

(1) a concepção permissiva ou condescendente (*Erlaubnis-Konzeption*). Segundo essa concepção, a tolerância caracteriza-se por uma mistura complexa de liberdade e dominação, de inclusão e de exclusão, de reconhecimento e de desrespeito. A tolerância é entendida como uma relação entre uma autoridade (ou uma maioria) e as representações de valor de uma minoria (ou várias minorias). Tolerância significa aqui que a autoridade (ou a maioria) concede à minoria (ou minorias) a permissão de viverem de acordo com suas crenças, sob a condição de que a minoria não coloque em questão ou ameace a hegemonia da autoridade ou da maioria. Enquanto a manifestação de suas diferenças permanecer dentro de certos limites e no âmbito privado e os grupos minoritários não reivindicarem igual *status* público e político para suas crenças em face da autoridade, eles podem ser tolerados tanto do ponto de vista pragmático quanto do ponto de vista normativo. Pragmático no sentido de que essa concepção de tolerância é vista como a que apresenta os menores custos, e não perturba a ordem social e a paz civil que a cultura dominante define. E do ponto de vista normativo, a autoridade dominante pode considerar infrutífero ou equivocado forçar os membros dos grupos minoritários a abandonarem suas crenças e práticas mais profundas. Enfim, nessa primeira concepção, tolerância significa que a autoridade ou a maioria que possui o poder e a possibilidade de intervir e obrigar as minorias à conformidade opta por “tolerar” as diferenças, sob a condição de que as minorias não afrontem ou ameçam a posição de poder da autoridade hegemônica. Trata-se de uma concepção de tolerância não recíproca, entendida como *permissio mali*, uma forma de reconhecimento que concede às minorias certas liberdades – o que nos permite falar que tal concepção apresenta um viés emancipatório, se comparada com outras situações de intolerância e perseguição às minorias – contanto que sejam exercidas dentro dos “limites do tolerável”, definidos à luz da cultura dominante – o que nos remete, por sua vez, ao

lado repressivo (Marcuse, 1965) e disciplinador dessa concepção, pois ser tolerado aqui significa aceitar uma posição subalterna, desprivilegiada, de cidadão de segunda classe. Nesse sentido, ela produz identidades e formas de vida culturais estigmatizadas, que ao mesmo tempo são incluídas e excluídas socialmente (Brown, 2000).

(2) a concepção da tolerância como coexistência (*Koexistenz-Konzeption*). Semelhante à primeira, a tolerância é fundamentada de forma pragmática-instrumental. A tolerância é valorizada somente como um meio apropriado para evitar o conflito e como forma para cada indivíduo ou grupo realizar seus objetivos próprios. Modifica-se, contudo, a constelação entre sujeitos e objetos da tolerância. Não se trata mais da oposição entre autoridade (ou maioria) e minorias, mas da oposição de grupos fortes mais ou menos iguais em poder, que chegam à conclusão (contingente e dada pela correlação de forças) de que a realização de seus próprios interesses e valores depende da tolerância recíproca. Eles preferem a coexistência pacífica no conflito e aderem de boa vontade a um compromisso recíproco em torno das regras de um *modus vivendi* que admite uma convivência pragmático-instrumental entre os diferentes indivíduos e grupos. Nessa concepção, a relação de tolerância tem um caráter horizontal e fundamenta-se numa necessidade prática, sem qualquer aspecto normativo. Fundamentada de modo estratégico e instrumental, ela não implica nenhuma forma ética ou moral de reconhecimento recíproco: a relação de tolerância altera-se conforme vão se modificando as relações de poder e força na sociedade.

Nas duas concepções apresentadas até aqui, Forst situa a tolerância no contexto de uma práxis política. A tolerância é uma forma de política estatal orientada para a manutenção da paz, da ordem pública, da estabilidade, do *rule of law* ou da constituição, e, portanto, para a conservação de determinadas *relações de poder*. A tolerância é entendida no interior do processo moderno de *racionalização do poder político*, isto é, de autonomização do poder político frente à autoridade religiosa e de estabelecimento de fontes seculares de legitimação. A política da tolerância é, desde o início, uma *política do poder*. E como tal, pode carregar consigo a marca da arbitrariedade. Porém, para Forst, a

tolerância não se esgota nisso. Intimamente vinculada à racionalização do poder, mas também em oposição a ele, a tolerância é situada no processo moderno de *racionalização da moral*, no movimento teórico (com conseqüências institucionais) de refinamento dos argumentos normativos para a tolerância. Trata-se de perceber como ocorre uma racionalização dos argumentos morais a favor da tolerância que se contrapõe não apenas às fundamentações religiosas e metafísicas do que é a vida boa, mas que pretende também oferecer padrões normativos de justiça para a própria racionalização do poder político (cf. Koselleck, 1999). O desenvolvimento do discurso da tolerância é também o discurso sobre a formação de uma nova consciência ético-moral, uma nova autocompreensão da identidade ética, jurídica, política e moral das pessoas (Forst, 2003a: 18, 19). Nesse sentido, nas duas concepções seguintes, opera-se uma mudança de perspectiva: a tolerância é entendida numa *perspectiva intersubjetiva*, como uma atitude e uma virtude exigidas⁹ das pessoas em suas interações na esfera pública mais ampla.

(3) em contraposição às duas primeiras concepções, a tolerância pode ser entendida como uma forma de respeito mútuo fundamentada moralmente, que Forst denominou de concepção fundada no respeito (*Respekt-Konzeption*). Segundo essa concepção, a relação de tolerância parte do pressuposto de que os indivíduos respeitam um ao outro como pessoas autônomas, como membros com igualdade de direitos de uma comunidade política constituída na forma do Estado de direito. Embora existam diferenças significativas e, muitas vezes, incompatíveis nas convicções éticas sobre a vida boa e nas práticas culturais dos indivíduos e grupos, estes se reconhecem reciprocamente como autores moralmente autônomos de suas próprias vidas e se reconhecem reciprocamente como iguais do ponto de vista moral e político no sentido de que a seus olhos a estrutura básica comum da vida político-social é orientada por normas e princípios que todos os cidadãos

⁹ “Exigidas” não meramente no sentido de apelar a uma boa vontade dos cidadãos, mas sim, exigidas institucionalmente, pelo sistema de direitos fundamentais que formam o Estado de direito democrático (ou as democracias constitucionais).

poderiam igualmente aceitar. Segundo Forst (2003a), o aspecto fundamental dessa concepção de tolerância consiste no respeito à autonomia moral dos indivíduos e ao seu “direito à justificação” [Rechts auf Rechtfertigung] de normas que pretendem ter uma validade social universal e recíproca. O importante nessa concepção não é que os indivíduos valorizem ou estimem reciprocamente as concepções do bem, valores, interesses e práticas. A tolerância como respeito não passa pela formação de um juízo sobre as concepções e formas de vida diferentes: o que é respeitado é a autonomia da pessoa; e toleradas são as convicções e ações dessa pessoa.

(4) Indo além da concepção da tolerância como respeito, na discussão contemporânea sobre multiculturalismo e as lutas por reconhecimento das diferenças, desenvolveu-se uma quarta concepção de tolerância, fundamentada na valorização e estima (*Wertschätzungs-Konzeption*). Ela implica uma forma mais exigente de reconhecimento do que a tolerância como respeito moral. Agora, tolerância não significa apenas respeitar os membros de outras comunidades culturais e religiosas como iguais do ponto de vista político-jurídico, mas também valorizar e estimar do ponto de vista ético suas convicções e práticas. A relação da tolerância e a vida em comum consistem na formação de um juízo de valor e no reconhecimento do valor ético das convicções e culturas diferentes.

Nessa breve exposição das diferentes concepções sobre a tolerância, fica evidente como as expectativas normativas vinculadas ao conceito de tolerância nos remetem às complexas relações entre moral, política e direito nas sociedades democráticas modernas. Nessas relações definem-se os critérios e formas de inclusão/exclusão, de abertura/fechamento da comunidade político jurídica. A questão que se coloca é como fundamentar os limites da tolerância de modo a poder elaborar uma teoria crítica da tolerância que possibilite tanto uma análise das suas formas repressivas e disciplinadoras quanto de seus potenciais emancipadores, liberal igualitários. Considerando que, nas democracias constitucionais modernas, podemos observar a existência de pelo menos

quatro concepções de tolerância, qual delas devemos privilegiar em nossas tentativas de resolver conflitos práticos?

Essa questão nos mostra o quanto a tolerância é um *conceito dependente normativamente* de outro conceito para ganhar uma configuração mais concreta. Mais precisamente, segundo Forst (1999, 2003a) numa sociedade democrática, a tolerância depende de um *princípio de justificação pública*, que torne possível explicitar quais razões (pragmáticas, éticas, morais, jurídicas) para a tolerância são convincentes em quais contextos de tolerância e de conflito. Para Forst, o próprio conceito moderno de tolerância traz em seu cerne o reconhecimento de um direito à justificação pública recíproca e universal. O núcleo de uma fundamentação crítico-reflexiva do conceito de tolerância deve ser buscado numa teoria da justificação prática da normatividade que, dado o fato do pluralismo, possibilite a articulação de diferentes razões para o tolerável e o intolerável que possam ser aceitáveis recíproca e universalmente. Nessa perspectiva, a discussão sobre o conceito de tolerância e da delimitação de suas formas, práticas e conteúdos parece nos remeter inevitavelmente à discussão sobre como a *relação política* deve ser entendida numa sociedade democrática. A tolerância tem de ser pensada em conjunto com o conceito de democracia e de justiça política: sob o imperativo de não forçar indivíduos ou grupos a viverem sob normas e leis que não possam ser racionalmente justificadas, isto é, que não possam ser submetidas ao crivo crítico do uso público da razão. A idéia normativa que está implícita nesse argumento é que no contexto de sociedades democráticas sujeitas ao fato do pluralismo os limites da tolerância devem ser demarcados pelos próprios cidadãos livres e iguais que devem poder se autocompreender como autônomos politicamente, isto é, simultaneamente como destinatários e co-autores das regras de convivência a que vão ser coagidos a se submeterem. Essa idéia está na base da *autocompreensão normativa* do Estado de direito democrático que se formou numa tradição de reflexão filosófica que recorre apenas a argumentos públicos que, em princípio, devem ser *acessíveis da mesma maneira* a todas as partes envolvidas. Por um lado, do ponto de vista histórico, na superação das guerras de religião e das querelas

confessionais que se seguiram, o Estado constitucional se fundamenta numa *neutralidade de justificação* do exercício de um poder político que se tornou independente de qualquer cosmovisão religiosa; por outro, abre-se espaço à autodeterminação democrática dos cidadãos que, com direitos fundamentais individuais, passam a dispor, em princípio (isto é, pelo menos formalmente) de iguais oportunidades de participação no exercício da soberania popular (cf. Habermas, 2001). Assim, para evitar uma delimitação repressiva da tolerância por parte de uma autoridade secular benevolente, são necessários argumentos convincentes e aceitáveis, de modo igual, por todas as partes¹⁰. Para esse fim, o procedimento democrático de formação deliberativa da opinião e da vontade sugerido por Habermas parece ser frutífero para pensar a questão dos limites da tolerância.

II

De um modo esquemático, pode-se dizer que Habermas defende uma forma de *republicanismo kantiano* que se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Para Habermas (2007, p.163), “o Estado constitucional democrático, que depende de uma forma deliberativa de política, representa, em geral, uma forma de governo pretensiosa do ponto de vista epistêmico e, de certa forma, sensível à verdade”. Sua legitimidade depende de pretensões de validade contestáveis em público, portanto de um “uso público da razão” no qual

¹⁰ Rawls expressa uma idéia semelhante ao explicitar o *princípio liberal de legitimidade*: “nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se podem razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal da legitimidade. 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. Esse dever implica também a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar seus próprios pontos de vista com os outros” (Rawls, 2000, p.266).

devem ser levados em conta todos os temas, posicionamentos, informações e argumentos que encontrarem ressonância na esfera pública (informal e formal) e contribuírem de alguma forma pra a mobilização de certas decisões implementadas pelo poder político. Esse uso público da razão pode ser reconstruído em duas linhas de argumentação na teoria de Habermas. Primeiro, na reconstrução da sua concepção intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia a partir dos pressupostos pragmáticos da ação e de liberdade comunicativas. Habermas condensa essas qualidades no *princípio do discurso*, segundo o qual somente 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, 1997. v.1, 142). Numa segunda linha de argumentação, numa abordagem apoiada nas teorias sociológicas da democracia e do direito, o princípio do discurso é “traduzido” para as condições do procedimento deliberativo de legitimação próprio do Estado de direito democrático, segundo o qual os próprios cidadãos membros de uma comunidade jurídica concreta podem chegar, no uso de sua razão na esfera pública (informal das redes anônimas e formal do sistema político-institucional) e na sociedade civil, a uma autocompreensão de si mesmos a propósito das bases normativas de sua vida em comum.¹¹

O princípio do discurso satisfaz uma necessidade pós-metafísica de justificação explicitando “o sentido da imparcialidade de juízos práticos”, servindo como uma procedimento de teste para a fundamentação de normas de ação em geral (éticas, morais e jurídicas). Segundo Habermas, “este princípio possui certamente um caráter normativo”, mas ainda não é um princípio moral, pois “conta apenas com uma intersubjetividade de ordem superior” situada num “nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, ainda é neutro em relação ao direito e à moral” (Habermas, 1997, I, p.). Pelo fato de não poder mais recorrer a conceitos fortes de natureza, que extraem os

¹¹ No que se segue, analiso os aspectos normativos da noção de uso público da razão, deixando para outra ocasião a análise do conceito de política deliberativa e os diversos aspectos de sua tradução político-institucional.

elementos normativos de uma constituição do ente ou da subjetividade, a teoria discursiva de Habermas “procura obter um conteúdo normativo da própria prática de argumentação, da qual nos sentimos dependentes sempre que nos encontramos numa situação insegura – não apenas como filósofos ou cientistas, mas também quando, em nossas prática comunicativa cotidiana, a quebra de rotinas nos obriga a parar um momento e refletir, a fim de nos certificarmos reflexivamente acerca de expectativas justificadas” (Habermas, 2007, p.96). No contexto do pluralismo, o reservatório de elementos comuns encolheu – o único recurso dos cidadãos para resolver suas controvérsias e conflitos é lançar mão do conteúdo normativo dos pressupostos da argumentação.

Para Habermas, o ponto de partida de um princípio de justificação pós-metafísico encontra-se naqueles pressupostos pragmáticos inevitáveis nos quais os participantes da argumentação tem de se apoiar implicitamente quando decidem participar de “uma busca cooperativa” da verdade, a qual assume a forma de uma disputa por melhores argumentos. Impera nessa busca a “coerção não-coercitiva” do melhor argumento. O que vale como “melhor argumento” depende do fato da aceitabilidade racional de afirmações questionáveis estar fundada, em última instância, na ligação entre “bons argumentos” e idealizações (contrafáticas) da situação cognitiva que os participantes tem de assumir na condição de participantes de discursos práticos racionais. Os pressupostos pragmáticos inevitáveis mais importantes são: inclusividade, distribuição simétrica das liberdades comunicativas; condição de franqueza, ausência de constrangimentos externos ou internos da estrutura da argumentação (Habermas, 2007, p.97).

O importante para Habermas¹² é que não se pode extrair deste conteúdo normativo dos pressupostos da argumentação regras morais deontológicas do tipo: “dever de tratar a todos como iguais” ou “o dever da franqueza”. Os pressupostos da argumentação possuem um sentido performático, “são normativos num sentido transcendental” (Habermas, 2007, p.92), e não podem ser confundidos com obrigações morais pelo

¹² É o que vai diferenciá-lo da tentativa de fundamentação última de Apel.

fato de que não podem ser transgredidos sistematicamente sem que o próprio jogo da argumentação seja destruído: são condições de possibilidade para a justificação de regras morais (entre outras) O conteúdo normativo do jogo da argumentação representa um potencial de racionalidade que pode ser atualizado no uso público da razão, no exame crítico-reflexivo de diferentes pretensões de validade, sem estabelecer diretamente normas de ação, “mas critérios para um processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo” (Habermas, 2007, p.99). A única coerção é a obrigação de assumir o “ônus de julgar” (*burdens of judgment*, na linguagem de Rawls) Esse potencial de racionalidade desenvolve-se em diferentes direções, dependendo do tipo de pretensão de validade que é tematizada e do correspondente tipo de discurso. O princípio do discurso, enquanto procedimento de teste intersubjetivo de fundamentação pós-convencional de normas de ação em geral, ainda não especifica quais tipos de razões são convincentes e capazes de gerar acordos ou consensos. Tal como o imperativo categórico de Kant, expressa apenas um procedimento de justificação imparcial de normas e valores, que possibilita aos próprios indivíduos resolver suas controvérsias fazendo uso da razão prática em toda sua extensão:¹³ para fundamentar regras do agir instrumental que tem a ver com a escolha racional de meios e fins; orientações valorativas e éticas que se referem à vida boa; normas e juízos morais sob a perspectiva da justiça. Esse procedimento não exclui de antemão o possível potencial de verdade de diferentes fundamentações (religiosas ou seculares). A única exigência é que as diferentes contribuições ou posições tem de ser traduzidas numa

¹³ Reside aqui uma importante diferença entre a formalização do ponto de vista imparcial sugerida por Rawls no artifício hipotético da posição original e a reconstrução feita por Habermas. Ao contrário de Rawls, para Habermas a imparcialidade de juízos práticos pode ser alcançada em deliberações *reais* por indivíduos concretos, imersos nos processos de reprodução cultural, integração social e socialização do mundo da vida, sem recorrer ao dispositivo do “véu de ignorância”. O princípio do discurso remete à reformulação intersubjetiva e procedimental do conceito kantiano de autonomia, e como tal não dá nenhuma orientação de conteúdo, mas apenas de *procedimento*, que deve assegurar a imparcialidade da formação do juízo. “É só com esse proceduralismo que a ética do discurso se distingue de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas, tais como a teoria da justiça de Rawls [...] O princípio da ética do discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios de justiça distributiva)” (Habermas, 1998:149).

linguagem comum acessível a todos, o que pode envolver custos de tradução ao todos os envolvidos.

Isso é o máximo que uma filosofia social crítica pode oferecer para as democracias constitucionais marcadas pelo pluralismo legítimo: a reconstrução de um procedimento segundo o qual os próprios indivíduos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas fundamentais. E esse procedimento é formalizado por Habermas no princípio do discurso. Do *ponto de vista cognitivo*, o princípio do discurso coloca em evidência o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional e das condições de aceitabilidade racional, e do *ponto de vista normativo*, explicita o sentido da imparcialidade dos juízos práticos. Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser o princípio do discurso, que está inscrito nas condições de socialização comunicativa em geral e no próprio sistema de direitos fundamentais, constitutivo do Estado democrático de direito. O ponto de vista imparcial operacionalizado no princípio do discurso constitui um procedimento de teste, o “procedimento aberto de uma práxis argumentativa que se encontra sob os pressupostos exigentes do ‘uso público da razão’ e que não exclui de saída o pluralismo das convicções e visões de mundo” (Habermas, 1998, p.54).

Voltando ao nosso problema dos limites da tolerância, sabemos agora *quem* deve estabelecê-los: são as próprias partes (indivíduos ou grupos) envolvidas nos conflitos. E devem fazê-lo recorrendo ao uso público da razão. Mas, não ficamos apenas com a normatividade fraca do princípio do discurso para resolver a questão. Aqui, precisamos acompanhar o desdobramento do princípio do discurso na forma de um princípio da democracia, institucionalizado no próprio sistema de direitos das democracias constitucionais. Trata-se de ver como Habermas reconstrói a institucionalização jurídica (no vínculo interno entre sistema de direitos fundamentais e a soberania popular) do uso público da razão, encarregado de introduzir o ponto de vista da imparcialidade nos processos de formação da opinião pública e da vontade política. Sem essa exigência de imparcialidade não é possível pensar a legitimidade do exercício do poder político, no qual os limites da

tolerância são definidos. “O exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo porque, nesse caso, uma parte estaria impondo sua vontade a outra. Cidadãos de uma comunidade democrática devem apresentar, uns aos outros, argumentos porque somente assim o poder político perde seu caráter eminentemente repressivo” (Habermas, 2007, p.138). Num Estado de direito democrático que precisa permanecer neutro do ponto de vista das diferentes doutrinas abrangentes, só valem como legítimas “as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral” (Habermas, 2007, p.138).

Segundo Habermas, “o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa 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. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (Habermas, 1997, I, p.145).

O princípio da democracia pressupõe a possibilidade da decisão racional de questões práticas em geral, mais precisamente, refere-se à legitimação daquelas normas de ação que surgem sob a forma do direito. O princípio da democracia enquanto tal não é uma regra da argumentação, ele nada diz sobre se e como é possível abordar discursivamente questões prático-morais: refere-se às condições abstratas de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade, através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação no processo de normatização jurídica.

Segundo a reconstrução de Habermas, o princípio da democracia e o sistema de direitos não estão numa relação de subordinação, mas se pressupõe mutuamente. Existe uma co-originariedade e uma interdependência recíproca entre eles. O sistema de direitos aparece como o outro lado do princípio da democracia e este somente pode aparecer como o cerne de um sistema de direitos

(Habermas, 1997, I, p.158). O vínculo interno entre Estado de direito e democracia deliberativa (direitos humanos e soberania popular; autonomia privada e autonomia pública) aparece na reconstrução da *gênese lógica do sistema de direitos* (Habermas, 1997, I, p.158). “O princípio da democracia só pode aparecer como núcleo 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 produção do direito legítimo, portanto, o princípio da democracia, se constituem de modo co-origenário”. Esta gênese pode ser separada em dois estágios: o das condições de formalização jurídica da socialização horizontal em geral (sem o poder organizado do Estado) e o da formalização jurídica da relação vertical entre a prática de autodeterminação dos cidadãos e o poder político exercido na forma do Estado democrático de direito. O que Habermas demonstra nessa reconstrução é que o vínculo interno, do ponto de vista normativo, entre Estado de direito e a democracia deliberativa está pressuposto na própria estrutura reflexiva e características formais do direito moderno (direitos subjetivos, direito coativo e direito positivo)

O primeiro estágio da reconstrução do sistema de direitos fundamentais consiste em demonstrar a interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica moderna. Habermas (1997, I, p.157) parte da formulação kantiana do princípio do direito: “a liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos, segundo uma lei universal”. Segundo esta formulação, o direito obrigatório estende-se somente às relações externas entre pessoas e se dirige à liberdade de escolha de sujeitos que se orientam pelos seus próprios interesses e concepções do bem. A forma do direito moderno assegura o *status* de pessoa do direito mediante liberdades subjetivas de ação reclamáveis juridicamente e que podem ser usadas segundo o arbítrio de cada um. Mas, a ordem jurídica também tem de poder ser acatada por razões morais. Nesse sentido, o espaço legítimo de liberdade das pessoas de direito é determinado por meio de um esquema de iguais liberdades subjetivas de ação, assegurado por uma lei universal.

Não obstante, embora a forma do direito já esteja vinculada conceitualmente às liberdades subjetivas segundo uma lei universal da liberdade, ela mesma não consegue determinar nenhum direito. A expressão “lei universal” carrega todo o peso da legitimação. E diferente de Kant, a forma do direito exige, como direito positivo, “o papel de um legislador político pelo qual a legitimidade da legislação se explique mediante um procedimento democrático que assegure a autonomia política dos cidadãos. Os cidadãos são politicamente autônomos somente quando podem entender-se a si mesmos conjuntamente como autores daquelas leis a que se submetem como destinatários” (Habermas, 1998, p.69). O que Habermas acredita que deve ser demonstrado é o argumento de que um sistema de direitos pode ser desenvolvido somente quando a forma jurídica adquirir expressão no procedimento da soberania popular, em cujo exercício os cidadãos especificam o que pode ser considerado como uma lei universal.

A forma do direito, portanto, não pode subsistir num estado de pureza transcendental: as liberdades subjetivas têm de ser configuradas e interpretadas pelos próprios cidadãos. Isso implica considerar o vínculo interno entre autonomia privada e pública, direito e democracia. “O princípio do discurso pode assumir através do *medium* do direito a forma de um princípio da democracia somente à medida que o princípio do discurso e o *medium* do direito se interliguem e desenvolvam num sistema de direitos que coloca a autonomia privada e pública numa relação de pressuposição mútua. E vice-versa, qualquer exercício da autonomia política significa ao mesmo tempo uma configuração concreta e interpretação destes direitos através de um legislador histórico” (Habermas, 1997 I, p.165). Por um lado, não existe nenhum direito sem liberdades subjetivas de ação que assegurem a autonomia privada das pessoas de direito individuais. Por outro, não existe nenhum direito legítimo sem a legislação democrática comum dos cidadãos livres e iguais. Um é condição para o outro: o conteúdo normativo dos direitos de liberdade é condição para a institucionalização jurídica do uso público da

razão dos cidadãos. Mas, ao mesmo tempo, só existem quando configurados e interpretados na própria razão pública.¹⁴

Desta ligação interna entre autonomia privada e pública segue-se que as questões de justificação da normatividade não podem ser respondidas apenas pelo princípio da soberania popular ou apenas recorrendo ao império das leis asseguradas pelos direitos individuais básicos. Tal como Rawls, Habermas parte do fato de que a filosofia política não logrou dirimir de forma satisfatória a tensão entre soberania popular e direitos humanos, ou liberdade dos antigos e liberdade dos modernos. Para Habermas, essa tensão pode ser apaziguada quando se considera o procedimento democrático de legitimação política a partir do princípio do discurso. Sob as condições do pluralismo cultural, é o processo democrático que confere força legitimadora ao processo de criação do direito. “A almejada coesão interna entre direitos humanos e soberania popular consiste assim em que a exigência de institucionalização de uma prática cidadã do uso público das liberdades comunicativas seja cumprida justamente por meio dos direitos humanos. Direitos humanos que *possibilitam* o exercício da soberania popular não se podem impingir de fora, como uma restrição” (Habermas, 2002, p.292). Isso implica interpretar de outra maneira o sistema de direitos fundamentais.¹⁵ Por um lado, o sistema de direitos não pode ser reduzido

¹⁴ “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, o *medium* do direito. Temos de lançar mão do *medium* do direito caso queiramos implementar no processo de legislação - com o auxílio de iguais direitos de comunicação e de participação - o princípio do discurso como princípio da democracia. Entretanto, o estabelecimento do código jurídico enquanto tal já implica direitos de liberdade, que criam o *status* de pessoas do direito, garantindo sua integridade. No entanto, esses direitos são condições necessárias que apenas possibilitam o exercício da autonomia política: como condições possibilitadoras, eles não podem circunscrever a soberania do legislador, mesmo que estejam à sua disposição. Condições possibilitadoras não impõem limitações àquilo que constituem” (Habermas, 1997, I, p.165).

¹⁵ Habermas (1997, I, p.159-160) apresenta cinco categorias de direitos: “direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito a maior medida possível de iguais liberdade subjetivas de ação; direitos que resultam da configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito; direitos fundamentais que resultam da possibilidade de acionar os direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção judicial individual; direitos fundamentais à participação, em igualdade de oportunidades, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais criam direito legítimo; direitos fundamentais a

a uma interpretação moral, como querem os liberais¹⁶. Por outro, não pode ser simplesmente a expressão da autocompreensão ética da soberania popular, como reivindicam os republicanos e os comunitaristas. A autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política.

Na reconstrução do vínculo interno entre estado de direito e democracia deliberativa, apresentada no nível de socialização horizontal da autodeterminação dos cidadãos, o argumento de Habermas consiste em ressaltar o sentido intersubjetivo dos direitos da cidadania democrática: são relações que têm sua base nas estruturas de reconhecimento recíproco, têm os mesmos pressupostos da racionalidade comunicativa. Os pressupostos *quasi-transcendentais* das experiências de reconhecimento recíproco, vivenciadas no face a face da vida quotidiana e na forma reflexiva do discurso, estão incorporados no próprio sistema moderado de direitos, que possibilita diferentes experiências de respeito e reconhecimento recíprocos entre indivíduos estranhos entre si, e que querem permanecer estranhos.

Retomando a questão dos limites da tolerância, os cidadãos terão de estabelecê-los respeitando a estrutura do sistema de direitos, a forma jurídica e seu vínculo interno com a democracia, o uso público da razão. Qualquer solução para o problema dos limites do tolerável/intolerável não pode suspender a lógica deliberativa e pública dos discursos práticos que legitimam as normas legais. Deve ser respeitado o universalismo da concepção liberal igualitária que caracteriza a cidadania democrática das comunidades políticas modernas.

Contudo, vale destacar que esta reconstrução se dá no nível conceitual, mas não há garantia de que isso vá necessariamente acontecer nas deliberações públicas efetivas. Trata-se de um pressuposto que confere sentido ao ideal de autodeterminação política dos cidadãos. Mas, “comete aos destinatários decidir se eles, enquanto autores, vão

condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de oportunidades, das quatro categorias de direitos anteriores”.

¹⁶“A reivindicação de legitimidade das normas jurídicas apóia-se sobre vários tipos de razões. A práxis legislativa justificadora depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais” (Habermas, 2002, p.289).

empregar sua vontade livre, se vão passar por uma mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar ao entendimento sobre normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa, [ou seja], as instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população acostumada à liberdade. Sua espontaneidade não pode ser forçada através do direito; ele se regenera através das tradições libertárias e se mantém nas condições associacionais de uma cultura política liberal” (Habermas, 1997, I, p.167-168).

A cultura política liberal de um mundo da vida racionalizado é uma das condições essenciais à realidade efetiva da prática de justificação e do ideal normativo da democracia. Assim como o conceito de mundo da vida é complementar ao de ação comunicativa, pode-se dizer que a noção de *cultura política comum* é complementar ao conceito de discurso prático, como forma de apaziguar o risco do dissenso e assegurar alguma estabilidade da tensão entre facticidade e validade. Claro, os discursos práticos contam também com sua institucionalização no sistema de direitos. Todavia, Habermas não desconsidera o enraizamento do universalismo liberal-igualitário do sistema de direitos na cultura política comum, que tem um apelo mais forte aos corações e mentes das pessoas. 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 autocompreensão 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 político-jurídica 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.

O que se coloca, portanto, nessa discussão dos limites da tolerância é a própria autocompreensão normativa do Estado constitucional democrático. “O que significa para nós, cidadãos com diferentes identidades culturais, muitas vezes fundamentadas na etnia, na raça, no sexo, ou na religião, reconhecermos-nos como iguais na maneira como somos tratados em política? [...] Além de garantirem a todos os mesmo direitos, o que é que o respeito igualitário pelas pessoas implica?”(Gutmann, s/d, 21-22). Coloca-se a necessidade de nos interrogarmos sobre os requisitos do que significa estruturar uma concepção de cidadania democrática a partir da idéia de autodeterminação política dos cidadãos como pessoas livres e iguais. No caso dos limites da tolerância dentro do Estado constitucional democrático, como os cidadãos devem fazê-lo? Segundo a linguagem moral dos direitos fundamentais, onde o pluralismo seria assegurado sob a condição de respeitar a universalidade dos direitos subjetivos e o império impessoal da lei, e, nesse caso, seria necessária uma adaptação das particularidades à neutralidade dos princípios e procedimentos do Estado democrático? ou segundo as avaliações fortes sobre a vida digna, onde a linguagem dos direitos, as práticas e instituições deveriam expressar antes de qualquer coisa os valores que formam a autocompreensão ético cultural dos membros da comunidade política? Ao optar pela primeira opção, corre-se o risco de violar as características e as necessidades das identidades de pessoas concretas a favor de um universalismo normativo abstrato distante e impotente. Ao optar pela segunda, permanece inscrito na cidadania democrática o risco de uma exclusão arbitrária, o de violar os direitos e normas universais da liberdade e da igualdade. Em ambos os casos trata-se da tarefa de evitar a mácula da intolerância e da injustiça na delimitação e configuração concreta do ideal de tolerância já inscrito formalmente no sistema de direitos.

A posição de Habermas é que qualquer resposta que se dê a esta questão, deve se concretizar dentro de formas institucionais que não

retrocedam aquém das condições procedimentais de legitimação da autodeterminação democrática. As deliberações políticas operam sob um forte constrangimento procedimental, que deve assegurar a neutralidade de justificação do Estado democrático de direito, indicando os limites da razão pública. A cidadania democrática deve constituir-se como um espaço de reconhecimento propriamente político que possibilite a reorganização da comunidade política dentro das dimensões da autoconsciência, da autodeterminação e da autorealização que tem caracterizado a autocompreensão normativa da modernidade. Ou seja, a delimitação da tolerância deve dar-se por meio de um uso público da razão que tem de ter “o sentido inclusivo de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem sem incorporar o outro na uniformidade de uma comunidade do povo homogênea” (Habermas, 2002:134-5).

“Permanecer aberta para aceitar” não significa que todas as crenças e formas de vida devem ser aceitas. Trata-se, antes, de reconhecer que embora funcione sob um critério forte de igualdade política, expresso no princípio da inclusão plena do outro, o uso público da razão nas sociedades democráticas contemporâneas também opera como um mecanismo de exclusão: nem todas as particularidades e diferenças podem ser reconhecidas. Até que ponto, pergunta Amy Gutman, referindo-se ao universo da América do Norte, as nossas identidades como homens e mulheres, americanos nativos, cristãos, judeus ou muçulmanos, canadenses franceses ou ingleses têm importância *pública*? Um argumento do tipo “tal lei ou política é necessária porque é importante para preservar minha identidade ou a identidade de meu grupo ou comunidade” pode ser apresentado como razão legítima na deliberação pública de um Estado constitucional democrático? Segundo a idéia de uso público da razão desenvolvida por Habermas não podemos de antemão dizer quais posições são ou não são aceitáveis publicamente. É sempre uma comunidade concreta de cidadãos aqui e agora que tem de definir os limites do tolerável/intolerável (e apaziguar a tensão entre universalismo e particularismo) por meio do

uso público da razão em toda sua extensão, incluindo uma multiplicidade de razões e são toleráveis todas as razões que não anulem as dimensões crítico-reflexivas, procedimentais, da democracia, vale dizer, a estrutura reflexiva do Estado de direito democrático. A democracia, para além de um mero regime político, só faz algum sentido como forma de vida se for entendida como um processo de aprendizagem contínuo que acolhe o conflito e as diferenças, configurando suas práticas e instituições num jogo (mediado juridicamente) de abertura e fechamento de seus limites à luz de razões aceitáveis por todos. É tolerável, em princípio, tudo o que não anular as condições procedimentais do jogo democrático. Uma questão adicional é saber se essa ideia de uso público da razão é plausível historicamente. Mas isso já é assunto para outro artigo.

Referências

- BOBBIO, Norberto (1992). *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus.
- BOYLE, Kevin; SHEEN, Juliet (eds.) (1997). *Freedom of religion and belief. A world report*. London/New York: Routledge.
- BROWN, Wendy (2000). "Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität", Forst, Rainer (ed.). *Toleranz*. Frankfurt/M: Campus, 257-281.
- FORST, Rainer (1996) *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FORST, Rainer (1999). "The Basic Right to Justification", *Constellations*, v.6, p.35-60.
- FORST, Rainer (2003a). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- FORST, Rainer (2003b). "Toleration, Justice and Reason" in McKinnon, Catriona e Castiglione, Dario (eds.). *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press.
- FORST, Rainer (2004). "The Limits of Toleration". *Constellations*, v.11, n.3, 312-325.
- FORST, Rainer (2007). "To Tolerate means to insult': toleration, recognition and emancipation", in: Van den Brink, Bert; Owen,

- David (eds). *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press.
- GUTTMAN, Amy.(s/d) “Introdução”. Em Taylor, Charles et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Tradução: Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget
- HABERMAS, Jürgen (1989). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen (1991). “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, in Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HABERMAS, Jürgen (1995). “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism”, *The Journal of Philosophy*, XCII, n.3.
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*. (v. I e II) Trad. Flávio Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- HABERMAS, Jürgen; Rawls, John (1998); *Debate Sobre el Liberalismo Político*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *A Inclusão do Outro. Estudos de teoria política*. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.
- HABERMAS, Jürgen (2007). *Entre Naturalismo e Religião. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- KOSELLECK, Reinhart (1999). *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do alemão; Luciana Villas-boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto.
- MARCUSE, Herbert (1965). “Repressive Toleration” in Wolff, Robert P., Moore, Barrington e Marcuse, Herbert (eds.). *A Critique of Pure Toleration*. Boston: Beacon Press.
- RAWLS, John (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, John (2000). *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática.

JÜRGEN HABERMAS, O ESPAÇO PÚBLICO E A VONTADE GERAL

José N. Heck¹

Introdução

O universo público do século XVIII, amparado pela troca de novas idéias entre pessoas privadas, cultas e bem aquinhoadas, em salões, grêmios e associações de leitura, mantido ainda distante dos ciclos da produção e do consumo, começa a encolher na medida em que o espaço público abarca, por um lado, esferas cada vez mais amplas da sociedade e, por outro, perde sua específica função crítica. A *avant-garde* filosófica torna-se paulatinamente incapaz de confrontar o poder político com o público auto-ilustrado da época. Com isso, a publicidade inovadora do setor privado perde em força e, graças à produção material, o público esclarecido de outrora cede espaço ao crescente mercado dos bens de consumo. A nova constelação gera, promove e consolida uma opinião pública de ingredientes dialéticos e faz dela o destinatário comum das duas vertentes de publicidade, a saber: as instâncias críticas racionais e os pólos dinâmicos dos bens materiais e imateriais.

Enquanto a referência econômica dos indivíduos e das instituições tem por endereço o manejo político das respectivas riquezas nacionais, a produção de bens e a nova ordem social, com seu impacto transformador, são confiadas ao exercício político-normativo do Estado de direito. Segundo J. Habermas (1929–), ambos os fatores são assimilados

¹ UFG.

sob dupla perspectiva pelos agentes sociais, de acordo com a peculiaridade, o impacto e o direcionamento de cada perspectiva, ou seja, “uma voltada à opinião pública e a outra direcionada para a opinião não-pública”.²

Publicidade crítica, ética do discurso e sociedade civil

Após constatar que a opinião pública constitui já em meados do século XIX um problema para o liberalismo, Habermas registra que no último quartel do século “a ‘opinião pública’ passa a ser, de modo plenamente consciente, uma grandeza problemática”.³ Ela continua livre das regras do debate público e tampouco precisa estar envolvida com problemas sociais ou endereçar suas reivindicações a fóruns políticos. Sua armação com os poderes constituídos ocorre de maneira imperceptível, como num processo de geração espontânea. “Os desejos ‘privados’ por automóveis e geladeiras recaem”, segundo Habermas, “na categoria ‘opinião pública’ tanto quanto os demais modos de comportamento de grupos quaisquer, quando relevantes para o exercício de funções sócio-estatais na área do governo e da administração pública”.⁴

A publicidade desenvolvida de maneira demonstrativa ou exclusivamente ideológica nada tem a ver com uma opinião rigorosamente pública, estabelecida mediante meios de comunicação sustentados por mecanismos de viés crítico. Tal publicidade só é possível manter “nos dias que correm”, segundo Habermas, “numa ordem de

² HABERMAS. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 10. Aufl. Darmstadt und Neuwied: H. Luchterhand, 1979, p. 278-79. “Mit beiden Gestalten ist auch je eine andere Verhaltenserwartung für das Publikum gesetzt: die eine ist, um an die bereits eingeführte Unterscheidung anzuknüpfen, auf öffentliche, die andere auf nicht-öffentliche Meinung abgestellt”.

³ *Ibidem*, p. 282. “Schon für den Liberalismus der Jahrhundertmitte ein Problem, kommt ‘öffentliche Meinung’ im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts vollends al seine problematische Grösse zu Bewusstsein”.

⁴ *Ibidem*, p. 287. “Die “privaten” Wünsche nach Autos und Kühlschränke fallen unter die Kategorie “Öffentliche Meinung” ebenso wie alle übrigen Verhaltensweisen beliebiger Gruppen, wenn sie nur für die Ausübung sozialstaatlicher Herrschafts- und Verwaltungsfunktionen relevant sind”.

grandeza sociologicamente relevante, por meio da participação de pessoas privadas num processo de comunicação formal conduzido através das esferas públicas latentes no âmago das organizações civis”.⁵ Em última análise, a publicidade implica liberdade de domínio e eliminação do Estado como sistema repressivo.

A referência central do hercúleo trabalho intelectual do jovem Habermas é a idéia de publicidade. Ao assumir que o debate público de pessoas privadas constitui instrumento adequado de transmissão do simultaneamente certo e correto, o filósofo alemão não admite legislação que valha explicitamente como dominação, e escreve: “Não obstante construído como ‘violência’, legislar não deveria ser expressão de uma vontade política, mas de concordância racional”.⁶ Habermas inverte o princípio hobbesiano, *auctoritas non veritas facit legem*, em *veritas non auctoritas facit legem*, de modo que uma esfera pública que funcione politicamente “deve levar a ‘voluntas’ a uma ‘ratio’ que”, segundo ele, “se produz na concorrência pública dos argumentos privados como consenso sobre o que é praticamente necessário no interesse geral”.⁷

Após constatar ao final do texto de sua habilitação de que “primeiro, *public* foi equiparado a *mass*, depois a *group*, como o substrato sócio-psicológico de um processo de comunicação e de interação entre dois ou mais indivíduos”⁸, Habermas radicaliza a análise acerca da deterioração do conceito de publicidade e reporta-se, em *Cultura e crítica* (1973), a práticas políticas que “levam a uma espécie de retorno feudal da publicidade”.⁹ Por um lado, as grandes corporações negociam entre si e pactuam com o Estado à revelia do grande público; por outro lado,

⁵ Ibidem, p. 292. “Eine solche Vermittlung ist freilich heute, in einer soziologisch relevanten Grössenordnung, nur auf dem Wege der Teilnahme der Privatleute an einem über die organisationsinternen Öffentlichkeiten geleiteten Prozess der formellen Kommunikation möglich”.

⁶ Ibidem, p. 104. “Obschon als ‘Gewalt’ konstruiert, soll Gesetzgebung der Ausfluss nicht eines politischen Willens, sondern rationaler Übereinkunft sein”.

⁷ Ibidem, p. 105. “Diese soll voluntas in eine ratio überführen, die sich in der öffentlichen Konkurrenz der privaten Argumente als der Konsensus über das im allgemeinen Interesse praktisch Notwendige herstellt”.

⁸ Ibidem, p. 284. “Zunächst wurde public, als Subjekt der öffentlichen Meinung, mit mass, dann mit group, als dem sozialpsychologischen Substrakt eines Kommunikations- und Interaktionsprozesses von zwei oder mehr Individuen, gleichgesetzt”.

⁹ HABERMAS. *Kultur und Kritik*. Verstreute Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973, p. 68: “Das führt zu einer Art ‘Refeudalisierung’ der Öffentlichkeit” (Öffentlichkeit – ein Lexikonartikel 1964).

necessitam ostentar transparência, assegurar o apoio das massas populares e dar publicidade aos compromissos sociais. Com isso, observa Habermas, “a publicidade política do Estado social caracteriza-se por uma especial inanição das funções críticas”.¹⁰

Feito o diagnóstico da decadência, o filósofo alemão revê, recompõe e reedita sistematicamente o conceito de publicidade ao longo dos anos por meio da teoria ética do discurso e da teoria consensual da verdade, da fundamentação pragmático-universal de normas, da história evolutiva da consciência moral, da concepção do agir comunicativo e recompõe definitivamente, em *Faticidade e validade* (1992), a publicidade como teoria do discurso jurídico.

Em cada etapa de sua trajetória intelectual, Habermas inova, faz uso de teorias recentes e aplica métodos originais para consolidar sua análise do conteúdo normativo da publicidade, objetivando a re-politização da sociedade por meio de uma adequada formação de vontades e pelo fluxo desimpedido da comunicação entre os cidadãos. A idéia de publicidade civil constitui o protótipo das posteriores concepções habermasianas acerca da comunidade ideal de comunicação e da teoria consensual enquanto ética do discurso. À moda do estatuto racional kantiano de publicidade, a filosofia política de Habermas toma posição a favor das propostas emancipatórias do Iluminismo e da Grande Revolução, do marco utópico que converte domínio sobre homens e mulheres em discursividade pública, do projeto de esclarecimento, do programa cidadão voltado à unidade de todos os membros livres e iguais da espécie humana com base nos fundamentos racionais do projeto universal-cosmopolita kantiano.

Habermas sustenta que o discurso livre de imposições resulta da comunidade universal de homens e mulheres que, iguais em direitos, propõem e contestam posições discursivas no âmbito de uma comunicação isenta de amarras não-discursivas. A idéia de verdade prática, Habermas a concebe como resultado de um discurso que não rompe a comunicação de uma suposta comunidade ideal, rigorosamente

¹⁰ Ibidem. “Die politische Öffentlichkeit des Sozialstaates ist durch eine eigentümliche Entkräftung ihrer kritischen Funktionen geprägt”.

comprometida com o princípio de que “excetuada a coerção do melhor argumento, não será exercida coação alguma; que, em consequência, ficam excluídos todos os motivos, à exceção da busca solidária da verdade”.¹¹ A verdade prática habermasiana não resigna frente ao suposto pluralismo decisório acerca de valores, credos e tradições. O pensador alemão não contesta o fenômeno do pluralismo, mas tão-somente a alegação “de que é impossível separar, com os recursos da argumentação, os interesses capazes de serem universalizados, dos interesses que são e permanecem particulares”.¹²

Habermas constata que entre legitimidade e verdade existe uma relação consistente e sistemática. A crença de legitimidade por parte dos indivíduos, suas convicções de excelência moral e jurídica acerca da ordem política na qual atuam, bem como o sentimento de justiça que têm em relação à autoridade das normas e estruturas políticas revelam traços imanentes de verdade. “Legitimidade”, escreve Habermas, “significa a qualidade que uma ordem política tem a oferecer para ser reconhecida”.¹³ À semelhança do que ocorre comumente com a sustentação de normas, o fundamento da legitimidade consiste no fato de que as instâncias tradicionais de legitimação – como natureza, Deus e tradição – dão lugar a processamentos formais cuja legitimidade sustenta um consenso racional de seres humanos iguais em direito. O filósofo alemão entende que nos tempos que correm não há fundamentos últimos ou razões acima de qualquer suspeita: “Força legitimadora têm hoje”, escreve Habermas, “tão-somente regras e pressupostos de comunicação que permitam distinguir entre uma concordância firmada por partes livres e iguais e, por

¹¹ HABERMAS. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973, p. 148. “[...] dass kein Zwang ausser dem des besseren Arguments ausgeübt wird; dass infolgedessen alle Motive ausser dem der kooperativen Wahrheitssuche ausgeschlossen sind”.

¹² Ibidem. “Nicht die Tatsache dieses Pluralismus soll bestritten werden, sondern die Behauptung, dass es unmöglich sei, kraft Argumentation die jeweils verallgemeinerungsfähigen Interessen von denen zu scheiden, die particular sind und bleiben”.

¹³ HABERMAS. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1976, p. 271. “Legitimität bedeutet die Anerkennungswürdigkeit einer politischen Ordnung”.

outro lado, consensos adquiridos com base em contingências ou por meio da força”.¹⁴

Nenhum consenso obtido pelo discurso pode ser aceito como *ipso facto* verdadeiro. Cada consenso carece da avaliação de sua procedência, constituição e gênese com o objetivo de excluir a legitimação de desrazões calcadas sobre desigualdades fortuitas, resultantes de circuitos patológicos ou impostas por persuasão indevida, coerção ou violência. A intuitiva certeza de que as simples coincidências, os acordos de ocasião ou as meras facticidades consensuais não dispensam a avaliação lógica e ética do discurso induz Habermas a desenvolver, ao longo de sua obra, uma teoria discursiva da verdade e da ética.

À luz dessa teoria, o consenso obtido por pura motivação racional é verdadeiro na medida em que nele se expressa a convicção coletiva de que a pretensão inclusa no acordo é verdadeira e seu cumprimento tem o amparo dos demais participantes do discurso.

Racionalidade comunicativa e legitimidade democrática

Por mais verdadeiro que o consenso discursivo seja por origem, as razões de proveniência argumentativa partilhadas à época por todos os sujeitos do discurso podem, mais cedo ou mais tarde, serem consideradas não verdadeiras. O consenso em questão será, oportunamente, revogado com vistas a novo exame que, graças à otimização de novos critérios e trâmites, chegará mais cedo ou mais tarde a um resultado consensual adquirido de maneira não menos racional do que o consenso anterior. Da nova constelação decorre que os conceitos ou as definições de racionalidade consensual, por um lado, e da verdade consensual, por outro, não são equivalentes e tampouco conversíveis. Um consenso racional é um consenso surgido sob as condições definidas

¹⁴ Ibidem, p. 281. “Heute haben legitimierende Kraft allein Regeln und Kommunikationsvoraussetzungen, die eine unter Freien und Gleichen erzielte Übereinstimmung von einem kontingenten oder erzwungenen Konsens zu unterscheiden erlauben”.

à luz da situação ideal de fala. Como, porém, o resultado de um consenso não fica livre de revisões e tampouco imune à crítica, em oposição à verdade que implica inalterabilidade, consensos racionais não figuram *per se* como consensos verdadeiros.¹⁵

Segundo Habermas, podemos a rigor tão-só apostar em discursos racionais finitos. As situações ideais de fala reportam-se tão pouco à realidade quanto o consenso racional fica insensível à verdade, ou seja, o discurso racional não passa de um *medium* no qual é compartilhada a formação racional de convicções; nele se configura uma situação que delimita o aprendizado subjetivo. À medida que o consenso toma forma, nos certificamos em conjunto que nossos argumentos, desde que nos afigurem corretos, se mantêm de pé, que estamos de fato dispostos a considerar as coisas numa perspectiva que possa vir a ser submetida aos holofotes públicos; no consenso fazemos também a experiência da função regeneradora que a coletividade libera para razões, argumentos e convicções partilhadas. O consenso mostra que achamos algo verdadeiro, mas não revela a verdade daquilo que tomamos por verdadeiro; a verdade daquilo que entendemos ser verdadeiro constituem as boas razões que consideramos verdadeiras, as mesmas que motivaram os participantes a concordarem entre si acerca do que é ou não é verdadeiro. Ocorre que as boas razões que levaram ao consenso não são imunes à revisão. Como expressão de verdade finita, o discurso racional permanece marcado pela necessidade de uma constante e perene reavaliação.

Na racionalidade comunicativa, a gramática normativa da opinião pública deliberativa é concebida de acordo com os parâmetros da idéia de uma situação ideal de fala. Tal situação equivale à quintessência das propriedades discursivo-formais que asseguram argumentações consistentes e as conduzem a um consenso racional chancelado pela

¹⁵ HABERMAS. *Wahrheitstheorien. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 3. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 p. 169-70. "Wenn aber nur ein begründeter Konsensus als Wahrheitskriterium zugelassen wird, verwickelt sich die Konsensustheorie der Wahrheit in einen Widerspruch. Die Bedingungen, unter denen ein Konsensus als ein wirklicher oder vernünftiger, jedenfalls wahrheitsverbürgender Konsensus gelten kann, dürfen nicht wiederum von einem Konsensus abhängig gemacht werden".

comunicação recíproca. Na situação ideal de fala “falante e ouvinte transcendem”, segundo Habermas, “os critérios provincianos de uma comunidade de intérpretes cujo acordo chega a bom termo, aqui e agora, pela praxe cotidiana do entendimento”.¹⁶ O formalismo habermasiano do discurso ideal é do tipo procedimental; tal processo de entendimento não oferece nenhum critério material a favor ou contra a verdade do consenso. As características formais das situações ideais de fala são invariavelmente as mesmas: igualdade, reciprocidade, conversibilidade e simetria. Elas compõem as normais diretivas da publicidade cidadã e a correspondente socialização interativo-emancipatória. À luz da situação ideal de fala, a racionalidade do discurso garante um consenso correto no sentido de uma fundamentação intersubjetiva do respectivo resultado do discurso. Isto não significa, porém, que os bons motivos partilhados por todos os integrantes ao longo de um discurso comunicativo não possam perder, enquanto plataforma intersubjetiva de fundamentação, sua consistência racional ao amparo de novas experiências.

A idéia de discurso isenta do mando político lança, no horizonte da ética discursiva, a plataforma filosófica da democracia. A forma estatal de democracia é uma criação exemplar com logotipo de legitimidade. Oriundo do procedimentalismo, o discurso livre do mando político constitui uma explicação adequada da idéia de democracia, na medida em que todo exercício de poder estatal fica remetido ao consenso legitimador dos cidadãos. Habermas sustenta o primado do consenso também em relação à convenção democrática da maioria, vale dizer, para o filósofo da ética discursiva a essência da democracia não deve ceder, sem mais nem menos, a uma maioria avessa à verdade, mas legitimar o processo democrático por um consenso com indicadores da verdade. O princípio da maioria vale, escreve Habermas já nos idos dos anos sessenta, “apenas como substituto do consenso isento de força, o qual iria impor-se ao final,

¹⁶ Idem. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991, p. 157: “Mit Geltungsansprüchen transzendieren Sprecher und Hörer die provinziellen Maßstäbe einer bloss particularen Gemeinschaft von Interpreten mit ihrer hier und jetzt lokalisierten Verständigungspraxis”.

caso a discussão não fosse sempre interrompida sob força das circunstâncias”¹⁷.

Uma vez no devido contexto político, a relação entre ausência de senhorio autoritário e práticas democráticas remete à cartilha programática dos primórdios da modernidade política, quando se tratava de racionalizar o mando político por meio da discussão e do debate, pela generalização das carências individuais e pela descaracterização de demandas públicas veiculadas por interesses privados. Sob a proposta habermasiana da liberdade política, da ética do discurso e da ojeriza a quem prefere submissão à maioria não se esconde uma política de terra arrasada pela nivelção dos interesses e das preferências pessoais, mas a otimização de atitudes, a busca por melhor participação e a emulação pelo argumento mais consistente. Habermas sustenta uma relação intrínseca entre estado de direito e democracia, ao escrever: “Sob um ponto de vista normativo não existe entre direito e democracia apenas uma relação histórico-ocasional, mas sim uma interdependência conceitual e interna”¹⁸.

Na medida em que a intensa atividade associativa dos círculos liberais perde o fôlego, o setor privado privilegia o poder público e o Estado pervade os domínios públicos da sociedade liberal. Com isso, a esfera pública e a crítica política são paulatinamente substituídas pela negociação de interesses. Habermas reage às forças do capitalismo tardio – hostil ao potencial emancipatório liberal – com a emergência de conceitos flexíveis e multiculturais. Dado o vazio motivacional de sua proposta ética, as novas modelagens discursivas do espaço público habermasiano mantêm a tendência de uma centralidade racional que mais inibe o pluralismo do que provoca impasses, renova confrontos e cria antagonismos.

¹⁷ Idem. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969, p. 123. “[N]ur als der Ersatz für den zwanglosen Konsensus, der sich am Ende herausstellen würde, wenn man nicht stets die Diskussion unter Entscheidungszwang abbrechen müsste”.

¹⁸ Idem. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997, p. 293. “Deshalb besteht, normativ betrachtet, nicht nur ein historisch-zufälliger, sondern ein begrifflicher oder interner Zusammenhang zwischen Rechts- und Demokratietheorie”.

“La volonté générale” como automatismo procedimental

Habermas entende que um liberalismo democrático esclarecido deve honrar a intenção de Rousseau (1712-1778) com o argumento de que o problema, que o genebrino quis resolver com a ajuda da autolegislação, retorna sempre de novo, quer dizer, “o auto-exercício da soberania popular assegura concomitantemente os direitos humanos”¹⁹. Tal afirmação, porém, confere com I. Kant (1724-1804), não com Rousseau. Habermas submete a *volonté générale* a um procedimento mal processado. Caso existisse tal alegado automatismo procedimental, o processo legislativo democrático ostentaria *per se* uma garantia intrínseca de verdade, de modo que o genebrino poderia ter descartado o legislador político, haver dispensadas as virtudes republicanas e preterida a educação iluminista.

O republicanismo de Rousseau distingue-se do kantiano pela socialização da legislação política. Tão-somente a rigorosa uniformização da consciência dos cidadãos pela *aliénation totale*, abre a possibilidade de uma legislação única e abrangente. Kant, em contrapartida, concebe o poder legiferante como autonomia atribuída não a indivíduos, mas a princípios e instâncias legisladoras, e apenas na medida em que são aceitáveis para todos. A idéia kantiana de autodeterminação política toma por referência uma racionalidade jurídica e não processos societários. Trata-se, para Kant, de agir de acordo com princípios que possam ser aceitos por todos, e não que se aja com base em princípios cuja aceitabilidade esteja certificada por todos. Habermas administra unilateralmente o legado kantiano da razão prática com procedimentos democráticos. O clássico elenco dos direitos subjetivos é ora articulado como pressuposto, ora como resultado da soberania popular, jamais como elemento limitador de autonomia democrática.

Com isso Habermas perde contato com a figura do cético cujos argumentos honra por mais de uma década. O cético não-cognitivista não

¹⁹ Idem. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, p. 611. “Die Ausübung der Volkssouveränität sichert zugleich die Menschenrechte”.

duvida que acreditemos poder fundamentar normas, mas duvida que disponhamos de um procedimento confiável para decidir se nossas orientações são corretas ou não. Na medida em que Habermas antecipa pela soberania popular o que cabe à razão comunicativa fundar, a ética discursiva encontra-se *tout court* secundada por armações democráticas.

Questão neural do contrato social rousseauiano são os dilemas do indivíduo. Ante a existência espontânea como ser natural, por um lado, e ante a existência convencional como sujeito contratual, por outro, o indivíduo não tem por que se decidir por uma ou por outra. Caso a natureza do homem venha a lhe servir de modelo, ele não participará do contrato, o único meio capaz de fazer dele um agente social soberano; caso prefira optar pela aquisição do novo ser, tornando-se *homme civilisé*, o indivíduo não mais poderá recorrer ao que lhe dita a natureza, mas limitar-se-á a obedecer estoicamente aos ditames da razão. O indivíduo só pode evitar o xeque-mate de não ser nem homem nem cidadão, caso fizer da passagem do *pur état de nature* ao *état civil* uma metamorfose, de modo que a alternativa de ser outro não possa mais existir, pela total alienação do outro que se é graças à autotransformação do que havia sido.

Caracterizar, em contrapartida, a teoria do estado natural como propedêutica do estado civil ou conceber os dois estados como sendo complementares²⁰ negligencia a crítica de Rousseau ao jusnaturalismo e subestima as aporias do contratualismo na proposta constitucional do genebrino.

Não há, na esteira de Habermas, razões para deixar-se envolver pelas supostas pretensões universais da *volonté générale*. A vontade geral do genebrino é uma vontade particular, isto é, a faculdade volitiva de um determinado grupo de seres humanos que articulam nela a comunidade; a validade e a obrigatoriedade da vontade geral ficam necessariamente restritas aos membros do grupo; em suma, o republicanismo rousseauiano é decididamente antiuniversal. “O cidadão

²⁰ Opinião dominante. Cf. DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Vrin, 1979, p. 131: “Le premier livre du Contrat social reste indéchiffrable pour quiconque n’a pas présent à l’esprit la première partie du Discours sur l’inégalité et le tableau du véritable état de nature”.

rousseauiano”, apostrofa Kersting, “é um patriota, [mas] nenhum patriota constitucional”.²¹ Para Rousseau, o ser humano tão-só torna-se ser humano quando convertido em cidadão; enquanto não-cidadão, o ser humano como tal não passa de uma porção de natureza carente de domesticação. Direitos humanos, imperativo categórico e regras formais de coordenação não são suficientes para gerar um senso de comunidade, transformar uma multidão de pessoas em coletividade, pois o universal é abstrato, não caseiro, inabitável.

Como crítico mordaz do cosmopolitismo, Rousseau aprecia o ser humano feito cidadão, de modo que ignora direitos humanos e desconhece os princípios do direito dos povos. Para o genebrino, somente a humanidade unida por vontade comum e articulada por uma unidade política integradora configura objeto moral e político relevante; em contraste, o conceito de cidadão do mundo é considerado por Rousseau uma *contradictio in adjecto*.

Por mais que Habermas tenha em alta estima o contratualismo rousseauiano, considere exemplar a interação entre direito e democracia e veja na institucionalização popular do contrato social uma antecipação da ética discursiva, Rousseau não tem em alto apreço discussões políticas e tampouco se revela arauto da democracia deliberativa. Iguais aos conservadores de boa cepa, são lhe suspeitas discussões sem fim; Rousseau toma as controvérsias filosóficas como pauta de veleidades, palco de ostentação e arena de vaidades. No momento em que os cidadãos começam a concorrer na busca dos melhores argumentos, na ponderação de interesses, pontos de vista e peculiaridades, o bem comum já saiu de foco.

Com as concepções ético-discursivas rousseauianas, por parte de Habermas, o republicanismo de Rousseau nada tem a ver. A *volonté générale* é evento e não um resultado discursivo. Como evento ela se mostra, revela-se em sua intimidade social. De resto, tudo o que ampara o bem comum encontra sem muita conversa e com um mínimo de

²¹ KERSTING, Wolfgang. *Jean-Jacques Rousseaus >Gesellschaftsvertrag<* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 116: “Der Rousseau’sche Bürger ist ein Patriot, kein Verfassungspatriot”.

ponderação, por parte do genebrino, a anuência, o apoio e a simpatia dos cidadãos e dos patriotas.

Considerações finais

A república de Rousseau não é conhecida como universo da comunicação, não constitui arena repleta de opiniões, controvérsias, disputas teóricas, opções práticas; tampouco nela se costura compromissos e, muito menos, se prestigia a maioria. Quando há discussões, a unanimidade é festejada no mais tardar com bocejos coletivos. Embora também o aristotelismo político girasse em torno do bem-comum, a democracia ateniense era inconcebível sem muita discussão, troca de argumentos e comércio de idéias. A rigor, por mais ambígua e leviana que fosse com a verdade, a retórica era um patrimônio da pólis.

A pólis do genebrino ostenta a autenticidade como logomarca; como tal, ela é tudo menos um autêntico republicanismo, composta de pequenos-burgueses que, bem comportados, brincam de republicanos. À distância, o cenário espartano da cidadania rousseaunina não passa de um desencanto com os tempos modernos, seus marcos civilizatórios e seu senhorio político. Enquanto educador, Rousseau considera a grande ciência da política inútil e, enquanto filósofo político, ele enaltece o contrato social como instante feliz em que o homem adquire estatura moral, tornando-se senhor de si mesmo. Visto a partir do *status naturae purae*, o homem é definido como unidade numérica, o absoluto total (*l'entier absolu*), que não se relaciona senão consigo mesmo ou com quem é igual a si. Do ponto de vista do *status civilis*, o mesmo homem é uma unidade fracionada, denominador comum de um todo político, o corpo social (*le corps social*).

Como, por um lado, Habermas não recorre ao gesto existencial de transformação dos humanos em cidadãos, conhecido como *aliénation totale*, e, por outro lado, a revitalização da moral não tem como acolher a razão prática kantiana centrada pelo Faktum da razão, a proposta

habermasiana da remoralização jurídica, dos direitos fundamentais ao direito ordinário, consiste, à moda negativa, no fato de que “a moral [...] imigra no direito positivo sem nele se dissipar”.²² Ao fim e a cabo, a configuração dialética (“aufzuehen”) da proposição limita-se a refazer, em sentido contrário, o caminho da premissa segundo a qual somente o contrato social rousseauiano presta contas à “conexão *interna* da soberania popular com os direitos humanos”,²³ vale dizer, dada em Rousseau a ausência de um genuíno ponto de vista moral, o filósofo alemão dá mãos à palmatória e reconhece que “na versão ética da concepção de soberania popular é inevitável que, ao final, o sentido universalista do princípio do direito se perca”.²⁴

Referências

- ALEXY, Robert. Habermas’s Paradigm of Law. *Ratio Juris*. V. 7, n. 2, 1994, p. 33-51.
- _____. Jürgen Habermas’s Theorie of Legal Discourse. *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995-1996, p. 1027-34.
- _____. On the Structure of Legal Principles. *Ratio Juris*. V. 13, n. 3, September 2000. p. 294-304.
- _____. The Nature of Legal Philosophy. *Ratio Juris*. V. 17, n. 2, 2004, p. 156-157.
- ALMEIDA, Guido A. de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. Belo Horizonte. *Kriterion*, n. 114, 2006. p. 209-222.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- ACKERMAN, Bruce. *We the People: I. Foundations*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- BAYNES, Kenneth. Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas’s *Faktizität und Geltung*. In: WHITE S.-K. [ed.]. *The Cambridge*

²² HABERMAS. Recht und Moral (Tanner Lectures 1986). Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, p. 568. “Die Moral [...] wandert ins positive Recht ein, ohne darin aufzuehen”.

²³ Ibidem, p. 131. “Dann müsste aber die politische Autonomie aus einem *inneren* Zusammenhang der Volkssouveränität mit den Menschenrechten erklärt werden. Genau das soll die Konstruktion des Gesellschaftsvertrages leisten”.

²⁴ Ibidem, p. 133. “In der ethischen Fassung des Konzepts der Volkssouveränität muss am Ende der universalistische Sinn des Rechtsprinzips verlorengehen”.

- Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 201-232.
- BLESENKEMPER, Klaus. *Public age – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*. Frankfurt a/M: Haag und Herchen, 1987.
- BRANDT, Reinhard. (Hrsg.). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1982.
- _____. Vom Weltbürgerrecht. *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 133-148.
- BRANDON, Robert. Facts, Norms and Normative Facts: a Reply to Habermas. *European Journal of Philosophy*. V. 8, n. 3, 2000. p. 356-374.
- BECK, Gunnar. Immanuel Kant's Theory of Rights. *Ratio Juris*. V. 19, n. 4, December 2006. p. 371-401.
- CHWASZCA, Christine. & KERSTING, Wolfgang. *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-JacquesRousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Vrin, 1979.
- DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- GUYER, Paul. Kant's Deduction of the Principles of Right. In: TIMMONS, Mark [ed.] *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 23-64.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 10. Aufl. Darmstadt und Neuwied: H. Luchterhand, 1979.
- _____. *Erkenntnis und Interesse*. 6. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Kultur und Kritik*. Verstreute Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973.
- _____. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1976.
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 3. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969.
- _____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Aufl., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1994.

- _____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983.
- _____. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 192-236.
- _____ & Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Viena: Herder Verlag, 2005.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005.
- HECK, J. N. Autonomia, sentimento de respeito e direito. Porto Alegre. *Veritas*. V. 46, n. 4, dez. 2001. p. 527-542.
- _____. Estado, propriedade e trabalho em I. Kant. Belo Horizonte. *Síntese, Revista de Filosofia*. V. 33, n. 107 set.-dez. 2006. p. 355-371.
- _____. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- HEGEL, Georg W.-F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 4. Auflage. Hamburg, F. Meiner, 1955.
- HERB, Karlfriedrich. *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*. Voraussetzungen und Begründungen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- HÖFFE, O. “Völkerbund oder Weltrepublik? *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 109-132.
- _____. Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants. *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 245-272.
- _____. *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- _____. *Immanuel Kant*. 5. überarbeitete Auflage. München: C.H. Beck, 2000.
- _____. Crítica da razão pura: uma leitura cosmo-política. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 1, mar. 2003. p. 77-97.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt. Hamburg. F. Meiner, 1956.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg: Verlag F. Meiner, 1967.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg: F. Meiner, 1968.
- _____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

- _____. Was heisst: sich im Denken orientieren? *Textos seletos*. Ed. bilíngüe. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Zum ewigen Frieden* – Ein philosophischer Entwurf. Hrsg. von H. Klemme. Hamburg: F. Meiner, 1992.
- _____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (II. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis – Gegen Hobbes). Hamburg: F. Meiner, 1992.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. B. Ludwig. Hamburg: F. Meiner, 1986.
- _____. *Der Streit der Fakultäten*. Hrsg. von K. Reich, Hamburg: F. Meiner, 1959.
- KERSTING, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- _____. “Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein”. *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1995, 87-108.
- _____. *Politik und Recht*. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Göttingen: Velbruck Wissenschaft, 2000.
- _____. *Jean-Jacques Rousseaus ‘Gesellschaftsvertrag’*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- _____. *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft*. “Über John Rawls’ politischen Liberalismus. Paderborn: Mentis, 2006.
- _____. *Jean-Jacques Rousseaus >Gesellschaftsvertrag<* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- LABERGE, P. & LAFRANCE, G. & DUMAS, D. *L’année 1795. Kant. Essai zur la paix*. Paris: Vrin, 1997.
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*. Rio de Janeiro. V. 4, n. 1, 1999. p. 13-55.
- _____. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. WRIGLEY, Michael B. e SMITH, Plínio (Org.). *O filósofo e sua história*. Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003. p. 477-520.
- LUDWIG, Bernd. “Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaft Textpassage in Kants Friedenschrift”. *Kant-Studien*, Berlin, W. de Gruyter, v. 88, 1997.
- MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees and Other Writings*. Abridged and edited by E.J. Hundert. Indianapolis: Hackett, 1997.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Werke* (MEW), Bd 1. Berlin: Dietz Verlag, 1957.

- MILL, John S. *On Liberty. Essays on Politics and Society*. Ed. by J. M. Robson. London: Routledge, 1977.
- MULHOLLAND, Leslie Arthur. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1989.
- NOUR, Soraya. O filósofo, o político e o público. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, v. 6, p. 23-32, 2000.
- _____. *À paz perpétua de Kant – Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PINZANI, Alessandro. *Diskurs und Menschenrechte: Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich*. Hamburg: Kovac, 2000.
- _____. A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. *Veritas*. Porto Alegre. V. 46, mar. 2001. p. 19-28.
- _____. Democratização e globalização. É possível uma gestão democrática dos processos de globalização econômica, social e política? *Veritas*. Porto Alegre. V. 46, dez. 2001. p. 503-515.
- ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-J. *Du Contrat social; ou, principes du droit politique. Oeuvres complètes* III. Paris: Gallimard, 1964.
- TERRA, Ricardo. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro; Ed. UFRJ, 2003.
- _____. *Kant & o Direito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. Détermination et réflexion dans l'évaluation des relations internationales: une réinterprétation de *Vers la paix perpétuelle*. GIESEN, Klaus-G. (ed.). *L'Éthique de l'espace politique mondial. Métissages disciplinaires*. Bruxelas: Bruylant, 1997, p. 335-55.
- THIERSE, W. A paz como categoria política e desafio político. ROHDEN, Valério. [ed.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 2003, p. 161-179.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1986.
- VOLPATO DUTRA, Delamar J. Da revisão do conceito discursivo de verdade em "Verdade e justificação". *Ethic@*. V. 2, n. 2, 2003. p. 219-231. [<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@>].
- _____. Dso fundamentos da ética discursiva: a questão dos argumetnos transcendentais em Habermas. Belo Horizonte. *Kriterion*. V. XL, n. 99, 1999. p. 80-131.
- _____. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

———. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

