

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA – MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: ONTOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS**

**ENTRE DIREITO E DEMOCRACIA: OS LIMITES DA RACIONALIDADE PARA
UM PROJETO DE DIREITO INCLUSIVO EM HABERMAS**

Melissa Andrea Lins Peliz

Brasília, julho de 2018

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA – MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: ONTOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS**

**ENTRE DIREITO E DEMOCRACIA: OS LIMITES DA RACIONALIDADE PARA
UM PROJETO DE DIREITO INCLUSIVO EM HABERMAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica, Curso de Mestrado da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic.

Brasília, julho de 2018

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pela autora

LL759e Lins Peliz, Melissa Andrea
Entre direito e democracia: os limites da racionalidade para
um projeto de direito inclusivo em Habermas. / Melissa Andrea
Lins Peliz; Orientador Miroslav Milovic. -- Brasília, 2018.
134 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Metafísica) --
Universidade de Brasília, 2018.

1. Agir comunicativo. 2. Moral. 3. Ética discursiva. 4.
Estado. 5. Alteridade. I. Milovic, Miroslav, orient. II. Título.

MELISSA ANDREA LINS PELIZ

**ENTRE DIREITO E DEMOCRACIA: OS LIMITES DA RACIONALIDADE PARA
UM PROJETO DE DIREITO INCLUSIVO EM HABERMAS**

Aprovada em: ____/_____/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miroslav Milovic (Orientador)
(PPGμ/FD/Unb)

Prof. Dr. Marcelo Neves
(Membro FD/Unb)

Prof. Dr. Pedro Gontijo
(Membro PPGμ/Unb)

*“A esperança da humanidade, talvez por ingénu
convicção, está na crença de que o indivíduo a quem
se pede que ouça o faça por confiança.”*

Valter Hugo Mãe – A desumanização

AGRADECIMENTO

Ao meu marido, Adahilton, com quem entendi o significado da expressão: “apoio incondicional e irrestrito”.

Ao meu filho, Teodoro, que me educa todos os dias.

À minha família originária, que me tem em tão alta conta, que eu duvido de que um dia cumpra todas as suas expectativas.

Às minhas amigas, presentes e ausentes, que formam uma rede firme de alteridade e sororidade, em que me sinto amparada.

À Vanja Grujic, sem cujas observações esse trabalho não teria sido finalizado e à minha irmã, Ana Carolina, com quem sempre tive muitas conversas reflexivas e filosófico-críticas.

Ao Prof. Miroslav Milovic, exemplo de democracia, que me acolheu na Unb.

Ao Durval e à Bela, com quem contei para auxílio na formatação desse trabalho.

À Maria, que me ajuda todos os dias.

Ao Dino, pela companhia.

RESUMO

Essa pesquisa tem por objetivo expor a forma como Habermas concebe o social e o direito sob o paradigma da racionalidade comunicativa, perscrutando se, ao final, trata-se de um projeto que permite a alteridade. Para tanto aborda os seguintes temas da obra do filósofo: a) inserção de seu projeto no que ele chama de pensamento pós-metafísico e identificação da modernidade como um projeto da racionalidade; b) reconstrução da teoria sociológica da ação sob o paradigma do agir comunicativo a partir da teoria dos atos de fala e de uma renovada concepção do mundo da vida pela inserção de ambos no contexto da pragmática universal; c) relação entre moral e direito do que decorre também a relação entre soberania e direitos humanos, autonomia pública e privada, Estado e direito. Ao final traz notas críticas sobre o pensamento de Habermas sob o paradigma da alteridade, apontando o pensamento de Derrida como um possível candidato a complementar sua teoria.

Palavras-chave: Agir comunicativo. Moral. Ética discursiva. Estado. Alteridade.

ABSTRACT

The aim of this study is to describe the manner that Habermas conceive the social and the law under the communicative rationality paradigm, analysing if this project admits the alterity. The research approaches a) the insertion of Habermas' project in the post-metaphysical thinking and the identification of modernity as a project of rationality; b) the reconstruction of social action theory under the paradigm of communicative action, based on the speech acts theory and on a renewed conception of the life world through the insertion of both in the context of universal pragmatic; c) the relation between moral and law, related with sovereignty and human rights, public and private autonomy, State and law. The conclusion criticises Habermas' thinking under the alterity paradigm, indicating Derrida's thinking to complete communicative rationality theory.

Keywords: Communicative action. Moral. Discourse ethics. State. Otherness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I METAFÍSICA, RACIONALIDADE E DIREITO	14
I.1) Para uma crítica da metafísica	16
I.2) Racionalidade e modernidade: no rastro de Weber	21
PARTE II DO AGIR COMUNICATIVO À ORDEM SOCIAL	28
II.1) A teoria do agir comunicativo a partir da teoria da argumentação (lógica informal) e da pragmática universal	32
II.2) Teoria dos atos de fala: performatividade	39
II.3) O conceito de mundo da vida após o giro-pragmático da linguagem	45
II.4) Evolução social e desacoplamento dos sistemas	51
II.5) Pensando as patologias sociais contra Weber: a tese habermasiana da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos	56
II.6) Pensando a emancipação política além de Marx: evolução social, prática e direito	60
PARTE III DIREITO DISCURSIVO: ENTRE MUNDO DA VIDA E SISTEMAS	66
III.1) Ainda Weber: buscando a legitimidade do direito	69
III.2) Ponto de vista moral e concepção cooriginária da autonomia e da heteronomia	74
III.3) Moral e direito	79
III.4) Autonomia pública e privada: direito e democracia	83
III.5) Tese da cooriginariedade do poder político e do direito	87
III.6) Teoria da tripartição de poderes revista sob a teoria do agir comunicativo	92
III.7) Decadência da esfera pública burguesa e democracia de massa	97
III.8) Democracia deliberativa	102
PARTE IV DIREITO NO PARADIGMA DA RACIONALIDADE PROCEDIMENTAL: RETOMANDO CONCEPÇÕES E TECENDO BREVES CRÍTICAS	109
IV.1) O paradigma da racionalidade diante da alteridade	111
IV.2) O abandono da ética discursiva e a moral universal como fator de exclusão	114
IV.3) Poder comunicativo em Habermas: dissolução da política?	116

IV.4) Fundação do Estado, constitucionalismo e democracia: união de princípios paradoxais	118
IV.5) Pensando uma saída: direito fora do paradigma da racionalidade em Derrida	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131

INTRODUÇÃO

Habermas é autor de uma vasta obra que dialoga com as mais diversas áreas do conhecimento. Ele se posta como filósofo da modernidade travando uma crítica contra tudo que entende como pensamento metafísico, entendido, nesse contexto, como a busca de um fundamento do mundo. Entretanto, ele se volta para a racionalidade que sempre foi, segundo ele, o principal motivo da filosofia. Ele já destacou o papel do filósofo, por exemplo, como guardião e intérprete da racionalidade.

Em seu projeto, a racionalidade é apresentada como saída para pensar as aporias trazidas por ela própria. A racionalidade cognitivo-instrumental, própria da técnica e da ciência, não é a única e última saída para a modernidade. Então ele engendrará uma nova forma de racionalidade pensada a partir dos atos de fala em uma dimensão social. A modernidade apresenta um potencial normativo que só pode ser encontrado dentro de um contexto pragmático próprio a desenvolver a performatividade dos atos de fala. Assim, ele pensa possibilitar, também, uma sociedade mais crítica e reflexiva que poderia fazer face ao progresso apresentado pela dinâmica do capitalismo.

A teoria do agir comunicativo, então, engendrada a partir dos atos de fala, deve se provar como teoria sociológica da ação. É dizer, ela será manuseada para pensar a construção do social em Habermas através de uma perspectiva que poderia fornecer uma reflexão própria a uma teoria crítica. É que Habermas ainda acredita na crítica do social como teoria com um potencial emancipador.

Além disso, ele pensa a filosofia por um viés prático do que resulta – aliado à vontade de também engendrar um pensamento teórico, conciliando os dois – a necessidade de encontrar uma racionalidade comum para a moral-prática, quer seja, identificável em qualquer contexto de ação. A forma de racionalidade encontrada por Habermas será a comunicativa, como já apontado. Sob o paradigma dessa racionalidade é que ele também pensará o Estado, que tem uma relação umbilical com o direito. O Estado e a política, em Habermas, não podem ser pensados dissociados do direito e da moral. Mais: o Estado só se constitui enquanto democracia.

Quando se pensa em democracia, liberdade, justiça e igualdade, ideais herdados de Atenas, logo vêm à mente como paradigmas que devem ser pensados na modernidade em confronto com o surgimento do sujeito e de um pensamento do individual. Nesse contexto, surge a pergunta sobre a possibilidade da inclusão do diferente, o que se torna necessário em um mundo cada vez mais fragmentado.

Tendo em vista essas ideias é que essa pesquisa se desenvolverá. O método utilizado é o exegético-hermenêutico, com a leitura de obras do filósofo-título dessa investigação, para a construção de uma parte descritiva de seu projeto social e, a seguir, do direito e da democracia. O trabalho se limitará a apresentar o pensamento de Habermas e as ideias de alguns dos pensadores com que ele dialogou – que serão trazidas sempre sob o olhar de Habermas – para oferecer as concepções da ordem social, do direito e da democracia.

Pode-se apontar que Habermas teve algumas fases de pensamento. A primeira delas, mais voltada ao interesse emancipatório, influenciado pelos escritos de Marx. Em seguida, volta-se para a sociologia, a observação empírica, para erigir uma teoria social da ação. Ao escrever sua obra sobre *Direito e democracia*, pode-se dizer que Habermas já está ingressando em uma fase em que seu sistema teórico já está estabelecido e ele procura demonstrar e provar sua aplicação de modo a conferir legitimação ao Estado, à democracia e ao direito. A presente pesquisa se desenvolverá primacialmente a partir do pensamento no segundo momento descrito, entre a *Teoria do agir comunicativo* e *Direito e democracia*, ambas obras analisadas com literatura marginal do próprio Habermas.

Como já dito, diante da vastidão da obra de Habermas e mesmo limitada a apresentar a visão de outros pensadores sob sua perspectiva, a pesquisa trará apenas pontos principais sobre as ideias de Weber, pensador que ele elege para, em confronto com a racionalidade teleológica, pensar sua racionalidade comunicativa, que ao mesmo tempo em que aproveitaria a vocação normativa da modernidade, serviria para lhe conferir outra leitura. Também serão apresentadas breves notas sobre as intuições de Marx apropriadas por Habermas, de quem, aliás, ele se julga, em certa medida, seguidor. Ainda, brevemente, Kohlberg e Mead, cujas ideias foram aproveitadas tanto na *Teoria do agir comunicativo* quanto em *Direito e democracia*. Apenas de passagem e sempre sob a perspectiva habermasiana, são invocados também Kant, Rousseau e Rawls.

A pesquisa se estrutura em quatro partes principais, sendo que todas elas trarão no início uma síntese do que será tratado, razão pela qual não nos delongaremos nessa introdução.

A primeira parte tem natureza introdutória, apenas apresentando o projeto de Habermas diante da metafísica e brevemente, seu pensamento da racionalidade, que guiará a apresentação de sua obra nesse trabalho e que ele aponta como inexoravelmente atrelada à modernidade. Trata-se de um trabalho apresentado no programa de Pós-Graduação em Metafísica e por isso, torna-se importante situar a obra de Habermas diante do pensamento metafísico e o que isso diz para o direito, nossa área de atuação. Então, apresentaremos o

autointitulado pensamento pós-metafísico de Habermas e o vínculo entre modernidade e racionalidade que situamos tomando como ponto de partida Weber.

A segunda e a terceira partes dessa pesquisa apresentarão os pontos principais da obra de Habermas voltada à teoria da ação comunicativa e sua aplicação ao social e à constituição do Estado que tem em sua obra uma inarredável relação com o direito e a democracia. Como já apontado, a pesquisa não tem por fim esgotar tal estudo.

Mantendo um diálogo com Weber, seguimos esse caminho, demonstrando que a teoria do agir comunicativo só foi possível após o giro-pragmático da linguagem, abeberando-se de noções da teoria da argumentação, e apresentamos a concepção de pragmática universal e como ela conecta a teoria dos atos de fala ao conceito de mundo da vida. Todos elementos que formam a concepção da racionalidade comunicativa habermasiana através da qual ele analisa o social em confronto com a apontada unilateralidade da racionalidade teleológica weberiana.

A partir disso também é possível reler as patologias sociais descritas por Weber sob o prisma de Habermas, que apontará que durante o processo de evolução social, a despeito de ocorrer o desacoplamento dos sistemas do mundo da vida, eles permanecem ao mundo da vida ligados, de modo que os desequilíbrios entre seus elementos constitutivos ocorrem pela assimilação do agir racional-teleológico em contextos em que deveria prevalecer o agir comunicativo. Terminamos com o resgate de algumas intuições marxianas que Habermas quer seguir para responder se é possível a emancipação social diante do fenômeno da colonização do mundo da vida, esclarecendo, contudo, que ele adota posicionamento diverso em relação à visão marxiana do direito.

Ingressando na terceira parte e como elemento de ligação com a parte anterior, ainda retomamos Weber para apontar que tipo de direito é possível à luz do agir racional-teleológico – paradigma que Habermas não quer seguir, buscando a legitimação do direito – e apresentamos o *moral point-of-view* sob a concepção da ética discursiva, para introduzir os conceitos de heteronomia e autonomia, bem como a relação entre direito e moral, que aliás, balizará a própria construção do Estado em Habermas. A partir dessa relação entre direito e moral, então, e como desdobramento dela, apresentamos a teoria habermasiana da cooriginariedade entre autonomia pública e privada, soberania e direitos humanos, Estado e direito, revisitando, nesse último ponto, a teoria da tripartição dos três poderes em Habermas.

Parece ser mais importante à Habermas do que a própria tripartição dos poderes, a forma como se constrói a relação entre o poder comunicativo, o poder econômico e o poder administrativo. Tendo em vista a importância de que se reveste a transformação do poder

comunicativo em poder administrativo, que segundo Habermas define o próprio Estado de direito, e que tem igual importância para a sua democracia, chegamos assim, a abordagem de sua democracia deliberativa, situando o papel que a esfera pública desempenhará a partir de sua mudança estrutural, anteriormente detectada pelo filósofo alemão.

Ao final e brevemente, por isso em um capítulo mais curto, apresentaremos algumas notas críticas ao pensamento de Habermas sob o paradigma da alteridade e como isso repercute para o direito e a democracia. Apresentaremos também e brevemente, alguns pontos em que o pensamento de Derrida, que parte da alteridade, se confronta com o de Habermas, podendo lhe complementar.

O objetivo desse trabalho, portanto, como já se antecipou é, através da análise da teoria do agir comunicativo e sua aplicação prática ao social, em meio ao qual se destaca o direito, responder se referida teoria, concebida sob um específico modelo de racionalidade, permite um direito voltado para a alteridade.

PARTE I

METAFÍSICA, RACIONALIDADE E DIREITO

Nessa primeira parte do trabalho, que tem natureza de prolegômenos, introduziremos o posicionamento de Habermas como filósofo diante da metafísica a fim de demonstrar como sua obra filosófica está irremediavelmente atrelada a uma específica racionalidade na qual ele confia para estabelecer pressupostos normativos de uma convivência social baseada na intersubjetividade. O esclarecimento é importante na medida em que se relaciona com a resposta que se pretende ao final perscrutar sobre a inclusividade do direito e da democracia tal qual por ele pensados.

Habermas é um representante tardio da escola de Frankfurt, o que significa dizer que se posicionará contra o positivismo em geral de modo a fornecer uma teoria mais ampla de crítica social, o que ele entendeu que só poderia ser feito pela teoria da razão. Ele pretende ainda ligar a razão a um motivo social, tentando pensar as novas formas da emancipação (MILOVIC, 2004, p. 54).

A metafísica voltada para a ontologia, a consciência ou mesmo para a linguagem semântica, não teria para Habermas permitido pensar uma forma de constituição do social. Para o filósofo, a metafísica está relacionada a uma razão universal, ao pensamento do idêntico, que exclui o diferente, o vulnerável. Ele se define como um pensador pós-metafísico porque se opõe a todas essas tendências metafísicas.

Depois de Nietzsche e de Heidegger, a metafísica precisa ser destruída porque associada a mecanismos de dominação, de objetivação do sujeito. Não apenas movimentos da filosofia permitiram redimensionar a metafísica: também a ciência, com seu experimentalismo, a evolução social, do que decorre a complexificação da sociedade e suas crises, contribuiram para desenhar um quadro em que a metafísica não pode mais ser vista de forma fundamentalista, por assim dizer.

Desse projeto de destruição da metafísica, contudo, deve ser salva a racionalidade, que sempre teria tido o papel de organizar os fundamentos do mundo. Habermas não concorda que a racionalidade pode ser associada a uma específica forma de dominação ou de objetivação do sujeito porque ela tem um potencial crítico-emancipador. Só através da racionalidade é que se podem inferir condições de igualdade comunicativa que permitem erigir o social.

Então ele pensará em uma racionalidade procedimental dentro de um contexto pragmático. Habermas é também tributário do giro pragmático da filosofia da linguagem que permitirá constituir suas estruturas do social fora do paradigma da filosofia da consciência, que

não alcançou a intersubjetividade. Mas mais do que um modelo teórico, ele quer também pensar a prática social, e por isso ele se volta para a sociologia.

Mesmo na filosofia ainda há modelos que podem ser explorados. Hegel, por exemplo, teria descoberto a relação entre racionalidade e modernidade, o que é fundamental na obra de Habermas, de modo que podemos até mesmo falar em um princípio da modernidade habermasiano. Hegel concluiu corretamente que os padrões de normatividade da era moderna se alteraram em relação à antiguidade, mas teria se equivocado ao restringir sua análise à subjetividade que perpassa Estado, moral e ciência, de modo a legitimar, por exemplo, um direito liberal. É que ele não teria passado, talvez, pela releitura social realizada por Marx.

Habermas pensará o princípio da modernidade até as últimas consequências, de modo a combater todos os filósofos que teriam, segundo ele, se posicionado contrariamente à modernidade com sua vocação normativa e racional. Todos aqueles que, diga-se de passagem, têm como traço comum, grosso modo, não terem se aferrado a um projeto em que a racionalidade é colocada no centro.

Weber, de outro lado, teria incorporado em sua leitura do Estado tanto elementos da reprodução material como elementos da reprodução simbólica, o que vem a calhar como paradigma de construção do social para Habermas porque ele acredita que dentre as ciências sociais, a sociologia é que foi mais longe na elaboração de uma teoria da racionalidade. Apesar disso, mesmo Weber com seu modelo de racionalidade na modernidade, teria oferecido uma teoria de integração social incompleta.

É que Habermas não quer, de plano, pensar na racionalidade cognitivo-instrumental como vinculada à dominação, invasora de todas as esferas da racionalidade de modo que elas só poderiam reproduzir seu mecanismo de funcionamento. Na verdade, ele segue a intuição kantiana de modo a tentar unir racionalidade teórica e prática, o que não teria sido pensado no modelo de Weber.

De fato, a tensão entre mundo e religião verificada por Weber o teria impedido de vislumbrar uma consciência pós-moderna, desvinculada do contexto sagrado, que poderia fornecer uma racionalidade moral-prática como decorrência da evolução social. Como resultado disso, o mundo encontra-se desencantado e burocratizado, eis que essa consciência não permitiu se opor à racionalidade cognitivo-instrumental.

Weber não teria percebido a racionalização do mundo da vida em uma dimensão de “concordância normativamente prescrita” *versus* “entendimento comunicativamente

alcançado” (HABERMAS, 2012a, p. 140), que é o que ele pretende explicar com sua teoria do agir comunicativo aplicada ao social.

Em consequência da forma com que vê a integração social, a análise do direito weberiana é dada pelo viés do positivismo: importaria para Weber apenas o direito institucionalizado. Além disso, a fundamentação, com a introdução de argumentos moral-práticos, não serviria para lhe conferir legitimidade, bastando a crença nessa legitimidade. Habermas não quer pensar um direito assim: entre jusnaturalismo metafísico e positivismo, ele quer encontrar um fundamento de validade normativo para o direito, o que fará, como veremos, pela aplicação de sua teoria do agir comunicativo.

Nesse contexto, o objetivo desse primeiro capítulo será apontar o enfrentamento de Habermas ao tema metafísica e sua inserção em um contexto pós-metafísico, trazer alguns paradigmas filosóficos que lhe serviram de norte a partir dos quais pode pensar o projeto da modernidade e indicar Weber como fonte do entendimento sociológico e com o qual estabeleceu um profícuo debate em sua obra, com consequências para a análise do direito.

I.1) Para uma crítica da metafísica

A obra de Habermas erige-se sobre uma apontada filosofia da intersubjetividade perseguida pelo pensador alemão em termos de um possível resgate da racionalidade própria do mundo social e intuitiva aos falantes capazes de se expressar. Seu projeto, então, é desenvolvido de modo a fugir da filosofia do sujeito, que não teria lançado propriamente as bases para o relacionamento entre indivíduos e, dessa forma, também não explicaria adequadamente a constituição do social. Em termos filosófico-políticos pode-se dizer que sua obra coloca sob escrutínio o pensamento da metafísica da subjetividade e a racionalidade, buscando em última instância uma possível intersubjetividade.

Deve-se compreender primeiro o que é essa metafísica da subjetividade que confere à própria metafísica um sentido negativo. Enciclopedicamente apresentada como a ciência primeira, fundamento de todas as outras, o que se extraía da origem mesma de seu nome que supostamente vem dos textos de Aristóteles organizados por Andronico de Rodes, e que foram chamados de metafísica por terem sido colocados após os que tratavam da física, indo além dela e servindo de “fundamento comum” para todas as ciências particulares, a metafísica encontra originalmente três concepções: a que a apresenta como teologia, como ontologia e

como gnosiologia.¹ Guiará a investigação nesse trabalho um sentido que aproxima a metafísica (que é também tomada como sinônimo da própria filosofia) um sentido de fundamentação.

O movimento filosófico ao redor das concepções sobre metafísica teve diversas oscilações, que a aproximavam ora de um sentido positivo, ora de um sentido negativo. Enquanto Kant, por exemplo, busca equiparar a metafísica à ciência², Heidegger apresenta como projeto filosófico sua destruição³. Pode-se situar o pensamento negativo sobre o sentido da metafísica em Nietzsche⁴, com o niilismo, e o já citado Heidegger, com o pensamento da hermenêutica.⁵ De fato, Heidegger foi um dos filósofos que criticou a equiparação entre metafísica e ontologia, condenando, grosso modo, a própria forma da pergunta sobre o ser, central à filosofia, diga-se de passagem, que acabava por elidi-lo, colocando-o em uma situação de objeto (HEIDEGGER, 1986, pp. 13-15 e 20-21).

Essa ideia negativa de metafísica reverberou em uma corrente de pensamento que se denominou pós-metafísico, dentro da qual podemos encontrar ideias que associam a metafísica tradicional ao fonologocentrismo ocidental, que exclui o Outro, sentido da crítica de Derrida⁶, bem como a um pensamento platonista e idealista, que tende à totalização, reduzindo o ser ao pensamento, com o privilégio da teoria sobre a prática e ainda com a associação da

¹ Essas três concepções de metafísica são apresentadas no dicionário de Nicola Abbagnano, no verbete respectivo, bem como a ilustração quanto ao nascimento do termo, que é de conhecimento corrente na filosofia (ABBAGNANO, 2012, pp. 766-776).

² É Kant quem afirma no prefácio à Crítica da razão pura: “Dá resultado este ensaio e prepara o seguro caminho da ciência para a metafísica, na sua parte primeira, que se ocupa de conceitos *a priori*, cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos. Objetivamente, com a ajuda dessa modificação do modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento antecipado e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes as leis que anteriormente fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência” (KANT, 2005, pp. 30-31).

³ Heidegger não considera a filosofia de Kant como transcendental, mas como um tratado do método: não no sentido da técnica de um procedimento que pode ser empregado, mas no sentido de que sua metafísica equivale a elaborar uma determinação completa dos contornos gerais e da estruturação interna total da ontologia. A revolução copernicana anunciada por Kant teria sido, em verdade, trazer a ontologia para o centro da metafísica (HEIDEGGER, 1986, pp. 13-15 e 20-21).

⁴ Nesse sentido, a lição de Milovic: “A ideia de Nietzsche é de que a força do ser, a afirmação da vida, sempre foi negada pelos caminhos do racionalismo e das estruturas normativas. A história, depois de Sócrates, é a história do niilismo. Moral e ciência são duas formas da ‘vontade de verdade’, que estabelecem os critérios segundo os quais a vida tem de ser determinada. Por um lado, as normas morais determinam a vida; por outro, os critérios da objetividade científica. Trata-se de duas formas de essencialismo e de metafísica dominadora” (MILOVIC, 2004, p. 114).

⁵ Essa constatação de “ataque à metafísica” também é trazida por Nicola Abbagnano em seu dicionário no verbete metafísica (ABBAGNANO, 2012, p. 771).

⁶ Mais uma vez, nos socorremos da lição de Milovic: “Se o projeto da destruição da metafísica pode ser acompanhado da afirmação da hermenêutica, o da desconstrução de Jacques Derrida pode também ser compreendido como a desconstrução da hermenêutica. Primeiro, Derrida se interroga sobre as condições da síntese da consciência transcendental. Essa pergunta serve para se pensar não só a filosofia kantiana mas também a filosofia de Husserl” (MILOVIC, 2004, p. 101). E mais à frente, na mesma obra: “Derrida questiona a metafísica a partir da pergunta sobre a relação entre metafísica e linguagem. A linguagem sempre fora marginalizada no que diz respeito à primazia das perguntas sobre o ser e o conhecimento” (MILOVIC, 2004, p. 129).

racionalidade ao positivismo, ideias sobre as quais Habermas irá se debruçar para, ao final, se opor. Com efeito, Habermas pensa que a crítica à modernidade segue o caminho da reflexão contra o positivismo, perguntando-se se existe certeza, seja em sentido teórico, seja em sentido prático (MILOVIC, 2004, p. 77).

A modernidade se inicia com a constatação filosófica feita por Descartes, *Cogito ergo sum*, que introduz a subjetividade, mas seu sujeito se volta para o mundo objetivo, que para Heidegger seria um escândalo da filosofia (MILOVIC, 2004, pp. 42-43). Já Hegel teria concebido o pensamento da subjetividade ao transferir o idealismo platônico ao idealismo da subjetividade (MILOVIC, 2017, p. 18). O raciocínio de Hegel é que o mundo pré-moderno seria uma articulação da metafísica objetiva em que o homem fica excluído e, na modernidade, finalmente, o homem teria saído do estado de natureza em que predomina o direito natural para ingressar no mundo em que se dá a relação entre os seres humanos (MILOVIC, 2002, p. 62).

A partir de então, pode-se dizer que existe uma metafísica da subjetividade que impregna todas as categorias políticas. Isso leva a crer que a pergunta pelo sujeito político, entendido o político como o âmbito do relacionamento com os outros, o social, restou esquecida ou não devidamente formulada. Uma pergunta que inclua teoria e prática é o que Habermas irá buscar e tentar responder.

Habermas se posiciona na tradição contrária à metafísica. A ontologia, na *Teoria do Agir Comunicativo*, é associada ao pensamento grego, ficando restrita ao conhecimento do ente e não a uma referência especial ao mundo, ausência que a teoria da ação comunicativa se empenha em suprir (HABERMAS, 2012a, p. 96). Tendo em vista essa concepção e segundo a investigação que empreendemos ao longo desse trabalho, é muito difícil se falar em uma ontologia em Habermas, mesmo que ele analise o ser no mundo da vida através de sua relação com seus três constitutivos (personalidade, cultura e sociedade). Do mesmo modo, também duvidoso é falar de teologia, já que o mundo tradicional e religioso só é visto para Habermas na medida de sua racionalização. Para Habermas o tema fundamental da filosofia é a razão (HABERMAS, 2012a, p. 20), daí, sim, poderíamos falar eventualmente de uma metafísica da racionalidade em sua obra.

O filósofo insere a si mesmo no contexto da pós-metafísica, que ofereceria uma leitura diferente daquela da filosofia da subjetividade, em que a razão se encontra centrada no sujeito. O seu pensamento é balizado pelo paradigma da intersubjetividade, que acena com a razão comunicacional. Aqui é importante situar o que o próprio Habermas considera ser característico

do pensamento metafísico, que restou ultrapassado na modernidade em que se situa a pós-metafísica.

Ele considera os seguintes aspectos importantes no pensamento metafísico: o pensamento da identidade, o idealismo, a *prima philosophia* como filosofia da consciência e o conceito forte de teoria (HABERMAS, 1990, p. 39 e ss.). Esses aspectos estariam relacionados na medida em que revelam um modo binário de pensar o mundo através de oposições entre identidade e diferença, o uno e o múltiplo, conhecimento através de uma forma discursiva baseada na empiria e conhecimento anamnésico, voltado para a contemplação intelectual, que a filosofia da consciência aprofundou ao adotar como forma superior de razão a reflexão ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente (HABERMAS, 1990, p. 41). Segundo Habermas, a filosofia da consciência "...assume a herança metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da ideia frente à matéria" (HABERMAS, 1990, p. 41). A teoria nesse modelo de pensar permite um acesso superior à verdade.

Mas o pensamento metafísico restou questionado por diversos movimentos históricos, como a partir do século XVII, o aparecimento do modo experimental das ciências da natureza e desde o século XVIII, o formalismo na teoria moral, no direito e nas instituições do Estado de direito, que se deparam com um novo tipo de exigência de fundamentação, bem como a partir do século XIX, a complexificação da própria sociedade de economia, surgindo, nessa mesma quadra, a crítica contra a "*reificação e a funcionalização de formas de vida e relacionamento*", bem como contra a autocompreensão objetivista da ciência e da técnica" (HABERMAS, 1990, p. 43). Por sua vez, o primado da teoria sobre a prática também é abalado diante dos "contextos cotidianos do agir" e da comunicação que não podem ser desprezados. Todas essas vertentes acabam por se traduzir na filosofia como uma crítica ao tradicional pensar "sujeito-objeto".

Fragilizadas as características do pensamento metafísico, surgem novos problemas já no contexto da pós-metafísica. Um deles refere-se à racionalidade dos procedimentos: se na filosofia a racionalidade é pensada como sendo "...material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos do mundo, podendo ser lida a partir deles" (HABERMAS, 1990, p. 46), com a emergência das ciências experimentais, passa a valer como racional não mais a ordem das coisas encontrada no mundo ou aquela concebida pelo sujeito, mas a decorrente da manipulação da realidade de modo metodicamente correto (HABERMAS, 1990, p. 46).

Habermas dará um tratamento pragmático à razão, que se encontra, para ele, procedimentalizada no pensamento pós-metafísico. É o que sobra do embate entre uma razão

material, própria ao pensamento metafísico e as novas abordagens, surgidas das ciências empíricas.⁷

A razão destrancendentalizada é o resultado da síntese habermasiana, é dizer: a razão é situada de forma diferente em seu pensamento pós-metafísico. Desde o projeto de Nietzsche de destruição radical da razão, ela não pode mais ser pensada como no pensamento metafísico tradicional. Aliás, antes mesmo, a obra de Kant já representou um abalo ao papel da razão substancial ao fundar as razões de conhecimento objetivo e cindir a razão prática e a teórica, discernindo, desse modo, cognição, moral e estética (HABERMAS, 1990, p. 29).

Entre Nietzsche e Kant, Habermas optará por seguir a intuição kantiana, já que segundo ele o pensador do niilismo teria abandonado o projeto da razão em sua totalidade e assim deitado fora o próprio potencial crítico e emancipador da modernidade. A razão é analisada por Nietzsche como ligada a um projeto de poder, propiciando também ficções como mundo do bem e mundo do mal, sujeitos cognoscentes e moralmente atuantes, alma e consciência, metafísica e ciência, todos motivos da razão e centradas no sujeito, o que constituiria expressão e resultado de uma perversão de vontade de poder (HABERMAS, 1990, p. 100).

Como para Habermas, como já dito, a modernidade tem um potencial crítico que vem da razão reflexiva destrancendentalizada, ele não pode concordar com isso. A síntese transcendental kantiana será substituída pela produtividade da vida, aparentemente concreta, mas destituída de estrutura (HABERMAS, 1990, p. 50). Segundo Habermas: “a destrancendentalização conduz, por um lado, à inserção dos sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; por outro lado, à convergência da cognição com o falar e o agir” (HABERMAS, 2002, pp. 38-39).

Habermas é também tributário da guinada linguística. Ele acredita que a passagem da filosofia da consciência para a da linguagem é uma mudança de paradigma capaz de romper com o problema da individualidade (HABERMAS, 1990, p. 53). Apenas a pragmática da linguagem que ele engendra permite que os falantes se relacionem entre si, primeiramente, e não com algo no mundo de maneira objetivadora, diferentemente da semântica. Todas as frases

⁷ Chama-se atenção aqui para o papel da própria filosofia: se ela tem uma vocação inegavelmente de questionamento universalista, de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber pré-teórico, intuitivo, de participantes do mundo da vida, que papel sobra para ela? Habermas irá responder: “A mediação interpretadora entre o saber dos especialistas e a *praxis* cotidiana, necessitada de orientação, é que pode dizer o que resta para filosofia e qual o seu alcance. Sobra para a filosofia uma promoção iluminadora dos processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o qual precisa ser preservado da alienação resultante das intervenções objetivadoras, moralizantes e estetizantes das culturas de especialistas” (HABERMAS, 1990, p. 27).

que um falante profere, sejam expressivas, normativas e assertóricas, tem pretensões de validade que podem ser testadas no diálogo, quer seja, intersubjetivamente. Nesse enfoque dado por Habermas à linguagem, ele acredita que o não idêntico, o vulnerável, que se achariam deslocados em enfoque objetivador próprio dos conceitos fundamentais da metafísica, restariam abrigados e reconhecidos.

Outra característica da pós-metafísica que se agrega às que vem sendo descritas (um novo modo de situar a razão e o giro pragmático da linguagem) é a deflação do extraordinário que, muito sinteticamente, significa a aproximação redutiva da filosofia às ciências. A própria filosofia teria permitido essa redução cognitivista ao entender a razão amarrada apenas a uma de suas dimensões, primeiro de modo ontológico, depois no nível de uma teoria do conhecimento e, finalmente, no nível de uma análise da linguagem (HABERMAS, 1990, p. 59). Mas a linguagem científica só permite perceber a razão em uma das funções da linguagem, quer seja, a representação de estados de coisas, valendo como racional somente a elaboração metódica de questões de verdade, ficando apartadas as questões de justiça e de gosto, bem como as de autorrepresentação autêntica (HABERMAS, 1990, pp. 59-60).

Habermas acredita que a filosofia que não se deixa iludir pelos discursos das ciências, voltando-se para o mundo da vida, liberta-se do logocentrismo. Então, embora não possa se arrogar um discurso fundamentador, a filosofia e sobretudo o filósofo, também não podem simplesmente banir para a arte os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência.⁸ Entre ciência e arte, a filosofia, através da razão, e de maneira autorreflexiva, tem a contribuir para o concerto de uma modernidade social.

Pensar pós-metafisicamente, então, no contexto de Habermas, seria articular teoria e prática de modo a alcançar uma nova perspectiva para o sujeito constitutivo do social e que posteriormente permitisse a dissolução de quaisquer balizas não inclusivas. Mas seria ainda pensar conforme a razão que pode fornecer parâmetros normativos para que se dê a interação social de maneira intersubjetiva.

I.2) Racionalidade e modernidade: no rastro de Weber

Ante uma antiguidade que apenas pode fornecer modelos imputados como metafísicos e a pós-modernidade, que se abre a uma leitura sem quaisquer parâmetros de normatividade, pelo menos não palpáveis de plano, Habermas encontrará esteio na modernidade que para ele

⁸ Essa referência guarda conexão com a crítica feita por Habermas a Derrida que teria feito uma indevida aproximação entre filosofia e literatura, cujos limites restariam desfeitos pela proposta de desconstrução. É o que se vê, especialmente, em *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 1998, pp. 178 e ss.).

tem uma inegável vocação normativa. A razão que guia essa normatividade é a comunicativa, que ensinaria a filosofia da intersubjetividade.

Habermas clama para si, como já mencionado, o papel de um filósofo pós-metafísico, mas que ainda se insere na modernidade, ainda que na modernidade tardia. É que embora a princípio não queira encontrar uma fundamentação universalizada para explicar o mundo, ele busca padrões de racionalidade e por isso adota um posicionamento crítico com todos os filósofos que teriam abandonado esses padrões, que ele reputa conservadores.

De fato, no discurso proferido quando lhe foi outorgado o prêmio Adorno, na cidade de Frankfurt, no ano de 1980 – em data que se tornaria fatídica anos depois, por uma estranha e infeliz coincidência, 11 de setembro –, nomeado *Modernidade: um projeto inacabado*, ele classificou os pensadores que de algum modo teriam sido responsáveis por tornar intransparentes os caminhos que a modernidade seguiu e, dessa forma, afastado a possibilidade de se aprender com seus equívocos através de um processo de esclarecimento, como conservadores, reunindo sob a mesma rubrica diferentes tendências e nominando-os antimodernistas.

Primeiramente, os novos conservadores, que incluiriam Bataille, Foucault e Derrida, teriam se apropriado da experiência estética moderna, especialmente a revelação de um sujeito descentrado liberado de todos os constrangimentos causados pelo cognitivismo e pela ação intencional, bem como de todos os imperativos do trabalho e da teoria do valor e, com isso, rompido com o mundo moderno completamente. Os velhos conservadores, por sua vez, entre os quais Leo Strauss, Hans Jonas e Robert Spaemann, não se permitiriam ser contaminados pela modernidade cultural, propondo um regresso a um estágio anterior à modernidade ao observar com desconfiança o colapso da razão substantiva, a progressiva diferenciação da ciência, da moralidade e da arte e a moderna compreensão do mundo com seus modelos puramente procedimentais de racionalidade. Finalmente, os novos conservadores se relacionariam mais positivamente com a modernidade, saudando suas conquistas, mas defendendo, entre outras coisas, que a ciência teria sido propriamente entendida, e que não há nenhuma orientação significativa que o mundo da vida pudesse lhe oferecer e, ainda, que a política deve ser imunizada tanto quanto possível das demandas de legitimação moral-prática. Esse pensamento se aproximaria do primeiro Wittgenstein e de Carl Schmitt (HABERMAS, 1997, pp. 53-54).

Habermas reconhece que no mundo social moderno a racionalidade aparece fragmentada, mas irá sugerir que existe uma razão, a razão comunicativa, que poderia reunir essas partes em um todo coerente. Isso só ocorre se deixarmos de pensá-la como centrada no

sujeito, ultrapassando a filosofia da subjetividade. A indagação que surge é por que apelar para a racionalidade e por que ela tem relação com a modernidade.

Isso acontece porque Habermas parte de uma necessidade de certificação da modernidade que deve ser empreendida entendendo-se que os laços com o passado se encontram rompidos. Então, a modernidade tem de se certificar a partir de si mesma: "...a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, ela tem de criar em si própria as normas por que se rege" (HABERMAS, 1998, p. 18), o que acontece apenas pela racionalidade comunicativa.

O projeto da modernidade então é encontrar uma nova possibilidade de racionalidade, afastada de modelos metafísicos e diferente daquela que guia a ciência. Essa racionalidade deduzida da normatividade própria do agir comunicativo teria para Habermas um potencial emancipador já que não concede a ninguém um acesso privilegiado ao mundo, à maneira de um intérprete.

Sintomática dessa compressão do filósofo é a observação na obra já citada, *Modernidade: um projeto inacabado*, de que até mesmo sujeitos não especialistas do mundo estético podem se apropriar de problemas específicos, que no mais das vezes são assuntos de peritos, e assimilá-los ao mundo vivido, o que possibilitaria uma crítica que pode orientar a própria ação. Ele ilustra esse argumento recorrendo à obra de Peter Weiss para demonstrar que seu protagonista que retornava da Guerra Civil Espanhola estava ávido para contemplar no Louvre *O Naufrágio da Medusa*, de Géricault e analisa o que poderia resultar desse encontro, ou outra obra do mesmo autor, *Estética da Resistência*, em que trabalhadores politicamente motivados na Berlim de 1937, após assistirem aulas noturnas, podem se apropriar da história, adquirindo meios de entender inclusive a história social da pintura europeia. Habermas afirma que se trata de uma apropriação da cultura de especialistas pelo mundo da vida que poderia prover reflexões de modo que fizessem sentido para um grupo tão afastado da tradição cultural, e que algo semelhante poderia acontecer com as esferas da ciência ou da moralidade quando consideramos que o comportamento humano, social e das ciências nunca foram inteiramente divorciados das estruturas praticamente orientadas do conhecimento (HABERMAS, 1997, p. 52).

A racionalidade que orienta a ação, como se extrai de tudo quanto até agora exposto, não é substantiva. A análise formal das condições de racionalidade não pode se associar nem à ontologia, nem a teorias materialmente substanciais sobre a natureza ou a história ou a sociedade e nem a esperanças transcendental-filosóficas de reconstrução apriorística de um

sujeito específico não empírico, todas associadas à filosofia da consciência, que teriam fracassado para Habermas (HABERMAS, 2012a, p. 20). A sociologia, segundo entende, é a única das ciências sociais que com seus conceitos permitiria um acesso adequado à racionalidade (HABERMAS, 2012a, p. 23), o que supomos estar intimamente ligado à tentativa de conferir à racionalidade também uma dimensão prática. Então ele se volta para Weber.

Se Hegel foi o primeiro a estabelecer uma relação interna entre modernidade e racionalidade, Weber foi quem colocou a racionalidade em questão (HABERMAS, 1998, p. 16). Hegel teria percebido que estávamos diante de um mundo moderno, que se separara das sugestões normativas do passado a partir da Revolução Francesa e do Iluminismo, eventos que lhe são iniciadores, e constatado que ele é caracterizado por uma estrutura de autorrelação, a subjetividade (HABERMAS, 1998, pp. 26-28). Mas ele não incluiu em seu pensamento nenhuma crítica à economia e à objetivação dos sujeitos que de sua prática advém. Weber, por sua vez, é fruto da modernidade pós-Marx, do que lhe resulta uma leitura social sob o paradigma da produção (HABERMAS, 1998, p. 81). Em sua análise do social ingressam fatores materiais e culturais, mas sua leitura de racionalidade é parcial para Habermas.

Sinteticamente, o diagnóstico de Max Weber é de que a única racionalização existente é a condizente com o agir instrumental-teleológico, de acordo com a qual o sistema econômico-capitalista se move, do que resulta a perda de sentido e a perda da liberdade em um mundo burocratizado. A sociedade weberiana, forjada a partir do desenvolvimento do capitalismo como sistema econômico, é sobrepujada pelos imperativos sistêmicos no diagnóstico presente. Isso implica dizer que o capitalismo impõe uma espécie de dominação científica da qual a sociedade precisa se libertar. Significa também, no diagnóstico de Marcuse⁹, que há uma intrínseca relação entre racionalidade e opressão.

Essa identificação apressada entre racionalidade e dominação é desde logo afastada por Habermas, que chama atenção para o caráter ambíguo que o conceito de racionalidade ocupa na obra de Weber, ora como instrumento de crítica do desenvolvimento das forças

⁹ “Já em 1956, em um contexto bastante diverso, Marcuse tinha chamado a atenção para o fenômeno particular de que nas sociedades capitalistas desenvolvidas, a dominação tende a perder seu caráter de exploração e opressão e se tornar ‘racional’, sem que com isso desapareça a dominação política: ‘A dominação continua a ser exigida apenas enquanto capacidade e interesse em se manter e expandir o aparelho como um todo’. A racionalidade da dominação se mede pela manutenção de um sistema que permite ter o aumento das forças produtivas atrelado ao desenvolvimento técnico científico, como fundamento de sua legitimação, muito embora o estágio das forças produtivas indique, por outro lado, a potencialidade para que ‘os encargos e as renúncias impostos aos indivíduos pareçam cada vez mais desnecessários e irracionais. (...) Nessa etapa de seu desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem compor uma nova constelação com as relações de produção: elas já não servem mais aos fins de um esclarecimento político como fundamento da crítica à legitimação vigente, mas se transforma ela mesma em fundamento de legitimidade. *Isto é o que Marcuse concebe como novo na história universal*” (HABERMAS, 2014b, pp. 78-79).

produtivas que permitiria desvendar a repressão, ora como “parâmetro apologético” para justificá-las como um “...quadro institucional funcionalmente necessário” (HABERMAS, 2014b, p. 79). Contudo, Weber não teria explorado todo o potencial dessa ambiguidade do conceito de racionalidade.

Com efeito, Weber chega a um modelo de racionalização social incompleto, segundo Habermas, e insuficiente a estabelecer uma estrutura de integração social porque teria perdido de vista a racionalização social perpetrada pela ética protestante, por assim dizer, com o conseqüente descentramento da consciência e dessacralização das imagens de mundo. A racionalização paradoxal de Weber que teria levado à sua autodestruição se transforma no diagnóstico de Habermas em racionalização parcial (HABERMAS, 2012a, p. 424).

É que Weber teria chegado aos três complexos de racionalidade, em divisão que é usada por Habermas para se contrapor à racionalidade material metafísica, mas que é reintegrada na sociedade atual, conforme sua tese, para compor um todo. Essas três racionalidades, contudo, no modelo weberiano não compareceriam de forma integrada: a cognitivo-instrumental, institucionalizada por meios científicos, apresenta-se como um mecanismo autolegitimador da sociedade burguesa; a estético-expressiva, institucionalizada por meios artísticos, teria um efeito estruturador pequeno; e a moral-prática, de uma ética da fraternidade salvífico-religiosa, que é inconciliável com o ser humano fruidor e especializado, apresenta-se dominada pelos dois primeiros complexos de racionalidade, erigindo um domínio mundial de antifraternidade (HABERMAS, 2012a, pp. 422-423). Dessa impossibilidade de conciliação, no último caso, é que resulta o caráter de autodestruição.

Se Weber, contudo, tivesse intuído que a racionalização social também pode fornecer uma forma secularizada da ética da fraternidade em nível semelhante ao que atingiu a ciência e a arte autônoma, ele teria conseguido compreender que a consciência moral em estágio pós-tradicional também pode se estabelecer sem um alojamento religioso, quer seja, através da linguagem (HABERMAS, 2012a, pp. 424). É por isso que o agir comunicativo, que se baseia na linguagem, coaduna-se com uma ordem social em que a racionalização tem alcance pleno, ao contrário da de Weber.

Weber não teria conseguido introduzir o conceito de agir comunicativo porque seu modelo de ação seria concebido monologicamente, assentando-se sobre a seguinte premissa ensejadora da interação social: a orientação para a ação se daria segundo o comportamento dos outros sujeitos da ação, através de uma relação reflexiva (HABERMAS, 2012a, p. 487). Essa premissa weberiana, contudo, e segundo Habermas, seria insuficiente para manter a

coordenação de ações, de modo que Weber teve que apelar para um necessário comum acordo normativo em cuja validade os sujeitos só podem acreditar (HABERMAS, 2012a, p. 491).

De fato, a integração social dependeria, no modelo de Weber, e segundo Habermas, de uma ética do sentimento moral que firmasse orientações da ação no sistema da personalidade (ética protestante) e, também, de um sistema de normas coercivas, que assegurasse a persecução racional-teleológica de interesses próprios voltada de forma exclusiva ao êxito através do direito civil, um campo moralmente neutralizado (HABERMAS, 2012a, p. 388). Disso decorre a necessidade de corporificação institucional do direito. É que ele surge desacoplado da racionalidade moral-prática e, desse modo, torna-se uma corporificação a mais da racionalidade cognitivo-instrumental (HABERMAS, 2012a, p. 425).

O direito em Weber, portanto, só pode ser positivista: é que ele opta por basear sua análise em um poder estatuído formalmente, desprezando a fundamentação e conseqüentemente, a própria legitimação (HABERMAS, 2012a, p. 298). Com a racionalização promovida pelo agir instrumental, acabam sobrando questões moral-práticas que não se encontram justificadas para o agir social de modo que os sujeitos poderiam agir somente pelo êxito, não havendo como definir o valor de uma atuação eticamente (HABERMAS, 2012a, p. 407). A única forma de conter esse agir seria através de um direito formal. É por isso que ele tem que lidar com os efeitos negativos das tendências de juridificação, que se apresentam como o alargamento do direito a diversas esferas sócio-culturais, mas dominado por uma cultura de especialistas e ameaçado pela desformalização.

A desformalização, diga-se de passagem, apresenta-se para Habermas como demonstração de que a vinculação de cunho liberal e automática da justiça à lei, sem necessidade de justificação, não perdura, e os especialistas em direito tem que lidar com diversos fenômenos que se apresentam como contrários a essa relação. De fato, as tendências de desformalização do direito demonstram que ele não está isento de conteúdos morais, o que torna aquele desengate entre moral e direito de impossível verificação na prática.¹⁰

¹⁰ Como exemplos dessa desformalização, Habermas cita o caso das delegações de poder de negociação para partidos em disputa, com a conseqüente introdução de processos quase-políticos de formação de vontade e compromisso; falta de obrigatoriedade do direito em vários domínios de ação que se encontram marginalizados, o que indica a necessidade de consenso para tais domínios; a instrumentalização do direito para atender a fins do legislador político e, por fim, a grande “volatilidade do direito”, com a imposição de novas maiorias nos diferentes governos, atendendo a diferentes interesses, o que demonstra que ele não pode estar legitimado apenas por um direito positivo. Nesse contexto, ganha especial relevo a aproximação do direito constitucional com a filosofia do direito (HABERMAS, 2003c, pp. 204-206). Trata-se da visível introdução de conteúdos morais no direito que tornam impossível falar de sua legitimação apenas no sentido positivista (HABERMAS, 2003c, p. 204).

Habermas lê uma ambiguidade também no papel do direito como decorrência do processo de racionalização weberiano porque ao tempo em que permite a institucionalização do agir econômico e administrativo racional-teleológico, também desvincula dos subsistemas do agir racional-teleológico os seus fundamentos moral-práticos (HABERMAS, 2003a, p. 426). Podemos dizer que essa ambiguidade será explorada para reintegrar a racionalidade moral-prática no próprio conceito de racionalidade conforme a teoria do agir comunicativo.

Na modernidade habermasiana, a racionalidade atinge tanto a ação instrumental dos domínios econômico e administrativo – que garantem a reprodução material da sociedade –, quanto a sociocultural, própria da família, arte, ciência, religião, moral – que garantem a reprodução simbólica da sociedade. Trata-se de dois domínios sociais distintos em que prevalecem, respectivamente, as seguintes formas do agir social: o teleológico e o comunicativo que Habermas se propõe a, com sua ação comunicativa, integrar.

No que se refere ao direito, “Habermas gostaria de defender uma posição entre o positivismo jurídico e a teoria metafísica do Direito Natural” (APEL, 2004, p. 205), e ele o fará, como será visto mais adiante, defendendo que há independência entre direito positivo e moral, mas ainda assim é possível uma legitimação normativa do direito. Essa legitimação será extraída da aplicação da teoria do discurso ao direito, em que uma moral procedimental se incorpora nele.

Em síntese, o projeto da modernidade não está concluído: deve ser resgatada a racionalidade em um modelo comunicativo que poderá unir a racionalidade cognitivo-instrumental, a moral-prática e a estético-expressiva e, dessa forma, permitir a autocertificação da sociedade moderna (ou lhe conferir um sentido de fundamentação, talvez). Dentro desse projeto, o direito não tem apenas um papel institucionalizado, mas deverá também ser pensado sob o paradigma da normatividade fornecida pela racionalidade moral-prática pensada na forma do agir comunicativo.

PARTE II

DO AGIR COMUNICATIVO À ORDEM SOCIAL

Para compreender o direito discursivo habermasiano é preciso entender também sua constituição do social. De fato, o direito ocupa papel de destaque dentro da constituição social habermasiana. Deve-se dizer que em nem todas as abordagens sociológicas o direito reveste-se dessa importância. Segundo o próprio Habermas o papel do direito na estratégia teórica perde força a partir do materialismo histórico em que “a reprodução da vida social é por demais complexa, não se prestando a uma apreensão por parte das figuras normativas rígidas do direito racional”, que fica reduzido a um epifenômeno (HABERMAS, 2003a, p. 69). Já entre os funcionalistas, ele também tem uma posição apenas periférica, se postando como um sistema ou discurso entre outros sistemas ou discursos (HABERMAS, 2003a, p. 71).

O filósofo em estudo faz, de certo modo, um resgate das normas jurídicas na constituição do social, revendo, nesse ponto, a análise marxiana. E justamente devido à importância do direito na constituição do social, é que essa segunda parte do trabalho se dedicará a analisá-la para depois, na terceira parte, precisar o papel do direito discursivo habermasiano, entre mundo da vida e sistemas, e sua consequente relação com a moral e a política na sociedade moderna.

Na obra em que desenvolve a teoria do agir comunicativo, de mesmo nome, Habermas chama a atenção em pelo menos duas partes para abordagens sociológicas cruciais do direito. A primeira, ao analisar sua racionalização no próprio Weber, que lhe serve de parâmetro balizador da racionalização social que pretende erigir e fio condutor ao qual ele sempre se volta, apesar do diálogo com inúmeras fontes da filosofia, sociologia, antropologia e psicologia. A segunda, em Dürkheim, que permite a análise da evolução do direito no contexto de uma nova forma de integração social, que é desenvolvida na passagem das sociedades arcaicas para as modernas. Isso sem mencionar as perigosas tendências de juridificação, que juntamente com o empobrecimento cultural na sociedade moderna, permitem diagnosticar a colonização do mundo da vida pelos mecanismos sistêmicos na conclusão conduzida pelo próprio Habermas.

Já antecipamos algumas dificuldades a que o modelo de racionalidade de Weber conduziu na construção do direito. Na esteira do pensamento weberiano, as diversas formas de explicação social resultam, no mais das vezes, em teorias sistêmicas, a exemplo das desenvolvidas por Talcott Parsons e, mais recentemente, por Luhmann que, para Habermas, resultam incompletas e que, de certa forma, apresentam um direito isolado no contexto social.

Diante da parcialidade da análise da racionalidade em Weber, Habermas impõe-se como desafio responder à pergunta sobre como é possível a integração social no limiar da

modernidade, em que as legitimações tradicionais perdem seu caráter central, cedendo espaço a uma interpretação cada vez mais racionalizada do mundo da vida, sem cair na tese da tecnocracia. A tecnocracia, segundo ele, deve-se esclarecer, resulta do entendimento segundo o qual a evolução social ocorre a reboque do progresso técnico e científico (HABERMAS, 2014b, p. 109).

Tendo em vista essa perspectiva e a partir da mudança do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, Habermas irá erigir sua teoria do agir comunicativo, prestigiando os atos de fala e dentro destes, os atos ilocucionários. Segundo sua defesa, a teoria do agir comunicativo, calcada na linguagem, mostra-se fértil para uma teoria sociológica da ação, eis que aquela atua, para além da função de entendimento, também como coordenadora de ações (inclusive aquelas orientadas por fins), bem assim como possibilitadora de interações, permitindo a socialização dos sujeitos capazes de fala.¹¹

Com efeito, a guinada pragmática da linguagem fornecerá instrumentos para que Habermas mude o eixo da racionalidade estratégica, baseada no valor veritativo de proposições assertóricas, para uma racionalidade forjada a partir do apelo performativo das proposições. Pode-se dizer que a revolução copernicana fornecida pelo pensamento habermasiano foi deixar de conceder à verdade (ou conceitos equivalentes em sua teoria: correção normativa e autenticidade) um papel constitutivo para reconhecer seu papel regulativo.

Esse papel regulativo dos conceitos equivalentes à verdade, por assim dizer, torna possível a integração social. É que o conceito de verdade se transforma em aceitabilidade racional¹², quer seja, no resgate de pretensões de validade em atos de fala, que necessariamente ocorrem através de uma relação entre falante e ouvinte (*alter* e *ego*), dada sua natureza intersubjetiva e reflexiva. Ao fim, tem-se uma constituição recíproca de sujeitos que por isso foge à filosofia da subjetividade.

¹¹ No dizer do próprio Habermas: “Uma teoria da comunicação elaborada nessa linha, sob um feitiço formal-pragmático, pode tornar-se fértil para uma teoria sociológica da ação quando se consegue demonstrar de que maneira os atos comunicativos – ações de fala ou externações não verbais equivalentes – assumem a função de coordenar ações e de que maneira *contribuem para que se construam interações* (HABERMAS, 2012a, p. 485). Também mais a frente, sobre a linguagem: “No agir comunicativo, a linguagem assume, além da função de entendimento, o papel de coordenação das atividades orientadas por fins de diferentes sujeitos da ação, e o papel de um meio da própria socialização dos sujeitos da ação” (HABERMAS, 2012b, p. 10).

¹² “*La verdad, en cambio, no es una propiedad de las informaciones, sino de los enunciados; se mide no por la probabilidad de cumplimiento de pronósticos, sino por la unívoca alternativa de si la pretensión de validez de las afirmaciones es discursivamente desempeñable o no lo es. Llamamos verdaderos a los enunciados que podemos fundamentar. El sentido de la verdad, implicado en la pragmática de las afirmaciones, sólo puede aclararse suficientemente si podemos a su vez aclarar qué significa “desempeño o resolución discursivos” (diskursive Einlösung) de pretensiones de validez fundadas en la experiencia. Precisamente esto es el fin de una teoría consensual de la verdad. (...) La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho*” (HABERMAS, 2016b, pp. 120-121).

De fato, em sua teoria, Habermas apostará em uma constituição recíproca dos sujeitos pelo paradigma da intersubjetividade. Ora, se a partir de Descartes o Eu se abre para o mundo, buscando conhecê-lo, em Kant o sujeito é concebido transcendentemente e entendido simultaneamente como um *sujeito que cria mundos* e que *age autonomamente*. Mas para Habermas nada se extrai dessa lição além de uma subjetividade autoativa (HABERMAS, 1990, p. 194). A leitura sociológica de Habermas permitirá, segundo defende, ultrapassar esse paradigma.

A teoria do agir comunicativo, portanto, é usada para construir uma teoria sociológica da ação, explicitando a racionalização social por um viés não unilateral que daria primazia à leitura cognitivo-instrumental e ao agir teleológico. Em Habermas, como será visto, a teoria dos atos de fala nos moldes de Austin e Searle será revista para conferir-lhe uma efetiva dimensão social, conforme a pragmática universal que pretende erigir.

Com sua teoria dos atos de fala, Habermas introduz também o conceito de pragmática universal que permite tornar clara a racionalidade da comunicação linguística, no que difere da pragmática empírica. É por isso que ele trabalhará com casos de manifestações que, a par de supostamente reunir todas as áreas do entendimento humano, também permitem sejam atualizadas conforme padrões culturais sociais.

A ideia da pragmática universal liga os conceitos da teoria do agir comunicativo e mundo da vida. Se a ideia de pragmática universal está ligada à intuição da linguagem como estrutura transcendental, de que se extrai a possibilidade de entendimento e reconstrução de um saber pré-teórico, intuitivo e acreditado, o mundo da vida, como repositório desse saber, soma-se à construção daquela teoria também como estrutura transcendental. Mais: o mundo da vida permite inserir efetivamente a teoria dos atos de fala em um contexto social.

De fato, a ordem social habermasiana não dispensa uma explicação sobre o mundo da vida, que se traduz, grosso modo, como o pano de fundo não problemático no qual se desenvolvem as interações entre os sujeitos capazes de fala. O tema mundo da vida, segundo o próprio Habermas, é um conceito complementar do agir comunicativo (HABERMAS, 1990, p. 88).

É um mundo da vida compartilhado entre sujeitos dotados de fala em que seus componentes estruturais (cultura, sociedade e personalidade) se relacionam entre si de forma que o desequilíbrio nesse relacionamento gera patologias sociais que ainda não podem ser responsabilizadas pelas perdas de sentido e da liberdade apontadas por Weber. Na verdade, a

patologia é diagnosticada por Habermas como colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos, como já adiantado.

É verdade que a racionalização do mundo da vida gerou complexos sistêmicos em que a forma de interação já não é mais associada à linguagem, mas a meios como o dinheiro e o poder. Isso não significa que tais sistemas se separem do mundo da vida: este se mantém como base sobre a qual os sistemas deitam raízes.

As patologias sociais ocorrem quando o agir racional-estratégico, próprio dos sistemas, invade campos do entendimento linguisticamente mediado. A conclusão sobre a colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, então, deve ser buscada considerando uma nova abordagem: a da relação entre meios de reprodução simbólica (que, grosso modo, propiciam a interação social) e da reprodução material (em que sobressaem as formas do agir estratégico e do agir instrumental).¹³

Essa forma de abordagem das patologias sociais no modo habermasiano é possível porque ele reconhece que o próprio mundo da vida passou por uma forma de racionalização, que poderia fazer face, em tese, ao desabrido modo de atuação estratégico dos sistemas. Disso decorre que as patologias identificáveis em estruturas sociais por qualquer sociologia moderna não podem ser atribuídas simplesmente ao desenvolvimento do capitalismo e ao modo de racionalidade imposto pelo desenvolvimento técnico-científico em seu bojo. Então, até mesmo o instrumental teórico utilizado para a leitura da sociedade por Marx deve ser relativizado.

É certo, por outro lado, que a centelha marxiana que buscava colocar a história da humanidade nos trilhos que conduzem a uma efetiva emancipação, com a construção dessa história com vontade e consciência (HABERMAS, 2014b, p. 124), continua a ter eco na obra de Habermas, o que contribui para fazer frente ao diagnóstico pessimista de Weber que traz a modernização também como problema. Com isso, a sociedade não pode mais ser analisada como fruto apenas do desenvolvimento de mecanismos próprios à sua reprodução material.

Fenômenos como o empobrecimento cultural e a juridificação devem ser analisados como entraves gerados no bojo da racionalização do mundo da vida que possibilitam a colonização dos sistemas. Mas, da mesma forma que a racionalização do mundo da vida pode ser pensado de outro modo, também o fenômeno jurídico pode ser analisado sobre outro enfoque, como dá pistas Habermas na própria *Teoria do agir comunicativo*.

¹³ Sobre isso, Habermas é claro na seguinte passagem: “Eu suponho que um sistema de referência desenvolvido nos termos da relação análoga e, no entanto, mais geral de quadros institucionais (interação) e subsistemas de ação racional com respeito a fins (‘trabalho’ no sentido amplo de ação instrumental e ação estratégica) serve-nos melhor para reconstruir os estágios socioculturais da história da espécie” (HABERMAS, 2014b, pp. 120-121).

Não se pretende aqui se fazer um exaustivo estudo sobre a teoria social habermasiana, o que inclusive não condiz com a espécie de trabalho aqui desenvolvido, mas trazer à tona alguns “conceitos fundamentais” dessa teoria, tais como os de atos de fala, de agir comunicativo, de mundo da vida e de sua racionalização até o surgimento de sistemas e, por fim, brevemente, a tese da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos. Esse instrumental teórico permitirá entender um pouco melhor o papel do direito na constituição do social e posteriormente, compreender sua relação com a moral e a política a fim de perscrutar se esse modelo é hábil à construção de um direito inclusivo.

II.1) A teoria do agir comunicativo a partir da teoria da argumentação (lógica informal) e da pragmática universal

Na constituição social de Weber, o agir racional-teleológico é, de certa forma, institucionalizado na economia capitalista e no Estado moderno que traduzem o desenvolvimento da racionalização social. Disso resulta a autonomização de uma razão instrumental que ocasiona a burocratização e a reificação das relações sociais que asfixiam os impulsos motivacionais da condução racional da vida. Essa tese de Weber, que tem como consequência a identificação de ciência e técnica como *medium* de repressão, não segue a intuição original de Marx para quem elas ainda “...encerravam um potencial emancipatório inequívoco” (HABERMAS, 2012a, p. 267).

No desenvolvimento social, Weber parte da condução de vida de empresários e funcionários do Estado, metodicamente direcionada segundo a ética profissional e conforme a organização do direito formal, o que se traduz, na modernidade, em uma racionalização social baseada no agir econômico social, segundo a qual a atividade capitalista é talhada, e no agir administrativo racional que conforma o aparato estatal moderno, ou seja, tanto empresa capitalista quanto Estado incorporam o agir racional-teleológico (HABERMAS, 2012a, p. 303-304).

Em síntese, e segundo Habermas, o ponto de referência de Weber para conduzir a investigação sobre a racionalização social é o agir racional-teleológico, o que o faz chegar, ao final, à equiparação entre “...o padrão capitalista de modernização à racionalização social em geral” (HABERMAS, 2012b, p. 549). Esse modelo, segundo Habermas, reduziria a análise weberiana de teoria da modernização enquanto racionalização social a um modelo incompleto, eis que resultante de uma concepção estreita de racionalidade.

Em Habermas, que toma de empréstimo a teoria dos três mundos de Popper¹⁴, aplicada sob o ponto de vista de uma teoria da ação, são identificadas três formas de agir conforme referências ator-mundo: o agir teleológico (estratégico),¹⁵ que pressupõe relações entre um ator e um mundo de estados de coisas existentes; o agir regulado por normas (normativo), que pressupõe a relação do ator com dois mundos: ao mundo objetivo, soma-se o mundo social, explicado através de referências à subsistência de normas, consideradas devidamente justificadas pelos destinatários, e o agir dramático que “...não se refere primeiramente ao ator solitário, nem ao membro de um grupo social, mas aos participantes de uma interação que constituem uns para os outros o público a cujos olhos eles se apresentam” (HABERMAS, 2012a, p. 165).

O conceito do agir comunicativo permitiria a interação de pelo menos dois sujeitos capazes de agir e falar, que estabelecem uma relação interpessoal, buscando coordenar seus planos de ação (HABERMAS, 2012a, pp. 163-182), integrando os três mundos. Nesse modelo de ação a linguagem assume, como frisa Habermas, uma posição proeminente (HABERMAS, 2012a, p. 166). Sintetiza o filósofo:

Para o modelo de ação comunicativo, a linguagem só é relevante do ponto de vista pragmático de que os falantes, ao empregar sentenças orientados pelo entendimento, estabeleçam referências ao mundo – e isso não apenas de maneira direta, como no agir teleológico, dirigido por normas ou dramático, mas de maneira reflexiva. Os falantes tomam as três concepções formais de mundo existentes nos outros modelos de ação, aos pares ou individualmente, e integram-nas em um sistema, pressupondo-o conjuntamente como uma moldura interpretativa, no interior da qual eles logram alcançar o entendimento (HABERMAS, 2012a, pp. 190-191).

De fato, segundo ele, há uma diferença entre o agir comunicativo e o agir estratégico porque no primeiro, a coordenação da ação está baseada na força racionalmente motivadora dos atos de entendimento, quer seja, nas condições para um acordo obtido comunicativamente, enquanto que no segundo aquela coordenação está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais da ação (HABERMAS, 1990, p. 72). Trata-se de diferença que decorre da

¹⁴ “O mundo é considerado a totalidade do que o caso é; e o que é o caso pode ser constatado sob a forma de proposições verdadeiras. Partindo desse conceito geral de mundo, Popper especifica os conceitos do primeiro, segundo e terceiro mundos com base na maneira pela qual os estados de coisas existem. As entidades, segundo sua concernência a um dos três mundos, têm seu modo específico de ser: trata-se de objetos físicos e acontecimentos; estados mentais e episódios interiores; e teores de significado de estruturas simbólicas” (HABERMAS, 2012a, pp. 150-151).

¹⁵ Necessário explicar que o agir racional-teleológico é englobado pelo modelo estratégico que se refere a relação ator-mundo objetivo, como Habermas esclarece: “...podemos classificar o *agir teleológico* como conceito que pressupõe um mundo, a saber, o mundo objetivo. O mesmo vale para o conceito de *agir estratégico*” (HABERMAS, 2012a, p. 168).

alteração de uma perspectiva subjetivista para uma que permite a intersubjetividade, como pretende Habermas. Em seu modelo, ainda que se admitam orientações da ação voltadas ao êxito, próprias ao agir racional-teleológico e que pertencem aos planos individuais de ação dos diversos participantes, ao fim e ao cabo, os atos do entendimento unem esses planos de ação em um todo integracional (HABERMAS, 2012a, p. 499), já que a linguagem tem um papel de coordenação das ações.

Para erigir uma racionalidade comunicativa, Habermas parte de constatações da lógica informal presentes na teoria da argumentação, bem como da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, levando em conta funções da linguagem em igual medida. Primeiramente, ele constata que as linguagens naturais têm um caráter reflexivo que consiste em poder ser empregadas como linguagem explicativa dessas mesmas linguagens, o que significa que a menção direta ou indireta a elementos da fala pertence ao processo normal de entendimento intersubjetivo (HABERMAS, 2016b, p. 317). Dessa constatação é que Habermas introduz o entendimento linguístico como mecanismo coordenador da ação que permitirá construir a tessitura social.

Depois, ele constata que a filosofia da linguagem permitiu a introdução de noções da lógica informal, que foca nas relações entre unidades pragmáticas (ações de fala) e não em concatenações de raciocínio dedutivo entre unidades semânticas (proposições) próprias à lógica formal (HABERMAS, 2012a, p. 58). Além disso, no paradigma da lógica informal, a teoria da argumentação¹⁶ exsurge como uma possibilidade de ponto de partida, eis que não fica restrita à validade da verdade, possibilitando também o acesso a conceitos de validade análogos à verdade (HABERMAS, 2012a, p. 71).

Esses elementos permitem a Habermas engendrar sua racionalidade comunicativa, diferente da empírica e da científica, dela extraindo fundamentos normativos que poderão dar suporte e guiar a convivência social. Ele não busca “marcações institucionais” e casuais da argumentação, mas as “formas argumentativas” internas de qualquer discurso (HABERMAS, 2012a, p. 78)¹⁷ e com isso pretende demonstrar que:

¹⁶ Além de se referir à teoria da argumentação como ponto de partida de sua teoria na própria *Teoria do agir comunicativo* (HABERMAS, 2012a, p. 57 e ss.), também em *Consciência moral e agir comunicativo*, o filósofo reconhecerá: “Não posso abordar aqui as linhas básicas da teoria da argumentação que desenvolvi a partir de Toulmin. Para o que se segue vou pressupor que a teoria da argumentação possa ser levada a cabo sob a forma de uma ‘lógica informal’, porque um acordo sobre questões teóricas ou morais-práticas não pode ser imposto nem dedutivamente nem por evidências empíricas” (HABERMAS, 2013, p. 83).

¹⁷ Segundo Habermas, embora Toulmin tenha acenado com a possibilidade de outros conceitos de validade, além do estritamente veritativo, marco de grande importância em sua própria teoria, teria se equivocado ao atribuir à lógica a tarefa de explicar uma única demarcação conceitual das argumentações em geral: “...os cinco campos da argumentação [direito, moral, ciência, administração e crítica de arte] podem ser concebidos como diferenciações e autonomizações institucionais de uma única demarcação conceitual das argumentações em geral. Com essa leitura, a lógica da argumentação estaria restrita a explicar uma demarcação aplicável a argumentações possíveis.

...todas as argumentações exigem a mesma forma básica de organização relativa à procura objetiva da verdade, que subordina os meios da erística ao objetivo de gerar convicções intersubjetivas, em virtude dos melhores argumentos (HABERMAS, 2012a, p. 79).

Essa forma básica de organização das diferentes espécies de argumentação, que se distinguem de acordo com pretensões de validade universais, é reconhecível somente em meio ao contexto de uma exteriorização, o que não equivale a dizer que sejam constituídas por contextos e campos de ação. Significa, sim, que essas pretensões de validade são alcançadas através de um procedimento confiável de checagem das respectivas hipóteses reconstitutivas, sendo desnecessária uma dedução de derivações transcendentais (HABERMAS, 2012a, p. 82).

É que Habermas pretende erigir as condições universais do entendimento possível dentro de um modelo de pragmática universal.¹⁸ Desse modo, ele abandona a tarefa de tentar uma dedução transcendental das condições da experiência nos moldes kantianos, dedicando-se a perseguir a meta de entendimento, o que torna secundárias as experiências que fazemos nos processos de comunicação (HABERMAS, 2016b, p. 323). Não obstante, a pragmática universal parte do pressuposto de que todo falante adulto dispõe de um saber implícito das regras através das quais expressa sua competência linguística, e de que a teoria dos atos de fala poderia descrever essas regras dominadas pelos falantes que são as mesmas em qualquer língua particular e quaisquer que sejam os contextos contingentes (HABERMAS, 2016b, p. 326).

Habermas defenderá, grosso modo, que essas regras se tornam evidentes no preenchimento de condições de validade de uma exteriorização. Se um falante externa uma pretensão de validade implícita ou explicitamente, o ouvinte só pode aceitá-la, rejeitá-la ou adiá-la temporariamente, o que significa que ele adota uma posição (sim/não), concordando ou discordando, com base em razões daquela sentença exteriorizada. Isso não vale quando as exteriorizações expressam arbitrariedade (HABERMAS, 2012a, p. 83).

O filósofo definirá, então, a pragmática universal como “...o programa de investigação que tem por objeto reconstruir a base universal de validez da fala” (HABERMAS, 2016b, p. 302).¹⁹ Através da ideia de pragmática universal ele quer extrair as condições inevitáveis da

Assim, empreendimentos diversos como direito e moral, ciência, administração e crítica de arte deveriam sua racionalidade a esse cerne comum” (HABERMAS, 2012a, p. 76). Mais adiante na mesma obra: “O erro [de Toulmin] parece residir, a meu ver, no fato de ele não separar claramente as *pretensões de validade universais* das *pretensões convencionais*, dependentes de contextos de ação” (HABERMAS, 2012a, p. 79).

¹⁸ Nesse ponto, seu projeto se diferencia do de Apel, que defende a pragmática transcendental, o que acaba por trazer algumas diferenças a seus respectivos projetos filosófico-jurídicos, alguns dos quais abordaremos mais à frente.

¹⁹ “*He propuesto el nombre de ‘pragmática universal’ para el programa de investigación que tiene por objeto reconstruir la base universal de validez del habla*” (HABERMAS, 2016b, p. 302).

comunicação, que tem um conteúdo normativo que, por sua vez, deve ser entendido como a base de validade da fala em todo seu espectro.²⁰

Disso decorre que as implicações pragmáticas do conceito de validade são reveladas quando se depara com as possibilidades de fundamentação dos enunciados. Essa fundamentação, por sua vez, é resultante da existência de condições que permitam chegar à solução discursiva das pretensões de validade. A essas pretensões de validade correspondem discursos teóricos, práticos e explicativos que exigem que os participantes da argumentação pressuponham, ainda que contrafactualmente, o preenchimento das condições para uma situação ideal de fala.

A situação ideal de fala, por sua vez, é determinada por pressupostos comunicativos gerais da argumentação, que Habermas enumera da seguinte forma: a exclusão de toda forma de coação, salvo a do melhor argumento; a argumentação, como toda forma de procedimento, revela-se como interação regulamentada sob a forma cooperativa de uma divisão de trabalho entre proponentes e oponentes, mediada pelo uso de razões; e, por fim, se volta a produzir argumentos procedentes e convincentes, através dos quais se pode obter o reconhecimento de uma pretensão intersubjetiva de validade levantada pelos proponentes de forma hipotética (HABERMAS, 2012a, pp. 61-62).

De sua abordagem da teoria da argumentação, portanto, extrai-se que Habermas não quer trazer à tona um fundamento sob o qual os discursos se desenvolvem, mas formas argumentativas que em tese são comuns a todos eles. Essas formas argumentativas internas podem ser equiparadas a uma forma de racionalidade procedimental que resgata pretensões de validade, estabelecendo-lhes fundamento no processo argumentativo, intersubjetivamente, desde que as partes acreditem na possibilidade de um acordo motivado.²¹

Não só um fundamento de validade distinto da consciência transcendental kantiana, Habermas quer também assegurar a possibilidade de estabelecimento de relações sociais que, por sua vez, darão origem à ordem social. É que se trata de encontrar conceitos de validade análogos à verdade segundo a prática dos participantes da comunicação, intersubjetivamente. O que Habermas persegue é o estabelecimento de uma racionalidade que possa atender a juízos

²⁰ “Sin embargo, cabe decir que las condiciones universales e inevitables, y en este sentido transcendentales, del entendimiento posible, tienen un contenido normativo si con ‘normativo’ no sólo se piensa en el carácter de la validez de normas de acción o valoración, ni siquiera en el carácter de la validez propia de las regulaciones, sino en la base de la validez del habla en todo su espectro” (HABERMAS, 2016b, p. 300).

²¹ Como o filósofo afirma: “O programa não tem como perspectiva alcançar o equivalente de uma dedução transcendental dos universais comunicativos que descreve. As reconstruções hipotéticas, porém, teriam de ser testadas segundo as intuições de falantes que abarcassem um espectro sócio-cultural o mais amplo possível” (HABERMAS, 2012a, p. 257).

moral-práticos, mas que não seja transcendental, eis que esta já se revelou impeditiva de uma adequada reconstrução social, segundo sua defesa.

Diferentemente também da racionalidade nos moldes da filosofia da consciência, a racionalidade comunicativa habermasiana alcançada através da teoria do agir comunicativo, lança mão de uma função não meramente semântica da linguagem, permitindo tematizar simultaneamente o mundo objetivo, o social e o subjetivo, como já indicado. Segundo o pensamento habermasiano:

Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como um médium de entendimento não abreviado, em que falantes e ouvintes, a partir do horizonte de seu mundo da vida previamente interpretado, referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições em comum para as situações. Essa concepção interpretativa da linguagem está subjacente a diversos esforços em favor de uma pragmática formal (HABERMAS, 2012a, p. 184).

Levando em consideração as ações de fala, que expressariam ao mesmo tempo um teor proposicional, a oferta de uma relação interpessoal e uma intenção do falante²², a teoria do agir comunicativo toma a linguagem como um *medium* coordenador das ações ao constatar que por ela passam todos os processos de entendimento pelos quais os falantes se referem ao mundo²³, expressando pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas (HABERMAS, 2012a, p. 191). As pretensões de validade são reconhecidas intersubjetivamente e podem se

²² A teoria do significado é aqui utilizada por Habermas a partir de uma interpretação “generosa” do esquema de Bühler: “...a linguagem representa um meio – Bühler referira-se à linguagem como se fosse um cânon – o qual preenche simultaneamente três funções distintas, porém internamente ligadas. Expressões empregadas no modo comunicativo servem para exprimir intenções (ou vivências) de um falante, para representarem estados de coisas (ou algo com que o falante se depare no mundo) e para entabular relações com um destinatário. (...) Existe uma tríplice relação entre o significado de uma expressão linguística e a) aquilo que é subentendido, b) aquilo que é dito e c) o modo como é utilizado na ação de fala. Normalmente o significado linguístico não se esgota em nenhuma dessas três relações” (HABERMAS, 1990, pp. 105-106). Essa leitura da linguagem como uso coaduna-se com a visão do segundo Wittgenstein e é interessante para a concepção de Habermas na medida em que permite extrair o caráter reflexivo da linguagem cotidiana na própria forma gramatical da ação de fala singular.

²³ O mundo, nesse contexto, deve ser lido como sistema de referências aos três mundos formais: o objetivo, o social e o subjetivo, e não como o mundo da vida. É o próprio Habermas quem esclarece a diferença: “Por conseguinte, o *status* da categoria ‘mundo da vida’ não coincide com o dos “conceitos formais de mundo” analisados há pouco. Estes formam, junto com as pretensões de validade criticáveis, o andaime categorial que permite ordenar no mundo da vida pré-interpretado as situações problemáticas necessitadas de acordo. Com o auxílio dos conceitos formais de mundo, os falantes e ouvintes podem qualificar de tal modo os possíveis referentes de seus atos de fala, que se torna possível uma referência a algo objetivo, normativo ou subjetivo. Já o conceito ‘mundo da vida’ não permite subordinações análogas; ao utilizá-lo, os falantes e ouvintes não podem se referir a ele como a ‘algo intersubjetivo’. Isso porque os que agem comunicativamente se movimentam sempre *no* horizonte de seu mundo da vida, não conseguindo se desvencilhar dele. Enquanto intérpretes e servindo-se de seus atos de fala, eles mesmos constituem parte integrante do mundo da vida; mesmo assim, não podem se referir ‘a algo no mundo da vida’ como costumam se referir a fatos, normas ou vivências” (HABERMAS, 2012a, pp. 230-231).

referir a verdade de enunciados ou pressuposições existenciais, correção para ações reguladas de maneira legítima e veracidade²⁴ de vivências subjetivas (HABERMAS, 2012a, p. 193).

Portanto, na teoria do agir comunicativo, os falantes, a partir de um sistema de referências aos mundos objetivo, social e subjetivo, chegam a uma definição comum da situação que se traduz em um consenso. Esse consenso, por sua vez, resulta do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis (HABERMAS, 2012a, p. 224).

No modelo habermasiano de integração social, extrai-se uma ética da prática comunicativa dos participantes. É dizer, existe um *telos* de integração social na própria prática comunicativa, que envolve não apenas o agir racional-teleológico. Então, mesmo que o mundo prescindia das imagens de mundo religiosas e metafísicas, existe a possibilidade de integração por meio da comunicação que terá o poder de produzir normas orientadoras da ação.

Isso se dá porque os participantes da ação orientam-se pelo entendimento (HABERMAS, 2012a, p. 497). O entendimento deve ser compreendido como o *telos* da linguagem humana, um processo de unificação entre sujeitos capazes de falar e agir. (HABERMAS, 2012a, p. 498). É por isso que as ações de fala são tão importantes no modelo habermasiano. Tornando mais claro: para as ações de fala são sempre necessários a cooperação e o entendimento dos atores (intersubjetividade).

Ora, se o entendimento é próprio à linguagem humana, sendo mesmo seu fim, e visa um comum acordo racionalmente motivado, quer seja, que as partes se entendam quanto ao conteúdo de uma exteriorização, não pode haver uma influência externa (coerção, por exemplo). Além disso, o entendimento não pode ser produzido de modo causal (HABERMAS, 1990, p. 68).

Trata-se de uma diferença crucial entre o agir comunicativo e o agir estratégico (que inclui o teleológico, voltado ao êxito), através do qual uma das partes pode “impor o acordo”, mediante influência calculista sobre decisões do oponente. O comum acordo resulta de convicções partilhadas, de uma verdadeira interação entre *alter* e *ego* (HABERMAS, 2012a, p. 498).

Restam, então, lançadas as condições para que Habermas erga sua teoria do agir comunicativo: a teoria da argumentação, da qual resultam novos paradigmas de verdade, bem como a noção de que pode existir um fundamento para todos os tipos de discurso. Esse fundamento, contudo, só pode ser buscado na pragmática universal, eis que Habermas não quer

²⁴ O critério para aferir a validade de proposições expressivas é traduzido de diferentes maneiras: ora como autenticidade, ora como veracidade, ora, ainda, como sinceridade.

erigir uma teoria metafísica. Nessa pragmática universal, os participantes externam suas pressuposições no agir comunicativo mediante atos de fala. Mas não apenas isso, eles também se constituem reciprocamente, daí se falar de intersubjetividade. Vê-se que todos esses motivos perpassam a teoria dos atos de fala que é ponto que merece análise mais detida.

II.2) Teoria dos atos de fala: performatividade

Habermas partirá de classificação engendrada por Austin entre atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Segundo esse entendimento, através dos atos locucionários, o falante expressa estados de coisas; com atos ilocucionários, o falante ao tempo em que diz algo, executa também uma ação; e, por fim, pelos atos perlocucionários, o falante deseja alcançar algo no ouvinte (HABERMAS, 2012a, p. 500). Nos atos ilocucionários, a intenção do falante e o objetivo por ele almejado coincidem e, desse modo, o significado do que se disse é constitutivo para esses atos. Isso não ocorre nas ações teleológicas em que lhes são constitutivas as intenções de quem age (HABERMAS, 2012a, pp. 501-502).

Essa noção é intuitiva, servindo de ponto de partida para Habermas, que se soma à teoria austiniana. Como já afirmado, as ações de fala (atividade linguística) assumem uma feição reflexiva se revelando a partir de si mesmas, diferentemente da ação (atividade não linguística) que necessita da “tradução”, por assim dizer, de um observador externo (HABERMAS, 1990, p. 66). Os conceitos de fala e entendimento interpretam-se reciprocamente (HABERMAS, 2012a, p. 499). Já as ações tomadas em sentido não linguístico dependem de uma ulterior interpretação, sua percepção depende de um observador (HABERMAS, 1990, p. 66). É Habermas quem conclui:

(...) O *telos* que habita nas estruturas linguísticas força aquele que age comunicativamente a uma mudança de perspectiva; esta se manifesta na necessidade de passar do enfoque objetivador daquele que age orientado pelo sucesso, isto é, daquele que quer *conseguir* algo no mundo, para o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo (HABERMAS, 1990, 130).

Em Habermas, os atos de fala ganham uma dimensão social que advém do fato de que os participantes/falantes ao externar suas pressuposições no agir comunicativo, o fazem buscando alcançar objetivos ilocucionários, quer seja, procuram o entendimento sobre algo no mundo. Assim ele entende que através dos atos de fala os participantes teriam o poder de incitar o próprio agir, indo além de mostrar (FOCAS, 2018, p. 156).

Indo além da teoria de Austin para estabelecer essa relação entre linguagem e universo social, ele pretende demonstrar que o agir comunicativo está no mesmo nível da racionalidade

sistêmica e da racionalidade do saber, e que todas elas se integrariam sob a racionalidade discursiva e reflexiva (HABERMAS, 2004, p. 101-102). Com isso, ele ainda quer estabelecer que todos esses modelos de racionalidade, aos quais correspondem diferentes espécies de agir social, apresentam-se como um todo, materializado no discurso e na argumentação através do consenso e na intersubjetividade (FOCAS, 2018, p. 158).

Inicialmente, Austin, estudando o modo como a linguagem depende da prática interativa no interior de uma forma de vida, teria oposto os atos locucionários aos ilocucionários, associando os primeiros a proposições assertóricas que se refeririam a algo no mundo e analisáveis sob o critério da verdade/falsidade e, os segundos, expressados via proposições performativas, à força, não havendo significado, sendo aferidos como bem sucedidos ou fracassados (HABERMAS, 1990, p. 119). Mas Austin percebeu que esse dualismo, performativo *versus* constatativo, força *versus* significado, não poderia ser mantido, eis que as proposições performativas têm um significado tão claro quanto as assertóricas. E de outro lado, mesmo as proposições constatativas têm um componente ilocucionário.

Deve-se considerar ainda que não apenas os atos constatativos podem ser válidos ou inválidos (verdadeiro/falso), também os outros atos de fala contêm um equivalente para a dimensão de verdade. Diferente da semântica, que só permitiria uma dimensão de validade analisável a partir da confrontação entre linguagem e mundo objetivo, na pragmática é possível o estabelecimento da noção de uma verdade consensual.

Com efeito, após a guinada pragmática da linguagem, a racionalidade desloca-se das proposições assertóricas (ou do componente proposicional) para “um conjunto estrutural” (presente no componente ilocucionário das proposições) que abrange: “condições de validade, pretensões de validade referidas às condições de validade e razões para o resgate de pretensões de validade” (HABERMAS, 1990, p. 118 e ss. e p. 124). Não é possível mais a certificação da verdade em um sentido epistêmico, mas ela se equipara a aceitabilidade racional, que é deduzida pela prova crítica das exigências de validade incondicionadas (HABERMAS, 2002, pp. 56-58), do que decorrem, além do critério da verdade, os da correção normativa e da autenticidade nos termos já apontados.

A partir desse reconhecimento, quer seja, da força ilocucionária das proposições, é possível passar à integração social: é que, segundo Habermas, “a racionalidade comunicativa corporificada em atos ilocucionários também se estende, para além de proferimentos verbais, a ações ou interações sociais” (HABERMAS, 2004, p. 117). Essa interação social é verificada especialmente quando os agentes se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente

reconhecidas (HABERMAS, 2004, p. 117), quer seja, tendo em vista o uso comunicativo da linguagem.

Habermas inclui no agir comunicativo somente as interações mediadas pela linguagem em que todos os participantes buscam atingir fins ilocucionários e considera agir estratégico as interações em que pelo menos um dos participantes pretende, através de suas ações de fala, alcançar efeitos perlocucionários em quem está diante dele. É que existe uma distinção entre uso comunicativo e uso não-comunicativo da linguagem.

De fato, para Habermas, através do uso epistêmico e do uso teleológico, o falante não perseguiria metas ilocucionárias, é dizer, é possível nesse tipo de uso, que as expressões linguísticas sejam empregadas monologicamente, sem apelar a uma segunda pessoa. No caso do uso epistêmico, o objetivo do falante seria a pura representação, sendo desconsiderado o contexto comunicativo (não se busca o assentimento de um destinatário). Também com as proposições intencionais (uso teleológico), que se referem a uma ação orientada a fins, basta relacioná-las a algo no mundo objetivo para que seja possível aferir o êxito daquele que as profere. Nesses dois casos, não estamos diante de ações comunicativas.

A racionalidade comunicativa só se verifica em um processo de entendimento mútuo, fundado em pretensões de validade, que envolve falante e ouvinte a respeito de algo no mundo, performativamente. Diferentemente do uso não comunicativo da linguagem, no comunicativo existe uma pretensão de validade com a qual um falante confronta um ouvinte (HABERMAS, 2004, p. 112).

Visando um quadro mais amplo possível de interações sociais externáveis através de atos de fala, Habermas estabelece, dentro do uso comunicativo, uma distinção entre um uso fraco e um uso forte. De fato, Habermas introduz distinção entre o uso da linguagem orientado ao entendimento mútuo, em que o acordo é limitado, e o uso da linguagem orientado ao acordo para chegar, respectivamente, a um agir comunicativo fraco e outro forte.

No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientariam apenas por pretensões de verdade e de veracidade, buscando o entendimento mútuo, quer seja, que os envolvidos (falante e ouvinte) se entendam, mas não necessariamente através das mesmas razões. É dizer, não agem segundo normas ou valores comuns e de forma a assumir obrigações mútuas. No caso do agir comunicativo em sentido forte, pode-se criticar um ato ilocucionário sob as três pretensões de validade (verdade, correção normativa e autenticidade), o que acontece inclusive quando a pretensão de validade permanece implícita. Nesse caso, os agentes não apenas partem do pressuposto de que se orientam por fatos e dizem o que é verdadeiro, mas também de que

existe um substrato normativo (normas e valores vigentes) dentro do qual são estabelecidos limites para a ação (HABERMAS, 2004, p. 119).

Dessa diferenciação entre agir comunicativo em sentido fraco, em que os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade e em sentido forte, em que, além disso, os agentes se orientam por pretensões intersubjetivamente reconhecidas, abre-se também caminho para o reconhecimento não apenas do livre arbítrio, mas da autonomia como liberdade de determinar a própria vontade com base em discernimentos normativos (HABERMAS, 2004, p. 118).

Daí decorre também que as normas morais podem ser aproximadas das normas epistêmicas pelas quais, no nível pós-tradicional de fundamentação, não é possível mais a obtenção de um consenso autoevidente, eis que as próprias normas justificadoras precisam de fundamentação (HABERMAS, 2004, p. 117). É dizer, a exemplo das pretensões de verdade, as pretensões de correção normativa, entre elas as morais, devem ser resgatadas discursivamente, “mediante razões que devem ser *as mesmas* para todos os participantes do mundo social correspondente” (HABERMAS, 2004, p. 120).

Também se extrai que, mesmo no caso do agir comunicativo fraco, a linguagem tem um sentido de coordenação da ação. É que nesse caso, ainda que o agente esteja orientado para atingir os seus próprios fins, não pode agir de forma enganadora, como permite o agir puramente estratégico. A diferença entre o agir comunicativo fraco e o agir comunicativo forte é que, nesse último caso, considera-se que os agentes se orientam por normas ou valores comuns assumindo obrigações recíprocas (HABERMAS, 2004, p. 119), enquanto no agir comunicativo em sentido fraco, bastam as razões do próprio agente.

O agir teleológico, voltado ao sucesso, a exemplo das ações comunicativas fracas e das comunicativas fortes, também pode ser classificado como interação social.²⁵ Isso acontece quando o fim ilocucionário domina o sucesso perlocucionário. Necessário nesse ponto relembrar com Habermas que “Chamamos ‘perlocutórios’ os efeitos de fala que, eventualmente, também podem ser obtidos de maneira causal por ações não-linguísticas” (HABERMAS, 2004, p. 121) que geralmente são utilizados em contextos estratégicos.

De fato, as perlocuções estão relacionadas ao agir teleológico, sendo um caso especial de interações estratégicas. Mas mesmo um falante que age teleologicamente, sem afastar a perseguição a um fim perlocucionário, tem que agir ilocucionariamente. É que ele precisa que

²⁵ O agir teleológico, sendo um agir social ligado ao saber utilizável por via da técnica e da estratégia, também pode ser aferido pelo critério da verdade, eis que se relaciona com o mundo objetivo.

o ouvinte “entenda o que diz e envolva-se com as obrigações vinculadas à aceitação da oferta do ato de fala” (HABERMAS, 2002a, p. 508).

As repreensões de faltas no sentido moral ou legal como exemplos de perlocuções, por exemplo, podem ser inseridas em um contexto normativo e desse modo, “explicadas” mediante razões. Isso acontece nas ameaças punitivas por parte do Estado, em que existindo um conceito legitimador de fundo quanto às normas penais, tem-se que a punição ameaçada é vista como consequência de uma ordem jurídica válida, nascida de um acordo (HABERMAS, 2004, p. 123).

Por outro lado, nas ações em que todos os atos de fala são privados das obrigações ilocucionárias, há apenas um uso parasitário da linguagem. Nesse caso, ficam suspensos os pressupostos do agir comunicativo porque o falante manifesta suas pretensões com base em opiniões que eles mesmos tomam por verdadeiras, não se verificando, assim, a intersubjetividade própria desse agir. Não se trata aqui de reconhecer pretensões de verdade em meio a um entendimento intersubjetivo para o qual são talhadas, mas de resgatar pretensões publicamente por meio do discurso.²⁶

Vê-se que a depender do conteúdo ilocucionário, mesmo os atos perlocucionários podem funcionar como interação social, eis que há um entendimento mútuo indireto quanto às consequências da ação.

Concluindo, com apoio em Searle, devem ser consideradas como interações sociais mediadas pela linguagem três tipos de fala, correspondentes a três tipos de ação: as perlocuções (agir estratégico), os constatativos (conversação), os regulativos (agir regulado por normas) e os expressivos (agir dramaturgicamente) (HABERMAS, 2012a, p. 565). Em todas elas existe um componente ilocucionário que constituiria o elo para as redes de socialização comunicativa: “...o léxico ilocucionário é como uma área de entrecruzamento onde se enredam a língua e as ordenações institucionais de uma sociedade” (HABERMAS, 2012a, p. 555). A classificação apresentada de tipos puros de atos de fala, ainda, segundo Habermas, se referiria a casos-limite do agir comunicativo (HABERMAS, 2012a, p. 566).

Essa convivência entre perlocuções, atos constatativos, regulativos e expressivos na sociedade, é possível porque “as ações de fala funcionam como mecanismos de coordenação

²⁶ Em outro contexto, Habermas faz uma diferenciação entre os atos perlocucionários com objetivo latentemente estratégico e aqueles com objetivo manifestamente estratégico: “No agir latentemente estratégico os efeitos perlocucionários dependem das consequências ilocucionárias de um uso da linguagem voltado ao entendimento, mesmo que simulado unilateralmente. No agir manifestamente estratégico, os atos de fala, destituídos de sua força ilocucionária, não serão compreensíveis se não continuarem referidos ao significado que lhes é conferido preliminarmente pelo uso originário da linguagem, orientada pelo entendimento” (HABERMAS, 1990, p. 134).

destinados a *outras ações*” (HABERMAS, 2012a, p. 510). Essa coordenação da ação é possível porque os atos de fala têm um efeito vinculativo que, por sua vez, se liga ao aspecto ilocucionário presente em todos eles, que se expressa, em caso exemplar, pelo proferimento performativo. O efeito vinculativo está ligado, em síntese, ao fato de que a análise das condições de validade das sentenças implica análise do próprio reconhecimento intersubjetivo das condições de validade dessas sentenças (HABERMAS, 2012a, p. 547).

Significa dizer, como já externado, que o falante, tão logo questionado pelo ouvinte a respeito de sua proposição, pode motivá-la racionalmente.²⁷ O efeito vinculativo da proposição, portanto, não está relacionado à sua validade propriamente dita, mas ao “efeito coordenativo da garantia” oferecida para o resgate da pretensão de validade da proposição através de ações de fala (HABERMAS, 2012a, p. 523).

Podem-se associar agora as formas de resgate de pretensões de validade conforme expressas em atos de fala, retomando conceitos que já apresentamos: verdade (para os atos constatativos, que tem relação com o mundo objetivo); correção normativa (para os atos regulativos, que tem relação com o mundo social) e autenticidade (para os atos expressivos, que tem relação com o mundo subjetivo). Toda ação de fala pode ser criticada como inválida sob esses três aspectos quando ela é explicitada (HABERMAS, 1990, p. 126).

Embora essas ações de fala se refiram a campos diversos do saber – as ações constatativas, ao saber empírico-teórico, as regulativas, ao prático-moral e o dramatúrgico ao estético-expressivo – elas não podem ser inferidas a partir da pragmática empírica, embora com ela guardem contato. É dizer, a linguagem deve ser considerada em seu contexto de uso, mas existem pressupostos universais para este uso, alguns dos quais já mencionados, que são próprios a uma teoria da argumentação em geral, que não devem ser desconsiderados se não se quiser se utilizar de princípios próprios como gerais.

Em conclusão, a teoria do agir comunicativo é superior à análise da ordem social pelo agir estratégico, eis que permite pensá-la sem apelar para “elementos externos”, da perspectiva de um observador, tal como uma ética do sentimento moral que firmasse orientações para a ação racional-teleológica ou um direito coercitivo que assegurasse a manutenção dessas

²⁷ Como explica Dummett em lição aproveitada por Habermas: “...o falante não pode, de modo algum, proceder coercivamente às verificações necessárias, por vida dedutiva e conforme leis conclusivas. A grande diversidade de razões disponíveis transcreve-se nas relações internas de um universo de estruturas linguísticas que só se pode esquadriñar por via argumentativa. (...) A semântica da verdade nessa versão revisada, de todo modo, presta contas ao fato de não se poder explicitar as condições de verdade sem vinculá-las ao saber sobre como uma respectiva pretensão de validade pode ser resgatada” (HABERMAS, 2012a, pp. 549-550). É por isso que se disse anteriormente que o próprio Habermas reconheceu a adoção da teoria do significado de Bühler, de uma maneira generosa, afastando-se das concepções semânticas e intencionalistas da linguagem.

orientações, legitimando-as. Da própria prática dos falantes em um mundo da vida compartilhado nascem as normas que servirão à orientação da ação.

Trata-se de uma ética discursiva, produzida no contexto da pragmática, baseada em atos de fala, principalmente os performativos, que apelam à intersubjetividade no momento em que as pretensões de validade são testadas, primeiro, pela aceitação ou não da externalização e, depois, segundo parâmetros que se assemelham à verdade, sendo tão legítimos quanto tal. Isso não significa que o agir racional-teleológico esteja excluído da teia social, já que uma das funções da linguagem é a coordenadora. Então, ainda que exista, a linguagem permitirá sua integração ao contexto social.

A “verdade” deixa de ter um papel constitutivo para ter um papel regulativo. É dizer: os atos de fala, na busca de critérios que validem as externalizações, produzem normas que tem força tão eloquente quanto as científico-epistemológicas, passando a regular as ações sociais. Disso resulta que a sociedade compõe-se de um todo de falantes que normatizam sua convivência entre si, preservando o livre arbítrio e a autonomia, por via da racionalidade comunicativa.

Os atos de fala são produzidos no contexto de um mundo social racionalizado. Aliás, no processo de racionalização do mundo da vida, apela-se à teoria do agir comunicativo. Eis porque os dois conceitos são complementares. Dada essa complementariedade, partiremos para a análise do conceito de mundo da vida conforme Habermas.

II.3) O conceito de mundo da vida após o giro-pragmático da linguagem

Habermas constata, na *Teoria do agir comunicativo*, que “a sociologia torna-se a ciência da crise *par excellence*, que se ocupa sobretudo dos aspectos anômicos da dissolução de sistemas sociais tradicionais e da formação de sistemas sociais modernos” (HABERMAS, 2012a, p. 25). Grosso modo, pode-se dizer que a leitura sobre a constituição do social moderna é realizada sob o paradigma dos sistemas. O próprio Max Weber desenvolve sua tese da modernização social chegando à conclusão de que economia capitalista e Estado moderno não seriam apenas relações de produção que aprisionam o potencial racionalizador de uma sociedade moderna, mas subsistemas de um agir racional-teleológico nos quais o racionalismo ocidental se desenvolveu socialmente (HABERMAS, 2012a, p. 267).

O problema da sociologia alia-se ao da fenomenologia em que uma das maiores questões era justamente resolver a questão da intersubjetividade, já que na filosofia da consciência da qual ela faz parte, o sujeito age monologicamente. Como explicar a experiência do social

através da união das mônadas em um todo integrado é, assim, um dos grandes problemas legados pela filosofia da consciência.

O sujeito não pode acessar a si próprio a não ser de modo objetivo: trata-se de um dos paradoxos da filosofia da consciência que Habermas acredita romper através do paradigma da intersubjetividade a partir da teoria da individuação pela socialização de George Mead. Como se dá a constituição da individualidade sem que seja por meio da subsunção a uma regra geral?

A teoria dos sistemas também não resolve de forma adequada o problema posto pela fenomenologia, eis que não alcança o viés da intersubjetividade ao substituir a relação entre sujeitos por uma relação entre sistema e entorno, quer seja, abandona-se o problema de os sujeitos, intersubjetivamente, compartilharem o mesmo mundo da vida para a questão sobre a possibilidade de certos tipos de sistemas formarem entornos uns para os outros, sendo contingentes e ao mesmo tempo sintonizados uns com os outros (HABERMAS, 2012b, p. 237).

Habermas dá como resposta, novamente, a linguagem, eis que para a constituição da individualidade seria necessária a exortação ou a expectativa de um parceiro que despertasse no indivíduo a consciência da autoatividade (HABERMAS, 1990, p. 199). A individualidade, diferentemente da singularidade, que é usada em contextos descritivos, deve ser entendida em um modo performativo “...tomando como ponto de referência a auto-compreensão de um sujeito capaz de ação e de fala, que se apresenta – e se for o caso se justifica – em face de outros participantes do diálogo como pessoa inconfundível e insubstituível” (HABERMAS, 1990, p. 202). Trata-se de uma autocertificação ética de uma pessoa imputável e que se relaciona com uma segunda pessoa e não como a autorregulação de um sujeito cognoscente (HABERMAS, 1990, p. 202).

O filósofo em estudo quer comprovar também através de uma teoria evolucionista, que a sociedade moderna é formada por mundo da vida e sistemas que se relacionam em harmonia que, não obstante, está ameaçada pelas patologias da modernidade, o que descreveremos no próximo tópico. Ele o fará demonstrando, primeiro, que o mundo da vida como pano de fundo do agir comunicativo era o modelo inicial de integração social, mas que a complexificação da sociedade permitiu a diferenciação de sistemas e dessa forma, a identificação entre mundo da vida e sociedade torna-se insuficiente para entender esta última.²⁸

Para não ficar em uma sociologia empirista, que apenas descreve fenômenos da perspectiva de um observador, Habermas traz o conceito de mundo da vida para a sociologia

²⁸ Retomaremos os temas da constituição recíproca dos sujeitos e da evolução social nos pontos III.2 e III.3, ao tratar do ponto de vista moral e da relação entre moral e direito.

por um viés pragmático-formal. O pragmatismo universal, então, é o conceito que liga a teoria do agir comunicativo ao conceito de mundo da vida.

O conceito de mundo da vida em Habermas, como já dito, é complementar à teoria do agir comunicativo. Enquanto entre os atos de fala os participantes da ação constroem uma ética do discurso, que não apela para fundamentos religiosos ou metafísicos, mas que eventualmente se refere a elementos contrafáticos, é necessário que a racionalidade que permeia o mundo da vida some-se a essa teoria a fim de se erigir, verdadeiramente, uma teoria social, segundo Habermas. É o filósofo quem conclui:

(...) O horizonte do mundo da vida conforma contextos, e a partir do mundo da vida os participantes da comunicação chegam a um entendimento sobre alguma coisa; apenas com um retorno a esse horizonte o campo de visão modifica-se de maneira que os pontos de contato da teoria da ação tornam-se visíveis para a teoria social: a concepção de sociedade precisa ligar-se a uma concepção de mundo da vida complementar ao conceito de agir comunicativo. Aí sim o agir comunicativo torna-se interessante sobretudo como princípio de socialização; e ao mesmo tempo os processos de racionalização social adquirem outro *status*. (HABERMAS, 2012a, p. 581)

Essa relação entre mundo da vida e teoria social que engendra maneiras de compreender a integração social em um mundo desencantado, torna-se mais explícita quando Habermas assinala que na medida em que as tradições culturais deixam de conformar uma decisão prévia sobre quais pretensões de validade devem ser aceitas, deixando de encapsular um saber não sujeito a crítica, mais os participantes da interação apelam para razões que explicitem seus posicionamentos, ou seja, orientam-se racionalmente visando manter uma coesão social.

É dizer, em um mundo sem as certezas proporcionadas pelos mitos e explicações religiosas de mundo, o participante deve recorrer a processos de entendimento, desenvolvidos em um mundo da vida simbolicamente estruturado.²⁹ Disso podemos concluir também que, à medida que os desafios da prática social vão sendo impostos, mais racionalizado irá se tornar o mundo da vida para responder a essa problematização.

A relatividade de uma externalização (enunciado) só pode ser conhecida no contexto de um mundo da vida não disponível, estruturado de maneira holística e implícito (não problematizável). Trata-se de um saber básico de fundo sob o qual as pretensões dos falantes irão ser testadas e eventualmente aceitas ou não (HABERMAS, 2012a, p. 579).

²⁹ Em um mundo da vida orientado pela condução racional da vida, a tradição cultural deve ter quatro características: disponibilizar concepções formais para os mundos objetivo, social e subjetivo, permitir-se uma relação reflexiva consigo mesma, despendo-se de seu dogmatismo para submeter suas próprias questões a uma constante revisão crítica, se deixar realimentar por argumentações especializadas para que os processos de aprendizagem sejam socialmente institucionalizados e permitir o desacoplamento do agir voltado ao êxito do agir voltado para o entendimento (HABERMAS, 2012a, pp. 141-142).

O mundo da vida do qual fala Habermas não pode ser o pensado por Husserl, que se associa à filosofia da consciência e que, despidido do elemento comunicativo da linguagem, fica restrito aos sujeitos, isto é, não permite a intersubjetividade³⁰. Ele forma um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece evidências culturais das quais os participantes da comunicação retiram padrões de interpretação consentidos (HABERMAS, 1998, p. 279).

O mundo da vida é estruturado simbolicamente tomando elementos da pragmática formal, mas não se confunde nem com o *saber-acerca-de-um-horizonte*, que envolve pretensões triviais, não problemáticas, aceitáveis e que são atualizadas no momento da fala, e nem com o *saber-acerca-de-um-contexto*, entendido por indivíduos que compartilham a mesma linguagem, mesma cultura, mesma formação escolar (HABERMAS, 1990, pp. 89 e 91).

O *saber-acerca-de-um-pano-de-fundo* oriundo do mundo da vida refoge às experiências problematizadoras cotidianas que poderiam gerar contingências, eis que dotado de maior estabilidade (HABERMAS, 1990, p. 91). Trata-se de um saber implícito e pré-reflexivo, presente como uma certeza imediata, próprio da pragmática formal.

É dizer: o mundo da vida é composto de convicções difusas, em tese não problemáticas, servindo “...como fonte de definições situacionais que podem ser pressupostas pelos partícipes como se fossem isentas de problemas” (HABERMAS, 1990, p. 138). O saber do mundo da vida só se torna problematizável no momento em que são externados os atos de fala, transformando-se, desta feita, em saber falível, eis que criticável.

Além disso, esse mundo da vida é dotado de uma força totalizadora, que envolve em um mesmo pano de fundo os espaços sociais e os tempos históricos. Seus limites são indeterminados, mas vão recuando a partir do momento em que temas que o compõem vão sendo tematizados mediante os atos de fala, por meio dos quais podem ser questionados (HABERMAS, 1990, pp. 92-93).

O mundo da vida tem ainda como característica o holismo, também já mencionado. É que ele se desdobra em diferentes categorias de saber através de experiências problematizadoras. Apesar disso, não pode ser explicado através de seus componentes, encontrando-se emaranhado e intransparente (HABERMAS, 1990, p. 93).

Segundo Habermas, o mundo da vida é horizonte e pano de fundo do agir comunicativo, podendo ser representado racionalmente “...como uma reserva de padrões de interpretação,

³⁰ Conforme explica Habermas em outro contexto: “Uma vez que no plano da filosofia da consciência esta *praxis* do mundo da vida é ainda interpretada como resultado de uma subjectividade transcendentalmente subjacente, é-lhe inerente a normatividade da auto reflexão. No processo de consciencialização está estruturalmente incorporada uma possibilidade de erro: a hipostasiação num em-si das intervenções do sujeito” (HABERMAS, 1998, p. 83).

organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente” (HABERMAS, 2012b, p. 228). Daí se conclui que as tradições culturais e a língua são elementos imanes ao mundo da vida, ocupando uma posição transcendental. De fato, os participantes, também como integrantes do mundo da vida, não podem se referir à linguagem e aos padrões culturais, tal como fazem com os fatos, normas e vivências. Essas “categorias” (linguagem e cultura) são constitutivas do mundo da vida.

O fato de os participantes poderem se referir aos mundos objetivo, subjetivo e social significa que determinados conceitos já se encontram pré-interpretados no mundo da vida. As estruturas do mundo da vida, enfim, fixam as formas da intersubjetividade do entendimento possível (HABERMAS, 2012b, p. 231).

No contexto da pragmática universal entende-se, assim, que o mundo da vida não pode ser obtido apenas da perspectiva de um observador, que pode, sem maiores problemas, descrevê-lo segundo fins teóricos, mas graças à reconstrução do saber pré-teórico por um falante competente (HABERMAS, 2012b, p. 248). De fato, para se alcançar o saber teórico, faz-se necessária a representação narrativa desse mundo, o que envolve uma perspectiva cognitivista (no âmbito de uma teoria). Isso não se identifica com a perspectiva do falante, que se refere ao mundo da vida como horizonte de determinada situação, é dizer, o mundo da vida permanece às costas dos participantes, que buscam obter um entendimento linguístico.

A concepção pragmático-formal do mundo da vida propicia tanto um processo de entendimento entre atores sobre algo no mundo, o que reproduz e renova as convicções extraídas do estoque cultural do saber, quanto, através desse entendimento, a interação um com outro, o que lhes permite confirmar sua identidade e pertença a grupos sociais (HABERMAS, 2012b, p. 255). Em outro contexto, Habermas dirá que os participantes da comunicação se veem como produtos da tradição cultural e não causadores de situações que dominam com o auxílio de ações responsáveis. O mundo da vida se reproduz na medida em que cumpre três funções: propagação de tradições orais, integração de grupos por normas e valores e a socialização de gerações vindouras (HABERMAS, 1998, p. 279).

Habermas se prepara desse modo para entregar a concepção sociológica e pragmática do mundo da vida que integra os três elementos constitutivos da sociedade: *cultura*, *personalidade* e *sociedade*. Segundo Habermas, esses componentes estruturais do mundo da vida abarcam os seguintes elementos: a cultura, o estoque ou reserva de saber, que são buscados pelos agentes quando desejam se entender sobre algo; a sociedade, as ordens legítimas, as instituições pelas quais são reguladas as pertenças dos agentes aos grupos sociais; e a

personalidade, o conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e ação, de modo a permitir que participe de processos de entendimento, formando-se como indivíduo (HABERMAS, 2012b, p. 252-253).

Tais elementos, herdados da tradição de Durkheim, não se apresentariam integrados nem pela tradição hermenêutica e nem pela fenomenologia, que dariam prioridade a um ou outro, através de uma abordagem unilateral. A demonstração da integração se faz por Habermas, conforme uma racionalidade comunicativa, nos seguintes termos:

Sob o *aspecto funcional do entendimento*, o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da *coordenação da ação*, ele possibilita a integração social e a geração de solidariedade; e sob o *aspecto da socialização*, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelos caminhos que dão continuidade a um saber válido e que estabilizam a solidariedade grupal, formando atores imputáveis. O processo de reprodução consegue lidar com situações novas aos estados do mundo da vida já existentes, seja na dimensão *semântica* dos significados e dos conteúdos (da tradição cultural), seja nas dimensões do *espaço social* (de grupos socialmente integrados), seja no *tempo histórico* (das gerações que se sucedem). A esses processos de *reprodução cultural*, de *integração social* e de *socialização* correspondem, enquanto *componentes estruturais* do mundo da vida, a cultura, a sociedade e a pessoa (HABERMAS, 2012b, p. 252).

Do excerto extraem-se também características importantes da integração social e da socialização: a *solidariedade*, como recurso do processo comunicativo, cujo meio é a linguagem, e a *imputabilidade* dos atores sociais, que se tornam responsáveis por suas ações, eis que agem através de autorreferências, mas reflexivamente. No plano da reprodução cultural, por sua vez, é possível vislumbrar a *racionalidade* do saber.

Todos esses componentes sociais se relacionam, de modo que a *cultura*, ao legar a tradição e o saber cultural, contribui para a manutenção dos outros dois componentes fornecendo legitimações para as instituições existentes e padrões de comportamento. A integração social, ao permitir a coordenação de ações por meio do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade no âmbito da *sociedade*, contribui com o sentido de pertença social aos indivíduos e com deveres morais ou obrigações, bem como permite que os valores culturais sejam cristalizados em instituições legítimas, com capacidade de resistência (HABERMAS, 2012b, pp. 258-259). Por sua vez, a *personalidade*, que adquire capacidade de interação, é motivada para agir conforme as normas no plano social, bem como de acordo com interpretações fornecidas pelo saber cultural (HABERMAS, 2012b, p. 259).

Se se verificam entraves na reprodução do agir orientado pelo entendimento e a solidariedade cessa, prejudicando a integração social que se opera no componente sociedade,

surge uma situação de anomia e conflitos, que só pode ser revolvida por meio de apelo a ordens legítimas (HABERMAS, 2012b, p. 259). No plano da personalidade, a situação de crise, que impede a socialização, manifesta-se na forma de psicopatologias. Já na cultura, referida situação se manifesta como perda de sentido que decorre da impossibilidade da reprodução cultural (HABERMAS, 2012b, p. 260).

Dessa forma, Habermas acredita ter redimensionado as patologias sociais de modo que todas elas se apresentam dentro do próprio mundo da vida e causadas por um desequilíbrio entre seus componentes, o que difere da concepção weberiana que será retomada no próximo tópico desse trabalho. Adianta-se que esse desequilíbrio teria sido causado pelo fato de o mundo social ter assimilado a forma de racionalidade teleológica que não lhe é próprio.

Ainda sobre o mundo da vida, e como resultado de seu conceito pragmático e complementado pelo de agir comunicativo, Habermas defende que ele seria aplicável a toda e qualquer sociedade. Em outras palavras, toda sociedade poderia chegar a um nível de evolução social em que quanto mais racionalizado é o mundo da vida, maior é a necessidade de entendimento motivado também racionalmente, já que, em síntese, não seria mais possível se apelar para cosmovisões religiosas e metafísicas. Mesmo em sociedades em que a evolução social impôs um inexorável desprendimento de sistemas do mundo da vida, este continua a existir. Buscando ilustrar a tese, Habermas analisará as sociedades burguesas no limiar da modernidade.

II.4) Evolução social e desacoplamento dos sistemas

Como dito anteriormente, buscando ilustrar a tese de que nas sociedades modernas sobrevive um mundo da vida altamente racionalizado, Habermas se volta para suas características: no plano da sociedade, a dependência de ordens legítimas, de processos formais de criação e fundamentação de normas, exurgimento de princípios jurídicos e morais, que se distanciam cada vez mais de formas de vida concretas, bem como a existência de formas democráticas que dependem de uma formação discursiva da vontade e não de um deslocamento de poder em benefício de certas classes sociais (HABERMAS, 2012b, pp. 264-266).

Embora a tese habermasiana se desenvolva como uma crítica à interpretação estreita da racionalidade em geral, do que decorre a eminência apenas da racionalidade estratégica e racional-teleológica, necessário frisar que no plano da reprodução material Habermas reconhece que a razão continua guiada pela atividade teleológica, que permite aos indivíduos intervir no mundo para a realização de seus objetivos (HABERMAS, 2012b, p. 253). Mas isso

apenas significa que é necessário desenvolver uma teoria sociológica que também reconheça a existência de mecanismos de integração sistêmica, em que as ações individuais não são controladas normativamente e nem são coordenadas (HABERMAS, 2012b, p. 272).

Para Habermas, ambas as perspectivas, a que equipara a sociedade ao mundo da vida, sem mencionar o componente sistêmico, e a que a aborda apenas sob uma perspectiva sistêmica, reduzindo seu papel, são incompletas: os sistemas se desacoplam do mundo da vida, mas permanecem nele ancorados (HABERMAS, 2012b, p. 278). É verdade que os mecanismos sistêmicos surgem a partir das estruturas sociais, delas se desprendendo para constituir organizações autônomas em que o meio de relacionamento não é mais a linguagem (HABERMAS, 2012b, p. 277), mas o mundo da vida permanece como pano de fundo da integração social, inclusive para os sistemas.

Habermas trabalha com a tese de que o mundo da vida atinge um tal grau de racionalização que intensifica a complexidade do sistema, e seus imperativos, libertos, passam a detonar a capacidade hermenêutica do mundo da vida, instrumentalizando-o (HABERMAS, 2012b, p. 281). Para tanto, ele parte das sociedades tribais, em que ainda existe um cruzamento estreito entre integração social e integração sistêmica, até chegar às sociedades capitalistas modernas, em que os mecanismos de entendimento linguístico, sobrecarregados pela intensa racionalização, são substituídos por mecanismos de comunicação que não necessitam mais da linguagem e da intersubjetividade que lhe é própria.

Na evolução social, as sociedades podem ser designadas por níveis de integração e de diferenciação sistêmica: nas sociedades estamentais igualitárias (correspondentes às sociedades arcaicas), as interações são determinadas pelos papéis no sistema de parentesco; em sociedades tribais estratificadas, pelo *status* das associações familiares. Em ambos os casos, os mecanismos de diferenciação sistêmica permanecem ligados às estruturas sociais dadas.

Nas sociedades organizadas de modo estatal, além da estratificação, os mecanismos de diferenciação sistêmica induzem a novas estruturas sociais em que a autoridade é reconhecida não apenas por pertencas a grupos familiares, mas na figura dos detentores de cargos, que possuem a prerrogativa de mando. Segue-se daí a sociedade de classes constituídas economicamente, em que diante do dinheiro e da instituição do direito privado, a autoridade do Estado e do poder político são relativizados (HABERMAS, 2012b, pp. 299-302).

Sobre as formas de relacionamento entre mecanismos de diferenciação sistêmica e mundo da vida, com o reconhecimento de instituições correspondentes, sintetiza Habermas:

Na verdade, as formações da sociedade não se diferenciam apenas de acordo com o grau de complexidade do sistema. Elas são determinadas, em maior ou

menor grau, por *complexos de instituições* que ligam qualquer novo mecanismo de diferenciação sistêmica *ao mundo da vida*: a diferenciação segmentária é institucionalizada na forma de relações de parentesco; a estratificação, na forma de *status*; a organização estatal, na forma de poder político; e o primeiro mecanismo de controle, na forma de relações entre pessoas privadas detentoras de direitos. As instituições correspondentes são as seguintes: os papéis do sexo e da idade, o *status* de grupos de descendência, o ministério público e o direito privado burguês (HABERMAS, 2012b, p. 301).

A sociedade moderna capitalista, por sua vez, é caracterizada por diversificar funções importantes em diferentes sistemas de ações: a administração, o exército e a jurisprudência, como subsistemas do Estado, realizam funções coletivas, enquanto que funções que perdem significado político são entregues a sistemas não estatais, como a economia, que se encontra, então, emancipada de contextos normativos (HABERMAS, 2012b, p. 308-309).

A emergência do sistema econômico na sociedade capitalista estabelece um mecanismo de troca/dependência entre referido sistema e o entorno não econômico e o Estado, de modo que há uma comunicação entre referidos sistemas. É dizer: o modo de produção estabelecido é o trabalho assalariado, do qual o Estado depende na forma de impostos pagos pelos empregados. Assim, “o Estado se torna dependente do subsistema econômico, controlado por meios; isso o obriga a uma reorganização, em que o poder político é equiparado à estrutura de um meio de controle” (HABERMAS, 2012b, p. 310).

Se o Estado tradicional configura uma organização que estrutura toda a capacidade de ação da sociedade como um todo, no Estado capitalista moderno surgem as organizações institucionalizadas como empresas e institutos, que viabilizam formas autônomas de organização, que em tese poderiam se libertar do mundo da vida e de orientações normativas que dele brotam. A empresa capitalista e a administração moderna constituem unidades independentes no interior desses subsistemas (HABERMAS, 2012b, p. 311).

O aumento de complexidades sistêmicas corresponde a diferenciações estruturais no mundo da vida em que direito e moral já atingiram também um correspondente nível de desenvolvimento. Em um mundo da vida altamente racionalizado, do qual dependem os aumentos de complexidade sistêmica, direito e moral se tornam normas de ação de segunda ordem que contribuem para a integração social (HABERMAS, 2012b, pp. 313-314). Isto quer dizer que tanto moral quanto direito tem por função manter a integração social quando falha o mecanismo de entendimento na esfera de comunicação cotidiana, regulada por normas (HABERMAS, 2012b, p. 313).

Nesse ponto, Habermas irá apelar para a teoria dos estádios de consciência moral, de L. Kohlberg com o fim de, através de uma abordagem ontogenética e filogenética social, explicar os níveis de desenvolvimento do direito e da moral. Segundo essa concepção, no nível da consciência pré-convencional, não haveria separação entre direito e moral, separação que, em trânsito no nível convencional, complementar-se-ia no nível da consciência pós-convencional (HABERMAS, 2012b, p. 315).³¹

Neste último nível, ao passo que a moral restaria entronizada como uma forma de controle interno, o direito surgiria como forma de controle externo, quer seja, relacionado a um poder sancionador do Estado e desvinculado de motivos éticos (HABERMAS, 2012b, p. 315). Apenas nos últimos dois níveis de consciência moral, que embasariam novas instituições jurídicas, seria possível uma forma de integração social superior (HABERMAS, 2012b, p. 316) que, por sua vez, permitiria a formação de sociedades de classes de tipo político e econômico.

De fato, segundo Habermas, em sociedades constituídas politicamente, a autoridade do cargo do soberano dissemina orientações valorativas generalizadas. Enquanto nas sociedades mais primitivas existe uma fidelidade aos membros de camadas dirigentes, pertencentes a determinadas famílias, o que representa uma orientação particularista, nas sociedades em que existe dominação política, é necessária a tomada de decisões por parte de uma autoridade que deve estar apoiada em um direito legítimo, ao qual assentem todos os cidadãos.

A generalização e abstração de valores atinge seu ápice na sociedade moderna burguesa em que a eticidade tradicional se divide em moral, válida para as relações privadas, e direito estatuído positivamente, que regula as relações estabelecidas no âmbito profissional. Nesse ponto, vale a obediência abstrata a um direito que é a única condição a ser preenchida pelo ator nos domínios formais da ação (HABERMAS, 2012b, p. 325).

A integração social, que antes era realizada por consensos a partir da religião, passa a ser formada conforme processos de entendimento forjados no interior da linguagem. Há uma soma, nesse contexto, de valores generalizados mais agir orientado pelo entendimento que permitem liberar o potencial de racionalidade inserido no agir comunicativo. Daí porque o desenvolvimento do direito e da moral, que permite a generalização de valores, é um aspecto fundamental da racionalização do mundo da vida (HABERMAS, 2012b, p. 325).

Nesse processo de racionalização do mundo da vida, o agir comunicativo separa-se não apenas de orientações valorativas particulares, mas também do agir orientado pelo sucesso. É

³¹ Tal desenvolvimento será analisado mais à frente, visando esclarecer a relação entre direito e moral, na terceira parte desse trabalho.

que a pressão de racionalização sobre mecanismos de entendimento, exercida por um mundo da vida altamente problematizado, se depara com o risco de dissenso, que então transfere a integração social para novos mecanismos de coordenação da ação, o dinheiro e o poder.

Esses meios de integração, contudo, na medida em que se utilizam de uma forma teleológica de ação, permitem apenas uma interação estratégica, longe dos processos de entendimento linguístico, o que implica que a coordenação das ações não necessita mais do mundo da vida. Dessa forma, os subsistemas sociais se afastam do mundo da vida, que por sua vez, fica condicionado a decisões adotadas em espaços de ação ampliados, mas contingenciais, é o que Habermas chama de tecnicização do mundo da vida (HABERMAS, 2012b, p. 331).

A pergunta que o filósofo faz, então, é se a progressiva racionalização do mundo da vida não leva, necessária e paradoxalmente, à sua destruição pelos subsistemas surgidos desse movimento. A solução será encaminhada no sentido de resgatar o potencial normativo do mundo da vida para que ele encontre um equilíbrio com o mundo sistêmico.

E Habermas já dá pistas desse encaminhamento ao mencionar que muito embora os mecanismos sistêmicos criem suas próprias estruturas desprovidas de normas e alheias ao mundo da vida, elas continuam retroligadas ao mundo da vida pelo direito burguês (HABERMAS, 2012b, p. 334), que, grosso modo, fará o papel, então, de uma intermediação entre os dois “mundos”.

Ora, se nas sociedades tradicionais direito, moral e arte configuram esferas diferenciadas de valores, mas ainda ligadas ao sagrado, nas sociedades pós-tradicionais as esferas de ações reguladas positivamente pelo direito, pressupõem que o sujeito pode passar a argumentações reflexivas, o que implica racionalidade. O potencial crítico da fala pode se voltar contra instituições, respaldada por pretensões de validade normativa institucionalizadas (HABERMAS, 2012b, pp. 353-354).

Mas não só isso, o poder imperativo dos sistemas que influenciam as formas de integração social hoje se encontra desnudado, não podendo mais se ocultar atrás da mera subjugação da racionalidade existente no mundo da vida. É dizer, não há mais ilusões quanto à forma como agem os sistemas, de modo que se possa atribuir à racionalização, pura e simplesmente, os vícios que Habermas chama de tecnicização do mundo da vida. A razão precisa ser diferenciada, de modo a resguardar o potencial crítico da racionalidade comunicativa.

De fato, essa racionalidade surgida do agir comunicativo deve se voltar à crítica da sociedade para evitar a colonização do mundo da vida pelo sistema. Disso se extrai que é

possível a convivência dialética entre mundo da vida e sistema, não havendo porque se falar em destruição do mundo da vida pelo sistema no mundo atual, paradoxo da racionalização social que Habermas pretende, com sua teoria, afastar.

Antes porém, deve-se analisar, mais de perto, como se dá a colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, diagnóstico que, para Habermas, suplanta o da perda de sentido e da liberdade pela burocratização da teoria weberiana.

II.5) Pensando as patologias sociais contra Weber: a tese habermasiana da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos

Nesse ponto, precisamos retomar a teoria weberiana da racionalidade na modernidade para reconstruí-la através dos conceitos tanto do mundo da vida quanto dos sistemas e revisitar algumas noções básicas de Marx para resgatar a crítica inicialmente feita por ele sobre o potencial da técnica e da ciência para emancipação social, mas nos termos da teoria de Habermas. O objetivo não é aprofundar o estudo em relação aos dois pensadores, mas apenas trazer notas sobre como Habermas se utiliza de alguns de seus conceitos para diagnosticar as patologias da sociedade moderna.

Para Habermas, Weber chegou à conclusão no sentido das perturbações proporcionadas à esfera da reprodução simbólica do mundo da vida, através de suas teses da perda da liberdade e da perda de sentido. Mas não ligou essas perturbações ao alastramento da racionalidade cognitivo-instrumental, própria às esferas da economia e do poder administrativo, aos outros domínios do mundo da vida, estruturados comunicativamente. A perturbação da racionalidade cognitivo-instrumental às outras formas de racionalidade, prático-moral e prático-estética, traz consequências para a forma como Weber vê a moral e o direito (HABERMAS, 2012b, p. 551).

Weber entende a sociedade moderna pela chave da burocratização: a burocratização se impôs, segundo Weber, à medida em que o crescimento do capitalismo passou a exigir uma administração pública baseada em um corpo de funcionários cada vez mais especializados em direito. Tanto a empresa capitalista quanto a administração pública passaram a se movimentar através de organizações, que exigem o agir racional-teleológico de seus membros (HABERMAS, 2012b, p. 551).

A partir do modelo de organizações, a teoria funcional-sistêmica entende que o mundo da vida passa a se constituir como entorno para os demais sistemas. O elemento social, não absorvido pelos sistemas, é dividido em dois tipos de esferas de ação: os constituídos a partir

do mundo da vida e os que são neutralizados por referidos sistemas, respectivamente estruturados comunicativa e formalmente (HABERMAS, 2012b, p. 559).

Os sistemas exigem apenas um direito positivo, eis que as relações sociais são organizadas formalmente, abrangendo relações de troca ou de poder, constituídas em um direito privado ou público (HABERMAS, 2012b, pp. 559-560). Esse direito positivo não se liga mais a motivos éticos, servindo apenas como delimitação de espaços: aquele em que é admissível o arbítrio por parte das pessoas (esfera da vida privada: família, vizinhança e associações livres) e aquele em que os detentores do poder exercem sua autoridade legal (esfera da vida pública, em que os indivíduos se transformam em cidadãos) (HABERMAS, 2012b, p. 560).

O papel dos indivíduos, portanto, é definido por pertencimentos a organizações, daí a perda de liberdade e de sentido, para a qual contribui também o fato de que certas relações sociais, especialmente aquelas desenvolvidas dentro das organizações, são desligadas da identidade dos atores agentes. Se do ponto de vista dos sistemas a tendência de burocratização leva as organizações a estar em uma posição cada vez mais independente dos componentes do mundo da vida (personalidade, cultura, sociedade), sob a perspectiva do mundo da vida, o processo se apresenta como uma autonomização nociva (HABERMAS, 2012b, p. 563).

O diagnóstico de Weber, então e como já antecipado, é que a burocratização leva à perda de sentido e de liberdade, com a invasão do agir racional-teleológico destituído de raízes éticas sobre campos antes dominados pela racionalidade moral-prática e estético-expressiva. Esse processo, para a teoria sistêmica, estaria concluído irremediavelmente.

Mas para Habermas esse fenômeno não pode ser descrito simplesmente como uma orientação altamente racionalizada da ação, sendo muito mais efeito da disjunção entre mundo da vida e sistemas, a partir da qual o modo de agir do segundo sobrepuja o primeiro (HABERMAS, 2012b, p. 575). Trata-se da colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos.

É o próprio Habermas quem conclui, afirmando sua perspectiva sobre a tese da burocratização:

(...) em nossa versão da tese da burocratização, os fenômenos descritos na crítica à era presente podem ser interpretados como consequência de uma colonização do mundo da vida levada a cabo por imperativos sistêmicos, que reprimem os elementos prático-morais excluindo-os dos domínios da conduta da vida privada e da esfera pública política. As causas da unilateralização dos estilos de vida e das necessidades de legitimação não satisfeitas não devem ser buscadas na irreconciliabilidade de esferas de valores culturais ou no choque entre as ordens vitais racionalizadas à sua luz, mas na monetarização e na burocratização da prática cotidiana, no âmbito da esfera privada e da pública (HABERMAS, 2012b, p. 587).

De fato, as patologias da modernidade não podem ser atribuídas à racionalização do mundo da vida, ou à crescente complexidade do sistema enquanto tal ou, ainda, à secularização das cosmovisões e à diferenciação estrutural da sociedade, mas à colonização interna do mundo da vida que atinge as esferas pública e privada (HABERMAS, 2012b, p. 597). Sinteticamente, não é o desacoplamento dos sistemas do mundo da vida que provoca os efeitos patológicos colaterais, mas a penetração de formas de racionalidade econômica e administrativa em esferas de ação em que o mecanismo de coordenação de ação próprio é o entendimento (HABERMAS, 2012b, p. 597).

Ora, se a economia capitalista e o instituto administrativo se diferenciam do sistema de instituições do mundo da vida por meios como dinheiro e poder, o mundo da vida, por sua vez, conserva uma esfera privada e uma esfera pública, complementares entre si, que promovem integração social. Na esfera privada esse papel é desempenhado pela família, e na esfera pública, pelas redes de comunicação intensificadas pelas atividades culturais, pela imprensa e pelos meios de comunicação de massa. Contudo na perspectiva sistêmica do Estado e segundo a síntese habermasiana: "...a esfera pública cultural e política são definidas como entorno relevante para a *obtenção de legitimação*" (HABERMAS, 2012b, pp. 576-577).

Por outro lado, na prática comunicativa cotidiana, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valores devem formar um conjunto racional, quer seja, novos parâmetros de aferição da validade, possível em um enfoque performativo. Habermas reconhece que essa estrutura comunicativa, contudo, é ameaçada por duas tendências que se reforçam reciprocamente: a reificação induzida pelos sistemas e o empobrecimento cultural (HABERMAS, 2012b, pp. 590-591).

A reificação tem lugar quando os sistemas se autonomizam, formando uma realidade anômica, que lhes permite penetrar no mundo da vida através de seus imperativos. Por outro lado, o empobrecimento cultural ocorre pela formação da cultura de especialistas, que rompe com as tradições vitais que, por sua vez, perderam sua credibilidade (HABERMAS, 2012b, p. 591).

Habermas atribui à sua teoria a vantagem de permitir a descrição de patologias que ocorrem como efeitos da colonização do mundo da vida. Mas ele mesmo planta a pergunta, a certo ponto, sobre os motivos pelos quais os "potenciais explosivos" da modernidade são desativados, isto é, por que razão os sistemas têm essa dinâmica própria irrefreável e por que a racionalização cultural ainda não lhes conseguiu fazer frente, "encapsulando-se em culturas de especialistas" (HABERMAS, 2012b, p. 592).

Se a identificação entre o sujeito do direito privado e o homem que se realiza na esfera privada – o homem privado que forma, na publicidade, juntamente com seus pares, o público dos cidadãos – já foi desmascarada pela crítica do Esclarecimento (*Aufklärung*) como ideologia burguesa, resta ainda desmascarar outra forma de ideologia.³² É aquela que atribui à modernização capitalista a mácula de ter dissolvido as formas de vida tradicionais, sem colocar em seu lugar qualquer outro equivalente (HABERMAS, 2012b, pp. 595-596).

Habermas irá dizer que na sociedade moderna não são possíveis mais interpretações no nível das ideologias, eis que a consciência encontra-se fragmentada (HABERMAS, 2012b, p. 638), o que não permite nem mesmo a formação de visões falsas sobre a constituição do social. Hoje em dia, a consciência “falsa” é substituída pela *fragmentada*, que dificulta qualquer tipo de esclarecimento sobre o mecanismo da reificação. Esse fenômeno em Weber é descrito como perda de sentido: “os problemas existentes na esfera privada e os problemas de legitimação política decorrem da decomposição da razão substancial” (HABERMAS, 2012b, p. 587).

Já para Habermas, a dificuldade de esclarecimento das reificações resulta na abertura de espaço para a colonização do mundo da vida. Esse, contudo, talvez seja o objeto principal de sua teoria: desvendar a ideologia³³ consistente na assimilação da racionalização do mundo da vida ao mecanismo próprio do sistema econômico-capitalista, sufocando o potencial

³² Sobre a identificação entre o homem privado e o cidadão na sociedade capitalista-liberal, Habermas deixa explícito em outro contexto: “Não havia nenhuma ruptura entre o homem privado como *homme* e o *citoyen*, na medida em que o *homme* é, ao mesmo tempo, proprietário privado e, como *citoyen*, deve zelar pela estabilidade da ordem da propriedade como pessoa privada. O interesse de classe é a base da opinião pública. Contudo, durante aquela fase do capitalismo, o interesse de classe teve de se revestir também objetivamente como o interesse universal, ao menos até o ponto em que essa opinião pudesse ser considerada a opinião pública mediada pela discussão por meio de razões empreendida pelo público e, portanto, pudesse valer como opinião razoável” (HABERMAS, 2014a, p. 236). Mais à frente, ao descrever a ideologia por trás dessa identificação entre o homem acolhido pelo direito privado e o cidadão: “Se as ideologias não apenas indicam a consciência socialmente necessária em sua falsidade; se dispõem de um momento que é verdadeiro ao transcender utopicamente o existente para além de si mesmo, ainda que para justificá-lo, então só existe ideologia em geral a partir daquela época. Sua origem seria a identidade dos “proprietários” com os “meros seres humanos”, tanto no papel como público que cabe às pessoas privadas na esfera pública politicamente ativa do Estado de direito burguês – na identificação da esfera pública política com a literária – quanto na própria opinião pública, na qual o interesse de classe pode assumir a aparência do universal pela mediação da discussão pública mediante razões – na identificação da dominação com sua dissolução na pura razão [*bare Vernunft*]” (HABERMAS, 2014a, pp. 236-237).

³³ É o próprio Habermas quem esclarece o sentido de ideologia: “A violência estrutural não se manifesta como violência; ela bloqueia, imperceptivelmente, aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora. Tal hipótese sobre os bloqueios, inobservados mas eficazes, do processo comunicativo, pode explicar a formação da ideologia; pode esclarecer como se formam as convicções graças às quais os sujeitos se iludem sobre si mesmos e sobre a sua situação. O que chamamos ideologias são exatamente as ilusões dotadas do poder das convicções comuns” (HABERMAS, p. 115). Conforme Bárbara Freitag e Sérgio Rouanet, Habermas entende que sua teoria permite pensar as ideologias: “Em contraposição, vimos que para Habermas as questões práticas são *wahrheitsfähig*, o que lhe dá instrumentos para distinguir os falsos consensos dos verdadeiros, e permite fundar uma crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) destinada a solapar as pseudolegitimações que mascaram a violência estrutural embutida nas instituições” (FREITAG; ROUANET, 1993, p. 25).

emancipador, quer seja, descobrir e resgatar os indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional, que é quase transcendental, e que faria face àquele imperativo sistêmico.

Em termos de mundo da vida/sistema, a teoria da reificação aplicada ao mundo moderno, segundo Habermas, deveria explicar o empobrecimento cultural e a fragmentação da consciência cotidiana, investigando também as condições que poderiam religar a cultura racionalizada à comunicação cotidiana dependente de tradições vitais (HABERMAS, 2012b, p. 639). Nesse sentido, a teoria de Habermas está fazendo uma reconstrução da análise marxiana.

II.6) Pensando a emancipação política além de Marx: evolução social, prática e direito

Habermas se apresenta como herdeiro de Marx, apontando seu projeto como forma de marxismo atual eis que sua reflexividade inerente permitiria a crítica permanente da sociedade (MILOVIC, 2004, p. 66). De fato, Habermas aponta que a relação de troca construída por Marx teria esclarecido que o processo econômico não pode ser pensado apenas como uma forma de controle, mas também como antagonismo de classes, quer seja, de uma totalidade ética cindida. Hoje, diante de mecanismos de integração sistêmica da sociedade, essa crítica parece ter se perdido, de modo que já não é mais possível penetrar a teoria dos sistemas a partir da intersubjetividade (HABERMAS, 2016a, pp. 168-169), o que Habermas tentará demonstrar não ser verdadeiro.

Além disso, um dos motivos marxianos manejados por Habermas com um sentido próprio é o de desenvolvimento social. A partir da história das espécies, Habermas quer reconstruir a teoria de evolução social, mas sob a teoria do desenvolvimento da consciência moral. A transformação estrutural das instituições sociais gerada pela pressão de forças produtivas é um mecanismo próprio da evolução da espécie. O que é de interesse no estágio de desenvolvimento da sociedade atual é que forças produtivas tornem permanente a expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, questionando também a própria legitimação da dominação por meio de interpretações cosmológicas do mundo (HABERMAS, p. 2014b, p. 96-97). É dizer: novas formas de constituição do social e das instituições põem à prova o próprio conceito de legitimação política (HABERMAS, p. 2014b, p. 104).

A articulação prática, herdada de Marx, por sua vez, permitiu pensar a ação comunicativa em lugar da ação instrumental. As transformações estruturais da sociedade deveriam se submeter a um controle consciente: Marx pensava a história, que deveria ser construída com vontade e consciência, como tarefa do domínio prático sobre processos de evolução social fora de controle (HABERMAS, 2014b, p. 124).

Contudo, o modelo de análise marxiana, sem realizar uma efetiva distinção entre sistema e mundo da vida, já que a operaria apenas semanticamente, não explicaria claramente o próprio conceito de reificação (HABERMAS, 2012b, pp. 610-611). Como consequência disso, também não explicaria a distinção entre destruição de formas de vida tradicionais e o fenômeno de reificação de mundos da vida pós-tradicionais (HABERMAS, 2012b, p. 613). É dizer, diante da racionalização do mundo da vida das sociedades contemporâneas, o que pode ser considerado reificação? Ilustra Habermas que atualmente a separação verificada entre cultura, personalidade e sociedade não é mais sentida pelos que nelas crescem como processo de alienação e, sim, de individuação (HABERMAS, 2012b, p. 615).

Habermas quer pensar de forma diferente, como ele próprio diz, a relação entre as categorias marxianas de interação e trabalho, do que resulta um instrumental teórico ampliado para elaborar o social. A teoria marxiana teria restado presa a um caso de subsunção do mundo da vida sob imperativos do sistema, quer seja, aquele que ocorre no mundo do trabalho. Mas ao fim e ao cabo, o processo de reificação pode ocorrer fora do mundo do trabalho, dentro, por exemplo, de domínios públicos e privados (HABERMAS, 2012b, pp. 615-616). Por isso, Marx teria considerado apenas uma forma de ação (instrumental), desconsiderando a integração sistêmica produzida por outras formas de ação (HABERMAS, 2012b, pp. 616-617).

Tendo em vista esse diagnóstico é que Habermas aponta a insuficiência da abordagem marxiana para desvendar a dinâmica do Estado social, modelo adotado pela maioria dos Estados europeus do pós-guerra, em que: "...a pacificação do conflito de classes se dá sob a condição da continuidade de um processo de acumulação, cujo mecanismo propulsor, capitalista, é protegido por intervenções do Estado, mas não modificado" (HABERMAS, 2012b, p. 626). O conflito de classes, represado e mantido latente, gera problemas que não ferem diretamente uma classe, sendo decorrentes, na verdade, da disjunção entre sistema e mundo da vida da qual o capitalismo se aproveita (HABERMAS, 2012b, p. 627).

Para Habermas, a análise marxiana se equivoca sobre as relações de troca que se estabelecem entre o sistema político e o mundo da vida. A domesticação da relação do mundo do trabalho se dá às custas de um equilíbrio entre papéis exercidos pelo cidadão que, ao tempo em que é ampliado, também é neutralizado já que é colocado também como um cliente do Estado (HABERMAS, 2012b, p. 629). Embora o cidadão esteja acolhido em um Estado "garantidor" de direitos sociais, seu papel como eleitor é segmentado, eis que não participa mais de forma efetiva da política, excluído que fica dos processos de decisão.

De fato, o apaziguamento de conflitos que surgem no sistema econômico é supostamente transferido para o meio administrativo, que se traduz em uma maior intervenção do Estado (intervencionismo), através de certas compensações sociais. Os conflitos próprios à esfera econômica surgem na esfera administrativa na forma de embates entre política de conjuntura e de infraestrutura, endividamento do Estado, sobrecarga das capacidades de planificação burocrática, como cita Habermas (HABERMAS, 2012b, p. 619).

Por sua vez, essas compensações sociais são distribuídas pelo Estado através de discussões ritualizadas, no que Habermas chama de democracia de massa. Isso demanda tanto uma ampliação do aparelho estatal (ampliação da complexidade sistêmica), como que o resgate dos programas sociais do Estado se dê através de um processo deliberativo meramente formal para a preservação da própria dinâmica capitalista.

Para preservar esse equilíbrio, é necessária a exclusão de certos temas e contribuições da discussão pública, o que se dá tanto através de filtros sociais e estruturais, que impedem o pleno acesso à esfera pública, quanto pela deformação burocrática das estruturas da comunicação pública (HABERMAS, 2012b, p. 623). Deve-se lembrar, ainda, que o poder passa por esse escrutínio porque demanda legitimação social, que não ocorre pela adoção de uma mera estrutura administrativa e diferentemente do dinheiro, que está ancorado no mundo da vida por meio das instituições do direito privado burguês, ainda que essas possam se apresentar como as novas formas da ideologia³⁴.

O Estado do bem-estar social, portanto, sem poder alterar as condições de estabilidade e crescimento do capitalismo, abriga uma insolúvel tensão entre esse vetor (o capitalismo) e a democracia. É dizer, leituras parciais da sociedade, segundo Habermas, só podem levar à conclusão de que a única democracia possível no sistema econômico capitalista é a de massa.

Tendo em vista que o conflito de classes já se encontra domesticado no Estado social é que a teoria da reificação deve ser complementada, segundo Habermas, por uma teoria da cultura de massas. Nessa senda é que Habermas procurará a resposta àquela pergunta sobre por que razão o mundo da vida não consegue fazer face aos sistemas, acabando por ser colonizado irrefutavelmente segundo a conclusão sistêmica. Ele ainda aposta nos meios de comunicação de massa, que apesar de seu papel ambivalente, podem fortalecer os controles sociais,

³⁴ “Tudo isso se reflete nas ideologias jurídicas. Tal como as outras, elas aparecem dando expressão, em última análise, aos posicionamentos de classe, tanto assim que as correntes de ‘ideias aceitas’ podem mudar – e, de fato, mudam – conforme esteja a classe em ascensão, relativa estabilidade ou decadência. Veremos adiante, por exemplo, que a burguesia chegou ao poder desfraldando a bandeira ideológica do direito natural – com fundamento acima das leis – e, tendo conquistado o que pretendia, trocou de doutrina, passando a defender o positivismo jurídico (em substância, a ideologia da ordem assente)” (LYRA FILHO, 2012, p. 26).

(HABERMAS, 2012b, p. 702) e nos potenciais de protesto (feminismo e ambientalismo, por exemplo) que nasceriam da esfera pública.

O direito nesse contexto compareceria como componente da razão prático-moral que se desligou da esfera tradicional durante a evolução social com um papel de orientação reforçado por uma ordem institucionalizada de que dispõe. Nesse ponto, ele também se distancia de Marx para quem o direito seria apenas um dos instrumentos utilizados pela ideologia burguesa para permitir o domínio de classes. Tanto o direito quanto a moral, que guardariam relação como normas que compartilham da mesma racionalidade prática, permitem a integração social.

Cabe trazer aqui a interessante crítica de Berstein que será retomada ao final. Ele concorda que Habermas demonstrou como as normas burguesas de reciprocidade, justiça e de igualdade expressas na concepção de um Estado juridicamente constituído não eram meras proteções ideológicas para uma economia exploradora, apostando no poder da esfera pública que poderia produzir opiniões públicas e verdadeiras e em cuja ausência poderiam ser produzidas normas, aí sim, com coloração ideológica, tornando-se meros ideais, normas abstratas com teor universal que reforçariam a dominação e a exploração (BERSTEIN, 1997, p. 265). Grosso modo, ele apostou todas as suas fichas na racionalidade de um mundo da vida que poderia fazer frente aos mecanismos sistêmicos. Mas é de se questionar se a razão procedimental pode induzir à solidariedade que assegura a integração social como pretende.

Se em Marx as normas jurídicas são associadas à ideologia, em Weber também Habermas não encontrou uma saída. Do pensamento de Weber, que resulta em um direito institucionalizado, só restaria apontar as tendências de juridificação que corroboram a desintegração social. Habermas afirma que “as relações sociais organizadas formalmente se constituem nas formas do direito moderno” (HABERMAS, 2012b, p. 641) e dessa forma, a passagem da integração social para a integração sistêmica assume a forma de processos de juridificação (HABERMAS, 2012b, p. 641).

Quatro tendências de juridificação podem ser verificadas ao longo da história: a que levou à constituição do Estado burguês da Europa Ocidental, a que levou à constituição do Estado de direito democrático na Alemanha do século XIX, a que levou à constituição do Estado de direito na maioria dos Estados europeus e nos Estados Unidos e a que levou à constituição do Estado democrático e social finalmente. No primeiro caso, do Estado burguês, há uma identificação entre o proprietário privado e o sujeito de direito privado, sendo as relações regidas por contratos, por meio do agir estratégico e assegurada a igualdade formal. O mundo

da vida é colocado à disposição do mercado e do poder absolutista, e despojado de estruturas próprias (HABERMAS, 2012b, p. 643).

Os dois modelos seguintes não guardam maiores diferenciações, segundo a categorização de Habermas, podendo ser alinhados à mesma tendência de juridificação com as seguintes características: assegura-se uma normatização jurídico-constitucional do poder público, de forma que o sujeito de direito, assimilado ao burguês, goza de direitos subjetivo-públicos que podem ser reclamados perante o soberano, o sistema econômico é coordenado ao sistema político, as ideias de propriedade e liberdade, antes efeitos colaterais de um intercâmbio econômico institucionalizado juridicamente por meio do direito privado, passam a ser também constitucionalizadas (HABERMAS, 2012b, pp. 646-647). A ideia de legitimação do poder, principalmente após a Revolução Francesa, assume a forma de direitos constitucionais de participação, seja por meio do voto ou em associações. A lei só é reconhecida como legítima quando formada a partir de um processo de legislação.

A última tendência de juridificação leva à constituição do Estado democrático social, sobre o qual algumas características já restaram realçadas acima. Uma delas, a domesticação do conflito de classes, decorre da atuação de um Estado garantista que, ao tempo em que assegura certos direitos como formas de compensações sociais, altera a forma de exercício da liberdade.

É dizer, juridificação no Estado social representa, no mais das vezes, interferências no mundo da vida. Isso significa que o que é próprio ao mundo econômico e social transfere-se ao direito, especificamente ao direito administrativo, cuja estrutura condicional não atua sobre as causas que geram os problemas, especialmente aqueles que fomentam a desigualdade. Além disso, o direito atua de forma genérica para atender à burocracia estatal, de forma a provocar uma violenta abstração de formas de vida reais (HABERMAS, 2012b, p. 652).

Tem-se dessa forma, a sedimentação do papel do cidadão como cliente, que vê cada vez mais reduzidas as possibilidades de exercício de suas liberdades, ainda que previstas constitucionalmente, eis que o processo de formação da “vontade popular” fica submetido exatamente a isso: procedimentos, ritos. Nessa democracia ritualizada, o papel do direito para Habermas parece ser ambíguo, ora aparecendo combinado com os meios do dinheiro e do poder, assumindo o papel de um meio de controle, ora como instituição, cujas normas não podem ser legitimadas por procedimentos positivistas (HABERMAS, 2012b, pp. 656-657). Exemplo prático desse último caso seriam as normas de direito penal que, situadas na confluência com normas morais, tais o homicídio e o aborto, não se sustentam com uma justificação formal

“porque fazem parte das ordens legítimas do próprio mundo da vida” (HABERMAS, 2012b, p. 657).

Nesse ponto, Habermas se inquirirá se o processo de juridificação no Estado social se conecta às instituições do mundo da vida que já existem, dando-lhes forma jurídica ou se condensam esferas de ação integradas pelo sistema (HABERMAS, 2012b, p. 658). A pergunta reforça o papel ambíguo do direito no contexto do agir comunicativo e que merecerá investigação mais profunda de Habermas.

Por ora, basta dizer que tendência de juridificação pode se associar a uma patologia, demonstrando a colonização do mundo da vida. Isso acontece preferencialmente quando o direito deixa de complementar, por meio de instituições jurídicas, contextos integrados socialmente e passa a transferi-los para seu meio através de controles administrativos e judiciais, o que se verifica sobretudo na juridificação da escola e da família que, abrigando a atividade comunicativa, deveriam poder funcionar independentemente de regulações jurídicas (HABERMAS, 2012b, p. 664).

Volta-se, então, à pergunta sobre o papel do direito: a sociedade moderna tem espaço apenas para um direito formal, um sistema ao lado de outros, ou o direito agregaria conteúdos materiais, podendo se voltar para a constituição de uma sociedade mais inclusiva? Como se comporta o direito diante de uma sociedade constituída segundo a racionalidade comunicativa, em que os imperativos sistêmicos representam uma ameaça constante ao mundo da vida? Essas questões serão melhor analisadas na parte seguinte do trabalho, em que será investigado o lugar do direito entre sistemas e mundo da vida, bem como sua relação com a moral e a política e respectivos desdobramentos para a constituição de uma democracia possivelmente inclusiva.

PARTE III

DIREITO DISCURSIVO: ENTRE MUNDO DA VIDA E SISTEMAS

Após a exposição da constituição do social em Habermas, nessa terceira parte do trabalho novamente nos voltaremos para Weber, partindo de breves noções do direito que resultam de sua análise social. A análise do social weberiana resultou em um direito positivista, cuja legitimidade teria que ser remetida à lei, que não incorporaria fundamentos morais ou éticos. Por assim dizer, o direito serviria como esfera social que limitaria, coercivamente e de forma convencional, o agir de sujeitos que não conseguem se conceber socialmente.

O direito em Weber resta carente de legitimação. Em Habermas, ele é reconhecido como sistema de ação e como um saber presente no mundo da vida, que serpenteia entre todos os seus componentes e ao mesmo tempo traduz a linguagem coloquial do mundo da vida para os códigos dos sistemas. Ao contrário da moral, que está apenas no mundo da vida, o direito também se apresenta como sistema de ação.

Buscando sua legitimação, Habermas tentará conciliar o direito e a moral, sem que esta lhe seja adotada como fundamento, o que repercutirá como consequências para a relação entre soberania popular – preconizada pela corrente apontada por ele como republicanismo – e os direitos humanos – resguardados e postos em relevância em modelos teóricos liberais filosófico-jurídicos. É dizer: a forma como Habermas vê a relação entre o direito e a moral orientará seu projeto jurídico e político através de uma racionalidade supostamente neutra.

Ele constata que o direito tem independência da moral, mas ambos compartilham de uma mesma racionalidade: a racionalidade moral-prática. Mas isso não significa que Habermas apelará para o jusnaturalismo: ele quer erigir um direito cujo fundamento de validade está em sua própria forma (legitimidade que se expressa na formação discursiva da legislação). Habermas procurará um meio de pensar o direito amparado na lei escrita, mas que não resulte apenas de uma racionalidade instrumental nos moldes weberianos.

Perscrutando a legitimidade do direito, então, é que ele se debruçará sobre a relação umbilical que o direito guarda com a moral, sendo ambos resultantes do processo de evolução social. Então, seu estudo se voltará sobre a possibilidade da racionalidade moral não conteudista a partir de uma leitura propiciada pela ética discursiva. E para isso retornaremos a Kohlberg que, com sua teoria da evolução da consciência moral, parece ter cunhado um ambiente em que a ética discursiva se implementa. É dizer, ela parece ilustrar como surgem os argumentos

morais, que são universais e ao mesmo tempo não conteudistas (formais), nascendo de uma visão pragmática e cognitivista da ética discursiva.

Cognitivista porque a moral resulta de um processo de aprendizagem que se desenvolve pela prática dos falantes. Universalista porque é construída a partir de um procedimento que pretende aferir pretensões de validade criticáveis pelas quais o sujeito se orienta, mas não se prende a contextos contingentes.

Na tese habermasiana, com a evolução social, a moral se retrai para um fórum interno, daí surgindo o problema de conciliar autonomia e heteronomia. Nesse processo os sujeitos se tornam reflexivos, internalizando orientações normativas próprias, do que decorre uma moral autônoma. Dentro desse contexto também surge outro problema, o de explicar os princípios da solidariedade, justiça e igualdade. Habermas pensará essa conciliação, como veremos, conferindo a tais princípios uma origem comum: a própria moral autônoma e a constituição recíproca dos sujeitos em uma comunidade ético-discursiva.

É dizer, a constituição recíproca dos sujeitos enquanto seres morais e sociais é que assegura a autonomia e ao mesmo tempo a heteronomia. O sujeito desenvolve um sentido de autonomia guiado por normas morais, que só tem validade de forma a orientar a ação após justificação no contexto do agir comunicativo e obtenção de consenso de todos os participantes da comunicação, quer seja, na relação intersubjetiva com outros falantes, todos mergulhados em um ambiente de solidariedade talhado pela comunicação.

Com isso, Habermas deseja demonstrar que a autonomia nasce limitada já pela heteronomia e que ambas surgem concomitantemente. Da mesma forma como são definidas normas voltadas para o agir moral, também são definidas normas que assegurem justiça e solidariedade pela ética discursiva, que alcançam o consenso como justificativa. Tais princípios, apesar de terem sempre existido no mundo da vida, só restaram problematizados quando a moral se torna autônoma, e é por isso que é a partir dela que eles serão explicados.

Assim como autonomia e heteronomia são conceitos complementares em Habermas, também a relação entre direito e moral deve ser vista da mesma forma, quer seja, com um sentido de complementaridade. Para não haver divergências cognitivas entre moral e direito, o direito precisa atender ao sentido de uma ética subjetiva que nasceu da evolução social. E ele consegue fazê-lo ao integrar discursos de autorrealização e autodeterminação através do exercício de liberdades comunicativas pelos sujeitos que concomitantemente reconhecem tais liberdades e se conferem leis para resguardá-las. Isso através do princípio do discurso que

atuaria internamente através de um princípio moral e, externamente, por um princípio de democracia provendo normas jurídicas que se apresentam na forma de leis.

Não se trata de assegurar liberdades subjetivas pré-existentes como pretende o direito natural, na forma de direitos humanos, por meio de leis formais e abstratas, e nem de atribuir ao povo soberano a elaboração de tais leis. Para Habermas, a tensão entre direitos humanos e soberania, que surge no direito como desdobramento da relação entre direito e moral, se dissolve quando as entendemos como nascidas em um mesmo momento e justificadas reciprocamente. E da mesma forma a autonomia privada e a autonomia pública. Habermas ressignifica o sistema de direitos, então, conforme o princípio do discurso, que possibilita que os sujeitos de uma comunidade concreta se reconheçam reciprocamente direitos fundamentais a iguais liberdades de ação, bem como o direito à proteção judicial – o que concerne ao seu papel como destinatários das leis – e o de participação em processos de formação da opinião e da vontade – o que concerne ao seu papel como autores das leis.

O direito complementa a moral internalizada, compensando suas fraquezas com a coerção fornecida pelo aparato estatal. Então, é preciso também pensar o Estado pelo viés discursivo, que estabelece uma relação entre moral, direito e política, sendo que o direito se localiza entre a moral e a política. Embora não seja necessário apelar para concepções contratualistas e abstratas de constituição do poder, similarmente a essas ficções, na teoria discursiva, sujeitos vivendo livremente decidem se engajar em uma prática constitucional própria ao Estado de direito tomando como base as seguintes condições: eles devem decidir resolver sua vida futura juntos através da lei positivada, e além disso, devem ser capazes de tomar parte em discursos racionais e, assim, de satisfazer às pressuposições pragmáticas de uma prática argumentativa. Também devem ter disposição para fazer dessa prática um tópico de discussão. Deve-se frisar que, ao contrário dos projetos de Kant e Rousseau, aqui a racionalidade não é limitadora da prática democrática de forma intencional, mas é uma condição dessa prática (HABERMAS, 2001, p. 776).

Da mesma forma que na constituição do Estado a teoria do agir comunicativo se apresentaria como terceira via a assegurar a união dialética de princípios próprios do liberalismo e do republicanismo, como um modelo racional que confere mais do que legitimação, mas menos do que constituição, também a democracia deliberativa habermasiana procura unir esses dois sentidos. Ela resgatará ideias que já haviam sido tratadas na *Mudança estrutural da esfera pública*: a ideia de uma soberania procedimental que se afigura como ideal diante de um Estado que não é mais o centro de poder. Diante de vários atores sociais, com poder igual ou maior que

o do Estado, pensar em uma soberania como a da teoria do Estado clássica, quer seja, centrada no Estado, não é mais possível. Apenas a soberania procedimental pode permitir, pela razão, a dissolução dos poderes ilegítimos, parece pensar Habermas. Nesse sentido, ele resgata a crítica que fizera à soberania como um conceito anacrônico na reconstrução do materialismo histórico (HABERMAS, 2016a, p. 159).

Também é resgatado o sentido de esfera pública. Habermas já constatara a decadência da esfera pública como categoria burguesa, mas isso não significa que muitos de seus conseqüências não possam ser utilizados para a construção da democracia na sociedade moderna como, por exemplo, o sentido de discussão mediante razões que erige um poder comunicativo, ao lado do poder administrativo e do poder econômico. Não só isso, ela será revista como um expediente que permite tanto a autolimitação da sociedade civil quanto o controle do próprio Estado por ela. É que ela se relaciona com uma sociedade civil que é tanto mais forte quanto mais próxima do mundo da vida.

Todos esses elementos – moral autônoma nascida no contexto de uma ética discursiva, relação entre moral e direito, autonomia pública e privada, direitos humanos e soberania, constituição cooriginária de estado e direito e a constituição da democracia habermasiana – serão abordados a seguir, buscando pistas de que a racionalidade comunicativa permitirá um direito que ao final pode incluir.

III.1) Ainda Weber: buscando a legitimidade do direito

Pode-se dizer que quando Habermas trouxe a lume sua teoria do agir comunicativo na robusta obra de mesmo nome, o papel do direito era ambíguo. Habermas se perguntava se ele se conectava a instituições do mundo da vida ou se se condensava a esferas de ação próprias de sistemas.

Se pairava essa ambigüidade em relação à posição do direito dentro do contexto social habermasiano, algumas certezas podem ser buscadas ainda na *Teoria do agir comunicativo* quanto ao instituto jurídico: uma delas é que ele não pode se apresentar nos moldes weberianos, desvinculado de uma esfera de valores, como se fosse meramente uma corporificação da racionalidade cognitivo-instrumental (HABERMAS, 2012a, p. 427).

Outra das certezas que já dá indícios da síntese dialética que será produzida por Habermas no mundo do direito na obra apontada, é que ele já o percebe como resultante da assimilação de dois vetores: os direitos humanos e a soberania popular, que juntamente com fundamentos prático-morais do direito civil e do direito penal, fariam o papel de ligação entre

uma esfera jurídica desmoralizada e alienada e uma moral internalizada, de outro lado (HABERMAS, 2012b, p. 322). Tal certeza, contudo, ressalta ainda o papel ambíguo do direito na teoria do agir comunicativo: ele precisa de uma ancoragem no mundo da vida, através de instituições básicas (HABERMAS, 2012b, p. 322), mas não se sabe ainda como será sua institucionalização como um sistema.

O modelo jurídico de Weber é permeado também pela contradição básica de seu modelo de racionalização social em que, a despeito de ter identificado elementos da racionalidade prática tanto em uma ética protestante quanto na própria expansão do direito, reunindo dessa forma elementos racional-valorativos e racional-teleológicos da ação, ele só teria se focado nesses últimos para explorar a racionalização do mundo jurídico. A manutenção da integridade do sistema jurídico convencional, em que prevalece o agir racional-teleológico e orientado ao êxito, longe de uma prática comunitária (HABERMAS, 2012b, p. 445), traz dificuldade à legitimação do direito.

A ordenação jurídica do agir teleológico weberiano está embasada em uma convenção juridicamente sancionada, geradora de estatutos que cumpririam o papel normativo. Dentro dos limites legais da associação assim engendrada, os sujeitos jurídicos estão autorizados a agir de modo racional-teleológico desde que respeitem as convenções, ainda que segundo uma orientação puramente voltada ao sucesso. Para o respeito às convenções, é necessário um direito coercitivo que demanda a atuação de juristas altamente especializados, sendo descrito como racionalmente neutro, o que lhe seria garantido pela atribuição de características formais, tais como operacionalidade por um corpo de especialistas, regulação por leis públicas abstratas e gerais e institucionalização de processos para a implementação das leis através de regras e cálculos que levariam em conta ações, fatos e consequências jurídicas (HABERMAS, 2003b, p. 199).

Essas características podem ser sintetizadas nos seguintes traços: positividade (o direito é estabelecido por um legislador soberano, que regulamenta de maneira convencional a situação social subsistente), legalismo (o direito não impõe motivos morais às pessoas jurídicas, mas uma obediência jurídica; as sanções não são impostas a sentimentos morais, mas a ações contrárias a normas) e formalidade (o direito define os campos de arbitrariedade legítima de pessoas em particular) (HABERMAS, 2012a, pp. 452-453). Ao assim erigir seu direito, Weber afasta a problemática da fundamentação, altamente necessária no contexto de sociedades pós-modernas que não podem mais se fiar nas tradições morais ou nas cosmovisões religiosas.

Aliás, a problemática da fundamentação no direito weberiano é remetida a uma crença na legalidade: o direito é firmado de maneira puramente decisionista e sua legitimidade é assegurada por um procedimento legalmente estatuído (HABERMAS, 2012a, pp. 461-462). Habermas aponta, contudo, a circularidade desse argumento: “A crença na legalidade só pode gerar legitimidade se a legitimidade da ordem jurídica que fixa o que é legal já está pressuposta” (HABERMAS, 2012a, p. 462).

Isso, por sua vez, remete à convenção estabelecida pelos interessados em prol da legalidade e à imposição exercida por alguns (aqueles que estabelecem a ordem jurídica) em detrimento de outros. Nos dois casos, não há que se falar em ordem jurídica pactuada, fundamento do direito, mas imposta (HABERMAS, 2012a, p. 463). Essa visão de Weber, aliás, é coerente com a forma como analisa o poder como apontado por Habermas: como a possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio (HABERMAS, 1993, p. 100).

O direito de Weber, enfim, afasta o fundamento moral-prático, estando assentado apenas no aspecto cognitivo-instrumental (princípio de constituição estatutária) e dessa forma, mostra-se restrito, atuando apenas como meio de organização apropriado aos sistemas desse agir (HABERMAS, 2012a, p. 467). Enfim, fica destituído de qualquer fundamento moral, eis que Weber se pauta em uma racionalidade formal entendendo que a racionalidade material poderia destruir a racionalidade cognitiva do direito (HABERMAS, 2012a, p. 466).

Ora, se em sua constituição do social Habermas tinha mantido um diálogo constante com Weber – em cuja teoria leu a ambiguidade do conceito de racionalização que permitiu pensar de outro modo a modernização social – de novo ele se insurgirá com a aplicação, sem mais, da razão teleológica ao direito. Desde logo, ele chama a atenção para o fato de que a legitimidade do direito precisa estar suficientemente esclarecida, remetendo-se pelo direito natural a procedimentos de formação racional da vontade (HABERMAS, 2012a, p. 492). Dessa forma, faz-se necessária a introdução do agir comunicativo no âmbito jurídico, o que dispensará um direito assegurador da coerção com base em pactos fictícios e fundantes.

A razão, a exemplo do que acontece na construção da teoria do agir comunicativo, é o fio condutor da exposição habermasiana do direito. A razão comunicativa não oferece um conteúdo normativo, ao contrário da razão moral-prática, quer seja, não diz aos atores o que devem fazer, mas possibilita uma orientação conforme pretensões de validade. Desse modo, apesar de não ser informativa ou imediatamente prática, permite aos atores uma motivação racional (HABERMAS, 2003a, p. 21). No que concerne ao direito, ela permite a reconstrução

de discursos que formam opinião e que antecedem a tomada de decisão, no exercício do poder democrático (HABERMAS, 2003a, p. 21). Trata-se de pensar a racionalização do mundo da vida como um processo mais amplo, de modo a incluir a formação da vontade no Estado de direito (HABERMAS, 2003a, p. 22).

Essa passagem já dá indícios de como Habermas vê o direito em sua teoria da democracia: entre mundo da vida e sistemas, agindo como mediação entre eles e contribuindo para a coesão da ordem social. Na tensão verificada entre validade (de pretensões transcendentais) e facticidade (possibilidade viável de reprodução social), o direito, em cujo meio se reproduz tal tensão, apresenta-se como candidato a uma possível explicação dessa tensão de modo a que seja compreendida a coesão social (HABERMAS, 2003a, p. 25).

Nas sociedades pós-modernas as certezas do mundo da vida tornam-se pluralizadas e cada vez mais diferenciadas, não conseguindo compensar a carência de normatividade provocada por sua profanização. Desse modo, a própria integração social é posta em risco, eis que fica sobrecarregada a “capacidade de integração do mecanismo de entendimento disponível” (HABERMAS, 2003a, p. 46) que, de outro lado, confronta-se cada vez mais com interações estratégicas.

Todavia, se a complexificação operada no mundo da vida permite o desprendimento de sistemas que passam a funcionar através de códigos especiais, refratários à linguagem coloquial, constata-se também que o direito alcançou um nível de evolução que pode fazer face a esses novos códigos, traduzindo-os. É dizer, no mundo da vida opera uma linguagem coloquial que consegue manter interligados os seus componentes, cultura, sociedade e estruturas da personalidade, mantendo um horizonte fixo de compreensão, mas que não consegue levar a todos os destinatários suas mensagens endereçadas ao comportamento.

O direito, preenchendo uma lacuna existente tanto entre sistemas funcionais, quanto entre estes e o mundo da vida, vem suprir essa necessidade de tradução de expectativas normativas já que, através de sua linguagem, consegue circular em toda a sociedade. Assim agindo, impede que “a rede geral da comunicação, socialmente integradora, se rompa” (HABERMAS, 2003a, p. 82).

Dado o seu nível de evolução, que ocorreu paralelamente ao da consciência moral, como será visto a seguir, o direito é também uma instituição social, operando como um saber e, ao mesmo tempo, como um sistema de ação, além de poder ser entendido como um discurso de proposições normativas e de interpretações. Sendo um sistema de ação, suas normas

apresentam-se diretamente para orientá-la (a ação), no que difere da moral, bem como pelo fato de não ser apenas um saber cultural (HABERMAS, 2003a, p. 110-111).

Tendo em vista tais características, é o próprio Habermas quem conclui, situando o direito entre mundo da vida e sistemas:

Em termos da teoria do agir comunicativo, o sistema de ação “direito”, enquanto ordem legítima que se tornou reflexiva, faz parte do componente social do mundo da vida. Ora, como este só se reproduz junto com a cultura e as estruturas da personalidade, através da corrente do agir comunicativo, as ações jurídicas formam o *medium* através do qual as instituições do direito se reproduzem junto com as tradições jurídicas compartilhadas intersubjetivamente e junto com as capacidades subjetivas da interpretação de regras do direito. Por fazerem parte do componente da sociedade, estas regras do direito formam ordens legítimas de um nível superior; ao mesmo tempo, porém, enquanto simbolismo jurídico e enquanto competências jurídicas socializatórias adquiridas, elas são representadas nos outros dois componentes do mundo da vida. Os três componentes participam originariamente na produção de ações jurídicas. Do direito participam todas as comunicações que se orientam por ele, sendo que as regras do direito referem-se reflexivamente à integração social realizada no fenômeno da institucionalização. Todavia, o código do direito não mantém contato apenas com o *medium* da linguagem coloquial ordinária pelo qual passam as realizações de entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida (HABERMAS, 2003a, p. 112).

Esse papel do direito, como já exposto, é decorrente da racionalização do mundo da vida, que ao lado da dessacralização das imagens de mundo, liberadora de potenciais da racionalidade comunicativa, engendra uma cultura da subjetividade. Paradoxalmente ao fortalecimento do direito pela liberação da racionalidade pela cultura e pela socialização surge, então, a necessidade de observação de sua legitimação em um contexto em que tanto do ponto de vista fático quanto teórico, a subjetividade impera.

A legitimação, segundo se depreende de Habermas, nem pode ser remetida a um direito positivo que dá ensejo a uma interpretação puramente funcionalista do fenômeno jurídico, e nem à moral, como se o direito lhe fosse subordinado, uma cópia idealizada nos moldes platônicos. Direito e moral pós-convencional são cooriginários, desenvolvendo-se a partir da eticidade substancial em decomposição nas sociedades pós-modernas (HABERMAS, 2003a, p. 115).

Dessa relação entre direito e moral é que se desdobrará, posteriormente, a convivência dialética entre autonomia pública e privada, bem como entre direitos humanos e soberania e

ainda, entre democracia e direito. Então, a análise do direito e da moral a partir do desenvolvimento social como evolução dos estádios da consciência moral, retomando tema já anteriormente indicado, reveste-se de primordial importância, conforme será visto a seguir.

III.2) Ponto de vista moral e concepção cooriginária da autonomia e da heteronomia

Desde que Kant trouxe a lume a noção de que os conceitos morais são explicados com base em um acordo de motivação racional, a teoria moral se ocupa precisamente da validade moral das obrigações ou normas de conduta. É nesse sentido que Habermas fala de uma ética deontológica, que compreende a correção das normas em analogia e simetria com a verdade de uma proposição assertórica (HABERMAS, 1991, p. 15).

A partir da constatação de que a ética discursiva só é possível em um ambiente em que os falantes implicitamente admitem pressupostos pragmáticos gerais de teor normativo, é possível “...abstrair o princípio moral a partir do teor destes pressupostos argumentativos, desde que se saiba o que significa justificar uma norma de conduta” (HABERMAS, 1991, p. 16). As normas justificadas, segundo ele, são todas aquelas que podem obter um consenso (anuência de todos os indivíduos em causa)³⁵ (HABERMAS, 1991, p. 16).³⁶ Ao ponto de vista que permite uma avaliação imparcial das questões morais chama-se *moral point of view* (HABERMAS, 1991, p. 17).

Habermas chama de questões morais “...todas as instituições que nos informam acerca das melhores formas de nos comportarmos, para que possamos reagir, mediante a deferência e a consideração, à extrema *vulnerabilidade* dos indivíduos” (HABERMAS, 1991, p. 17). Do reconhecimento de uma moral autônoma, no caminho a seguir percorrido, é que surgem as concepções de justiça, solidariedade e igualdade.

A ética discursiva, que permitirá concepções morais, substitui o imperativo categórico kantiano pelo método da argumentação, sendo derivada do seguinte princípio (U):

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo, possam ser aceitas sem *coação* por *todos* os concernidos (HABERMAS, 2013, p. 147).

Ela, a ética discursiva, se expressa através do seguinte princípio (D):

³⁵ O que se entende por um discurso justificado foi extraído de nota de rodapé das fls. 161 da obra *Comentários à ética do discurso* (HABERMAS, 1991).

³⁶ Habermas parte, portanto, da hipótese durkheimiana de que “a estrutura das relações normativamente integrada da sociedade tem um caráter *primordialmente* moral” (HABERMAS, 2013, p. 198).

(D) Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático (HABERMAS, 2013, p. 148).

A relação entre os dois princípios é explicitada por Habermas na seguinte passagem: “‘D’ serve para nos tornar conscientes de que ‘U’ exprime tão-somente o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade e, por isso, deve ser cuidadosamente distinguido dos conteúdos da argumentação” (HABERMAS, 2013, p. 149). Todos os conteúdos são, assim, colocados na dependência de discursos reais, não podendo ser fixados de forma definitiva por uma teoria moral que abarque conteúdos normativos (HABERMAS, 2013, p. 149).

A ética do discurso é um procedimento que garante a formação do juízo de forma imparcial, não produzindo normas justificadas, mas permitindo o exame de validade de normas consideradas hipoteticamente. Tem por características, o cognitivismo (que possibilitaria a distinção entre juízos corretos e errados, afastando-se do ceticismo), o universalismo (que permite que qualquer um que participe de discursos chegue à aceitabilidade das normas de ação) e o formalismo (eis que não se volta a conteúdos materiais) (HABERMAS, 2013, pp. 146-149), que a aproximariam da análise dos níveis da consciência moral feita por L. Kohlberg.

Essa aproximação, segundo Habermas, se dá porque Kohlberg, em sua teoria, aproveita-se de fundamentos filosóficos e, de outro lado, conserva sua referência pragmática de raiz norte-americana (HABERMAS, 2013, p. 146). A referência pragmática, aliás, daria ensejo a Habermas a provar a aplicação da ética discursiva em um contexto prático. Na verdade, a teoria dos estádios do juízo moral pode ser traduzida, no contexto habermasiano, por estádios da interação (HABERMAS, 2013, p. 172), em que normas orientadoras da ação são produzidas intersubjetivamente através dos atos de fala.

Para Kohlberg, e como já visto de passagem nesse trabalho, a consciência moral atingiria três níveis, cada qual com dois estádios, fruto de uma evolução cognitiva (aprendizagem) observável tanto no indivíduo quanto na sociedade. No nível pré-convencional, o estágio um baseia-se na orientação para evitar punição mediante obediência a uma autoridade superior (obediência e orientação punitiva), e o dois, em uma orientação visando ao autointeresse, embora haja o reconhecimento de que outras pessoas também tenham seus próprios interesses (HABERMAS, 2013, p. 152-153).

No nível convencional, o estágio um se caracterizaria segundo a orientação para ação de acordo com expectativas interpessoais mútuas, bem como de acordo com os relacionamentos e na conformidade com esses relacionamentos, enquanto o nível dois se caracterizaria pela

orientação da ação, pelo interesse na preservação do sistema social e da consciência (HABERMAS, 2013, pp. 152-154). Nesse ponto, entra em cena o sistema social (MILOVIC, 2002, p. 278).

Já no nível pós-convencional, a ação seria orientada no estágio um de acordo com direitos originários, bem como com o contrato social, e no nível dois, de acordo com princípios éticos universais (HABERMAS, 2013, pp. 152-154). Aqui, “todo e cada sistema de valor individual é pleno e igualmente considerado e, com base nisso, a universalização dos julgamentos morais torna-se uma possibilidade concreta” (MILOVIC, 2002, p. 279).

Habermas aponta a necessidade de um sétimo nível de consciência moral, que já teria sido, inclusive, intuído pelo próprio Kohlberg, e que seria assegurado pela ética discursiva, permitindo, por meio de uma perspectiva procedimental, a universalização da moral, diferentemente, portanto, de discussões empreendidas monologicamente que visam decidir quais normas seriam próprias à universalização. As determinações valorativas, então, seriam asseguradas discursivamente (MILOVIC, 2002, p. 279).

A tematização de questões de justiça e mesmo do *moral point of view* concebidos pela ética do discurso, surge porque a estrutura convencional de papéis se torna reflexiva (HABERMAS, 2013, p. 163) durante a evolução dos estágios da interação. Ora, se no nível pré-convencional a ação é orientada por relações de troca (exemplificativamente, troca de obediência por orientação ou segurança conferida por uma autoridade como ocorre no relacionamento entre criança e autoridade paterna), isso já não é mais verdadeiro para o nível convencional em que as representações de laços sociais, de amizade e de lealdade desprendem-se de contextos particulares e transformam-se em “conceitos normativos da obrigação moral, da legitimidade das regras, da validade deontológica de ordens autorizadas” (HABERMAS, 2013, p. 188).

Essa “generalização de valores”, com o desprendimento de orientações contextualizadas de ação para orientações socialmente generalizadas, ocorre tanto por condições sócio-cognitivas de internalização, objeto de estudo psicodinâmico por Freud, quanto pela assunção de um dos participantes da interação, de uma perspectiva objetivadora, conforme observado por Mead. Nesse último caso, aquele que observa pode perceber a permutabilidade das posições daqueles envolvidos em interações, bem como a reiteração de um padrão de comportamento generalizado socialmente (HABERMAS, 2013, pp. 188-189), o que impõe a reciprocidade de papéis.

A partir de então, os membros do grupo social desempenham seus papéis com a expectativa de direito de esperar certos comportamentos dos outros em situações especificadas, bem como se veem na obrigação de preencher comportamentos, em uma relação de reciprocidade (HABERMAS, 2013, p. 189). O próximo passo, ainda nesse estágio, é que os membros considerem as sanções do grupo como suas próprias sanções com base em instituições que remontam ao reconhecimento intersubjetivo, ao assentimento de concernidos (HABERMAS, 2013, p. 190). Isso corresponde aos controles internos do comportamento.

Na passagem do nível convencional para o pós-convencional, o adulto escapa da prática cotidiana. O mundo da vida, problematizado, abre-se a leituras retrospectivas através de um plano metacomunicativo em que os estados de coisas são teorizados e as relações ordenadas de maneira legítima são moralizadas (HABERMAS, 2013, p. 195). Ocorre também a desvalorização de instituições que restam privadas de seu caráter nativo, podendo se transformar em casos problemáticos de justiça (HABERMAS, 2013, p. 195).

Ao mesmo tempo, as interações aparecem sob uma outra luz: avaliadas do ponto de vista moral, elas se emancipam dos pactos locais, perdendo a característica de vinculação histórica a uma vida particular e submetendo-se ao agir guiado por princípios autônomos, tornando-se abstratas (HABERMAS, 2013, p. 195). Tem-se aí a característica de uma moral universalizada que, contudo, não perde seu caráter procedimental.

O participante do discurso, ao assumir uma atitude reflexiva, põe a certeza do mundo da vida como pano de fundo à distância e os sistemas normativos que se tornaram infundados precisam de outro fundamento, que é obtido através da reorganização dos conceitos sócio-cognitivos disponíveis no estágio de interação anterior (HABERMAS, 2013, p. 195). Disso se extrai que as normas de ação podem ser aferidas, do ponto de vista da legitimidade, com base em dois componentes: o reconhecimento factual e a qualidade de ser digna de reconhecimento. Trata-se do surgimento da dialética entre autonomia e heteronomia em Habermas:

A essas diferenciações nos conceitos da norma e da validade deontológica corresponde uma diferenciação no conceito do dever; agora, o respeito à lei não serve *per se* como motivo ético. À heteronomia, isto é, à dependência de normas existentes, opõe-se a exigência de que o agente, ao invés da validade social de uma norma, exija ao contrário a sua validade em princípio de determinação de seu agir. Com esse conceito de autonomia, o conceito da capacidade de agir responsabilmente também se desloca. A responsabilidade torna-se um caso especial da imputabilidade; esta significa a orientação do agir em função de um acordo representado de maneira universal e motivado racionalmente – age moralmente quem age com discernimento. (HABERMAS, 2013, p. 196).

O agir moral, entre as outras formas de agir, representa o caso pelo qual o agente se orienta conforme pretensões de validade reflexivamente consideradas. A intuição de que o agir moral está associado à solução consensual de conflitos de ação se verifica nos estádios precedentes ao pós-convencional, mas apenas neste “...quando se desacopla o fluxo social do fluxo das obviedades culturais [é] que a fundamentação autônoma da moral se torna um problema incontornável” (HABERMAS, 2013, p. 196).

É que os pontos de vista que devem propiciar o consenso também se tornam controversos. Então, só se pode referir a um ponto de vista moral quando, independentemente de origem social, pertencimento político, herança cultural, forma de vida tradicional etc, os participantes da interação podem aceitá-lo. Isso acontece pela referência às estruturas nas quais sempre estiveram mergulhados, eis que agem comunicativamente, isto é, pela adoção dos pressupostos pragmáticos universais da argumentação em geral como estrutura/procedimento que abriga o *moral point of view*.

A par de pretender demonstrar a evolução da consciência moral pelo viés das perspectivas e das interações, aderindo e complementando a explicação de Kohlberg, Habermas quer também demonstrar como surge a representação da justiça nesse mesmo contexto. No nível pré-convencional a moralidade ainda não é autônoma, eis que vinculada à eticidade de uma vida particular que não se questiona (HABERMAS, 2013, p. 198).

Nesse nível, a questão da justiça não se coloca porque o próprio mundo social não está estruturado na forma em que irá se verificar posteriormente. As interações são baseadas na obediência e em compensações, quer seja, na autoridade de regras ainda não internalizadas (heteronomia). Mas a partir do momento em que os participantes do discurso adotam um olhar reflexivo, as normas perdem o respaldo das evidências do mundo da vida e passam a necessitar de justificação a partir de princípios. A moral autônoma, segundo Habermas, resolve dois problemas de uma só vez:

(...) Toda moral autônoma tem de resolver dois problemas de uma só vez: acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializados, na medida em que requer um tratamento igual e respeito uniforme em relação à dignidade de cada um; e proteger as relações intersubjectivas de reconhecimento recíproco, na medida em que reclama solidariedade por parte dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados. A justiça tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis que se autodeterminam, enquanto a solidariedade tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjectivamente – e assim, também com a preservação da integridade dessa própria forma de vida. As normas morais não conseguem proteger uma coisa sem a outra: nem conseguem preservar os direitos e liberdades iguais do indivíduo sem o bem-estar do próximo e da comunidade a que pertencem (HABERMAS, 1991, pp. 70-71).

Habermas acredita que a característica universal da ética discursiva, ao permitir transcender as formas de vida particular, acaba por alargar a compreensão da comunidade à qual se aplica, tornando-a mais inclusiva. E os mecanismos de revisão das verdades contrafáticas em comunidades em evolução permitiria que elas não fossem tomadas como últimas e definitivas.

Também de forma ideal, Habermas acredita que a ética discursiva aliada ao procedimento (método), termina por fornecer “... algo de substancial e até de destacar a estreita relação existente entre a justiça e o bem-estar geral” (HABERMAS, 1991, p. 21). É dizer, na análise habermasiana, a moral está amoldada cada vez mais aos sujeitos que se individualizam por ação da socialização, o que indica que dessa constituição do sujeito em suas relações de intersubjetividade resultam protegidas a justiça em seu sentido moderno (liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis) e a solidariedade (bem-estar das partes irmanadas em uma forma de vida partilhada intersubjetivamente) (HABERMAS, 1991, p. 19).

A igualdade de tratamento e a solidariedade fundam-se no reconhecimento recíproco de sujeitos responsáveis, mas as obrigações normativas não vão além da família, cidade ou Estado (HABERMAS, 1991, p. 21). A força normativa que Habermas extrai de sua racionalidade procedimental emergem, em última instância, dos princípios da justiça e da igualdade que nasceriam de uma moral universal, complementada e internalizada pelo direito.

III.3) Moral e direito

A moral em Habermas é internalizada, embora suas normas de orientação dependam de aferição em processos de argumentação. Por isso, ela dependerá do direito, que lhe tem um caráter complementar. Mais do que isso, para Habermas, o direito e a moral se entrelaçam e se controlam um ao outro (HABERMAS, 2003c, p. 218). Com essa análise, Habermas quer afastar a ideia weberiana de que a introdução de conceitos morais no direito destrói sua racionalidade (HABERMAS, 2003c, p. 195).

Como já vimos, Habermas dissolve qualquer problema que pudesse resultar de uma possível tensão entre moral e direito, que no contexto pode ser lida como tensão entre autonomia e heteronomia, através da ética discursiva, que é um processo adequado para a formação racional da vontade e que teria a vantagem de conciliar tanto o respeito a decisões racionais livres quanto a formação de normas através de atos de entendimento empático (HABERMAS,

2003c, p. 215). Dessa forma, ele pretende fugir do contratualismo de Rawls³⁷, em que o egoísmo inicial dos participantes da sociedade cede à escolha de princípios corretos quando, então, aqueles agentes são colocados em posição de igualdade, bem como do modelo de reciprocidade de Mead, em que o sujeito moral é sobrecarregado, sendo dele exigido que se coloque na posição de todos aqueles eventualmente atingidos por uma conduta problemática (HABERMAS, 1991, p. 17).

A ética discursiva parte do pressuposto de que seres livres e iguais tomam parte na busca da verdade, que pode ser traduzida como a força do melhor argumento. O discurso prático é uma forma exigente de elaboração argumentativa da vontade que dispensa a ficção contratual, garantindo, em função dos pressupostos da comunicação assumidos de forma ideal pelos participantes, a correção (ou justiça) de todo o consenso normativo possível. De outro lado, a força do processo de comunicação exorta a que todos os participantes assumam simultaneamente os papéis ideais e, dessa forma, a assunção de papéis é um evento público em que todos agem de forma conjunta e intersubjetiva (HABERMAS, 1991, pp. 17-18).

Habermas já demonstrou como justiça em seu sentido moderno (liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis) e solidariedade (bem-estar das partes irmanadas em uma forma de vida partilhada intersubjetivamente) devem ser evidenciadas por uma moral autônoma, concebida discursivamente. Esses princípios demonstram como é possível que mesmo com a racionalização do mundo da vida que provoca um fracionamento de seus elementos normativos – que inicialmente se encontravam interligados em um todo formado por moral, direito e política (HABERMAS, 2003a, p. 129) – mantenha-se integrado. A integração social é mantida também pelo direito, que guarda com a moral inicialmente uma relação de entrelaçamento –

³⁷ Segundo Habermas, John Rawls cujo projeto é digno de admiração, teria tido o mérito de recuperar a noção kantiana de moral como a resposta racional aos conflitos, de modo a alcançar aquilo que é igualmente bom para todas as pessoas: “...Sem recorrer aos pressupostos fundamentais da filosofia transcendental de Kant, Rawls renovou esse princípio, com vistas à justa convivência entre cidadãos de uma comunidade política. Assumindo uma posição de vanguarda contra o utilitarismo, por um lado, e o ceticismo, por outro, diante dos valores, ele propôs uma leitura intersubjetivista do conceito kantiano da autonomia: agimos de forma autônoma quando obedecemos estritamente às leis que todos os envolvidos poderiam aceitar com boas razões, com base em um uso público de sua razão. Rawls utiliza este conceito moral da autonomia como chave para a explicação da autonomia política dos cidadãos de um estado democrático de direito: ‘Nosso exercício do poder político é totalmente apropriado apenas se é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais pode-se razoavelmente esperar que todos os cidadãos, como livres e iguais, endossem à luz de princípios ideais aceitáveis à sua razão humana comum’” (HABERMAS, 2007, pp. 65-66). Contudo, Habermas acredita que mesmo diante de vantagens tão evidentes do projeto rawlsiano evidencia-se a tendência liberal de sua conclusão que resulta, segundo ele, da concepção inicial da sociedade, em que os participantes em tese poderiam julgar imparcialmente os princípios de justiça, mas não há uma clara distinção entre questões de aceitabilidade e questões de fundamentação, ficando comprometida a neutralidade ideológica de sua concepção de justiça. Disso decorreria a subordinação de legitimação democrática a direitos liberais fundamentais (HABERMAS, 2007, p. 67). É que as normas morais, como vimos, só podem ser alcançadas segundo um procedimento, não podendo haver, desde o início a atribuição de valor deontológico ao princípio da justiça.

partindo ambos do mesmo tipo de racionalidade procedimental – e, posteriormente, de complementaridade.

De fato, a relação de complementaridade entre direito e moral é realçada por Habermas em diversas passagens e por várias obras. Nas *Tanner Lectures*, a relação vai além da própria complementaridade, mencionando Habermas uma situação de entrelaçamento. Mas ele indicará uma mudança de postura em *Direito e democracia* no prefácio dessa obra: “Convém notar, todavia, que atualmente eu não determino mais a relação complementar entre moral e direito seguindo a linha traçada nas *Tanner Lectures*” (HABERMAS, 2003, p. 10). Talvez porque na obra dedicada à filosofia do direito ele atribua ao direito racionalizado uma maior autonomia em relação à moral (e até mesmo à política).

Como já assimilado, os atores que se tornam reflexivos no processo de evolução social (ou durante a racionalização do mundo da vida) passam a aceitar cada vez menos as normas impostas de fora, o que implica dizer que os juízos passam a depender de uma formação autônoma. Disso ainda se depreende uma eticidade com sentido subjetivo, ou seja, os modelos de conduta de vida são substituídos por exigências abstratas de condução e aceitação responsável da própria vida individual.

Essa mudança no padrão “normativo”, por assim dizer, com a radicalização da interioridade, implica reconhecer a imposição de discursos de autoentendimento para a conduta pessoal de vida (HABERMAS, 2003a, p. 130). É que de par com o individualismo, erige-se também um pluralismo de formas de vida coletivas, do que advém o problema da conciliação entre autonomia e heteronomia, entre ideias de liberdade e chances ideais de vida, e de outro lado, a aspiração pela convivência em sociedades justas que, através de suas instituições, regulem comportamentos e conflitos no interesse simétrico de todos os atores (HABERMAS, 2003a, p. 132).

Diante disso, o direito legítimo deve estar em consonância com essas expectativas morais de justiça e solidariedade, se não quiser esbarrar em dissonâncias cognitivas, isto é, deve estar de acordo com os princípios éticos de uma conduta de vida autorresponsável projetada tanto individual quanto socialmente (HABERMAS, 2003a, p. 133), vetores que se apresentam irreconciliavelmente na maioria das teorias, sejam filosóficas ou jurídicas.

Essa conciliação, segundo Habermas e seguindo a intuição kantiana, se daria não através da remissão a uma ordem jurídica neutra do ponto de vista moral, mas como uma interpretação mútua entre direitos humanos e princípio da soberania (HABERMAS, 2003a, p. 134). Com efeito, Habermas elabora a relação de complementaridade entre moral e direito através da

relação entre soberania e direitos humanos. Aliás, especificamente no contexto jurídico, a relação entre direito e moral será demonstrada pelo sistema dos direitos que abriga a tensão entre soberania e direitos humanos, do que decorrerá também a relação entre autonomia pública e privada, como será visto em um segundo passo dessa reconstrução do pensamento habermasiano. A relação complementar e interna entre direito e moral determinará a possibilidade de integração de dois discursos, autodeterminação e autorrealização, de difícil conciliação prática.

A dogmática jurídica já demonstrou essa dificuldade de conciliação: houve um momento em que a autonomia privada era garantida por direitos subjetivos que asseguravam liberdade, havendo uma identificação entre o sujeito moral e aquele de direito privado. Mas, com Kelsen, a autonomia privada passa a decorrer unicamente do aparato jurídico-normativo que confere liberdades de ação devidas (HABERMAS, 2003a, p. 118) no caminho, aliás, traçado por Weber. Isso quer dizer que o direito é despido de elementos morais, tornando-se autônomo (HABERMAS, 2003a, p. 118-119).

A intuição seguida por Habermas, como já indicado, é resgatada de Kant e Rousseau que teriam percebido a relação interna entre direitos humanos e soberania. Contudo, nenhum dos dois pensadores teria elaborado de forma adequada o nexos interno existente entre os dois vetores já mencionados, quer seja, direitos humanos e soberania, como um modo de exercício da autonomia política, assegurado pela formação discursiva da opinião e da vontade (HABERMAS, 2003a, p. 137).

Ambos teriam ficado presos ao modelo da filosofia da consciência, relacionando a autodeterminação prática com o sujeito. No caso de Kant, com o sujeito capaz de crítica na *Crítica da razão prática* e com um modelo em que os direitos de sujeitos privados se sobrepõem à vontade política, que apenas os legitima. No caso de Rousseau, como o povo (ou a nação) no *Contrato social* que se erige como um sujeito de direito superdimensionado, restando a autonomia privada protegida por leis gerais e abstratas (HABERMAS, 2003a, pp. 137-138).

Kant teria introduzido os direitos naturais como decorrência da moral, que orientariam o legislador soberano, enquanto que Rousseau parte desde o princípio da constituição da autonomia pública ao defender que a vontade soberana do povo poderia se expressar somente através de leis universais e gerais que teriam, contudo, apenas propriedades semânticas. Habermas aponta que o elemento decisivo para fechar a relação entre soberania e direitos fundamentais não é a letra das leis, ou seja, não está em um sentido semântico das leis, mas no

procedimento e no discurso empregados para explicá-las e justificá-las (HABERMAS, 2003a, pp. 137-138).

Com efeito, Habermas acredita que com sua teoria, ele assegura o nexos entre direitos humanos e soberania popular ao remeter a formação dos direitos a um processo em que “as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente” (HABERMAS, 2003a, p. 138), o que se traduz, além do mais, como uma conciliação entre autonomia pública e privada.

III.4) Autonomia pública e privada: direito e democracia

Na ordem social habermasiana, há espaço para o exercício da vontade livre e autônoma, mas esta se dá como liberdade de determinar a própria razão segundo discernimentos normativos. Como visto, Habermas segue a intuição kantiana de identificação entre livre arbítrio e autonomia, mas esta se realiza no social de modo que nasce, em certa medida, limitada.

A limitação da autonomia, de modo que seja possível o próprio social, Habermas pensará apelando novamente ao princípio (D) do discurso, que valerá tanto para direito (democracia) quanto para moral, de modo que os destinatários do direito se entendam também como produtores das normas respectivas, em uma relação de complementaridade e reciprocidade também entre autonomia pública e privada. Da mesma forma que autonomia e heteronomia³⁸ surgem concomitantemente nas sociedades pós-convencionais, autonomia pública e privada também surgem cooriginariamente da ética-discursiva.

Essa análise parte da constatação de que as regras morais e as jurídicas seriam os dois caminhos em que se bifurcariam as normas de ação em geral (HABERMAS, 2003a, p. 142), e que moral e democracia seriam os dois lados de uma mesma moeda. De fato, as normas morais e jurídicas podem ser analisadas sob a luz do princípio do discurso (D)³⁹, antes já descrito, que garantiria a neutralidade das normas de ação, ingressando como fundamentação pós-convencional que, por sua vez, assegura o sentido da imparcialidade de juízos práticos, daí seu caráter normativo.

³⁸ “O método da formação discursiva da vontade contempla a estreita relação entre ambos os aspectos – entre a autonomia dos indivíduos inalienáveis e a sua inserção em formas de vida partilhadas intersubjetivamente” (HABERMAS, 1991, p. 22).

³⁹ O princípio é repetido no contexto de *Direito e democracia*, para assegurar a convivência entre os dois vetores: “D: 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, 2003a, p. 142).

Invocando tal princípio, ele quer garantir que moral e democracia guardem também uma intrínseca relação. O princípio moral é uma especificação do princípio do discurso para normas de ação que pretendem dirimir conflitos sob o “ponto de vista da consideração simétrica de interesses”, enquanto o princípio da democracia é uma especificação do mesmo princípio do discurso para normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais (HABERMAS, 2003a, p. 143). Trata-se de uma saída de Habermas para reafirmar que o conteúdo dos argumentos não é decidido previamente pelo princípio do discurso.

É que o princípio do discurso é moralmente neutro, aplicando-se internamente em um jogo de argumentação como princípio moral, enquanto o princípio da democracia atua no “...nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas da comunicação garantidas pelo direito” (HABERMAS, 2003a, p. 140). O princípio da democracia não apenas estabelece um processo legítimo de normatização, mas também orienta a produção do próprio *medium* do direito, ou seja, cria o sistema dos direitos e também estabelece a linguagem que permite aos membros do direito entenderem-se como seres livres e iguais (HABERMAS, 2003a, p. 140).

E como se dá a fundamentação dos direitos pela aplicação do princípio da democracia, de modo que seja possível conciliar autonomia pública e privada, direitos humanos e soberania? Ou, dito de outro modo, como a legitimidade surge da legalidade? Em primeiro lugar, Habermas entende que a autonomia privada pode ser entendida como a liberdade negativa de um sujeito de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas para eventualmente agir até mesmo de forma estratégica, é dizer, as liberdades de ação subjetiva (autonomia privada) justificam até mesmo a saída do agir comunicativo (HABERMAS, 2003a, p. 156).

A liberdade de cada um, contudo, deve conviver com a igual liberdade de todos, segundo uma lei geral, que confere a legitimidade (HABERMAS, 2003a, p. 157) reclamada pelo direito. Dito de outro modo, as liberdades de ação subjetivas são reguladas por normas de ação que surgem em forma jurídica, mas não ganham, por isso, legitimidade automaticamente, apenas se legitimando quando fazem jus ao princípio do discurso que assegura a todos iguais liberdades de ação subjetivas (HABERMAS, 2003a, p. 160).

Considerando o pragmatismo que rege sua teoria, Habermas irá defender que os direitos assim surgidos devem encontrar aplicação em uma determinada comunidade concreta, diferentemente das normas morais, que regulam sujeitos capazes de agir e falar em geral e que, desse modo, têm um caráter universal na forma já apontada. A aplicação do princípio do

discurso, nesse sentido, resulta em direitos de pertença de membros a uma determinada associação – que podem a ela renunciar ou nela postular entrada (HABERMAS, 2003a, p. 161).

Pela aplicação do princípio do discurso, e mesmo ainda sem falar na figura do Estado, é preciso assegurar às pessoas também igual proteção jurídica, igual pretensão a serem ouvidas e de serem tratadas como iguais perante a lei, o que só pode ser assegurado mediante a garantia de postulação judicial (HABERMAS, 2003a, p. 162). Todos esses direitos até então resguardariam aos sujeitos jurídicos o papel de destinatários das leis, mas também é necessário assegurar-lhes o papel de autores, o que é garantido pelos direitos fundamentais à participação.

Habermas sintetiza esses direitos da seguinte forma:

(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas* de ação.

Esses direitos exigem como correlatos necessários:

(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação voluntária de parceiros do direito;

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual. (...)

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo (HABERMAS, 2003a, p. 159).

Todos esses direitos fundamentais não podem ser entendidos no sentido liberal, mas no sentido de um direito a iguais liberdades subjetivas que devem ganhar configuração e interpretação por um legislador político. É dizer, não podem ser apresentados abstratamente, mas como direitos que se atribuem os civis para regulamentar legitimamente sua convivência através do direito positivo (HABERMAS, 2003a, p. 162). Também o legislador precisa se orientar por esses direitos, que revelam o sentido racionalizador da forma jurídica enquanto tal e na medida em que ele próprio (o legislador) se serve do *medium* do direito (HABERMAS, 2003a, p. 163).

Dado que o direito como linguagem é pressuposto da autonomia privada na forma já exposta, também a autonomia pública só pode ser exercida através do código do direito. E isso se deve a uma mudança de perspectiva que exige que os sujeitos do direito, enquanto destinatários das normas jurídicas, apliquem por si mesmos o princípio do discurso (HABERMAS, 2003a, p. 163). Ora, se o princípio do discurso exige o assentimento de todos os possíveis concernidos para as pretensões de validade, isso equivale a dizer, juridicamente falando, que é necessário o estabelecimento da formação política da opinião e da vontade, isto

é, iguais direitos políticos fundamentais decorrem de uma juridificação simétrica da liberdade comunicativa de todos os membros do direito (HABERMAS, 2003a, p. 164).

Assim sintetiza Habermas:

Quando introduzimos o sistema dos direitos desta maneira, torna-se compreensível a interligação entre soberania do povo e direitos humanos, portanto, a cooriginariedade da autonomia política e da privada. Com isso não se reduz o espaço da autonomia política dos cidadãos através de direitos naturais ou morais, que apenas esperam para ser colocados em vigor, nem se instrumentaliza simplesmente a autonomia privada dos indivíduos para fins de uma legislação soberana. Nada vem antes da prática da autodeterminação dos civis, a não ser, de um lado o princípio do discurso, que está inserido nas condições da socialização comunicativa em geral, e, de outro lado, o *medium* do direito. Temos que lançar mão do *medium* do direito, caso queiramos implementar no processo da 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 de 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, 2003a, p. 164-165).

Essa interpretação dada por Habermas permite vislumbrar que os direitos previstos nas Constituições modernas nada têm de transcendental e, desse modo, sua durabilidade depende de interpretação contínua (HABERMAS, 2003a, p. 166), que permitiria sua constante convalidação, por assim dizer, em todos os níveis de positivação do direito. Trata-se, ao fim e ao cabo, da “...constituição de uma *liberdade comunicativa* que assegura o perpetuar-se da criação do ato jurídico como *processo constituinte permanente*” (MOREIRA, 2004, p. 189).

A coexistência entre autonomia pública e privada não ficaria restrita, segundo Habermas, aos papéis do indivíduo e do cidadão. Trata-se de um processo de juridificação que vai além das liberdades subjetivas de ação das pessoas privadas e às liberdades comunicativas dos cidadãos (HABERMAS, 2003a, p. 169).

Isso acontece também porque o direito nasce cooriginariamente ao Estado. A legitimidade do direito advém também e portanto, de sua relação umbilical com o poder político, como será visto a seguir.

É que o comportamento juridicamente institucionalizado ganha força vinculante porque acoplado ao potencial sancionador do Estado, do que decorre uma ligação estreita também entre direito e política, como será visto. As normas do direito, diferentemente das normas morais,

que têm um fim em si mesmas (solucionar de modo imparcial conflitos de ação), também servem ao escólio de efetivação de programas políticos (HABERMAS, 2003c, p. 218).

III.5) Tese da cooriginariedade do poder político e do direito

Tanto a política quanto o direito, segundo Habermas, guardam um entrelaçamento com a moral. Também segundo o filósofo em estudo, o direito se situa, em certa medida, entre a política e a moral.⁴⁰ É preciso lembrar que na arquitetura de *Direito e democracia*, obra de Habermas que, como é cediço, trata da filosofia do direito, moral e política se diferenciam, mas atendem a um mesmo princípio de racionalidade que é erigido conforme a ética discursiva (o princípio D do discurso), conforme já exposto. Disso decorre uma relação entre eles, de complementaridade.

Retomando a relação entre moral e direito, tem-se que a moral migra para o direito, mas de forma procedimental emprestando-lhe esse modelo de racionalidade, já que despojada de seus conteúdos normativos determinados (HABERMAS, 2003b, p. 218).⁴¹ Embora moral e direito compartilhem do mesmo tipo de racionalidade, através da qual é aferida a validade dos resultados obtidos procedimentalmente, o direito propicia um modelo mais completo de racionalidade ao permitir regras também da perspectiva de um observador, não apenas dos participantes.

Além disso, o direito complementa a moral compensando suas fraquezas, eis que se utiliza da coerção propiciada pelo poder do Estado e, assim, alivia os indivíduos de suas escolhas sobre o que é justo e injusto. De fato, se a moral ficasse dependente apenas das estruturas da personalidade nas quais reside, ficaria limitada do ponto de vista da eficácia para a ação, ou seja, ela precisa atingir os motivos dos agentes além da internalização.

A indeterminação cognitiva da moral também é absorvida pela normatização do direito. O direito age pelo caminho da institucionalização, mas ainda conserva um caráter reflexivo,

⁴⁰ É o que se colhe das seguintes passagens do texto do artigo intitulado *¿Como es posible la legitimidad por vía de legalidad?*: “Aquel momento de incondicionalidad que incluso en el derecho moderno constituye un contrapeso a la instrumentalización política del médo que es el derecho, se debe al entrelazamiento de la política y el derecho com la moral” (HABERMAS, 1988, p. 25). E mais à frente, ao explicar a relação intrínseca e complementar do direito e da moral: “En este aspecto, el derecho se sitúa entre la política y la moral; y correspondientemente, como ha mostrado Dworkin, en el discurso jurídico los argumentos relativos a interpretación de las leyes, en el caso de aplicación de éstas, se unen tanto con argumentos relativos a objetivos políticos, como con argumentos relativos a justificaciones morales” (HABERMAS, 1988, p. 42). Nas *Tanner lectures* essa posição do direito também é deixada explícita: “O direito situa-se entre a política e a moral: Dworkin demonstra que o discurso jurídico trabalha, não somente com argumentos políticos que visam ao estabelecimento de objetivos, mas também com argumentos de fundamentação moral” (HABERMAS, 2003c, p. 218).

⁴¹ Tradução livre do seguinte trecho: “La moralidad integrada en el derecho positivo ha de tener más bien la fuerza trascendadora de un procedimiento que se regula a sí mismo, que controla su propia racionalidad” (HABERMAS, 1988, p. 42).

fornecendo normas secundárias para as normas primárias que ditam comportamentos sociais (HABERMAS, 2003a, pp. 149-153).

Onde a natureza altamente conflitiva das ações envolvidas não permite que a solução do processo fique sem uma regulação coercitiva, afasta-se a moral. Tendo em vista que a moral não impõe uma obrigatoriedade geral que seja eficaz na prática, "...a ética da responsabilidade julga que a obediência a normas correspondentes só é exigível quando elas atingem o nível da obrigatoriedade jurídica" (HABERMAS, 2003c, p. 217).

Considerando essas características da relação entre direito e moral, faz-se necessário agora introduzir a política na forma da relação cooriginária entre direito e Estado. Se o direito complementa as fraquezas da moral pela via da coerção fornecida pelo Estado, é porque ele guarda também uma relação com o Estado que, em Habermas, será cooriginária.

Em primeiro lugar, ele constata que a legalidade, explicada a partir de uma racionalidade procedimental, ocupará o lugar deixado vazio pelo direito sagrado profanizado nas sociedades modernas, sendo a única capaz de assegurar ao direito duas características inafastáveis assinaladas por Habermas: sua indisponibilidade e sua instrumentalidade. O filósofo alemão, na forma, aliás, do que anteriormente mencionado, indica que as teorias contratualistas de constituição das sociedades não lograram êxito em estabelecer uma relação plausível entre os momentos de incondicionalidade e instrumentalidade do direito, ou porque colocavam em primeiro plano a necessidade de assentar o direito moderno em princípios, ou porque o colocavam na positivação do direito carente de fundamentação (HABERMAS, 1988, p. 29).

Pode-se dizer que para Habermas o direito pré-moderno se assentava em uma estrutura tripartite em que o direito sagrado demandava administração e interpretação por especialistas em teologia e em direito. O direito burocrático, por sua vez, firmado por um rei (ou juiz supremo) estava em concordância com essas tradições de direito sagrado e ambos os tipos de direito se encarregavam de dar forma a um direito consuetudinário, em geral não escrito e que provinha de tradições jurídicas de diferentes etnias (HABERMAS, 1988, p. 22).

A tensão entre a incondicionalidade do direito e sua instrumentalidade só vieram à tona quando os fundamentos sagrados do direito passam a ser questionados, dissolvendo-se em convicções de tipo subjetivo, e as tradições e os costumes restam absorvidas por um direito de especialistas (HABERMAS, 1988, p. 23). O direito moderno não prescinde de legitimação.

A defesa do filósofo em estudo é que nem as normas do direito podem se reduzir apenas a ordens do legislador político – o que faria o direito dissolver-se em política que, por conseguinte, implicaria também a dissolução do próprio conceito do político, bem como a

impossibilidade de legitimação do direito, que seria, então, posto à disposição da política – e nem o direito positivo pode manter sua positividade por conta própria, independentemente da política e da moral (HABERMAS, 1988, p. 23). De fato, defende que tanto o direito tradicional como o moderno, falam contra essas teses (HABERMAS, 1988, p. 25).

Habermas parte da ideia de que o direito antecede o nascimento do domínio politicamente organizado, mas o direito sancionado estatal e o poder estatal organizado juridicamente surgem simultaneamente em forma de dominação política. Nesse sentido, é a evolução do direito arcaico que possibilita o surgimento do poder político, em que poder estatal e direito estatal se constituem reciprocamente (HABERMAS, 1988, p. 25).

Ele detalhadamente expõe sua tese da cooriginariedade do direito e do poder político em um modelo de dois degraus: em um primeiro momento, nas sociedades pré-convencionais, é detectável a figura de um chefe que dispõe de poder social reconhecido, bem como reputação, exercendo as funções de arbitragem, administração de bens e intérprete exclusivo de normas. O direito, por outro lado, amalgamado com a religião e a moral, representa uma fonte de justiça, capaz de legitimar o poder e o *status* desse chefe (rei-juiz). O direito tem autoridade normativa extraída desse substrato formado por religião e moral, autorizando a posição de referido chefe (HABERMAS, 2003a, p. 180). Nesse ponto, enquanto o direito ainda não é profanizado, pode-se falar em uma relação horizontal de poder.

No segundo degrau, já em sociedades convencionais, os componentes cooriginários do poder político e do direito se ligam na institucionalização de funções que viabilizam a organização do exercício do poder político. Explicita Habermas que o direito dá forma jurídica ao poder político, conferindo-lhe um código binário: quem dispõe do poder, pode dar ordem aos outros. Simultaneamente, o direito organiza o poder do Estado. De outro lado, o poder reforça as decisões judiciais, servindo também para a constituição de um código jurídico binário na medida em que permite que os Tribunais decidam sobre o que é direito e o que não é, institucionalizando politicamente o direito (HABERMAS, 2003a, p. 182). Trata-se agora de formas verticais de relações de poder que contribuem para a organização do social.

Ao final, conclui Habermas quanto à intrincada relação entre poder político e direito: o poder político tem como função própria a realização de fins coletivos, sendo que sua função recíproca ao direito é a de institucionalizá-lo. O direito, por sua vez, possui como função própria

a de estabilização de expectativas de comportamento e como função recíproca ao poder político fornecer meios de organização da dominação política (HABERMAS, 2003a, p. 182).⁴²

Dessa concepção habermasiana do surgimento cooriginário de poder político estatal e direito estatal exsurge clara a ideia de que o direito moderno só pode surgir em uma sociedade em que a racionalização do mundo da vida encontra-se no nível convencional (no sentido de Kohlberg) em que a consciência, por sua vez, está ligada a normas moralmente obrigatórias, sendo possível a transformação de um poder fático em um poder normativo (HABERMAS, 1988, p. 27). A ideia de normatividade permite ao poder comunicativo a produção de um direito legítimo (cristalização de obrigações ilocucionárias), com o qual os detentores de poder podem contar (HABERMAS, 2003a, p. 186), já que somente quando se dispõe de poder legítimo é possível impor politicamente normas jurídicas, inclusive coercitivamente (HABERMAS, 1988, pp. 27-28).

Nesse ponto, deve ser esclarecido que a coerção⁴³ não advém da violência, já que Habermas, servindo-se da lição arendtiana, faz uma distinção entre poder e força. O poder

⁴² Em outro contexto, Habermas sintetizará o surgimento cooriginário do direito e do poder político de forma lapidar: “...supongamos que antes que haya surgido algo así como una autoridad estatal se desarrollan ideas jurídicas y morales convencionales (en el sentido de Kohlberg). Entonces un jefe, a la hora (por ejemplo) de resolver un conflicto, puede apoyarse ya en el carácter vinculante de normas jurídicas reconocidas, pero ao carácter moralmente vinculante de su juicio no puede añadirle todavía el carácter fácticamente coercitivo de un potencial de sanción estatal. Y, sin embargo, su papel de jefe, que hasta ese momento descansaba sobre su influjo y prestigio fácticos, puede sufrir un cambio importante. Tres secuencias son importantes en este escenario. Tal jefe, en tanto que protector de normas intersubjetivamente reconocidas, participará, en primer lugar, del aura del derecho que él administra. La autoridad normativa del derecho se transmitiría de la competencia del juez al poder de mando del jefe, poder de mando ligado a la competencia del juez por vía de identidad personal. El poder fáctico del influyente se transformaría entonces gradualmente en el poder dotado de autoridad normativa de alguien que puede dar órdenes y tomar decisiones colectivamente vinculantes. Pero para entonces se habría transformado también, en segundo lugar, la cualidad de las decisiones judiciales. Tras las normas jurídicas moralmente obligatorias, no estaría ya sólo la presión que en la vida cotidiana de una tribu se ejerce sobre los individuos para que se conformen a las normas, o el poder fáctico de una persona prominente, sino la sanción con que amenaza un príncipe dotado de poder político legítimo. Habría surgido así el modo de validez ambivalente que caracteriza al Derecho estatal, un modo de validez en que se funden reconocimiento y coerción. Pero con ello, y en tercer lugar, el poder político se habría hecho con un medio con cuya ayuda puede crear una organización de cargos y ejercer burocráticamente ese poder. Como medio de organización, el derecho recibe entonces, junto a su aspecto de incondicionalidad de derecho objetivo, también un aspecto instrumental” (HABERMAS, 1988, p. 27).

⁴³ As normas morais, segundo constata Habermas em ponto do qual não discorda Appel, diferenciando-se das normas jurídicas, carecem da coerção ligada ao poder de sanção do Estado, eis que seu mero reconhecimento pelos cidadãos não resulta necessariamente em observância. Caso essa coerção fosse desnecessária para as normas do direito, não haveria necessidade de legitimação do direito, que decorreria tão somente do reconhecimento dessas normas entre pares. Contudo, Appel observa a dificuldade de fundamentar a coação pelo princípio do discurso: “Isso significa que, no sentido da Filosofia do direito, deve-se partir do ponto de que ambas, a validade moral e a possível imputabilidade do direito, baseiam-se tanto no reconhecimento possível – isto é, moralmente fundamentável – das normas jurídicas, quanto na coerção vinculada a elas. Não obstante, como poderá a própria coerção das normas jurídicas – que se baseia no monopólio estatal da força e, portanto, em dominação e não em convicção por argumentos, isenta de dominação – ser justificada eticamente e, mais ainda, ética e discursivamente? Será que essa expectativa de justificação não deverá acabar na exigência de uma autonegação da ética do discurso, ou seja, (na negação) do princípio procedimental da formação do consenso pela sanção não coativa dos

resulta do exercício de uma vontade comum formada em uma comunidade não coagida. Nasce, segundo os dizeres de Habermas: “...em esferas públicas, surgindo de estruturas da intersubjetividade intacta de uma comunicação não deformada” (HABERMAS, 2003a, p. 187).⁴⁴

Diferentemente das construções do direito racional, que partem geralmente da entrega de liberdades subjetivas de ação ao Estado, que se empenha na tarefa de limitá-las pela lei geral e universal, na construção habermasiana, o direito é produzido legitimamente por um poder comunicativo. Existe uma proximidade conceitual entre normatização do direito e formação do poder, e o sistema dos direitos aparece já como direito positivo, não podendo reclamar para si validade moral ou jusnatural anterior à vontade dos cidadãos (HABERMAS, 2003a, pp. 188-189), na forma já vista.

Aliás, no modelo habermasiano, o direito natural racional é substituído pela ideia de Estado de direito (HABERMAS, 1988, p. 31), que se traduz na instituição de um Estado em que a legitimidade do direito se dá através de um poder discursivo que se aloca “na formação pública da opinião e da vontade, a qual culmina em resoluções sobre leis e políticas” (HABERMAS, 2003a, p. 190). Mas não só isso, o conceito de político vai além da formação da vontade comum, incluindo também o emprego do poder administrativo e a concorrência do acesso ao sistema político e, nesse sentido, o direito é visto como meio através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo (HABERMAS, 2003a, p. 190).

É Habermas quem define o Estado de direito:

A ideia do Estado de direito pode ser interpretada então como a exigência de ligar o sistema administrativo, comandado pelo código do poder, ao poder comunicativo, estatuidor do direito, e de mantê-lo longe das influências do poder social, portanto da implantação fática de interesses privilegiados (HABERMAS, 2003a, p. 190).

Ressalta-se, outra vez, que o princípio comunicativo aplicado à formação da vontade, permite um direito legítimo apesar de não se fundamentar em argumentos morais (deve, contudo, ser com eles compatível). Ora, se os fundamentos morais do direito não podem ser liquidados ou substituídos e, de outro lado, se o próprio direito assume a forma institucionalizada de um direito positivo, a sua racionalidade dependerá da formação

argumentos?” (APEL, 2004, p. 119). Para Apel, Habermas termina em uma explicação funcional da necessidade da coerção jurídica, quer seja, a coerção é necessária (obrigatoriedade jurídica das decisões) para suprir os *deficits* em eficácia social e em resultados inequívocos e definitivos dos quais sofrem éticas que procedem de modo formal (APEL, 2004, p. 122).

⁴⁴ É Habermas quem sintetiza: “O poder legítimo só se origina entre aqueles que formam convicções comuns num processo de comunicação não coercitiva” (HABERMAS, 1993, p. 112).

discursivo-procedimental da vontade em que entram não apenas argumentos morais, mas também ético-políticos e pragmáticos.⁴⁵ Em última instância, a formação discursiva dessa vontade não pode se afastar da moral procedimental e discursiva.

III.6) Teoria da tripartição de poderes revista sob a teoria do agir comunicativo

A teoria da tripartição de poderes sob a teoria do agir comunicativo levará em consideração a transformação do poder comunicativo em administrativo, o que é realizado pelo direito produzido legitimamente (HABERMAS, 2003a, p. 212). O poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos e, dessa forma, deve ser entendida a soberania.

Contudo, ainda que o poder comunicativo seja exercitado por todos os cidadãos, através da formação da opinião e da vontade estruturada discursivamente, por questões operacionais, é necessária a existência das corporações deliberativas representativas (HABERMAS, 2003a, p. 213). Existe uma complementação entre a vontade formada nas corporações parlamentares e o público de cidadãos, o que significa que as esferas públicas em que se reúnem esses cidadãos devem ser fortalecidas, inclusive por meio de direitos fundamentais, de modo a que possam efetuar um controle do parlamento e que reste garantido o pluralismo político (HABERMAS,

⁴⁵ A ramificação tricotômica da razão prática no fenômeno jurídico se justifica devido à sua maior complexidade e é observada por Apel com reticência: “Habermas refere-se – e penso que com razão – ao reportar-se a todos os três diferentes questionamentos ou às perspectivas da razão prática, a ‘discursos’, portanto, em sua terminologia: *discursos pragmáticos, éticos e morais*. Para ele, ao que parece, é nisso que consiste a novidade da tematização e fundamentação *discursivo-filosófica* da ramificação tricotômica dos questionamentos da razão prática. Isso quer dizer, a meu ver – no nível da auto reflexão transcendental-pragmática do discurso filosófico – que precisam ser considerados os critérios da possível validade, predispostos por meio das pressuposições do discurso primordial da filosofia, também na explicação com conteúdo e na avaliação normativa das três perspectivas distintas de problema” (APEL, 2004, pp. 252-253). Essa aferição não seria problemática no caso do discurso pragmático e do moral, mas isso já não se verifica no discurso ético-existencial: “Todavia, como será no terceiro caso, em que Habermas, com méritos, incluiu esta questão como problema de fundamentação filosófico-discursiva no discurso *ético-existencial* (o que, no meu modo de ver, permanece ainda um problema *ético-discursivo*)? Quais são as regras, como também as normas, que os co-sujeitos desse discurso devem observar entre si? – se é que, no caso trata-se de um discurso filosófico, hão de ser, novamente, as regras e as normas do *discurso argumentativo primordial*, em geral, e, nessa medida também as normas morais da ética do discurso primordial; e isso totalmente independente do fato de que aqui está em debate a autenticidade de *projetos de vida únicos* que formalmente não se pode, nem se deve, impor por escrito como detentores de validade universal. (...) Não obstante, será que não precisamos contar com relações de intersubjetividade especificamente éticas que sejam distintas das relações *morais*, bem como das *estratégicas*? (...) No seu tratado, Habermas somente se refere a esse problema de modo tangencial, e quando o faz, falta clareza e sobra ambiguidade, para a qual já adverti. Isso implica, conforme o meu ponto de vista, também uma outra complicação que, como resultado lógico, deveria ocorrer em Habermas no contexto de uma análise da dimensão *ético-existencial* da razão prática que pretende formar um contínuo com a questão da ética aristotélica da vida boa e com a ética *comunitarista* (como em M. J. Sandels ou C. Taylor). Refere-se à relação da opção própria *individual-existencial* ou da auto-realização como auto-realização *coletiva* de uma comunidade particular, no sentido de um *ethos* ou de uma forma de vida sociocultural. (...) No entanto, ao que parece, nesse caso, trata-se de *relações de intersubjetividade* e de relações de reciprocidade que não se distinguem apenas das relações de interação estratégica (como a dos participantes do mercado e da economia), mas também das relações do *discurso primordial* e do *discurso moral* (...). Qual é, pois, a *estrutura que, em termos da teoria da intersubjetividade, caracteriza o discurso ético-existencial*, em Habermas?” (APEL, 2004, pp. 252-256).

2003a, p. 214). Em síntese, a lógica dos discursos engendra também a necessidade de proteção de esferas públicas, que preparam informalmente os discursos políticos, através da formação informal da opinião (HABERMAS, 2003a, p. 214), como aliás, veremos a seguir, ao tratar da democracia em Habermas.

Nos discursos legislativos prevalece o princípio da fundamentação e o “...princípio do discurso submete a validade de qualquer tipo de norma de ação ao assentimento daqueles que, na qualidade de atingidos, possam tomar parte em ‘discursos racionais’” (HABERMAS, 2003a, p. 199). Mais: nas questões sobre leis e políticas a razão prática e a vontade são colocadas em ação sob enfoques diferentes, verificando-se um entrelaçamento entre a normatização jurídica e a formação do poder comunicativo (HABERMAS, 2003a, p. 204).

Para as questões pragmáticas, que são colocadas na perspectiva de um ator que procura meios apropriados para a realização de fins dados ou eventualmente problematizados, as orientações axiológicas colocam-se exteriormente ao discurso, não havendo relação entre razão e vontade que lhe seja interior (HABERMAS, 2003a, pp. 200-204). Conforme Habermas, os discursos pragmáticos abrangem somente a construção e avaliação de determinados programas, não a formação racional da vontade.

Já as questões ético-políticas, que são colocadas na perspectiva de membros que compartilham uma forma de vida e que buscam os ideais que orientam seus projetos comuns de vida, são respondidas sem que o grupo se desprenda de sua autocompreensão hermenêuticamente esclarecida, que respeita sua identidade, mas afirmando uma forma de vida à luz de uma tradição criticamente assimilada. Nesse caso, razão e vontade determinam-se reciprocamente (HABERMAS, 2003a, pp. 201-205). Os discursos ético-políticos envolvem definições sobre o que é igualmente bom para todos (HABERMAS, 2003a, p. 202).

As questões morais colocam-se para todos que presumidamente querem regular sua convivência no interesse simétrico de todos. E nesse caso, “a vontade autônoma está *inteiramente* impregnada pela razão prática”, isenta de características heterônomas como interesses causais, orientações axiológicas que decorrem de uma forma de vida e de tradições que cunham identidades (HABERMAS, 2003a, pp. 201-205).⁴⁶ Nesse caso, é necessário

⁴⁶ Apel observa sobre a passagem do ponto de vista pragmático ao moral por Habermas: “(...) Nesse sentido, ele constata que a sucessão da resposta ‘pragmática’, da resposta ‘ética’ e da resposta ‘moral’ à pergunta ‘o que devo fazer?’ é caracterizada por uma crescente superação da ‘perspectiva egocêntrica’ (*Faktizität und Geltung*, p. 105), isto é, da relatividade à resposta da razão prática a preferências subjetivas predeterminadas de valores (é esse o caso da ‘pragmática’) quanto a projetos de vida (é esse o caso da ‘ética’). A resposta racional torna-se cada vez mais transobjetiva e atinge, no caso da lei kantiana da moralidade, validade estritamente *universal*” (APEL, 2004, p. 252).

submeter as questões discutidas, exemplificativamente, a questão do aborto no âmbito do direito penal, a um teste de generalização no quadro do sistema de direitos definidos constitucionalmente (HABERMAS, 2003a, p. 207).

Os argumentos morais, assim, representam um duplo papel: tanto podem entrar diretamente no processo político, como também devem ser observados como parâmetros por referido procedimento. Segundo o próprio Habermas: “...a moralidade embutida no direito positivo possui a força transcendente de um processo que se regula a si mesmo e que controla sua própria racionalidade” (HABERMAS, 2003c, p. 243).

Habermas considera que nas sociedades complexas contemporâneas, contudo, também são admitidas negociações para o alcance de regulamentações de interesses que não são universalizáveis ou em que não há primazia de um determinado valor, desde que o arranjo seja vantajoso para todos. Nesse caso, diferentemente do acordo racionalmente motivado, em que todas as partes são convencidas da mesma maneira, são assumidos compromissos, aceitos por diferentes razões, valendo o princípio do discurso apenas indiretamente, quer seja, de maneira a assegurar equidade na participação (HABERMAS, 2003a, pp. 207-208).⁴⁷

A legitimidade do direito, contudo, não há de ser buscada apenas no processo legislativo até porque a lei formal e abstrata, que normalmente resulta do processo democrático da legislação, no qual se aninha a racionalidade procedimental, não é mais o único instrumento de regulação utilizado pelo Estado social. Desse modo, a racionalidade do processo de legislação não passa mais automaticamente aos processos de jurisdição e de administração através de uma relação de cópia (HABERMAS, 2003b, p. 210).

Então, se as corporações legislativas interpretam e configuram o sistema dos direitos que os cidadãos se reconheceram, é necessário também um poder judiciário, que pode assegurar o “princípio da garantia de uma proteção jurídica individual ampla” (HABERMAS, 2003a, p. 215). Grosso modo, a aplicação do direito pelo poder judiciário se apoia em um princípio de adequação, diferentemente do princípio de universalização, em que se apoiam os discursos de fundamentação, próprios do poder legislativo.

Nesse caso, segundo Habermas, “a aplicação imparcial de uma norma fecha a lacuna que ficara aberta quando da sua fundamentação imparcial, devido à imprevisibilidade das situações futuras” (HABERMAS, 2003a, p. 270). A legitimidade do Estado de direito, para

⁴⁷ Sintetiza Durão: “(...) os discursos práticos são reconstruídos reflexivamente no processo deliberativo de modo que os discursos pragmáticos definem normas coletivas de ação, os éticos, permitem alcançar o autoentendimento sobre valores da própria comunidade e os morais, permitem julgar normas generalizáveis de ação, não sendo desprezadas também as negociações, que permitem chegar à formação de compromissos” (DURÃO, 2011, p. 15).

além da racionalidade da legislação, também se apoia na racionalidade da jurisdição que, baseada em um discurso de aplicação orientado pelo princípio da adequação, deve garantir a imparcialidade.

A jurisdição em Habermas encontra na prática da decisão judicial o modelo mais bem acabado de ligação entre “procedimento jurídico institucionalizado” e o processo de argumentação (HABERMAS, 2003a, p. 222). Apesar dessa racionalidade, que se verifica sobretudo na jurisprudência, há um momento de indeterminação do direito que é preciso ser superado, mas isso não ocorreu nem pelas respostas fornecidas pelo direito formal burguês e nem pelo direito materializado do Estado social. O direito procedimental apresentado por Habermas conciliaria os dois modelos.

A tensão entre facticidade e validade verificada por Habermas nesse contexto, se dá entre segurança jurídica e correção de decisões judiciais que não podem mais se basear em padrões positivistas, considerando que houve a assimilação de conteúdos morais pelo código do direito, ainda que de forma procedimental. A garantia do princípio da segurança jurídica é encontrada por Habermas na racionalidade da jurisprudência⁴⁸, que assegura a própria legitimidade do direito também na jurisdição.

De fato, a racionalidade da jurisprudência, que deve assegurar simultaneamente segurança jurídica e correção (HABERMAS, 2003a, p. 247), é encontrada por Habermas a partir da teoria da interpretação construtivista de Dworkin. Habermas não concorda com o critério da coerência das decisões judiciais com o contexto do direito vigente racionalmente reconstruído (HABERMAS, 2003a, p. 262) e nem com a sobrecarga imposta ao juiz pelo modelo de Dworkin, a quem, segundo entende, se atribui o impossível papel de conhecer todos os princípios e objetivos do discurso jurídico, bem como de ter uma visão completa dos elementos desse discurso (HABERMAS, 2003a, p. 261-263).

Habermas aposta de certo modo que a reconstrução do discurso jurídico já foi realizada no processo legislativo, que não pode ficar preso ao universo hermeticamente fechado do direito vigente, devendo manter-se aberto a argumentos pragmáticos, éticos e morais, que nele ingressam via legislação na forma já vista. E a correção de decisões judiciais “...mede-se pelo

⁴⁸ A atualização democrática das leis (e particularmente da Constituição) via jurisprudência é criticada por Frank Michelman na figura do juiz Brennan que “...não parece particularmente preocupado em que as pessoas decidam por si mesmas o conteúdo ou até mesmo o espírito da Lei fundamental” (“... *don't seem particularly worried about the people deciding for themselves the contents or even the spirit of the fundamental laws*”) (MICHELMAN, 1998, p. 401), que se traduz em preocupação como a forma como a atualização constitucional é feita de modo a assegurar o constitucionalismo em sua relação com a democracia por um juiz não eleito, que Habermas pretendeu refutar pela interpretação da legitimidade remetida a legalidade em “*Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles*”, em análise que será retomada posteriormente (HABERMAS, 2001).

preenchimento de condições comunicativas da argumentação, que tornam possível uma formação imparcial do juízo” (HABERMAS, 2003a, p. 287), o que não torna, contudo, o discurso jurídico um caso especial de argumentação moral na forma propalada por Alexy.

Esses dois momentos de institucionalização do discurso jurídico verificados na prática, quer sejam, os discursos de fundamentação e de adequação próprios, respectivamente, do poder legislativo e do poder judiciário, não podem ficar estanques. É que também a aplicação do direito não se apega apenas à lei, ficando aberta aos argumentos pragmáticos, éticos e morais, e isso se dá através de um processo que “...institucionaliza a prática da decisão judicial de tal modo que o juízo e a fundamentação do juízo podem ser entendidos como um jogo de argumentação, programado de uma maneira especial” (HABERMAS, 2003a, p. 292). Desse modo, os discursos argumentativos interpenetram o processo judicial, mas de acordo com limitações temporais, sociais e materiais.⁴⁹

Além disso, tal concepção permitiria uma única decisão correta diante da possibilidade de sua falibilidade, analisando tanto a aceitabilidade racional dos juízos dos juizes sob o ponto de vista da qualidade (e não da validade) dos argumentos, quanto da própria estrutura do processo argumentativo. Em outras palavras: leva em conta tanto a ligação lógica entre proposições de um ponto de vista não formal (o ponto de vista formal está tradicionalmente associado à lógica-semântica), mas também sob o ponto de vista pragmático do processo de fundamentação (HABERMAS, 2003a, p. 281). Correção dentro deste contexto “significa aceitabilidade racional apoiada em argumentos” (HABERMAS, 2003a, p. 281), e, por isso, não pode ser encontrada com base em teorias da verdade, o que guarda coerência com a concepção de verdade em Habermas, como já breve e anteriormente indicado.

A aplicação do direito, de forma que seja possível a efetividade que distancia o discurso jurídico do moral, é assegurada também por um poder executivo (administrativo). Os três poderes na teoria discursiva, encontram-se interligados porque ao passo que os discursos jurídicos servem para aplicação de normas, “...a racionalidade da atividade administrativa é assegurada através de discursos pragmáticos” (HABERMAS, 2003a, p. 232). Nesse contexto, pode-se dizer que o poder administrativo surge como fechamento ao círculo do Estado de direito

⁴⁹ Delamar Volpato Dutra esclarece como o discurso argumentativo opera dentro do processo na busca de uma decisão imparcial: “(...) Em defesa do modelo de Habermas e do seu próprio, Alexy argumenta que a posição de Neumann subestima a complexidade implicada na institucionalização da racionalidade discursiva. Nela, se o juiz quiser operar com correção, terá que ouvir todos os aspectos relevantes para decidir e argumentar *auditatur et altera pars*. E como as decisões estão submetidas a revisão, os argumentos têm que convencer a outros, o que é suficiente para uma interpretação discursiva do processo judicial” (DUTRA, 2006, pp. 23-24).

habermasiano: agora, à distribuição horizontal de direitos surgida comunicativamente em um primeiro momento, somam-se os direitos que podem ser dirigidos ao Estado.

O Estado por sua vez, não é mais o do modelo liberal em que a obediência ao princípio da legalidade é cumprida através de uma abordagem semântica, em que a Administração deve apenas concretizar o conteúdo normativo geral (HABERMAS, 2003a, p. 236). Atualmente, como bem observa Habermas, “...as leis deixam de ser vistas como programas condicionais, assumindo a forma de programas finalísticos” (HABERMAS, 2003a, p. 236). Desse modo, também a própria administração se transforma em espaço de opinião, disso resultando que o poder administrativo opera através de regulações que expressam a adoção de determinado ponto de vista (HABERMAS, 2003a, p. 237).

É por isso que o direito assume, nesse contexto, um papel de destacada importância: como já exposto, as leis produzidas através de um processo legislativo democrático devem possibilitar a transformação do poder comunicativo em administrativo. Isso significa que a participação do poder social não pode se dar de forma direta no poder administrativo (HABERMAS, 2003a, p. 219), do que emerge um necessário princípio de separação entre Estado e sociedade, eis que o poder administrativo é independente do poder comunicativo e também não pode ser diretamente influenciado por ele, de modo a prestigiar interesses e preferências próprias de sujeitos de direito privado.

O tema da relação entre poder administrativo e poder comunicativo, com o exame do princípio da separação entre Estado e sociedade civil, é melhor analisado dentro de uma análise da democracia deliberativa. Aliás, essa relação se revela mais importante para Habermas do que a própria relação entre os três poderes do Estado do modelo tradicional liberal herdado pelas sociedades contemporâneas. Dessa relação, ainda, pode-se estabelecer um novo paradigma de democracia que foge ao liberal e ao social, conforme defende Habermas, mas mesclando elementos de ambos. É o que será visto a seguir.

III.7) Decadência da esfera pública burguesa e democracia de massa

A análise habermasiana da mudança estrutural da esfera pública já revelava os desafios impostos à democracia moderna, que só poderão ser resolvidos, segundo sua defesa mais atual, através de um modelo procedimental do exercício comunicativo pelos atores sociais em que se equilibram o poder econômico, o poder comunicativo e o poder administrativo. Pode-se dizer que Habermas impõe-se a tarefa de, a partir da constatação da decadência da esfera pública

como categoria burguesa que fizera anteriormente, investigar se ela ainda pode ser usada como um referencial para o exercício do poder comunicativo.

Trata-se de um questionamento quanto à possibilidade de a esfera pública ser capaz de fornecer elementos para se pensar em uma delimitação entre as atuações da sociedade civil e do poder administrativo apesar de não guardar mais traços de sua conformação original. Em outras palavras, o filósofo em análise propõe-se a pensar como, em uma democracia de massa, estabelecida em uma sociedade complexa, esse controle mútuo pode ser exercido de modo a assegurar o exercício da autonomia pública e da autonomia privada.⁵⁰

A esfera pública surge como uma categoria entre a sociedade civil, que está no domínio privado, e a esfera do poder público, e não visa a tomar o poder (HABERMAS, 2014a, p. 140), mas legitimá-lo diante da opinião pública. Inicialmente, surge como esfera pública literária, como expansão da esfera da intimidade da família conjugal e como processo de entendimento da subjetividade (HABERMAS, 2014a, p. 175).

Aos poucos, contudo, a discussão pública mediante razões, realizada por pessoas privadas, estende-se para a crítica da prática da autoridade secreta, que fundamenta a dominação política (HABERMAS, 2014a, p. 149). A lei formada conforme Hobbes e de acordo com a própria doutrina de Montesquieu, é apresentada, então, como a necessária forma de exercício da dominação política e, diferentemente da autoridade secreta do príncipe, deve atender aos critérios da publicidade, generalidade, abstração e perenidade como resultado de uma aplicação racional da vontade em que há convergência entre o correto e o justo (HABERMAS, 2014a, p. 179).

Na esfera pública política, então, as leis são articuladas contra a dominação absoluta e a opinião pública é apresentada como a única fonte legítima dessas leis (HABERMAS, 2014a, p. 180). A dominação, portanto, deve se harmonizar com a razão (HABERMAS, 2014a, p. 181). Em outras palavras, para a esfera pública, a dominação deve se dissolver na razão.

Mas a liberdade e a igualdade reclamadas pelos movimentos burgueses são incrustadas nas leis em um sentido formal, conforme regras universais e objetivas que assegurariam um

⁵⁰ É o próprio Habermas quem analisa, no Prefácio à edição de 1990 da *Mudança estrutural da esfera pública* como se orienta hoje a democracia radical e legítima: “(...) O novo equilíbrio de poder não deve ser produzido entre poderes do Estado, mas entre diferentes recursos da integração social. O objetivo não é mais simplesmente a ‘superação’ de um sistema econômico capitalista autônomo e um sistema de dominação burocrática autônomo, mas a contenção democrática da interferência colonizadora dos imperativos sistêmicos nos domínios do mundo da vida. (...) Uma mudança democrática radical dos processos de legitimação tem como objetivo um novo equilíbrio entre os poderes da integração social, de modo que a força social integradora da solidariedade – ‘a força produtiva da comunicação’ – possa se impor contra os ‘poderes’ dos dois outros recursos controladores, o dinheiro e o poder administrativo, e assim fazer valer as demandas do mundo da vida, orientadas para o valor de uso” (HABERMAS, 2014a, pp. 68-69).

espaço ao individual, à subjetividade, mas fazendo abstração das posições sociais e políticas pré-formadas (HABERMAS, 2014a, p. 180). As leis, desse modo, refletem a ambivalência existente entre a esfera pública de discussão das quais elas resultariam, e a esfera privada, dividida entre a esfera do mercado e o cerne do privado, que seria a esfera íntima da família. É dizer: na discussão literária mediante razões, em que entre os participantes há mulheres, aprendizes e criados, os atores se entendem como seres humanos em relação às experiências de sua subjetividade, já na discussão política ingressam em geral apenas proprietários que discutem a regulamentação de sua esfera privada (HABERMAS, 2014a, pp. 180-181).

A sociedade civil é o âmbito do privado, meio da discussão pública mediante razões por pessoas privadas (e cultas) reunidas em público através da qual são instituídos códigos jurídicos em seu interesse, quer seja, para regulamentar o trânsito de relações entre pessoas privadas que realizam trocas (HABERMAS, 2014a, pp. 213-215). Então, a regulamentação entre os sujeitos privados passa a obedecer muito mais a uma relação de troca própria dos mercados – desvencilhando-se da positivação do direito natural e do direito romano – de modo que “...a sociedade civil como esfera privada se emancipa das diretrizes do poder público” (HABERMAS, 2014a, p. 221)⁵¹ e, como consequência, a esfera pública “desdobra-se” do Estado de direito burguês.

A sociedade regida pelas leis do mercado é vista não apenas como esfera livre da dominação, mas, sobretudo, livre do poder e neutra em relação a ele (HABERMAS, 2014a, pp. 221-222). É por isso que a intervenção do Estado em suas regras é combatida como uma perturbação da ordem racional que opera segundo a lógica dos mercados no meio social e, também como consequência, só pode ocorrer mediante a lei (HABERMAS, 2014a, p. 226).

A partir dessa ideia é que a esfera pública burguesa é institucionalizada de maneira contraditória: a intenção da lei é dissolver a dominação em geral, inclusive aquela exercida pelo Estado, que deve passar a se reger por normas legitimadas pela opinião pública (HABERMAS, 2014a, p. 226). Contudo, o poder é posto em debate por uma esfera pública politicamente ativa em que concorrem apenas argumentos privados, do qual deverá resultar um consenso necessário no interesse universal (HABERMAS, 2014a, p. 227). É dizer, seu princípio básico, que é a oposição a toda dominação, funda-se em uma ordem política cuja base social continua assentada na dominação (HABERMAS, 2014a, p. 237).

⁵¹ Em breve passagem do texto em exame, Habermas se debruça sobre a formação do direito privado e defende que sua história não começa apenas com as positivações do direito natural e, nem o direito romano, surgido em oposição ao direito canônico, pode ser identificado estritamente com o direito privado, eis que ainda vinculado à autoridade administrativa. O direito privado de que fala é aquele regido no interesse das relações mercantis (HABERMAS, 2014a, pp. 216-221).

Além disso, a esfera pública burguesa, que se pretende detentora de interesses universalizáveis é, na verdade, formada por leitores e proprietários cujo uso argumentativo da razão restaria suficiente a assegurar a dissolução da dominação na própria razão (HABERMAS, 2014a, p. 237). Esse público assegura a institucionalização das seguintes classes de direitos: liberdade de opinião e expressão, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e associação – como protetivos da esfera do público que discute mediante razões – direito de petição, direitos iguais de eleição e voto – como garantidores da função política das pessoas privadas nessa esfera pública – e um conjunto de direitos fundamentais – liberdade pessoal, proteção da propriedade privada – que regulariam as relações dos proprietários na esfera da sociedade civil (HABERMAS, 2014a, p. 228). Esse rol de direitos, ao fim, resguardaria a própria esfera pública.

Desse modo, vê-se que “...a própria esfera pública tornou-se um princípio organizatório para o procedimento dos órgãos do Estado” (HABERMAS, 2014a, p. 228-229), o que significa dizer que está calcada em direitos meramente formais, de modo que, institucionalizada, não atende aos anseios universais propalados. A esfera pública, que pretendia dissolver o poder, institucionalizada, perde também a espontaneidade que permitia a discussão mediante razões, contribuindo para a formação de indivíduos autônomos, e volta-se a assegurar a subordinação do Estado às necessidades de uma esfera privada que se considera neutra (HABERMAS, 2014a, p. 231). A institucionalização constitucional da esfera pública traz também como consequência um alinhamento entre Estado e sociedade civil (HABERMAS, 2014a, p. 328).

No Estado liberal burguês, a esfera pública, embora estivesse no campo de tensão entre Estado e sociedade, era uma categoria do domínio privado, o que se altera com o intervencionismo estatal próprio do fim do século XIX. No novo modelo estatal, há uma intervenção cada vez maior do Estado na esfera social e, por outro lado, os poderes sociais também passam a assumir competências de autoridade pública, o que se traduz em uma substituição do poder estatal pelo poder social. Então, entre Estado e sociedade emerge uma esfera social que, segundo defende Habermas, foge da distinção entre público e privado (HABERMAS, 2014a, pp. 328-329).

Sinteticamente, a concentração econômica demanda um Estado maior, que passa a exercer funções de configuração (proteção, indenização e compensação de grupos economicamente mais fracos), não se restringindo mais apenas às de ordenação (polícia, justiça e política fiscal) (HABERMAS, 2014a, p. 336). Paralelamente a isso, há um esvaziamento do domínio privado, que fica reduzido à família, eis que o trabalho daí se retira, ao deixar de se

identificar com a empresa tipicamente privada para assumir feições de grandes corporações que objetivam as relações profissionais e apartam cada vez mais os proprietários (ou controladores) dos trabalhadores, afastando a autonomia privada individual (HABERMAS, 2014a, pp. 346-349).

Como descreve Habermas: “a autonomia privada não se mantém tanto nas funções de posse, mas antes nas de consumo” (HABERMAS, 2014a, p. 352). De fato e seguindo Habermas, a autonomia das pessoas privadas não está mais baseada na disposição da propriedade privada e também não pode mais se basear em garantias públicas do *status* de privacidade asseguradas mediante discussão em uma esfera pública, eis que as próprias instituições que sustentavam o público que discute mediante razões, encontram-se abaladas, tais a família e as formas burguesas de sociabilidade (HABERMAS, 2014a, p. 361). Disso surge um público que consome literatura (ou política) e não que a discute e, assim, só se pode suscitar a existência de uma esfera pública na aparência (HABERMAS, 2014a, p. 377).

A publicidade, que antes era dada como possibilidade de desvelamento da dominação política através da discussão pública, passa a ser utilizada como mecanismo de obtenção de consentimento e não de consenso produzido como resultado de um demorado processo de esclarecimento mútuo (HABERMAS, 2014a, p. 418). O novo papel da publicidade, de fato, muito mais atrelada às *public relations*, que visam garantir o prestígio de determinados atores sociais (reputação) e à propaganda nas democracias modernas, acaba por produzir esferas públicas circunstanciais (vinculadas aos processos eleitorais), que são reduzidas a instâncias destinadas apenas a referendar programas políticos. Nesse contexto, o poder social também se impõe ao Estado de uma forma não política, através de exigências próprias do consumo – por uma opinião não pública – que se tornam objeto de barganha.

No Estado do bem-estar social, o poder legislativo retrai-se diante de um poder executivo que, para atender a nova função configuradora, torna-se produtor, comerciante e distribuidor (HABERMAS, 2014a, p. 421). Diante da necessidade de tais novas atribuições, tarefas próprias ao Estado são redistribuídas entre entidades de um sistema paraestatal (federações, partidos), fenômeno que, por sua vez, também serve ao atrofiamento do poder legislativo, embora tais entidades promovam uma maior integração entre Estado e sociedade, ou melhor, ocultam a distinção.

É que a esfera pública repolitizada, que não é nem pública e nem privada (HABERMAS, 2014a, p. 386), embora se veja ampliada com tais entidades que tem por fim organizar coletivamente interesses privados, resta sobrecarregada com tarefas de ajustes de interesses,

anteriormente próprias do parlamento, e diferentes das formas clássicas de obtenção de acordo, como por exemplo, as negociações próprias de mercado (HABERMAS, 2014a, p. 423). Sinteticamente, e com Habermas, a formação de compromissos passa a ser realizada fora do parlamento, ora formalmente, por meio de delegação do Estado para organizações sociais, ora informalmente, por meio da transferência fática de competências isentas de normas ou contra as normas (HABERMAS, 2014a, p. 424).

Se no Estado liberal as leis procuravam manter a delimitação entre esfera privada e esfera pública politicamente ativa (HABERMAS, 2014a, p. 471), no Estado social, a esfera pública politicamente ativa é garantida pelo Estado, que apresenta um ajuste para as desigualdades verificadas socialmente, tais como a participação nas compensações sociais e nas instituições políticas (HABERMAS, 2014a, p. 471). Isso significa que as garantias formais são substituídas por regras programáticas que promovem justiça distributiva, daí decorrendo a transferência da distribuição do produto social para instâncias políticas, ou seja, o legislativo, o executivo e as organizações sociais (semipúblicas ou semiprivadas) que disputam o padrão de distribuição a ser adotado (HABERMAS, 2014a, pp. 468-469).

Essas regras e princípios programáticos são previstos constitucionalmente e, como consequência do quadro descrito, o indivíduo torna-se cada vez mais cliente do poder administrativo (nesse sentido, não apenas do poder executivo). Nesse contexto, Habermas defende que a autonomia privada só pode ser entendida, a partir desse momento, como uma autonomia derivada: é que os direitos sociais são refuncionalizados no Estado social, isto é, ganham uma nova função e um novo fundamento não mais no Estado de direito, mas “na integração dos interesses de todas as organizações que atuam em vínculo com o Estado” (HABERMAS, 2014a, p. 476). Dessa forma, “o público (não mais intacto) de pessoas privadas que estabelecem intercâmbios individuais, é substituído por um público de pessoas privadas organizadas” (HABERMAS, 2014a, p. 480), e somente através delas poderia o indivíduo participar do processo de comunicação pública.

III.8) Democracia deliberativa

Do diagnóstico feito quanto à esfera pública dominada pelos meios de comunicação na conformação atual, dada também por ampla intervenção do Estado, Habermas irá perguntar se ela ainda contribui para a formação de um conceito de democracia, permitindo à sociedade civil a oportunidade de competir (ou não se deixar colonizar) pelo poder midiático de invasores políticos e econômicos. No contexto de *Direito e democracia* ele resgata o conceito de esfera

pública, não como resultante de um frágil equilíbrio de interesses irreconciliáveis, conduzidos estrategicamente, como no modelo liberal, e, sim, segundo o seu modo de regulação de conflitos de maneira racional mediante a argumentação e a negociação pública, hábeis também à formação racional da vontade (HABERMAS, 2014a, pp. 72-73). A ideia da esfera pública nesse modelo de democracia guarda estreita relação com a soberania constituída discursivamente que Habermas já intuía na *Mudança estrutural da esfera pública*.⁵²

Trata-se de uma democracia voltada à legitimação como o próprio direito, a despeito (ou por causa) da constatação de crise (inclusive da racionalidade), que indica um afastamento de Habermas daquele sentido marxiano de reabsorção do Estado pela sociedade postulado por Marx⁵³. Acrescenta-se também que a democracia habermasiana é muito mais uma reorganização do poder comunicativo através de sua institucionalização. A esfera pública, que em *Mudança estrutural da esfera pública*, detinha um papel defensivo, sem pretensão de tomar o poder – sitiada em esferas em que a racionalidade comunicativa ainda permanecia intacta, não manipulada pelo poder de comunicação de massa –, em *Direito e Democracia* aparece como categoria de mediação mais efetiva entre mundo da vida e sistemas, através da construção de um sistema de comportas por Habermas (LUBENOW, 2010, p. 231).

De fato, o processo democrático em Habermas condiciona a criação do direito a um processo racional traduzindo-se em uma política deliberativa em que convivem discursos e negociações e que deve possibilitar a solução de questões pragmáticas, morais e éticas, (HABERMAS, 2003b, 47) na forma do já exposto. Essa democracia deliberativa é organizada segundo um sistema de comportas que permite unir diferentes centros de poder em um contexto de soberania diluída:

(...) Segundo essa proposta, os processos de comunicação e de decisão do sistema político constitucional são ordenados no eixo centro-periferia, estruturados através de um sistema de comportas e caracterizados através de dois tipos de elaboração de problemas. O núcleo do sistema político é formado pelos seguintes complexos institucionais, já conhecidos: a administração (incluindo o governo), o judiciário e a formação democrática da opinião e da

⁵² Mais de 30 anos depois da edição de *Mudança estrutural da esfera pública*, em Prefácio àquela obra, Habermas revela ainda sua esperança em que a esfera pública colabore com a formação de uma ideia de soberania procedimental, diluída discursivamente: “A soberania diluída comunicativamente se faz valer no poder dos discursos públicos que descobrem temas de relevância para toda a sociedade, interpretam valores, contribuem para a solução de problemas, produzem boas razões e desvalorizam outras. (...) Os discursos não dominam. Eles produzem um poder comunicativo que não substitui o poder administrativo, mas pode apenas influenciá-lo. Essa influência limita-se a dar e retirar legitimação” (HABERMAS, 2014a, pp. 79-80).

⁵³ É assim que Held comenta o sentido de fim da política em Marx, trazendo a seguinte passagem de seu texto: “O mestre da sociedade” não se tornará um ‘servo’ simplesmente se lhe pedirem. A luta para ‘abolir’ o Estado para por um ‘fim à política’ é, portanto, a luta pela ‘reabsorção do Estado pela Sociedade’” (Guerra Civil na França, p. 168) (HELD, 1987, p. 112). A classificação da democracia de Habermas através de uma teoria de legitimação da crise é trazida por Held na mesma obra (HELD, 1987, p. 219).

vontade (incluindo as corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre os partidos etc.). Portanto, esse centro, que se perfila perante uma periferia ramificada, através de competências formais de decisão e de prerrogativas reais, é formado de modo “poliárquico”. No interior do núcleo, a “capacidade de ação” varia, dependendo da “densidade da complexidade organizatória”. O complexo parlamentar é o que se encontra mais aberto para a percepção e a tematização de problemas sociais; porém, comparado ao complexo administrativo, ele possui uma capacidade menor de elaborar problemas. Nas margens da administração forma-se uma espécie de periferia interna, que abrange instituições variadas, dotadas de tipos diferentes de direitos de auto-administração ou de funções estatais delegadas, de controle ou de soberania (universidades, sistemas de seguros, representações de corporações, câmaras, associações beneficentes, fundações etc.). Tomado em seu conjunto, o núcleo possui uma periferia *exterior*, a qual se bifurca, grosso modo, em *compradores* e *fornecedores* (HABERMAS, 2003b, pp. 86 e 87).

O modelo de democracia habermasiana irá tentar encontrar um equilíbrio entre sociedade civil, detentora do poder comunicativo, Estado, detentor do poder administrativo, e mercado, detentor do poder econômico. Segundo a defesa de Habermas, a democracia ainda é possível mesmo nas sociedades complexas e poliárquicas contemporâneas, mediante um modelo que irá aliar formação informal da vontade e institucionalização, através da conjugação de ideias próprias do liberalismo e do republicanismo.

Habermas não concorda com que a formação da vontade popular fique adstrita aos parlamentos, como entendera Carl Schmitt (HABERMAS, 2003a, p. 231), mas reclama que ela envolve a “circulação comunicativa” entre todos os atores sociais, quer sejam, partidos políticos, associações, corporações parlamentares e governos, que se influenciam reciprocamente (HABERMAS, 2003a, p. 231). É dessa forma que a soberania se encontrará diluída entre esses agentes, que procedem democraticamente, de modo procedimentalizado, mas seus discursos tomarão forma através de resoluções de corporações legislativas politicamente responsáveis (HABERMAS, 2003a, pp. 231-232).

É, ainda, um modelo de democracia procedimental, segundo pensa Habermas, na medida em que não se resume nem a uma abordagem empirista, e nem a um modelo normativista, embora, como registra o filósofo, “...uma teoria com pretensões de justificação não pode escamotear o sentido normativo genuíno da compreensão intuitiva da democracia” (HABERMAS, 2003b, p. 18). Então, trata-se de uma democracia que busca um sentido normativo, mas consentânea ao modelo pragmático-formal de formação de consensos entre os atores sociais pela via argumentativa, que constitui a própria esfera social, o que condiz com o empirismo.

Os elementos normativos da democracia habermasiana não podem ser extraídos apenas da perspectiva liberal, que se orienta pela formação de compromissos de interesses, e nem pela

republicana, que vê a formação da vontade popular como autoentendimento ético-político de um sujeito coletivo que age em função de um objetivo. Os elementos normativos precisam ser assimilados através da teoria do discurso, de viés procedimental, que admite tanto a intersubjetividade própria dos processos democráticos quanto da rede comunicacional das esferas públicas (HABERMAS, 2003b, pp. 21-22).

Isso significa que existe um fluxo comunicacional que se estende desde a formação pública da vontade até as decisões institucionalizadas e deliberações legislativas, que garante a transformação do poder comunicativo em poder administrativo pela via legislativa, na forma daquele sistema de comportas já mencionado. A solidariedade, elemento de integração social, desse modo, não é extraída apenas de fontes do poder comunicativo, mas desenvolve-se entre as esferas públicas autônomas e os processos de formação da opinião e da vontade institucionalizados e chega a atingir os outros meios de integração social (dinheiro e poder administrativo), pela via do direito (HABERMAS, 2003b, p. 22).

Disso resulta também que “a opinião pública, transformada em poder comunicativo segundo processos democráticos, não pode ‘dominar’ por si mesma o uso do poder administrativo; mas pode, de certa forma, direcioná-lo” (HABERMAS, 2003b, p. 23). Ou seja, à sociedade civil também é imposta uma limitação para que não alcance diretamente o poder administrativo, o que demonstra a outra face da aplicação do princípio da separação entre sociedade civil e Estado (o Estado, de seu lado, não pode impor mecanismos que limitem a liberdade, transformando os cidadãos em consumidores, perigo que é assumido pela sua tarefa ampliada de prestação de serviços, eis que limitado pelo poder comunicativo).

Nesse sentido, a formação da opinião e da vontade entendida pela teoria discursiva de maneira racional fornece mais do que a legitimação do poder, mas menos do que sua constituição. De fato, não se trata apenas de legitimar a formação democrática da vontade, como no modelo liberal de democracia, mas também não se trata de prover um ato de constituição da sociedade como comunidade política, que é rememorado a cada eleição, como Habermas entende o modelo republicano de democracia (HABERMAS, 2003b, p. 23).

A ideia de democracia baseada no discurso, de mais a mais, permitirá uma soberania procedimental própria da sociedade descentrada atual. A soberania, conforme Habermas, não precisa se concentrar no povo e nem se retirar para o anonimato das competências jurídico-institucionais. A soberania do povo, no modelo discursivo, identifica-se com o poder produzido comunicativamente, resultando “...das interações entre a formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente, as quais

encontram, por seu turno, uma base nas associações de uma sociedade civil que se distancia tanto do Estado como da economia” (HABERMAS, 2003b, p. 24).

No próximo passo, surge o questionamento de como Habermas pretende equacionar os elementos normativos em sua democracia deliberativa, considerando que ela atende a sociedades contemporâneas, sem se filiar nem a um Estado liberal e nem a um republicano. Habermas defende uma democracia que idealmente concilia elementos dos dois modelos mencionados pela via processual-argumentativa, como apontado. Primeiramente, o filósofo alemão defende que seu modelo é neutro no sentido de que, em princípio, não seria possível a exclusão de temas, a exemplo dos morais, éticos e pragmáticos na forma anteriormente já vista.

Além disso, ele defende que mesmo os assuntos privados podem ser tematizados publicamente, o que não significa, contudo, que tudo que seja posto em discussão pública tenha como consequência a regulação política. Não existe uma delimitação fixa do que seja domínio de interesses privados e autônomos e o que seja esfera pública de realização do bem comum, até porque os fluxos comunicacionais da esfera pública informal são ilimitados e, somente após ampla discussão social, é que os interesses questionados em meio a esses fluxos comunicacionais podem ser introduzidos nas agendas parlamentares, onde prosseguem sendo discutidos até a elaboração de propostas e decisões impositivas (HABERMAS, 2003b, pp. 40-41).

A esfera pública, então, surge como uma rede de comunicações em que fluxos comunicacionais são eventualmente cristalizados em temas específicos (HABERMAS, 2003b, p. 92). Essa esfera pública está baseada em uma sociedade civil de cidadãos autônomos, bem como em movimentos, associações e organizações livres, não estatais e não econômicas (HABERMAS, 2003b, p. 99) que, ao lado da formação institucionalizada no complexo parlamentar (e na prática de decisão dos tribunais), segundo Habermas, formam ponto de partida para a tradução do conceito sociológico de política deliberativa (HABERMAS, 2003b, p. 104).

A sociedade civil, composta por atores que surgem do público, sem poder organizacional, e atores que dispõem naturalmente do poder de organização (HABERMAS, 2003b, p. 108), e conseqüentemente, de maior potência de galvanizar a opinião pública, tem a função de captar os problemas da esfera privada e transmiti-los à esfera pública política (HABERMAS, 2003b, p. 99). E os processos de comunicação “...são mais isentos de distorções quanto mais estiverem entregues a uma sociedade civil oriunda do mundo da vida” (HABERMAS, 2003b, p. 108).

Além disso, a sociedade civil funciona orientada por um princípio de autolimitação na forma já indicada que, segundo Habermas, não tolhe a autonomia: é que ela pode exercer democraticamente seu poder apenas em sociedades racionalizadas, sob pena de permitir movimentos que, modernos em sua forma, podem apresentar conteúdo populista; além disso, ela tem o poder de influenciar, mas não de tomar a decisão política. No Estado de direito moderno, como a soberania do povo, em atendimento ao princípio da democracia, encontra-se diluída comunicativamente, não pode impor-se apenas com base em discursos públicos informais (HABERMAS, 2003b, pp. 104-105). É dizer, Habermas une aqui as ideias de soberania procedimentalizada, sociedade civil e democracia e, no próximo passo, unirá a esfera pública à sociedade civil.

A sociedade civil só atinge o poder administrativo quando mobiliza a esfera pública. É que os argumentos da sociedade civil (movimentos sociais, iniciativas de sujeitos privados, uniões políticas e outras associações), embora sejam sensíveis aos problemas sociais, eis que se movimentam na periferia social, emitem impulsos muito fracos para “despertar processos de aprendizagem no sistema político” ou “reorientar processos de decisão”. Então, é necessário que a esfera pública faça essa mediação, apresentando-se como “sistema de sensores não especializados” (HABERMAS, 2003b, p. 91) e de diversas formas: ou como esfera pública esporádica (bares, cafés), ou de forma organizada (encontro de pais, públicos de espetáculos) ou, ainda, de forma abstrata, produzida pela mídia (HABERMAS, 2003b, p. 107).

A esfera pública e a sociedade civil são conceitos complementares dentro do mundo da vida habermasiano. Habermas reconhece como, aliás, já exposto anteriormente, que o mundo da vida é formado por uma rede de ações comunicativas e seu componente social abrange o conjunto das relações interpessoais ordenadas legitimamente, bem como coletividades, associações e organizações especializadas em determinadas funções. Também reconhece, de outro lado, que alguns desses sistemas de ação funcionalmente especializados podem se desprender dos domínios de ação integrados socialmente e passar a formar códigos próprios, como é o caso da economia, que opera através do dinheiro, e da administração, que se utiliza do poder (HABERMAS, 2003b, p. 86).

Sem embargo, pela institucionalização jurídica, tais sistemas continuam ancorados no componente social do mundo da vida. Isso impede que sejam vistos como autopoieticamente fechados. De fato, o direito assume um papel de mediador entre as comunicações do mundo da vida e as dos códigos de ação dos sistemas de ação autorregulados, já que a linguagem comum

não poderia fazê-lo (HABERMAS, 2003b, p. 86). É dizer, ao fim e ao cabo, tem-se um direito que faz a intermediação entre mundo da vida e sistemas.

O direito se revela, portanto, em última instância, como possibilitador da integração social. Onde falham a solidariedade como recurso do poder comunicativo, e o dinheiro, como recurso do poder econômico e o poder administrativo ameaçam colonizar o mundo da vida, em que relações intersubjetivas produzem um fluxo comunicacional constante, o direito age de modo a permitir tanto a tradução da linguagem do mundo da vida para a dos sistemas, como de maneira a limitar a atuação de cada um desses poderes.

É que a democracia deliberativa habermasiana assenta-se tanto em uma formação informal da opinião e da vontade da esfera pública, quanto na formalização dessa opinião que se dá através do instrumental jurídico utilizado no processo legislativo de transformação do poder comunicativo em poder administrativo e na jurisprudência, exemplo de racionalização jurídica. O direito, segundo clama Habermas, permitiria o exercício de um poder constituinte duradouro.

PARTE IV

DIREITO NO PARADIGMA DA RACIONALIDADE PROCEDIMENTAL: RETOMANDO CONCEPÇÕES E TECENDO BREVES CRÍTICAS

Começamos o trabalho com a pergunta sobre a possibilidade de o direito discursivo habermasiano ser um direito que inclui. Nessa parte do trabalho teceremos breves críticas ao pensamento de Habermas sob o paradigma da alteridade, considerando se a racionalidade comunicativa pode determinar um direito inclusivo.

Antes de proceder à reconstituição do direito em Habermas ou de algumas partes dele, abordamos sua teoria do social em que ele se opõe à racionalidade instrumental-teleológica, erguendo a racionalidade do agir comunicativo. A racionalidade é o fio condutor do estudo habermasiano desde a constituição do social até o direito. Então, talvez a pergunta sobre a inclusão seja uma pergunta que se volte à própria racionalidade e, nesse caminho, vamos abordar, ainda que de modo breve, o projeto de Derrida que se abre à alteridade, mas que não aposta na racionalidade.

De acordo com a análise empreendida, Habermas compreende a constituição do social a partir dos atos de fala sob uma dimensão social, confiado em sua performatividade. A natureza reflexiva dos atos de fala permitiria ler a constituição do social por meio do paradigma da intersubjetividade. É dizer, os sujeitos se constituem reciprocamente e, por meio da ética discursiva, concebem normas que regulam a ordem social. Mas a performatividade do direito para uma constituição do social já é questionável, segundo a crítica engendrada por Derrida.

Transportada para o direito, a teoria habermasiana pretende resolver a relação entre moral e direito que pertenceriam a uma mesma forma de racionalidade, a moral-prática que, por sua vez, seria regida por um princípio do discurso (D) neutro provendo, por assim dizer, normas morais através de um princípio moral que atuaria internamente, e normas jurídicas por meio de um princípio da democracia, que funcionaria externamente, como já abordado. Habermas pretendia, com esse modelo, fugir de leituras positivistas do direito, mas respeitando a forma legal de sua instituição, concebendo, pela via da legalidade, a legitimidade.

Ao fim e ao cabo, dois questionamentos surgem. Primeiro, com Apel, é possível dizer que, de certa forma, a moral autônoma pressupõe concepções que deveria explicar, como os princípios da justiça, da igualdade e da solidariedade que, na verdade, encontram-se interligados. O princípio do discurso parte de uma situação de igualdade em que se encontrariam os sujeitos capazes de fala. Disso decorre que não pode ser moralmente neutro, na medida em que concebe justiça (liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis) e

solidariedade (bem-estar das partes irmanadas em uma forma de vida partilhada intersubjetivamente) como se decorressem do princípio da ética discursiva, ocultando que talvez não passem de ideais⁵⁴ da sociedade moderna, cujo conteúdo ainda deve ser preenchido. Habermas atribui uma concepção de justiça, que se enredaria ao de solidariedade, à ética discursiva, sem apelar para o transcendental, o que para Apel não é concebível.⁵⁵

A segunda crítica, também com Apel, é no sentido de que a normatividade do direito acaba sendo fornecida pela própria moral ou, ainda que não seja apenas pela moral, ela prevalece sobre os discursos éticos e pragmáticos. Isso parece ser demonstrado por Habermas, ao final, na legitimação dos direitos humanos apenas pela via do discurso moral, como será abordado em seguida.

Introduziremos, ainda, breves noções sobre o poder em Habermas, conforme seu diálogo com Arendt e com Foucault, para tornar claro que ele, ao levar em consideração o poder comunicativo como hábil para fazer face ao sistema político e ao sistema econômico, e descrever o direito sob essa concepção de poder, parece ter apenas buscado sua legitimação, esquecendo-se do caráter contingencial da democracia. Em outras palavras, a legitimação, ainda que por obra da racionalidade comunicativa, parece ter um propósito muito maior de domesticar o poder do que de liberar qualquer potencial emancipatório e realizador da democracia.

Aliás, da mesma forma, a descrição, em Habermas, do relacionamento entre democracia e constitucionalismo. O constitucionalismo, como prática entre sujeitos racionais que atualizam o teor da Constituição e que seria próprio do *ethos* democrático de sociedades modernas, está conformado por limitações temporais e espaciais que inibem a performatividade de seus sujeitos capazes de fala. Não apenas isso, de certa forma, tem um efeito limitador quanto aos sujeitos que podem se engajar na prática constitucional. Talvez porque essa prática remeta a um ato fundador que não é performativo, mas constatativo ao final, excluindo o diferente.

Muitas análises poderiam ser feitas ao seu modelo de democracia deliberativa como um modelo também institucionalizado, que tem o poder de excluir, na medida em que não pode

⁵⁴ Held, por exemplo, fala dos ideais da sociedade moderna a partir do modelo ateniense: “O desenvolvimento da democracia em Atenas formou uma fonte central de inspiração para o pensamento político moderno. Seus ideais políticos – igualdade entre os cidadãos, liberdade, respeito pela lei ou pela justiça – moldaram o pensamento político no Ocidente durante eras, embora existam algumas ideias centrais como, por exemplo, a noção liberal moderna de que os seres humanos são ‘indivíduos’ com ‘direitos’ que, notavelmente, não pode ser traçada diretamente a Atenas” (HELD, 1987, p. 15).

⁵⁵ Sobre a crítica de Apel a Habermas no ponto: “(...) Ele abandona aquilo que eu ainda continuo a considerar, como sempre fiz, a verdadeira fundamentação da ética do discurso, isto é, o reconhecimento de que, simultaneamente com a superação do *solipsismo metódico* da tradicional filosofia do sujeito (a superação do ponto de partida de um *ego cogito* pré-comunicativo autárquico), torna-se possível a *fundamentação transcendental*, já tentada por Kant, do devermoral da “autoconcordância” da razão, porque a *razão* se comprova como *comunicativa a priori*” (APEL, 2004, p. 212).

ouvir todos os sujeitos. Na esfera pública habermasiana parecem digladiar vários atores e sujeitos, muitos dos quais institucionalizados, de modo que é muito difícil dirimir o conflito entre eles e, dessa forma, fazer emergir o consenso apontado por Habermas.

Derrida, nesse contexto, poderia ser uma possível saída para a alteridade, eis que seu projeto volta-se para a inclusão do diferente, do Outro. A referência ao filósofo francês é consentânea com os objetivos dessa pesquisa porque ele também parte da teoria dos atos de fala, mas duvida de que eles tenham uma dimensão social, pelo menos não no sentido que Habermas lhes conferiu.

IV.1) O paradigma da racionalidade diante da alteridade

Primeiramente, a premissa adotada por Habermas, quer seja, de que as sociedades modernas – que podem ser entendidas como um processo de racionalização que resulta da evolução da consciência moral – comporta problematização. É questionável se em todas as sociedades essa evolução acontece da mesma forma ou ainda está por acontecer do mesmo modo. Habermas sinaliza uma indelével ligação entre modernidade e processo de racionalização social, disso sugerindo que, em todas as sociedades contemporâneas e complexas do capitalismo tardio e mesmo do socialismo de Estado, é possível que esse processo ainda esteja acontecendo ou por acontecer.

Nesse sentido, por exemplo, a crítica de Dussel que, ao erigir sua Filosofia da Libertação, aponta que Habermas incorreria na falácia do desenvolvimento, do que resulta uma verdadeira imposição do modelo de capitalismo central e tardio ao capitalismo periférico desenvolvido de forma descontinuada na África, na Ásia e na América Latina. Segundo essa falácia, há sempre um atraso destes últimos continentes, de forma que sobriaria para o capitalismo periférico estar sempre um passo atrás do modelo central até alcançar seu estágio (DUSSEL, 1996, pp. 4-5).

O que o modelo eurocêntrico⁵⁶ desconsidera, segundo Dussel, é que não há um “antes”, ou seja, o capitalismo periférico não está um passo atrás do modelo central (dos Estados Unidos e da Europa), mas desde 1492 (no caso da América Latina) está sob a exploração do centro dominante. Isso revela que seu caminho e alternativa serão outros, eventualmente não trilhados por essa modernização de que fala Habermas.

⁵⁶ Também Apel reconhece o etnocentrismo detectável no projeto jurídico-filosófico de Habermas, especialmente sua aplicação em uma política interna mundial (APEL, 2004, p. 222).

A crítica de Dussel enseja também uma pergunta sobre a possibilidade de o projeto filosófico-político de Habermas incluir, permitindo o reconhecimento do diferente, do Outro (no caso, quem não seja europeu ou resultante do projeto da modernidade). O princípio da modernidade habermasiano é buscado porque seria o único a resgatar um potencial emancipatório em uma sociedade com um conteúdo normativo desvendado pela aplicação da teoria do agir comunicativo (HABERMAS, 1998, p. 320).

Mas esse potencial emancipatório justamente resta enfraquecido porque não atribui nenhum papel à alteridade: suas ideias básicas relativas à ação comunicativa são, aliás, predicado dessa exclusão na forma explicitada por Diana Coole. Brevemente, ela sintetiza que a “*linguagem é central à teoria de Habermas porque é sua promessa comunicativa inerente aos atos de fala que garante um impulso histórico rumo a intersubjetividade racional culminando na modernidade*” (COOLE, 1997, p. 224).⁵⁷

Habermas defende que qualquer ato de fala deseja comunicar algo sobre um mundo da vida compartilhado de modo a que seja alcançado o consenso, o que teria se tornado explícito na modernidade, tendo em vista que já não é possível contar com as certezas de um mundo da vida não reflexivo da tradição, que é substituída pela racionalidade comunicativa. Ao invés da vontade de dominação, a vontade intersubjetiva de se comunicar seria encontrada na compreensão pré-teórica de qualquer falante competente das regras linguísticas (COOLE, 1997, pp. 224-225).⁵⁸

Todavia, com a evolução do mundo da vida, o saber intuitivo e tradicional cede espaço a um saber produzido racionalmente, quer seja, por sujeitos reflexivos e críticos. Essa evolução, também, como anteriormente exposto, culmina em uma diferenciação de sistemas que se desacoplam do mundo da vida, mas nele deitam raízes. O mundo moderno, nesse sentido, é marcado pela racionalização e pela diferenciação (COOLE, 1997, p. 226), não havendo espaço para a alteridade.

Com efeito, da forma habermasiana de abordagem da evolução do mundo da vida, que se apresenta como altamente racionalizado na sociedade contemporânea, vê-se que não há mais espaço para o saber sagrado e arcaico, dado como não racional, já que “...nada no mundo da

⁵⁷ Tradução livre do seguinte excerto: “*Language is central to Habermas’s theory because it is the communicative promise inherent in speech acts that guarantees a historical momentum towards rational intersubjectivity culminating in modernity*” (COOLE, 1997, p. 224).

⁵⁸ “*Even the most simple of these [speech act] conveys a will to communicate something about a shared lifeworld and to reach a common understanding about it. It is this intersubjectivity will to communicate, rather than the subjective will to dominate, which is found in any competent speaker’s pre-theoretical grasp of linguistic rules. However, only in modernity does this universal rationality become explicit, turning back on the lived but unreflected consensus of tradition to attempt discursive agreement*” (COOLE, 1997, pp. 224-225).

vida ou psíquico é em princípio imune à recuperação discursiva e assim resistente ao projeto da modernidade” (COOLE, 1997, p. 232).⁵⁹ E é justamente no não-sistêmico, no pré-discursivo, que Habermas associa ao saber sagrado e arcaico, o local em que reside a alteridade.

A crítica dirigida a Weber por Habermas, no sentido de que seu modelo de racionalização seria unilateral, considerando somente aquela pertinente ao agir instrumental, também pode ser dirigida, *mutatis mutandis*, ao próprio Habermas, que teria superestimado a racionalização do mundo da vida. Na esteira do que antes já exposto e conforme Habermas, o mundo da vida permanece como repositório de temas, e seus limites indefinidos vão recuando na medida em que referidos temas vão sendo problematizados através de pretensões de validade expressadas em atos de fala. Mas daí não se extrai que ele deixe de ter uma força que precisa ser levada em consideração, fora dos limites da racionalidade.

É justamente pelo fato de Habermas ter ignorado a força desse mundo da vida não racionalizado – que permanece pré-reflexivo e pré-cognitivo, e que continua circulando na modernidade – é que seu projeto político resta enfraquecido. O Outro de Habermas é o parceiro do discurso, que apenas tem o direito de questionar a validade das pretensões externadas, não havendo espaço para o desempenho de um papel mais radical por parte dele. De fato, presume-se que ele não possa transgredir ou perturbar o processo de racionalização (COOLE, 1997, p. 226) e, assim, realizar a política, constituída essencialmente por relações de poder desigual.

Habermas parte de uma não reconhecível situação de igualdade entre falantes na condição pré-teórica que poderiam alcançar consenso com base na força do melhor argumento (COOLE, 1997, p. 225). Quando os falantes ingressam na rede de comunicação mediada pela razão, supostamente em condições de igualdade, eles deixam do lado de fora as relações de poder, sacrifício, exclusão e repressão que operam no mundo da vida não racionalizado e que nunca são tematizadas.⁶⁰ Ou, dito de outro modo, “solidariedade e significado são reivindicações do mundo da vida, reivindicações que precedem quaisquer mecanismos desenvolvidos para reconhecer essas reivindicações” (BERSTEIN, 1997, p. 265).⁶¹

Então na forma já mencionada, é de se questionar o efetivo poder emancipatório de uma sociedade em que o mundo da vida se encontra totalmente racionalizado (se é possível que isso

⁵⁹ Tradução livre do seguinte excerto: “...nothing within de lifeworld or psyche is in principle immune to discursive retrieval and thus resistant do the project of modernity” (COOLE, 1997, p. 232).

⁶⁰ “(...) o mundo de vida, que é sempre apenas ‘dado-em-conjunto’, tem de evitar a tematização. Enquanto totalidade que possibilita as identidades e os esboços biográficos de grupos e indivíduos está apenas presente de modo pré-reflexivo” (HABERMAS, 1998, p. 279).

⁶¹ Tradução livre do seguinte trecho: “Solidarity and meaning are the claims of the lifeworld, claims which precede whatever mechanisms are developed in order to acknowledge those claims” (BERSTEIN, 1997, p. 265).

aconteça um dia), já que discussões sobre o diferente (a mulher, o negro e em âmbito internacional, os países periféricos) não tem a força de irromper nele por meio de pretensões de validade. A alteridade não encontra tradução no mundo da vida racionalizado. O poder emancipatório da política habermasiana, assim, reside na comunicação, mas uma comunicação baseada na razão, e não na alteridade.

Habermas acredita que a característica universal da ética discursiva, ao permitir transcender as formas de vida particular, acaba por alargar a compreensão da comunidade à qual se aplica, tornando-a mais inclusiva. Mas essa inclusão, seja esclarecido, é apenas dos sujeitos dotados de capacidade de linguagem e ação. E os mecanismos de revisão das verdades contrafáticas em comunidades em evolução, permitiria que elas não fossem tomadas como últimas e definitivas, o que serviria também para conferir um sentido democrático à convivência. Tratam-se de mecanismos próprios à racionalização que, na forma da crítica ora tecida, não contribuem muito para uma democracia radical.

IV.2) O abandono da ética discursiva e a moral universal como fator de exclusão

Como vimos no decorrer do trabalho, Habermas erige seu projeto calcado na ética discursiva através da qual são distinguidos os princípios da justiça, da moral e da solidariedade de uma relação intersubjetiva entre atores, marcada pela reciprocidade. Todos tendo por fundamento uma moral que se tornou autônoma com a fragmentação da eticidade própria de um mundo pré-convencional em que se encontravam amalgamados.

O problema, segundo Apel, é que Habermas abandona o projeto de ética discursiva para adotar o de uma filosofia do discurso moralmente neutra, com discursos de fundamentação específicos (APEL, 2004, p. 205) – pragmáticos, éticos e morais – atribuindo a esses discursos a fundamentação normativa do direito, o que, na verdade, só pode ser buscado via reconhecimento da igualdade de liberdades subjetivas de ação. Ora, dirá Apel, quando se aponta para as condições de consenso argumentativo ao qual se chegaria em ambiente isento de coação, Habermas, na verdade, já pressupõe a igualdade e a corresponsabilidade de todos os participantes imagináveis do discurso quanto à busca e à solução de todos os problemas discursivamente – e essa situação de igualdade entre os falantes, que é contrafactual, é muito mais pertencente a uma pragmática transcendental, defendida por Apel, do que a uma pragmática universal nos moldes habermasianos. Então, sob o ponto de vista moral, não é importante a especificação do discurso em argumentos pragmáticos, éticos e morais, mas o reconhecimento recíproco dos parceiros do discurso (APEL, 2004, pp. 204-206).

A despeito de Habermas invocar uma a ética do discurso para conferir legitimação normativa ao direito de maneira neutra, termina por, na verdade, aproximar o direito de uma moral supostamente neutra (APEL, 2004, p. 205). A crítica de Apel é no sentido de que Habermas ao defender a compatibilidade normativa entre direito e moral termina por renovar o antigo requisito de dependência normativa do direito em relação à moral (APEL, 2004, p. 206).

Além disso, a ética discursiva parece ser algo contraditória no que diz respeito à fundamentação da coerção que poderia ser infligida pelo direito como norma que complementa a moral. De fato, a coerção própria do direito resta também questionável do ponto de vista normativo quando se apela para a ética discursiva, como anteriormente explicitado na forma da crítica de Apel: só é possível a coerção do melhor argumento e, dessa forma, o direito legítimo é aquele constituído segundo essa concepção. Então, não é viável fundamentar o uso da força legitimamente pelo Estado com base na ética discursiva apropriada pelo direito, sob pena de se perpetrar uma autocontradição performativa.

Quanto à forma de transformação do poder comunicativo em poder administrativo pela via da legislação em que ingressam discursos pragmáticos, éticos e morais, Marcelo Neves também levanta o mesmo tipo de objeção lançada por Apel, no sentido de prevalência das normas morais. Esse procedimento, que explicaria a aceitabilidade racional dos resultados, segundo sua crítica, não afasta a prevalência da moral, que tem pretensão de universalidade, sobre as questões jurídicas, ético-políticas e pragmáticas (NEVES, 2012, pp. 121-122).

A percepção da sobreposição do discurso moral é evidente, sobretudo, na validação dos direitos humanos. Eles gozam de validação universal, segundo Habermas, porque tem fundamentação racional apenas moral, diferentemente dos outros direitos, que também têm fundamentação ético-política e pragmática (HABERMAS, 2007, p. 223), além da moral. Mas como todo direito positivo, devem ingressar em uma ordem jurídico-democrática, gozando do poder de sanção do Estado. Prova disso é que estariam presentes desde a Declaração de Independência norte-americana de 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem de 1789 (HABERMAS, 2007, p. 221). Seriam, segundo Habermas, e na concepção moderna de sua política, a forma acabada do relacionamento entre direito e moral.

A leitura dessa fundamentação moral dos direitos humanos traz consequências dramáticas tanto no plano do direito interno quanto internacional, sobretudo e especialmente, em um modelo em que a soberania encontra-se diluída. E, ainda, considerando que Habermas parece acreditar em um direito cada vez mais institucionalizado. De fato, ele conclui:

A teoria da moral tem de deixar esta questão em aberto e transferi-la para a filosofia do direito; a unidade da razão prática só pode ser uma realidade de

modo inequívoco no plano de uma rede de formas de comunicação e práticas públicas, nas quais a formação racional da vontade colectiva ganhou uma consistência institucional (HABERMAS, 1991, p. 117).

No plano interno, diante de um modelo de poder em que o Estado não é mais o centro, tendências conflitantes pretendem legitimar o direito e sua prática, supostamente calcados em argumentos morais e de forma a poder incluir o vulnerável. Um exemplo disso seria o ativismo judicial supostamente baseado na superioridade moral dos direitos humanos. Reconhecendo à Constituição o papel de abrigo dos direitos humanos como princípios superiores, que comportam uma interpretação holística, os juízes passam a se arrogar o papel de proteção de toda espécie de direito que possa ser justificado sob essa designação o que, se a primeira vista poderia ser um ponto positivo, também encobre ideologias políticas invocadas na aplicação desses direitos. E o que é pior, manejados por juízes não eleitos que também fogem aos meios efetivos de controle pela esfera pública.

No plano externo, a leitura dos direitos fundamentais com assento constitucional, mas também com uma validação sobrepositiva, fundaria a possibilidade de uma ordem internacional que supera os limites da soberania tradicional já abalada em um mundo altamente globalizado. Habermas tenta contornar o problema da soberania procedimental que é amplificado na esfera internacional diante de atores dotados de grande poder econômico, e infensos às ordens jurídicas nacionais – em que, de mais a mais, os Estados não são mais o centro –, por meio de uma esfera pública robustecida aliada aos direitos humanos. Mas esses direitos humanos diluídos em moral servem, no mais das vezes, para justificar imposições de força no contexto internacional. Como afirma Castrucci, os direitos humanos não são o objetivo da política real, mas na melhor das hipóteses, uma referência moral ideal (CASTRUCCI, 2015, p. 289).

IV.3) Poder comunicativo em Habermas: dissolução da política?

Ora, se a política é o lugar do poder ou das relações desiguais de poder, surge também, como questionamento, a forma como Habermas o engendra e as fragilidades que decorrem de sua abordagem. A teoria da ação comunicativa é erigida sobre uma compreensão da linguagem que despreza sua relação com o poder. A linguagem, dirão alguns de seus críticos, tem regras próprias, que a teoria do agir comunicativo não indica quem define⁶², apelando para suas

⁶² “*This willfull blindness to the element of decision, sublimated into a neutralizing ethics of discourse, has always been one of the weaker points of Habermas’ theoretical construct, to the point of arousing the criticism of careful (and unbiased) observers, who have an easy time identifying the specifically deficient aspect of this theory of communicative action in the fact that it ignore the problem of the relationship between language and power, the problem who decides on the rules of language and the modes of formation of interpersonal and social communication*” (CASTRUCCI, 2015, p. 286).

funções de entendimento e coordenação de ações e esquecendo de que a dominação pode ser por ela veiculada.

Indícios da forma como Habermas trata a questão do poder encontram-se na crítica que fez à Hannah Arendt: naquele contexto, Habermas apontou o erro constante da obra de Arendt que admitia a força do poder comunicativo, mas supunha que o poder estratégico seria uma ação apolítica, apenas perpetuada por especialistas, fora dos muros da cidade (HABERMAS, 1993, p. 111). A dominação que decorre do uso do poder estratégico deve ser reconhecida (e não ficar fora dos muros da cidade), mas ela não se identifica com um poder legítimo na análise habermasiana (HABERMAS, 1993, p. 113). A violência estrutural não bloqueia o poder, mas induz a uma comunicação distorcida (HABERMAS, p. 115).

A questão do poder e sua subjacente relação com a linguagem pode ser prospectada também no Discurso Filosófico da Modernidade quando ele discorre sobre as aporias do poder. Habermas se confronta com a vontade de saber de Foucault, apontando na obra do filósofo francês uma relação interna entre verdade e poder (HABERMAS, 1998, p. 246).

Habermas cita literalmente Foucault para dizer que a partir de sua arqueologia, a genealogia do saber é buscada nas práticas do poder (HABERMAS, 1998, p. 253). A análise dos tipos de discurso e formas de saber revelam tecnologias de sujeição ao redor das quais se concentra um complexo de poder dominante que só pode ser suplantado pelo complexo de poder seguinte (HABERMAS, 1998, p. 253). A vontade de saber em Foucault, segundo Habermas, determina as regras que permitem discernir o falso do verdadeiro e a este se associam efeitos específicos do poder (HABERMAS, 1998, p. 254).

Disso decorre que o filósofo francês julga impossível qualquer fundamentação do verdadeiro (HABERMAS, 1998, p. 262) e que nenhum conhecimento deixa de se assentar na injustiça (HABERMAS, 1998, p. 262). E isso, para Habermas, é um projeto que se preocupa muito mais com a fundamentação do poder nas mãos do soberano, com a submissão do corpo e da vida dos súditos a esse poder, do que com a fundamentação dos direitos humanos (HABERMAS 1998, p. 255).

Tornando mais claro, Habermas acredita que Foucault não teria percebido a força dos jogos normativos da linguagem, já que para o filósofo francês, segundo a crítica do alemão, eles não se aplicariam ao poder disciplinar da modernidade, daí o estabelecimento de uma biopolítica (a sociedade da normalização é infensa ao direito, que subjaz cada vez mais colonizado). Dessa forma, restariam ignoradas as “estruturas normativas na relação com a formação moderna do poder” por Foucault (HABERMAS 1998, p. 271).

Habermas não concorda com Foucault porque, em seu projeto, a verdade (ou seus conceitos equivalentes) tem um papel regulativo. O sujeito comunicativo habermasiano não age voltado para o próprio sucesso de modo a refrear o comportamento alheio para alcançar estrategicamente seu objetivo, mas profere atos ilocucionários que permitem o convencimento de seus pares de modo a que todos alcancem o consenso. Essa é a forma de integração social própria da solidariedade que permanece ativa no mundo da vida habermasiano.

Mas é de se inquirir se a intersubjetividade alcançada pela aplicação da teoria da ação comunicativa para fundamentar a ordem normativa e constituir o social não está sendo dirigida a “domesticar” o poder e com isso diluir o político que, como já falamos, é a esfera das relações de dominação e submissão. Infere-se dos textos de Habermas referentes à Arendt e Foucault que ele, preocupado em legitimar o direito e o próprio Estado, esquece-se da força contingente da democracia e que nenhuma racionalidade pode prever seus movimentos. Na análise de Held, Habermas teria subestimado “...a força contingente, fragmentada e ‘sem direção’ de grande parte dos protestos contemporâneos, quando tomados como um todo” (HELD, 1987, p. 219).

IV.4) Fundação do Estado, constitucionalismo e democracia: união de princípios paradoxais

O Estado em Habermas não surge como entidade naturalmente dotada de força na forma hobbesiana que pode empregar a violência para garantir a segurança daqueles que lhe transferiram conscientemente todas as suas liberdades. Ele nasce de forma cooriginária ao direito, com ele mantendo uma relação simbiótica: a soberania só é possível juntamente com o exercício dos direitos humanos. Não é necessário, nessa concepção, se apelar para ideias abstratas de um contrato social para explicar a constituição do poder. Soberania e direitos humanos devem ser interpretados mutuamente (e não de forma excludente), tendo como paradigma balizador o conceito de autonomia pública e privada.

Habermas não quer apelar para a abstração de teorias contratualistas, mas também indica uma ficção: a de que sujeitos, vivendo livremente, decidem se engajar em uma prática democrática e constitucional se comprometendo a resolver sua vida futura mediante leis, partindo-se do pressuposto de que todos eles são capazes de tomar parte em discursos racionais. A partir de então, os sujeitos dessa comunidade engajam-se em uma prática constituinte permanente, o que estabelece também uma relação entre constitucionalismo e democracia. Trata-se da legitimação pela legalidade que, no contexto, traduz-se como a própria Constituição.

Uma primeira pergunta que surge é: se a democracia é autoconstitutiva (do que decorreria a desnecessidade de legitimação), por que, então, um Estado de direito constitucional? A democracia constitucional habermasiana, nesse ponto, seria a reunião de princípios paradoxais, não apenas porque busca sintetizar ideias liberais e republicanas, mas também porque estabelece uma improvável relação entre democracia, como fonte de legitimação do poder, e constitucionalismo.

Para Habermas a autodeterminação democrática é concebida como um processo ético-político não coercitivo de autoentendimento empreendido por uma população acostumada à liberdade. Nesse contexto, estão enraizadas nas práticas dos cidadãos “princípios constitucionais que são menos coercivos e mais permanentes do que mecanismos jurídicos que imunizam a constituição contra as mudanças provocadas pelas maiorias tirânicas”⁶³ e o Estado de direito constitucional faria parte de um *ethos* democrático (HABERMAS, 2001, p. 771).

De acordo com essa concepção, “...uma constituição democrática – não apenas no seu conteúdo mas também de acordo com sua fonte de legitimação – é um projeto de construção da tradição com um começo claramente marcado no tempo” (HABERMAS, 2001, p. 774) e as gerações seguintes terão a tarefa de atualizar a substância normativa inexplorada do sistema de direitos subjacente ao documento original da constituição.⁶⁴ A legislação vindoura, concebida de acordo com essa nova constituição, e conforme essa concepção dinâmica, deve interpretar e adaptar os direitos para circunstâncias correntes. Esse processo de autoconstituição discursiva, que eventualmente poderá ficar sujeito a interrupções contingentes e regressões históricas, deve ser entendido como de autocorreção e aprendizado progressivo. Habermas assume, ainda, que a interpretação da história constitucional como processo de aprendizado inclui a pressuposição de que as gerações seguintes devem embarcar no mesmo projeto de seus ancestrais (HABERMAS, 2001, p. 775).

Para além da dúvida plantada por Frank Michelman quanto à legitimidade de um juiz não eleito politicamente realizar essa “atualização constitucional”, questão que pode ser

⁶³ No parágrafo em inglês, de onde traduzi livremente o trecho citado, consta: “*To be sure, we must then conceive democratic self-determination as an uncoerced process of ethical-political self-understanding undertaken by a populace accustomed to freedom. Under these conditions, the rule of law remains unharmed because it gains recognitions and attitudes of the citizens, constitutional principles are less coercive and more permanent than formal juridical mechanism that immunize the constitution against changes by tyrannical majorities*” (HABERMAS, 2001, p. 771).

⁶⁴ No parágrafo em inglês, de onde traduzi livremente o trecho citado, consta: “*...a constitution that is democratic – not just in its content but also according to its source of legitimation – is a tradition building project with a clearly marked beginning in time. All generations have the task of actualizing the still-untapped normative substance of the system of rights laid down in the original document of the constitution*” (HABERMAS, 2001, p. 774).

ampliada para questionar a identidade do próprio sujeito constitucional hábil a fazer essa interpretação, a crítica de Thomassen, nesse ponto, aponta a restrição imposta por Habermas de forma externa à interpretação democrática da constituição, consistente na imposição de padrões de uma tradição constitucional que rompe com a leitura de uma relação interna entre constitucionalismo e democracia (THOMASSEN, 2006, p. 182). Ora, embora em tese todos os cidadãos sob a constituição de determinado Estado partilhem da mesma tradição, o que poderia legitimá-la como base de uma correta interpretação do texto constitucional, trata-se de limitação paternalista da autonomia imposta externamente, que exclui a possibilidade de dissenso, limitando a posição originalmente defendida por Habermas, de liberdade e igualdade dos participantes do discurso (THOMASSEN, 2006, p. 182).

De mais a mais, a interpretação histórica da constituição pelas gerações seguintes, que tem o papel de atualizá-la e, poderíamos dizer, ressignificá-la, apresenta um processo focado na performatividade, olvidando-se da possível constatatividade do ato fundador. A possibilidade de um acordo futuro que deve ser alcançado pelas subsequentes gerações fornece um ponto de referência estável e, além disso, une em um mesmo espaço o passado e o futuro, sendo este meramente a continuação daquele, o que também tem o efeito de funcionar como uma limitação à democracia postulada (THOMASSEN, 2006, pp. 183-184).

Em ambos os casos, tratam-se de argumentos que colocam sob suspeição a relação interna entre democracia e o Estado de direito constitucional. O apelo à tradição e a confiança em uma elaboração constante do constitucionalismo que coloca em foco a performatividade das gerações futuras, evidencia a necessidade de que seja mantido o consenso, ainda que forjado, ou seja, não alcançado intersubjetivamente na pragmática universal.

Também deve ser perscrutado, nesse contexto, a própria democracia como procedimento que se legitima a partir do consenso. O procedimento como medida de racionalidade (ou racionalização) deve orientar-se, como pontua Marcelo Neves, muito mais à intermediação do dissenso contitudístico (NEVES, 2012, p. 124) do que a um consenso que sobrecarrega os agentes na construção de uma pretendida intersubjetividade (NEVES, 2012, p. 125). É que, “a interação plenamente intersubjetiva, na qual se considera o outro como pessoa e não estrategicamente como meio, pode importar tanto o consenso quanto o dissenso” (NEVES, 2012, p. 127).

IV.5) Pensando uma saída: direito fora do paradigma da racionalidade em Derrida

No *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas, repetindo o que fizera anteriormente no discurso proferido ao receber o Prêmio Adorno na cidade de Frankfurt, critica Derrida que parte de uma concepção da linguagem diferente da sua e cujas consequências para um projeto político acabam sendo bastante distintas. Derrida é classificado por Habermas, na segunda obra apontada, indistintamente entre Foucault e Bataille como jovem conservador, sendo o traço comum de todos eles o retorno a um projeto que despreza a modernidade e sua criticidade, fugindo do paradigma da racionalidade, o que acaba atribuindo à racionalidade instrumental um papel assegurador do poder ou da soberania. Com isso, a modernidade perde seu papel emancipador, segundo Habermas.

Já no *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas aponta que Derrida também é tributário da filosofia da linguagem, e influenciado por Heidegger, tem como alvo a metafísica (HABERMAS, 1998, p. 159), guardando semelhanças com seu próprio projeto. Mas teria ficado preso à filosofia do sujeito ao buscar os traços de uma arqui-escrita que se traduziria, em última instância, em uma busca ontológica. Para Habermas, Derrida não teria entendido a força da linguagem, de acordo com a tradição cultural, para resolver os problemas de integração social. A linguagem em Derrida seria apenas a da poética.

É que Derrida não confia na performatividade dos atos de fala que, ao fim e ao cabo, teriam a capacidade de erguer um projeto de racionalidade que poderia fazer face à racionalidade teleológica e sistêmica e, nesse interim, providenciar um direito inclusivo como, de forma bem simplificada, parece ser o projeto de Habermas. Derrida quer evidenciar que na institucionalização do direito reside um claro momento de exclusão do diferente (MILOVIC, 2017, pp. 133-134). Exemplificativo dessa análise é o texto produzido sob o título *Declarações de Independência*.

Diferentemente de Habermas, Derrida acredita que o ato de fala performativo não tem sua referência fora de si mesmo. Isso quer dizer que não se refere a algo que exista além da própria linguagem ou antes da linguagem (VILLE, 2012, p. 46). Dentro dessa concepção fica difícil pensar, então, em um projeto de pragmática, seja transcendental ou universal ou em uma teoria que enseje a constituição do social através do agir comunicativo. Os atos de fala performativos não são nem mesmo indiciários de uma legitimidade subjacente e, na verdade, visam à transmissão de um significado principal, ideia ou pensamento dominado por uma orientação em direção à verdade (VILLE, 2012, p. 47).

Além disso, não há que se falar que a Declaração de Independência dos Estados Unidos, por exemplo, pode ser vista como um ato praticado pelo povo ou (em nome do povo) ou, ainda, que o legitima como entidade existente antes da declaração (VILLE, 2012, p. 46). Dessa forma, Derrida quer problematizar a noção da intencional e consciente presença de um sujeito que é associado com enunciados performativos assim como com a noção de um evento (VILLE, 2012, p. 48). O ato fundador de um Estado tem um sentido maior de ruptura do que de um ato racional originário calcado na força da performatividade dos atos de fala.

São exemplificativos e simbólicos desse posicionamento a respeito da performatividade de um ato que declara a independência de um país, no caso os Estados Unidos, a pergunta sobre “...quem assina, e com o que chamamos nome próprio, o ato declarativo que funda uma instituição?” (DERRIDA, 1986, p. 8). E mais à frente, a resposta peremptória no sentido de que: “...o povo não existe. Ele não existe como entidade, ele *não* existe, *antes* da declaração, não como tal” (DERRIDA, 1986, p. 11). Extrai-se daí, que o ato performativo, supostamente criador e legitimador de um poder soberano, revela-se, na verdade, constativo: “Os nós do performativo exclui os Outros e aqui Derrida vê o paradoxo principal da constituição da democracia moderna” (MILOVIC, 2017, p. 134).

A leitura do texto das *Declarações de Independência*, não obstante, não é uma forma de crítica à ideologia ou uma forma de encontrar contradições substantivas nos textos ou entre textos e práticas. O que Derrida quer dizer, é que *Declaração* está, enfim, localizada entre a performatividade e a constatividade, o que é próprio de um ato linguístico que depende da indecidibilidade de seus efeitos. Também não se trata de um desafio a ser resolvido (HOY, 1997, p. 139).

Nesse ponto, chama-se a atenção para a clara dissonância entre Derrida e Habermas na interpretação do ato fundador norte-americano. Para Habermas, a *Virginia Bill of Rights* e a Declaração de Independência norte-americana de 1776 são dadas como fatos (ou eventos) que demonstram a justificação histórica incontestável dos direitos humanos (decorrentes do projeto de evolução social), que dessa forma devem ser postulados como detentores de uma validade superpositiva que, por sua vez, decorre da moral universal.⁶⁵ Desse modo, estariam hábeis a ingressar em todo e qualquer ordenamento sob uma fundamentação estritamente moral, na forma já vista. A constituição seria, portanto, um documento que demonstra a universalidade

⁶⁵ Nesse sentido pondera Castrucci: “*These historical facts are intended to introduce, by presenting it rhetorically as non-problematic precisely because historically justified in such a way as to be postulated as definitive, the notion – actually very much debatable in a cultural context that is claimed to be fully secularized – of ‘superpositive validity’ (< überpositive Geltung >)*” (CASTRUCCI, 2004, p. 287).

dos direitos fundamentais, mas também de todos os direitos que devem ser plasmados naquele texto como consequência de um reconhecimento entre sujeitos que são destinatários e produtores das normas que nascem da convivência em uma sociedade racionalmente evoluída, o que planta a cooriginariedade entre constitucionalismo e democracia.

Uma releitura derridiana da democracia ou, para usar seu termo, desconstrutivista, não vê a relação entre democracia e constitucionalismo como cooriginária e necessária. A relação entre democracia e constitucionalismo é muito mais diacrônica, já que não se conforma apenas a um tempo e a um espaço. Trata-se de uma relação contingente, indecível, que torna a democracia significativa, mas que, segundo Habermas, apoiado na exigência do consenso procedimental e racional, deve ser superada (THOMASSEN, 2006, pp. 184-185).

No modelo habermasiano, a democracia retroage à data do ato fundador do Estado constitucional e continua agindo em sua atualização. Contudo, a democracia não pode simplesmente ser o veículo do constitucionalismo, ela deve possibilitá-lo e ao mesmo tempo romper com ele, deve haver, enfim, um papel para ela que assegure que seu aspecto performativo exceda o aspecto constatativo do constitucionalismo (THOMASSEN, 2006, p. 185). É o que o projeto da desconstrução reclama, mas não para encontrar um *telos* no texto constitucional, buscando sobretudo sua singularidade.

As consequências políticas do projeto filosófico de Derrida vão além das oposições entre democracia e constitucionalismo, autonomia e heteronomia ou de soluções que privilegiam ambas as funções em um caminho intermediário porque elas trazem um paradoxo cuja resolução tira o foco da investigação sobre a natureza problemática da soberania (VILLE, 2012, p. 72). Da mesma forma as teorias que ora veem o constitucionalismo como abertura política, ora fornecem uma leitura metódica e que postulam a soberania como necessária e não problemática, retornando a si mesma. Essas teorias frequentemente colocam o significado de um documento, no caso a Constituição, à disposição de um sujeito que escolhe livremente, concebendo, assim, a autoimunidade da soberania. A autoimunidade da soberania precisa ser evidenciada e desconstruída em nome de uma subjetividade heterogênea que pode desvendar o poder neutralizador do domínio e da soberania performativa (VILLE, 2012, p. 72-73).

O projeto habermasiano, de mais a mais, parte de uma igualdade e liberdade postuladas, como já apontado anteriormente, e a prática do constitucionalismo só se instala depois de asseguradas tais condições. Já se pensarmos em termos da desconstrução, as perguntas normativas sobre a possibilidade da liberdade e da igualdade nunca se calam, o que fomenta uma prática efetivamente crítica que pode colocar em melhor perspectiva a relação entre

constitucionalismo e democracia. Habermas pensa que esclarecendo esses conceitos, através de um processo de aprendizagem no qual radica a racionalidade, consegue dissipar o paradoxo entre democracia e constitucionalismo, o que não é buscado pela desconstrução derridiana, mas a evidência de sua permanência (THOMASSEN, 2006, pp. 188-189).

Equivoca-se Habermas porque não percebe que a razão não é transparente e o apego a ela muitas vezes impede uma efetiva crítica social que pode emancipar. Assim, ele trabalha com idealizações implicadas na comunicação, o que inclui o que Habermas chama de consenso ideal alcançado em uma situação de fala sem coerção, que demonstra talvez apenas exaustão do projeto histórico-iluminista e não solução de problemas ou mesmo o fornecimento da perspectiva crítica buscada (HOY, 1997, p. 141). Isso significa também que um ato fundador ou instituidor (*cup the force*), diferentemente do que suposto por Habermas, tem muito a ver com violência, não sendo puramente racional:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio existente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar (DERRIDA, 2010, p. 24).

Do trecho, vê-se também a emergência da palavra justiça, que não surge de pronto relacionada ao direito ou à racionalidade das leis, e nem como decorrente do *moral point of view* próprio do discurso moral que empresta seu procedimentalismo ao direito. Na fundação da lei, Derrida nota que o problema da justiça apresenta-se já como violentamente resolvido, o que é dissimulado e reprimido (VILLE, 2012, p. 155). Isso porque o ato fundador é um ato de fé (fundamento místico da autoridade), que pode ser referido como um absoluto performativo (VILLE, 2012, p. 154).

Além disso, a qualidade de violência inerente à fundação de um Estado é conservada pelo direito. Apesar disso e de residir uma violência performativa no centro de toda interpretação e apesar de que toda interpretação, inclusive do direito, nunca é neutra e não violenta, ela depende de uma ordem estabelecida para interpretar (VILLE, 2012, p. 162). Desse modo, nenhum Estado pode (e nunca pôde) atingir seus propósitos através do direito mesmo: um suplemento dessa leitura é sempre necessário, suplemento que leva à abolição ou degeneração da lei por causa da indeterminação que está envolvida na interpretação e na coação (VILLE, 2012, p. 161). Também se pode concluir, com Derrida, que por causa das implicações entre fundação/elaboração do direito e coação do direito, a validade das normas jurídicas é indeterminada (VILLE, 2012, p. 161).

É no contexto da relação indecível entre performatividade e constatatividade, direito como fundação e direito como interpretação, que a justiça deve ser compreendida. Com efeito, para Derrida, a performatividade está baseada em convenções para ser justa (no sentido de justiça), ou seja, em outros performativos, escondidos ou não, e dessa forma, conserva uma violência eruptiva, não respondendo à racionalidade teórica (e nunca o fez). De outro lado, como todo ato constativo se apoia em uma estrutura performativa,

...a dimensão de justiça ou de verdade dos enunciados teórico-constativos (em todos os domínios, em particular na teoria do domínio do direito) pressupõe sempre a dimensão de justiça dos enunciados performativos, isto é, sua precipitação essencial. Esta nunca deixa de ter certa dessimetria e certa qualidade de violência (DERRIDA, 2010, p. 53).

A justiça não encontra aplicação no sistema legal, que está afeito a coação imposta por cálculos que não são decorrentes apenas do uso estrito de métodos legais, mas também de uma aproximação conforme valores como a dignidade humana ou o bem comum. Isso significa que a justiça deve ser encontrada fora e além da lei, encontrando sua expressão em noções como a da hospitalidade absoluta (VILLE, 2012, pp. 161-162). Ela não é um conceito jurídico ou político, mas “...abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política” (DERRIDA, 2010, p. 55).

Da mesma forma que a justiça, a democracia em Derrida também é a democracia do porvir, que deve ser entendida através da noção de autoimunidade. A democracia do multiculturalismo é voltada para o outro, para noções sobre alteridade, mas Derrida aponta que o Outro em geral é visto como nós mesmos. Só aceitamos os Outros se eles seguirem as regras, a Identidade da nossa própria cultura (MILOVIC, p. 2017, p. 134).

A democracia não pode ser baseada apenas na tolerância, deve se abrir incondicionalmente para o Outro através da ideia da hospitalidade. De fato, a democracia, assim como a soberania, deve ser pensada segundo a ética da hospitalidade derridiana, que não é nem um conceito jurídico e nem político e sequer um conceito, mas uma arte ou poética que depende da política e do direito, tanto nacional quanto internacional: “...a sua inscrição no instituído, altera, afecta e transforma também o instituído” (BERNARDO, 2015, p. 424).

Habermas pensava ter erigido um projeto em que a interação comunicativa permitia inserir tanto as práticas racionais quanto as irracionais, mas isso se revela falso dadas as premissas desconstrutivistas postas brevemente. O modelo que conduz a institucionalização das práticas comunicativas nos moldes habermasianos precisa ser complementado por um como o de Derrida que dê visibilidade ao não discursivo para que tenhamos, então, uma possibilidade emancipatória.

Talvez possamos concluir, com Borradori, para achar um ponto de identidade entre os dois pensadores que possa levar a reflexões futuras, que ambos identificam como primeiro compromisso da filosofia uma atitude reflexiva e crítica diante das leis e instituições humanas à medida em que elas evoluem no tempo (BORRADORI, 2004, p. 25). Criticidade que pode talvez evitar que a política crie um novo fundo metafísico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo apresentado no início dessa pesquisa foi buscar a resposta quanto à possibilidade de uma democracia e de um direito inclusivos no projeto de racionalidade comunicativa de Habermas. Descrevendo de maneira a não esgotar todo o projeto de Habermas em sua constituição do social e do direito, o que seria, de mais a mais, uma tarefa hercúlea para os limites desse projeto ou de qualquer outro, dadas as inúmeras fontes com as quais Habermas dialoga, apontamos os principais tópicos de interesse à pesquisa dentro do tema. Além disso, foram trazidas, ao final, algumas críticas que se confrontam com Habermas sob o paradigma da alteridade e que indicam que seu projeto não é o da inclusão, o que não significa, contudo, que deva ser abandonado.

Habermas é um pensador político que se engajou criticamente no projeto da modernidade, adepto de uma filosofia prática como vimos. Sua crítica voltou-se contra a racionalidade instrumental-cognitiva como único horizonte da modernidade. Com efeito, ele trouxe a teoria do agir comunicativo pensando contribuir com um instrumental teórico que pudesse contemplar as diferentes formas da racionalidade e, desse modo, propiciar uma reflexão social mais ampla.

O recorte apresentado nesse trabalho apresentou aspectos de suas duas obras fundamentais, *A teoria do agir comunicativo* e *Direito e democracia* em um sentido propedêutico com a tentativa de formar um conhecimento basal da obra do filósofo, que pudesse servir de ponto de partida para futuras investigações quanto à possibilidade de um engajamento crítico do direito que possibilite refletir sobre uma sociedade mais inclusiva. Nesse sentido, e alinhada a constatação de que Habermas – a despeito de não apresentar um projeto alinhado à alteridade, como é o caso de Derrida –, apresenta um campo fértil para estudos sobre o Estado em geral com temas que lhe são caros, como direito, democracia e soberania, pode-se defender que estudá-lo continua sendo fundamental.

A compreensão do direito não mais como fenômeno, mas dentro da pragmática, em um mundo que se tornou fragmentado e que necessita de valores que o tornem mais justo e igual é, para dizer o mínimo, atrativo. Feitos esses apartes, forçoso é reconhecer que uma teoria que se volta unicamente para a racionalidade, ainda que ela seja comunicativa, perde um pouco de seu potencial crítico, especialmente quando ela se torna cada vez mais sistematizadora e descritiva de fenômenos que ocorrem no mundo social. Ao perder seu potencial crítico, ela também corre o risco de se tornar uma teoria que se preocupa menos com o Outro, com a alteridade.

Podemos apontar como projeto inicial de Habermas construir uma sociedade em que a teoria do agir comunicativo pudesse formar sujeitos reflexivos e críticos em um mundo tecnológico e científico que ia se tornando cada vez mais desencantado. Parece ser de sua percepção que o sujeito não pode se entregar à colonização perpetrada pelos sistemas ao mundo da vida. Na verdade, o sujeito se constitui socialmente e somente assim pode se perceber e perceber as relações que estabelece com os demais, de modo que tem um poder tão legítimo, o comunicativo, quanto o econômico e o administrativo.

Quando Habermas se volta para o direito e para o Estado, contudo, aprofundando seus estudos nessa área, ele busca a legitimação. Poderíamos dizer que o projeto do direito em Habermas não é o do agir comunicativo, é o da legitimação, de modo que ele próprio entendeu que o direito não alcança a intersubjetividade e daí não se volta para o Outro. Essas ideias podem ser extraídas do seguinte trecho da obra de Habermas:

O direito moderno da razão respondeu a estas problematizações [da transferência da moral para o direito e do exercício neutro do poder político]. Na verdade, não contemplou a natureza intersubjectiva da formação da vontade colectiva, pois esta não pode ser concebida como uma formação da vontade individual em ponto grande. Temos de renunciar às premissas da filosofia do sujeito que informam o direito racional. Do ponto de vista da teoria do discurso, o problema do entendimento entre partes de vontades e de interesses divergentes desloca-se para o plano dos processos institucionalizados e dos pressupostos comunicativos necessários à argumentação e à negociação que devem, de facto, ser levados a cabo (HABERMAS, 1991, p. 116)

Pela via da institucionalização, contudo, o direito se torna instrumento que pode, então, ser manuseado pela política. Habermas alertou para o perigo de que o direito pudesse se voltar a fundamentos *jus* naturalistas e se dissolver na política. Mas o direito institucionalizado de Habermas também não se afasta da moral, e a moral produzida discursivamente não assegura a neutralidade vindicada para o discurso jurídico. Daí também se pode inferir que o direito não é neutro.

Volta-se, então, à democracia. As concepções introduzidas, ou redesenhadas por Habermas guardam atualidade e continuam sendo discutidas. A democracia em Habermas é o *logos* do Estado. Democracia, política e direito encontram-se entrelaçados. A esfera pública baseada em uma sociedade civil próxima ao mundo da vida em conjunto com as corporações legislativas poderiam produzir o poder comunicativo que se equilibra entre os poderes econômico e administrativo, garantindo o exercício da democracia. Habermas apontou o caminho da esfera pública, uma esfera pública fortalecida.

Também apresentou uma concepção de soberania diluída que representa bem a sociedade de retalhos atual. Trata-se de palco em que comparecem os mais diversos autores com inúmeros discursos. O que se duvida é que sujeitos tão diferentes, com interesses e necessidades tão distintas possam chegar, através da via do consenso e após o debate, a uma solução racional que possa atendê-los de forma a contemplar a justiça e o bem estar, até porque tais conceitos estão sob suspeição pela forma em que concebidos na ética discursiva.

Habermas tentou superar de forma conciliadora as tendências liberais e republicanas que se digladiam para apontar saídas para o Estado moderno. Uma resposta baseada na racionalidade comunicativa que apresenta os atores sociais entretidos em relações de intersubjetividade, estas sim, insuperáveis. Quando falha a comunicação, entra o discurso institucionalizado, ainda que baseado na vontade livre e autônoma. Isso porque a vontade, ainda que seja livre, é produzida com base em discernimentos normativos.

A racionalidade comunicativa habermasiana é posta à prova diariamente por movimentos sociais. Mas sua intuição crítica deve ser respeitada. Não se sabe se essa intuição deve ser resgatada por meio da racionalidade comunicativa ou como meio de superação das diferenças. É por isso que o pensamento derridiano foi apresentado ao final como uma possível alternativa complementar, também baseada na linguagem, todavia sob distinta perspectiva.

Nesse sentido, a alternativa apresentada por Derrida poderia resgatar, de fato, o potencial crítico e emancipatório da esfera pública ao apontar a autoimunidade do conceito de democracia, bem como o de soberania. A democracia, aponta Derrida, é exercida a partir do discurso de uma igualdade em que o diferente é sempre percebido através do mesmo, o que acaba em oposições, que parecem ser a tradução da metafísica da modernidade. Mas o filósofo francês não tentará superar essas oposições e, sim, evidenciá-las.

O ato fundador não é conciliador, é violento, e essa violência se espalha por toda a prática do direito e da própria democracia. O discurso racionalizador, que procura conciliar tendências acaba por, eventualmente, dissimular as incoerências e idiosincrasias sociais, tornando-se, ele mesmo, autoimune.

Derrida pensa a alteridade, mas ele não dispensa as instituições. O exercício da ética da hospitalidade é pensado perante as instituições sob pena de se tornar uma justificativa para o parasitismo. Ele apenas pondera que o direito, como justiça, não pode ser encontrado nas instituições. Por sua vez, a prática da democracia se apresenta muito mais como uma relação indecível entre Estado e direito do que como uma relação de complementaridade. Dessa

percepção, pode resultar um papel de guardião e intérprete da Constituição por parte dos autores sociais mais efetivo, em um sentido crítico e reflexivo.

Habermas teve o grande feito de desvendar a ilusão da racionalidade teleológica como ponto de chegada inequívoco da modernidade, mas a eventual mobilização social e democrática parece não poder ser obtida por meio da racionalidade, ainda que comunicativa. O antídoto apresentado por Habermas teve fórmula muito parecida com a da patologia que ele procurava dissipar. Para uma democracia radical talvez seja o caso de constatar a patologia da indiferença, mas não de superar as diferenças, não por meio de uma prática conciliadora. A prática conciliadora termina por obnubilar a possibilidade de uma democracia mais radical.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*; tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: WMF M. Fontes, 2012.

APEL, K.O. *Dissolução da ética do discurso?* In: MOREIRA, Luiz (org.). Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia.; tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel Cláudio Molz; revisão de tradução Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004. p. 201-315.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 22, p. 421-446, 2002. Disponível em: <<http://www.saavedrafajardo.org/Arquivos/Coimbra/22/Coimbra22-03.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2015.

BERSTEIN, J. *The causality of fate: modernity and modernism*. In: M. e BENHABIB, S. Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 245-268.

BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

CASTRUCCI, E. *Jürgen Habermas and the political realism: a critique*. In: *Sociology and Anthropology* 3(6): 285-294, 2015.

COOLE, D. *Habermas and the question of alterity*. In: D'ENTREVES, M. e BENHABIB, S. Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 221-244.

D'ENTREVES, M. *Introducion*. In: D'ENTREVES, M. e BENHABIB, S. Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 1-37.

DERRIDA, J. *Força de lei: o "fundamento místico da autoridade"*. 2.ed. São Paulo: WMF M. Fontes, 2010.

_____. *Declarations of independence*. [S.l.]: *Journal New Political Science*, v.7, 1986. p. 7-15. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/07393148608429608>> Acesso em: 25 mar. 2018.

DURÃO, A. B. A política deliberativa de Habermas. Porto Alegre: *Veritas*, v. 56, n. 1, jan./abr. 2011, p. 8-29. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/8286/6400>. Acesso em: 10 de maio de 2018.

DUSSEL, E. *Liberation*. In: _____. *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Edited and translated by Eduardo Mendieta. *philosophy from the praxis of the oppressed*. New Jersey: Humanities, 1996, cap. 1, p. 2-14.

DUTRA, D.V. *A teoria discursiva da aplicação do direito: o modelo de Habermas*. In: Porto Alegre: Veritas, v. 51, n. 1, mar./2006, p. 18-41.

FOCAS, J.D. Os atos de fala e a ética do discurso. *Língua e Literatura*. [S.l.] n. 29. p. 153-175. 2007-09. Disponível em : <http://www.revistas.usp.br/linguae-literatura/article/viewFile/114719/112459>. Acesso em: 20 de junho de 2018.

FREITAG, B; ROUANET. S.P. Introdução. In: *Habermas*. 3.ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 9-67.

HABERMAS, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”. *Doxa*. N. 05 (1988), pp. 21-45. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc7s808>>. Acesso em: 10 abril 2018.

_____. *J. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. (Coleção Pensamento e Filosofia. V. 52).

_____. *O conceito de poder em Hanna Arendt*. In: _____. *Habermas: sociologia*. Tradução de Freitag, B. e Rouanet, S.P. São Paulo: Ática, 1993, pp. 100-118.

_____. *Modernity: an unfinished project*. In: D'ENTREVES, M. e BENHABIB, S. *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 38-55.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

_____. *Constitutional democracy: a paradoxal union of contradictory principles? Political Theory*. Vol. 29, nº 6, Dec., 2001, pp. 766-781. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3072601>> . Acesso em 19 maio. 2018.

_____. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade 1*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade 2*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *Tanner lectures in Direito e democracia: entre facticidade e validade 2*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. V.2, 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c, pp. 193-247.

_____. *Da hermenêutica à pragmática formal*. In: _____. *Ensaio filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 63-130.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalização da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Astor Soethe; revisão da tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF M. Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF M. Fontes, 2012b.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. In: _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora da Unesp, 2014b, pp. 75-132.

_____. *Identidade*. In: _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016a, pp. 95-181.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra Teorema, 2016b.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HELD, D. *Modelos de democracia*. Tradução de Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte: Paidéia, 1987.

HOY, D. *Splitting the Difference: Habermas's critique of Derrida*. In: D'ENTREVES, M. e BENHABIB, S. *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 124-146.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: M. Claret, 2005.

LUBENOW, J. A. *Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos*. Belo Horizonte: *Kriterion*, n.121, jun./2010, p. 227-258. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000100012>. Acesso em: 5 mar. 2018.

LYRA FILHO, R. *O que é direito?* São Paulo: Brasiliense, 2012.

MICHELMAN, F.I. *Brennan and democracy: the 1996-97 Brennan Center Symposium Lecture*. [New York]: *California Law Review*, v. 86, n. 399, 1998. Disponível em: <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/calr86&div=21&id=&page=>> Acesso em: 7 fev. 2018.

MILOVIC, M. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*. Brasília: Plano, 2002.

_____. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí: Unijuí, 2004.

_____. *Política e metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017.

MOREIRA, L(Org.). *Direito, procedimento e racionalidade*. In: Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia. Tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel de Cláudio Molz; revisão de tradução de Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004, pp. 177-201.

NEVES, M. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o estado democrático de direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. Tradução do autor. 3.ed. São Paulo: WMF M. Fontes, 2012.

NORRIS, C. *Deconstruction, postmodernism and philosophy: Habermas on Derrida*. In: D'ENTREVES, M. e BENHABIB, S. Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 97-123.

THOMASSEN, L. *A bizarre, even opaque practice: Habermas on constitutionalism and democracy*. In: The Derrida-Habermas Reader. Edinburgh: Edinburgh University Press; Chicago: Chicago University Press, 2006, pp. 176-194.

VILLE, J. *Jacques Derrida: law as absolute hospitality*. New York: Routledge, 2012.