

Instituto Brasiliense de Direito Público - IDP
Mestrado em Direito Constitucional

**A LEGITIMIDADE DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NO
PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS**

Marcos César Botelho

Brasília – DF
2008

Instituto Brasiliense de Direito Público - IDP
Mestrado em Direito Constitucional

**A LEGITIMIDADE DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NO
PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS**

Marcos César Botelho

Dissertação apresentada ao programa de Mestrado do Instituto Brasiliense de Direito Público – IDP como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Inocêncio Mártires Coelho

Brasília – DF
2008

Instituto Brasiliense de Direito Público - IDP
Mestrado em Direito Constitucional

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A LEGITIMIDADE DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NO
PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS**

Marcos César Botelho

Orientador: **PROF. DR. INOCÊNCIO MÁRTIRES COELHO (IDP).**

BANCA:

Prof. Dr. Luiz Moreira (IDP)

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto (UNB)

Brasília – DF

2008

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação às pessoas mais que especiais na minha vida. Certamente sem elas o presente a conclusão desta etapa não seria possível.

À minha esposa Camélia, com quem tenho caminhando ao longo dos anos e cujo amor tem me ajudado na aquisição do verdadeiro conhecimento, amor que transcende pensamento e palavras. Camélia, se toda a alegria quer a eternidade, conforme escreveu Nietzsche, certamente posso afirmar que a minha “eternidade” começou quando Deus te colocou em minha vida.

Aprendemos juntos que se o caminho tem pedras, podemos ajuntá-las para construirmos o nosso castelo, entendemos que qualquer projeto deve ser sonhado junto e, por estes e outros motivos, podemos dizer novamente: Ebenézer, porque até aqui nos ajudou o Senhor! E é esse Deus a quem servimos e que pode todas as coisas, que tem sonhos maravilhosos para nós, os quais nunca serão frustrados, mas realizados cada um a seu tempo.

Ao meu filho Heitor, fruto desse amor, alegria na minha vida, bênção de Deus, flecha poderosa na minha aljava capaz de derrubar os mais poderosos inimigos, herança do Senhor! Que esta etapa que termino lhe sirva como estímulo para lutar pelos seus sonhos, pois a luta nos ensina a saborear nossas conquistas da melhor forma possível. Quem não luta não adquire o paladar próprio para degustar suas conquistas, tornando-as insosas e sem sentido. Que essa vitória que alcanço se transforme em bênção na sua vida, sobretudo porque, como diz um provérbio nórdico, “A bênção dos pais funda a casa dos filhos.”

À minha mãe, fonte de força e motivação na minha vida. Exemplo de mulher capaz de superar qualquer dificuldade. Mãe, como escreveu Nietzsche, “é só onde há sepulturas é que há ressurreições!”; significa, de certa forma, que somente onde há lutas é que há vitoriosos. Por isso as dificuldades do presente, quando olhadas de frente, tornam-se a moldura de nossas conquistas.

Que esta vitória que alcanço desperte um genuíno sentimento de que as lutas não foram em vão!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida, pela família que Ele me concedeu e pelas oportunidades que Ele me proporcionou.

Agradeço à minha família pelo incentivo, paciência, pelas orações e apoio. Como escreveu Voltaire, “a riqueza não se encontra na vaidade”, mas sim no compartilhar de nossas bênçãos e vitórias. Sinto-me, portanto, privilegiado pelo fato de poder compartilhar com todos vocês essa minha bênção e vitória.

Agradeço ao Professor Inocêncio Mártires Coelho pelas preciosas orientações, pelas instigantes conversas, pelas lições de vida. Certamente este convívio despertou em mim um maior apetite filosófico em mim, necessário a um pensar com dignidade.

Agradeço aos meus amigos, que me acompanharam neste período de estudos e que agora se regozijam comigo por esta conquista. Tê-los como amigos é uma profunda honra para mim.

RESUMO

O presente estudo pretende desenvolver o tema ligado à legitimidade da jurisdição constitucional em Habermas. Objetiva-se compreender como as Cortes Constitucionais podem obter legitimidade em suas decisões, considerando-se o modelo da ética discursiva e da filosofia do Direito apresentado por Habermas, principalmente em suas obras *Direito e Democracia* e *a Inclusão do Outro*. No primeiro capítulo foi analisada a reviravolta lingüística decorrente das idéias de Wittgenstein e os atos de fala, que levaram Habermas a entender que o discurso é composto de uma dupla estrutura (proposicional e enunciativa), suas modalidades de uso lingüístico, além dos tipos de racionalidade. Ademais, discutiu-se como a reviravolta levou à necessidade de estabelecimento de pretensões de validade que os falantes devem assumir quando participam dos processos comunicativos. O segundo capítulo abordou-se de que forma o *linguistic turn* resultou em uma superação da filosofia do sujeito para um sujeito que age e se expressa em um horizonte intersubjetivamente compartilhado. Analisou-se, o entendimento de Habermas acerca da relação entre verdade e justificação, e de que maneira o pensador alemão postula um momento de incondicionalidade para a verdade, bem como a relação entre verdade e correção, abordando-se a sua discussão com Hilary Putnam. O terceiro capítulo adentrou-se no modelo filosófico do agir comunicativo desenvolvido, sobretudo, na obra *Teoría de la acción comunicativa*, analisando como o agir comunicativo é visto com uma ação social, em que os atos de fala coordenam seu exercício, com atores preenchendo as pretensões de validade em um horizonte compartilhado. Abordam-se os conceitos de consenso e entendimento e a fundamentação do princípio “U”, visto por Habermas como uma regra de argumentação e a neutralidade do princípio “D”, culminando com a abordagem do mundo da vida, como um horizonte de elementos não tematizados em que o discurso se desenvolve. Finalmente, no capítulo quarto analisou-se a filosofia do Direito de Habermas, resultante da transposição do modelo filosófico de agir comunicativo para a seara jurídica. Conceitos referentes ao direito positivo e a moral autônoma e como Habermas entende, atualmente, que ambos são complementares foram abordados, além do conceito procedimental de democracia apresentado pelo filósofo alemão, que, não fornecendo elementos substanciais, exige um nexos interno entre soberania popular e direitos humanos, levando Habermas a aceitar partes do modelo liberal e partes do modelo republicano. Ademais, o poder comunicativo resultante da ação comunicativa desenvolvida por Habermas é capaz de gerar uma formação legítima do Direito. Finalmente, abordou-se o modo que esse modelo habermasiano pode legitimar a atuação das Cortes, através de sua consideração como espaço público por excelência, analisando os limites do modelo habermasiano e a proposta de Häberle que contribui para fixar o papel dos Tribunais nesse procedimento democrático de construção das decisões em sede de interpretação constitucional.

Palavras-chave: Democracia; ética do discurso; legitimidade; Corte Constitucional; ação comunicativa; inclusão.

ABSTRACT

The present study intends to develop the subject connected with the legitimacy of the constitutional jurisdiction in Habermas. It aims to understand like the Constitutional Court they can obtain legitimacy in his decisions, considering the model of the discursive ethics and of the philosophy of the Right presented by Habermas, principally in his works *Straight and Democracy* and *Inclusion of Other*. In the first chapter it was analyzed the linguistic about-turn resulting from the ideas of Wittgenstein and the acts of speech, which took Habermas to understand that the speech is composed of a double structure (propositional and enunciative), his kinds of linguistic use, besides the types of rationality. Besides, one talked like the about-turn led to the necessity of establishment of claims of validity that the speakers must assume when they participate of the communicative processes. The second chapter was seen of what it forms the linguistic turn it turned out to be in an overcoming of the philosophy of the subject for a subject that it acts and is expressed in an inter-subjective shared horizon. It was analyzed, the understanding of Habermas about the relation between truth and justification, and of which it forms the German thinker postulates a unconditional moment for the truth, as well as the relation between truth and correction, when his discussion with Hilary Putnam was analyzed. The third chapter was entered in the philosophical model of acting communicatively developed, especially, in the work *Theory of Communicative Action*, analyzing of what form acting communicatively it is seen by a social action, in which the acts of speech coordinate his exercise, by actors filling out the claims of validity in a shared horizon. There is approached the concept of consensus and understanding and the utilization of the Principle "U", I put on for Habermas like a rule of argumentation and the neutrality of the Principle "D", culminating in the approach of the world of the life, like a horizon of elements not claimed in what the speech is developed. Finally, in the chapter room analyzed the Habermas' Law Philosophy idealize from the transposition of the philosophical model of communicative action to the legal field. Concepts referring to the positive right and the autonomous moral and since Habermas understands, at present, that both are complementary they were analyzed, besides the concept procedimental of democracy presented by the German philosopher's thought, who, not supplying substantial elements, demands an internal connection between popular sovereignty and human rights, taking Habermas to accept parts of the liberal model and parts of the republican model. Besides, the communicative power resultant of the communicative action developed by Habermas is able to produce a legitimate formation of the Law. Finally, it has seen the way that the Habermas' model can legitimize the acting of the Court, through his consideration like public space par excellence, analyzing the limits of the habermasian model and the Häberle's proposal that contributes to fix the paper of the Courts in this democratic proceeding of construction of the decisions in thirst of constitutional interpretation.

key words: Democracy; discursive ethical; legitimacy; Constitutional Court; communicative action; inclusion.

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
1. O PAPEL DA LINGUAGEM E A RACIONALIDADE DO ENTENDIMENTO MÚTUO.....	14
1.1 A guinada lingüística: Wittgenstein e os jogos de linguagem	14
1.2 Atos de fala: noção e estrutura	14
1.3 A dupla estrutura do discurso	30
1.4 Modalidades de uso lingüístico	32
1.5 Tipos de racionalidade	38
1.6 Pretensões de validade	45
1.7 Situação ideal de fala	51
2. A REVISÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL	56
2.1 Destranscendentalização do sujeito cognoscente	56
2.2 Verdade e justificação	63
2.3 Verdade e correção	78
3. AGIR COMUNICATIVO	89
3.1 Conceito	89
3.2 Consenso e entendimento	95
3.3 Agir comunicativo <i>versus</i> agir estratégico	100
3.4 A fundamentação habermasiana do princípio “U” e o princípio do Discurso “D”	107
3.5 Mundo da vida	116
4. DIREITO E DEMOCRACIA: A LEGITIMIDADE DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL	131

4.1 Relação complementar entre direito positivo	132
4.2 Conceito procedimental de democracia	144
4.3 Soberania popular e direitos humanos	153
4.4 Sociedade civil e esfera pública política	159
4.5 Poder comunicativo e formação legítima do Direito	165
4.6 A Corte Constitucional como espaço público por excelência	176
CONCLUSÕES	204
BIBLIOGRAFIA	210

INTRODUÇÃO

A legitimidade das decisões proferidas pelas Cortes Constitucionais é freqüentemente questionada, principalmente pelo fato delas envolverem na sua elaboração um pequeno grupo de *experts*, mas tendo ampla repercussão social.

A proposta do presente estudo é discutir a legitimidade da jurisdição constitucional, considerando a teoria do discurso apresentada por Jürgen Habermas, bem como suas propostas para uma democracia inclusiva e participativa.

Nos países que adotam o modelo de cortes constitucionais, como é o caso do Brasil, o Tribunal Supremo possui um papel eminentemente político. Significa que a Corte Constitucional, enquanto “guardiã da Constituição”, possui uma atribuição que lhe confere uma natureza muito mais política do que propriamente jurídica, sobretudo porque a Constituição que outorga tal poder ao Tribunal Superior é um diploma político por excelência.

Neste escopo, cabe-lhe o mister de interpretar a Constituição. Em outras palavras, a aplicação ou concretização da norma constitucional é tarefa da Corte Constitucional, cabendo-lhe o poder de “dar a última palavra” sobre a interpretação da norma constitucional, sendo que as suas decisões possuem um caráter vinculante e eficácia *erga omnes*.

Neste contexto, se a jurisdição constitucional é o mecanismo utilizado para dar feição à sociedade, através da interpretação constitucional, é preciso verificar quais os mecanismos que lhe dão legitimidade ou, ainda, de que maneira a jurisdição constitucional deverá ser exercida de forma que haja legitimidade em seus atos e, portanto, o acolhimento social de suas decisões.

Para a elaboração do presente estudo, adotou-se como marco teórico o modelo proposto por Jürgen Habermas nas obras “*Direito e Democracia: entre facticidade e validade*” e “*A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*”. O modelo proposto por Habermas atribui à linguagem papel proeminente nas interações sociais, a qual exige uma prática intersubjetiva, envolvendo o maior número de atores possíveis na construção das decisões que irão lhes afetar. A consideração habermasiana do espaço público como lugar em que a ética do discurso se desenvolve pode servir de importante norte para a compreensão da Corte Constitucional no exercício de seu mister de “guardiã da Constituição”, pois torna

possível considerá-la como uma arena discursiva aberta à participação da sociedade em geral.

A outro vértice, a teoria política do filósofo alemão fornece importante substrato para considerações relativas à construção da soberania popular no Direito Constitucional, sob o viés de uma democracia que seja de fato inclusiva. Traz, ainda, consideráveis contribuições para o entendimento do significado de uma política deliberativa no âmbito da ética do discurso, fornecendo elementos significativos para a compreensão da Corte Constitucional não como um órgão composto de “notáveis”, noção que certamente torna o Tribunal uma espécie de “Olimpo”, distante do povo, mas como uma arena em que a democracia se manifesta de uma maneira fundamentalmente inclusiva, sobretudo porque Habermas entende que sob a ótica do agir comunicativo, o Direito, enquanto ordem legítima que se tornou reflexiva integra o componente social do mundo da vida.

A democracia representativa, como no caso brasileiro possibilita que o cidadão eleja seus representantes no parlamento e o chefe do Poder Executivo. Há, ademais, mecanismos constitucionais de participação direta do cidadão no processo legislativo, como os referendos, plebiscitos, a iniciativa popular de projetos de lei. Todavia, não se pode olvidar que a atividade hermenêutica pode ser considerada como uma fase do processo legislativo. Significa que, no processo de produção das normas há um momento em que a participação do cidadão é restrita e esse átimo é justamente aquele em que ocorre a construção da interpretação do texto constitucional no âmbito das Cortes Constitucionais.

Dessarte, considerando a atividade hermenêutica das Cortes Constitucionais, o problema que surge na atuação delas é justamente quanto a legitimidade das decisões proferidas nesta seara, na medida em que o seu fechamento a uma maior abertura discursiva tem como consequência a produção de decisões construídas com a participação de um seletivo grupo de atores sociais, sobretudo considerando as ponderações de Habermas, que entende que o Direito, não sendo apenas meio fático de organização do poder, mas sim fonte normativa de legitimidade, exige que o poder administrativo esteja ligado ao poder produzido comunicativamente¹.

Neste escopo, o presente estudo busca identificar se as Cortes Constitucionais podem ser consideradas como espaços públicos em que a

¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo 1, p. 235.

construção da interpretação do texto constitucional pode ser feita com a participação de todos os possíveis envolvidos.

Em outras palavras, a hipótese que surge é a possibilidade de fundamentação e legitimação das Cortes Constitucionais, sob a ótica da ética do discurso e da filosofia do direito de Jürgen Habermas, considerando-as como espaços públicos por excelência para o fomento e inclusão dos atores sociais na construção da democracia, mediante a construção do sentido e alcance da norma constitucional.

Se a atividade hermenêutica das Cortes Constitucionais pode ser considerada como uma fase do processo legislativo, significa que elas possuem parcela do poder que o povo lhes concede. Considerando, ainda, que as normas constitucionais decorrem de uma opção política, isto é, seu conteúdo é decorrência de uma escolha política do legislador, bem como os imperativos históricos e contextuais, a atividade das Cortes Constitucionais pode ser compreendida como uma parte desse processo de escolha política.

Ademais, uma teoria dos direitos, conforme ressaltou Habermas, nunca fecha os olhos para as diferenças culturais, o que significa que a construção de decisões que possam ser racionalmente aceitas pelos envolvidos requer a inclusão de todos aqueles que poderão ser afetados por elas. E o respeito à pluralidade da sociedade passa pela necessidade de abertura das Cortes Constitucionais à participação de todos os possíveis afetados, de modo a que os argumentos e pontos de vistas diversos possam ser livremente colocados e tematizados no espaço público.

Para a elaboração do presente estudo, utilizou-se de uma pesquisa explicativa/descritiva, visando descrever os aspectos principais do modelo habermasiano, partindo dos conceitos da filosofia da linguagem por ele utilizados, passando pela sua proposta de destranscendentalização do sujeito cognoscente, seu debate com Rorty acerca do binômio verdade/justificação, seu modelo de ética discursiva, culminando com o transporte que Habermas fez dessa moldura para o campo do Direito e da Ciência Política.

Também utilizou-se da pesquisa bibliográfica, considerando a necessidade de compreensão do marco teórico descrito alhures.

O estudo foi esquematizado em quatro partes, a saber: no primeiro capítulo estudou-se os principais elementos da filosofia da linguagem e da reviravolta lingüística que foram utilizados por Habermas para a construção de seu conceito de

agir comunicativo. O segundo capítulo abordou de que forma os conceitos apreendidos na Filosofia da Linguagem favoreceram o seu entendimento referente a superação da filosofia da consciência, com uma revisão da pragmática universal, que levaram Habermas a debates profundos com Richard Rorty e Hillary Putnam acerca dos binômios verdade/justificação e verdade/correção.

O terceiro capítulo analisa os principais tópicos modelo habermasiano de agir comunicativo desenvolvido em sua monumental obra "*Teoría de la acción comunicativa*", buscando-se delinear seus principais aspectos, o princípio do discurso (D) e o princípio "U" e de que forma o agir comunicativo requer atores sociais que partilham um horizonte comum denominado mundo da vida, dentro do qual as interações se desenvolvem sempre buscando um consenso.

Finalmente o capítulo quarto aborda a Filosofia do Direito e a Ciência Política habermasianas, desenvolvidas sobretudo nas obras "*Direito e Democracia: entre facticidade e validade*" e "*A inclusão do outro*" e de que forma a ética discursiva desenvolvida por Habermas em seus trabalhos filosóficos, é agora aplicada a seara jurídica e política, com vistas a fomentar processos decisórios democráticos e inclusivos, especificamente em relação às Cortes Constitucionais e sua atuação enquanto arena pública aberta à práxis pública.

Os textos citados no presente estudo, extraídos de obras em língua estrangeira, receberam livre tradução, a fim de facilitar a apreensão do leitor do conteúdo da obra de Habermas.

1. O PAPEL DA LINGUAGEM E A RACIONALIDADE DO ENTENDIMENTO MÚTUO

1.1 A guinada lingüística: Wittgenstein e os jogos de linguagem

A importância de Wittgenstein para a compreensão da linguagem aplicada ao entendimento mútuo é inegável. Não apenas como um elemento de fundamental participação na superação da filosofia do sujeito, o modelo Wittgensteiniano tem sua importância nas formas de utilização da linguagem e suas conseqüências.

Segundo Habermas, com a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, algumas vantagens objetivas e metódicas foram alcançadas². Para Habermas, existia um círculo aporético em que havia uma colisão entre o pensamento metafísico e/ou antimetafísico (oposição entre idealismo e materialismo), questão essa que foi solucionada pela guinada lingüística³.

Isso porque na filosofia do sujeito, o ponto de partida para a análise da auto-referência do sujeito cognoscente trazia uma objeção, consistente no fato de que essa análise levava o sujeito a se tornar objeto de si mesmo. Ou seja:

[...] a autoconsciência não pode ser um fenômeno originário, pois a espontaneidade da vida consciente não consegue assumir a forma de objeto sob a qual ela deveria ser subsumida para que pudesse ser detectada no momento em que o sujeito se debruça sobre si mesmo⁴.

A semântica descreve o significado como resultado da relação que há entre o sujeito e objeto⁵, sendo que a linguagem é vista como instrumento para fazer afirmações sobre a verdade. Não há existência de pessoas ou coisas no mundo externo, mas somente são verdadeiros os objetos de minha consciência, ou seja, os verdadeiros objetos são aqueles decorrentes da minha sensação ou, em última análise, das minhas representações do mundo externo⁶.

Com Frege há um golpe na teoria do objeto, na medida em que os atos do sujeito, mesmo que referidos a objetos intencionais, consoante pensou Husserl, não

² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 53.

³ Também *Linguistic turn* ou Reviravolta Lingüístico-pragmática.

⁴ *Id.* *Pensamento pós-metafísico*, p. 53.

⁵ APEL, Karl-Otto. *Semiótica transcendental y filosofía primera*, p. 54. LORENSKI, Nelson. *Da semântica à pragmática: a questão do significado em Habermas*, p. 156.

⁶ APEL, Karl-Otto. *Semiótica transcendental y filosofía primera*, p. 54.

atendem à estrutura proposicional dos estados de coisas que são pensados e enunciados. Enquanto a filosofia da consciência impõe uma subjetivização do mundo, começa a surgir, a partir de Frege, a percepção de que há uma objetividade do mundo, que segundo Habermas significa “[...] que este mundo é ‘dado’ para nós como um mundo ‘idêntico para todos’.”⁷

Frege desenvolve uma análise do conteúdo conceitual ou informativo, denominando-o de “sentido”. Assim, “Frege atribui sentido a todo o tipo de expressão da sua linguagem.”⁸ Segundo ele, o estudo do pensamento somente será possível a partir da análise dos enunciados que o exprimem. Dessa forma, portanto, ao definir pensamento como sentido de um enunciado, Frege irá caracterizar uma posição designada por “guinada lingüística”⁹. Segundo Penco:

Frege procurava uma teoria semântica sistemática em que cada expressão tivesse tanto um sentido como uma referência. Como entender a distinção dos enunciados? Frege define “pensamento” como o sentido de um enunciado e “valor de verdade” com a sua referência¹⁰.

Partindo de estudos de Lotze, Frege fará uma distinção entre atos de asserção subjetivos e conteúdo objetivo asserido, considerando uma correspondência com a distinção tradicional entre idéia e representação (*Vorstellung*)¹¹, questão que o leva a caracterizar a investigação filosófica como algo objetivo e atemporal e não como um elemento psicológico e subjetivo. Ou seja, passa-se de uma análise de processos mentais para a investigação filosófica conceitual de definições¹².

Bertrand Russell também contribuiu para a guinada lingüística. Para Russel, o significado de uma expressão precisa estar ligado a um ente existente. Ou seja, algo somente poderá ser referido ou denotado se puder ser nomeado¹³. Segundo Danilo Marcondes:

A teoria das descrições de Russell parte da concepção de que a forma gramatical das sentenças não representa sua forma lógica, sendo

⁷ HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 38.

⁸ PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*, p. 55.

⁹ *Id. Ibid.*, p. 55.

¹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹¹ MARCONDES, Danilo. *Filosofia analítica*, p. 20.

¹² *Id. Ibid.*, p. 21.

¹³ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 21.

necessário por isso submeter essas sentenças a uma análise lógica que revele ou torne explícita essa forma lógica¹⁴.

Dessa forma, para Russell, o significado é a denotação das expressões com sentido, razão por que Russell vai asseverar que as expressões que não possuem uma referência ou denotação não seriam verdadeiras nem falsas. O exemplo que Russell nos submete é a sentença: “O atual rei da França é careca”. Considerando que não existe rei da França, a sentença não poderá ser considerada verdadeira; a outro giro, não poderemos dizer que a sentença é falsa porque não se pode afirmar que o atual rei da França não é careca. Ainda, a sentença não poderá ser considerada sem qualquer sentido, na medida em que ela é perfeitamente compreendida¹⁵.

Russell irá propor, com sua teoria das descrições, um método de decomposição da sentença mediante o qual os elementos que a constituem sejam identificados, com o que se pode estabelecer uma relação destes com os elementos que são correspondentes no fato real descrito pela sentença¹⁶. Segundo Penco, “Como ponto-chave de sua alternativa a Frege e Meinong, Russell defende a tese pela qual o significado de um nome próprio se reduz ao fato de se referir a um objeto.”¹⁷

Wittgenstein era conhecedor dos trabalhos de Frege, tendo sido aconselhado por este a estudar em Cambridge com Bertrand Russell. Apesar disso, Wittgenstein discorda de seu antigo professor, pois entende que se se considerar que o nome precisa de um referente para que a sentença denote, a consequência é que o significado vai depender da existência de objetos, mesmo que restrita ao uso de nomes e não de descrições.

De qualquer forma, há que fazer uma distinção entre o “primeiro” Wittgenstein e o “segundo”, aquele consolidado no *Tractatus logico-philosophicus* e este pelos escritos posteriores a 1929, mais especificamente pelas *Investigações filosóficas*¹⁸.

¹⁴ MARCONDES, Danilo. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁵ *Id. Ibid.*, p. 27. “A relação obrigatória entre a linguagem e a realidade que ela denota, ou seja, o compromisso ontológico provocado pela linguagem, dá-se apenas pelo uso do pronome ‘isto’. Se não houver o objeto ou entidade denotada por meio de ‘isto’, a sentença fica desprovida de significação”.

LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 21.

¹⁶ PENCO, Carlo. *Op. cit.*, p. 71.

¹⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁸ Segundo Josué Candido da Silva, “Tornou-se comum na filosofia contemporânea o uso de classificações como: ‘primeiro Wittgenstein’, ‘segundo Wittgenstein’, ou ‘jovem Wittgenstein’, ‘Wittgenstein tardio’. Tais divisões se justificam pela radicalidade da mudança do Wittgenstein do

No *Tractatus*, Wittgenstein irá apresentar a teoria da figuração, fazendo um paralelismo entre linguagem e mundo. Segundo Habermas, nessa obra Wittgenstein assume uma concepção positivista¹⁹, sendo que para ele, a função da linguagem é descrever a realidade, pois nada pode ser dado fora dela.

Essa concepção do *Tractatus* funda-se nas idéias de Frege e Russell de que a forma gramatical e a forma lógica da linguagem não são coincidentes²⁰. Na introdução ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein assevera:

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso²¹.

Para o primeiro Wittgenstein, o mundo não é a totalidade das coisas, mas sim dos fatos, sendo por estes determinado²². Daí ele vai afirmar que “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.”²³, chegando ao ponto de afirmar que “O sujeito que pensa, representa, não existe.”²⁴ Isto é, “À linguagem universal, logicamente transparente e que representa fatos, Wittgenstein atribui um caráter formador do mundo.”²⁵

Wittgenstein, portanto, irá propor uma espécie de isomorfismo entre a linguagem e a realidade, sendo a linguagem um espelho do mundo, refletindo a sua natureza, o que nos leva à conclusão de que somente poderemos compreender a realidade através da linguagem²⁶. O mundo para Wittgenstein é a totalidade dos estados existentes das coisas, sendo que essa totalidade também determina que estados de coisas não existem²⁷.

Contudo, em sua fase madura, ou o chamado segundo Wittgenstein, o que se vê é um período de transição em que surgiu uma reconsideração do *Tractatus*.

Tractatus para o Wittgenstein das Investigações Filosóficas.” SILVA, Josué Cândido da. *A ética do discurso entre a validade e a facticidade*, p. 65.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 195.

²⁰ MARCONDES, Danilo. *Op. cit.*, p. 38.

²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, p. 131.

²² *Id. Ibid.*, p. 135.

²³ *Id. Ibid.*, p. 245.

²⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 77.

²⁶ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 23.

²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, p. 141.

Segundo palavras do próprio Wittgenstein no prefácio à sua obra *Investigações Filosóficas*:

Mas, há quatro anos, tive ocasião de ler novamente o meu primeiro livro (o “Tratado Lógico-Filosófico”) e de esclarecer os seus pensamentos. Pareceu-me, de repente, que eu deveria publicar aqueles antigos pensamentos junto com os novos: estes poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto com os meus pensamentos mais antigos e tendo-os como pano de fundo.

Desde que comecei, pois, há dezesseis anos, a me ocupar novamente com a filosofia, tive que reconhecer graves erros naquilo que eu expusera naquela primeiro livro²⁸.

Segundo Tugendhat, em um primeiro momento, Wittgenstein defendeu uma posição solipsista, que se deu em seu *Tractatus*, vindo posteriormente a romper com essa posição, inicialmente no *Blue Book*²⁹, passando pelas *Notes for Lectures* e chegando ao seu ápice nas *Investigações Filosóficas*³⁰.

Aqui ainda se faz sentir a influência de Frege, na medida em que Wittgenstein parte do princípio fregeano de contexto, dando-lhe, contudo, uma interpretação mais elástica, com conseqüências importantes em sua filosofia da linguagem que é centrada no conceito de jogo de linguagem.

Não obstante remanescerem algumas idéias centrais do *Tractatus*, como a consideração da filosofia como uma atividade e não como uma doutrina³¹, uma mudança radical ocorre no pensamento de Wittgenstein³². Diferentemente do que pensava Russell, para quem a linguagem era um meio de descrever o mundo, um instrumento cuja estrutura lógica essencial é possível pôr em evidência, para Wittgenstein a linguagem deve ser vista pelo estudo de seus diferentes usos, sendo que o sentido é dependente do contexto. Logo, Wittgenstein enfatizará que “a linguagem está indissolivelmente ligada a um contexto de ações, usos, instituições.”, fazendo com que ele leve o princípio fregeano da contextualidade às

²⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*, p. 12.

²⁹ “Se, portanto, para Wittgenstein o objetivo é sair da campânula do solipsista, isso não significa sair do que é designado como ‘eu’, mas significa sair para o que pode ser designado como ‘eu’, se o que pode ser designado como ‘eu’ é sempre um ser que outros, que se designam como ‘eu’, podem designar como ‘ele’.” TUGENDHAT, Ernest. *Wittgenstein I: a impossibilidade de uma linguagem privada*, p. 49.

³⁰ *Id. Ibid.*, p. 47.

³¹ No § 309 das *Investigações Filosóficas* escreveu Wittgenstein: “Qual é o seu objetivo na filosofia? – Mostrar à mosca a saída do apanha-moscas.” WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*, p. 141.

³² PENCO, Carlo. *Op. cit.*, p. 135.

últimas conseqüências³³. É nesse sentido que Habermas afirma que “esta obra tardia se converteu no livro fundamental da nova análise filosófica. Rompe com a concepção positivista do *Tractatus*.³⁴”

Wittgenstein, portanto, vai afirmar que a compreensão dos significados ocorre com o uso da linguagem. Segundo Habermas, essa virada pragmática da semântica da verdade para a teoria da compreensão fundada no uso efetua uma destranscendentalização da linguagem, além de levar a um nivelamento da dimensão cognitiva da linguagem³⁵.

É importante salientar que Wittgenstein sempre defendeu que a filosofia é crítica da linguagem, sendo seu desiderato aclarar logicamente os pensamentos, já que a filosofia não é capaz de desenvolver-se sistematicamente. Dessa forma, Wittgenstein entende que os problemas da filosofia, em realidade, são problemas causados pelo uso defeituoso da linguagem³⁶.

Por isso ele defende o uso contextualizado da linguagem, de modo que o significado possa daí ser extraído. Segundo Wittgenstein no § 116 das *Investigações*:

116. Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e almejam apreender a essência da coisa, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim na linguagem na qual tem o seu torrão natal?

Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano³⁷.

No § 120 Wittgenstein afirma que “Quando falo sobre linguagem (palavra, proposição, etc.), tenho que falar a linguagem do dia-a-dia.³⁸” Dessa forma, há uma severa crítica de Wittgenstein ao modelo dominante da lógica da linguagem oriunda de Aristóteles, que preconizava que as palavras obtêm significado pelo fato de designarem algo, ou seja, por se constituírem em nomes de objetos existentes³⁹.

Segundo Karl-Otto Apel, o jovem Wittgenstein errou ao restringir o problema do significado a uma simples fórmula clara, segundo uma alternativa:

³³ PENCO, Carlo. *Op. cit.*, p. 135.

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosóficos-políticos*, p. 195.

³⁵ *Id.* *Verdade e justificação*, p. 82.

³⁶ *Id.* *Perfiles filosóficos-políticos*, p. 196.

³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*, p. 72.

³⁸ *Id.* *Ibid.*, p. 73.

³⁹ SILVA, Josué Cândido da. *Op. cit.*, p. 66.

Ou a palavra possui um significado, e então ela tem o caráter de um nome que domina um objeto em sentido amplo, podendo então ser empregada enquanto valor para uma variável no cálculo objetivo-lingüístico da lógica matemática, ou a palavra não possui significado nenhum, ou seja, ela não corresponde a nada, mas apenas “mostra” – enquanto “constante lógica” – a “forma lógica” da linguagem e do mundo; essa última possibilidade, a propósito, foi pensada em primeiro lugar pelo jovem Wittgenstein, que o fez de forma paradoxal, e até as últimas conseqüências⁴⁰.

Todavia, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein irá se levantar contra sua antiga concepção, na medida em que se questiona quais seriam as partes simples componentes da realidade, resposta que, segundo ele, seria dependente do contexto, sendo, por conseguinte, totalmente subordinado ao jogo de linguagem que se está jogando⁴¹.

A linguagem é caracterizada como uma atividade humana, pois somente a partir do uso da linguagem é que se realiza o seu significado, fazendo com que haja uma transferência da “espontaneidade formadora do mundo para a variedade dos jogos de linguagem e formas de vida históricos.”⁴²

Daí o aprendizado de uma língua não pode ser visto tão somente como um simples aprendizado da designação de objetos isolados. Este um ato secundário no processo de aprendizagem, já que, enquanto aprende a língua, a criança, por exemplo, igualmente se apropria de um determinado entendimento do mundo⁴³, ou seja, os jogos de linguagem, na concepção de Wittgenstein, projetam horizontes de sentido que são intersubjetivamente partilhados, moldando formas de vida culturais⁴⁴.

Qual a conseqüência disso? Segundo Wittgenstein, os jogos de linguagem, ao projetar esses diferentes horizontes intersubjetivamente partilhados, revelam, também, diferentes regras de uso das palavras, pois “compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica.”⁴⁵ E mais: “o modo de agir comum dos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira.”⁴⁶

Com essa concepção, Wittgenstein irá promover uma mudança de paradigma na Filosofia da Linguagem, que antes estava centrada na semântica, passando

⁴⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*, p. 299.

⁴¹ SILVA, Josué Cândido. *Op. cit.*, p. 67.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 82.

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 17.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 84.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 113.

⁴⁶ *Id. Ibid.*, p. 115.

agora para a pragmática, já que o significado das palavras é extraído do uso que se faz delas em um determinado contexto, conforme regras intersubjetivamente partilhadas neste horizonte, o que nos leva à consideração de que a avaliação do emprego de um determinado vocábulo somente poderá ser feita dentro de um certo contexto de uma comunidade lingüística que dele faz uso: “Correto e falso é o que os homens dizem, e na linguagem os homens estão de acordo. Não é uma acordo sobre opiniões, mas sobre o modo de vida.”⁴⁷

Assim, a importância de Wittgenstein se resume à sua proposta de superação de um método solipsista encontrado na Filosofia da Consciência, através de um modelo filosófico fundado em uma Filosofia da Linguagem, que tem no uso da linguagem e nos jogos de linguagem sua maior contribuição, ambos como elementos necessários para a atribuição de significado a determinado vocábulo.

Logo, a linguagem, muito mais do que descrever uma mera representação do objeto, aponta para o estabelecimento de regras de jogos de linguagem, partilhados em um determinado horizonte histórico-cultural de forma intersubjetiva. Esses consensos que são obtidos sobre as regras a serem seguidas no uso da linguagem podem eventualmente modificar-se⁴⁸. Segundo Apel:

Wittgenstein levou ao extremo a teoria da figuração do mundo do *Tractatus*, posta radicalmente em questão em sua posterior concepção dos jogos de linguagem. Não que o Wittgenstein posterior rechaçasse por completo a concepção da denominação e da correspondente definição ostensiva. Contudo, tomou ciência de que se tratava de um jogo de linguagem muito particular, que pressupõe sempre outros jogos de linguagem, os quais por sua vez, têm que estar entrelaçados com a práxis de uma forma de vida⁴⁹.

Por essa razão é que Habermas irá dizer que a validade das expressões será aferida em conformidade com padrões fomentados pelos jogos de linguagem a que estas expressões pertencerem⁵⁰. Ou seja:

O importante a reter é que uma expressão lingüística apenas pode ter um significado idêntico para um indivíduo que seja capaz, juntamente com pelo menos um outro indivíduo, de cumprir uma regra que é válida para ambos. Um sujeito monadicamente isolado não pode utilizar uma expressão de uma forma que mantenha a identidade do significado mais do que uma regra pode ser seguida em privado⁵¹.

⁴⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*, p. 123.

⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 61. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 166.

⁴⁹ APEL, Karl-Otto. *Semiótica transcendental y filosofía primera*, p. 70.

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 163.

⁵¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

Wittgenstein irá fomentar um liame interno entre o significado e a validade, sendo que a validade das convenções de significado está ligada à validade social dos costumes e instituições predominantes, resultando no fato de que as regras gramaticais dos jogos de linguagem sejam assimiladas pelas normas sociais de ação⁵². Por isso, a gramática de cada linguagem concreta irá expressar uma determinada época, de maneira que a lógica dos jogos de linguagem revela o núcleo dogmático das formas de vida social, situação que expõe o substrato em que a intersubjetividade construtiva dos significados poderá se desenvolver⁵³.

Dessa forma, os contextos dos mundos da vida ou dos horizontes intersubjetivamente partilhados, em que as práticas lingüísticas se processam, revelam um horizonte visto pela perspectiva das tradições e dos costumes instituidores de significado. Ou, nas palavras de Habermas, “os pertencentes a uma comunidade de linguagem local experimentam tudo o que ocorre no mundo à luz de uma pré-compreensão ‘gramatical’ habitual, não como objetos neutros.”⁵⁴ E mais:

A relação retrospectiva da objetividade do mundo com a intersubjetividade do entendimento entre os participantes da comunicação, suposta no agir e no falar, esclarece as mediações lingüísticas dos referentes mundanos. Os fatos, que afirmo sobre um objeto, frente a outros que os podem contradizer, são defendidos e, em casos aplicáveis, justificados. A necessidade de interpretação particular resulta em que também não podemos abstrair do seu caráter revelador do mundo, por meio de um emprego descritivo da linguagem⁵⁵.

Algumas críticas, contudo, são necessárias ao pensamento de Wittgenstein. Primeiramente, parece que Wittgenstein, ao se opor à filosofia da consciência, acabou por criar uma espécie de enunciado teórico e universalmente válido acerca da essência do significado das palavras.

Até aí não haveria qualquer problema, a não ser pelo fato de que Wittgenstein rejeita justamente isso. Para tanto, idéias desenvolvidas no *Tractatus* vão servir, outrossim, para o período tardio do filósofo⁵⁶, relativas à idéia da filosofia não como uma teoria, mas como uma atividade.

Neste sentido, transcrevemos trecho do *Tractatus*:

⁵² HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 163.

⁵³ *Id.* *Perfiles filosófico-políticos*, p. 198.

⁵⁴ *Id.* *Agir comunicativo e razão destrascendentalizada*, p. 46.

⁵⁵ *Id.* *Ibid.*, mesma página.

⁵⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I*, p. 418.

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.
A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.
O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.
Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos⁵⁷.

Em outra passagem o filósofo austríaco afirma:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivessemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto⁵⁸.

Portanto, Wittgenstein vai se posicionar contra qualquer filosofia que tenha a intenção, a exemplo da ciência, de formular proposições ou teorias acerca do mundo⁵⁹, expondo a chamada filosofia terapêutica, que trata da questão filosófica tal como de uma doença.

O problema é que a interpretação que Wittgenstein faz de sua própria filosofia, ou seja, essa tematização unilateral sobre a especificidade do jogo de linguagem, tende a promover uma certa confusão acerca do auto-entendimento da filosofia⁶⁰. Significa que não é possível falar de uma certa pessoa “X” sem que se esteja seguindo uma regra. Isso implica que “X” deverá aderir a um procedimento regulatório adrede existente, capaz de tornar verificável se a conduta de “X” corresponde realmente ao seguimento de uma regra.

Aqui, Wittgenstein demonstra a impossibilidade de uma linguagem privada. Segundo Tugendhat, o que caracteriza uma linguagem como privada não é ser ela empregada por apenas uma pessoa, mas sim, quando um outro indivíduo não pode entender as palavras emitidas pelo falante, pois se referem a algo que somente o falante pode saber⁶¹.

⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, p. 177

⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 281.

⁵⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I*, p. 417.

⁶⁰ SILVA, Josué Cândido da. *Op. cit.*, p. 74.

⁶¹ TUGENDHAT, Ernest. *Wittgenstein I: a impossibilidade de uma linguagem privada*, p. 50.

Não existindo, portanto, uma linguagem privada, há que se buscar um consenso prévio sobre o procedimento de seguimento de uma regra, capaz de fornecer um parâmetro seguro para avaliar se determinado indivíduo está seguindo ou não essa regra. Segundo Apel, não se pode encontrar qualquer resposta no trabalho de Wittgenstein sobre a referência a hábitos concretos de seguimento de regras em situações concretas de certa comunidade⁶², levando ao problema da escolha do critério para se chegar ao consenso sobre qual procedimento é correto para seguir uma regra.

Wittgenstein, ao confundir seu jogo de linguagem com a descrição dos jogos de linguagem concretos, que devido às contingências é relativizável, vai recusar qualquer possibilidade de reivindicação de validade filosoficamente universal, opondo a isso a sua filosofia terapêutica, submetendo as questões filosóficas a análise caso a caso.

E aqui se chega ao ponto que Habermas irá desenvolver em seu modelo de ação comunicativa. Para o filósofo alemão, a verdade de uma expressão se dá pelo fato de ela ter uma aceitabilidade racional pelo emprego correto⁶³. Para Habermas:

As regras ligadas à função de representação da linguagem possibilitam uma referência aos objetos e uma referência aos fatos, sobre cujas existências e estados não decidem hábitos locais, mas o próprio mundo suposto como objetivo. Os falantes não podem se comunicar sobre algo no mundo, quando simultaneamente o próprio mundo suposto como objetivo não “se comunica” com eles⁶⁴.

Portanto, se a gramática da linguagem concreta expressa uma determinada época, constituindo-se no substrato para a intersubjetividade em que os atos podem se referir à linguagem, não há uma reflexão clara de Wittgenstein sobre a conexão que deve haver entre as formas de vida e os jogos de linguagem, levando Habermas a afirmar que o Wittgenstein tardio segue sendo bastante positivista a fim de evitar um contato com a dimensão histórica, onde se estabelece essa conexão⁶⁵.

1.2 Atos de fala: noção e estrutura interna

⁶² Apud SILVA, Josué Cândido da. *Op. cit.*, p. 75.

⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 98.

⁶⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁵ *Id. Perfis filosófico-políticos*, p. 198.

Partindo das idéias formuladas pelo Wittgenstein tardio, Austin irá investigar, de forma mais profunda e minuciosa, como a linguagem se encontra ligada às práticas interativas numa forma de vida, tendo por base os atos ilocutórios individuais.

Segundo Habermas, Austin não tem a intenção de ignorar a relação que há entre linguagem e mundo objetivo, entre uma frase e um estado de coisas. É preciso lembrar que a semântica intencional fundamenta-se na idéia de que a compreensão do significado de uma expressão simbólica pode reduzir-se à compreensão da intenção de um falante “F” de dar a entender algo a um determinado ouvinte “O” com a ajuda de um indício⁶⁶. Essa semântica, segundo Habermas, fracassa na medida em que, para um determinado ouvinte, uma coisa é entender o que um falante “F” quer dizer (entender o significado de “x”) e outra coisa totalmente distinta é conhecer a intenção que “F” persegue ao utilizar-se de “x”⁶⁷.

O ponto de partida para o entendimento da teoria dos atos de fala é, contudo, o modelo orgânico de Karl Bühler, que parte de um modelo semiótico de um signo lingüístico utilizado pelo emissor com o desiderato de entender-se com um receptor sobre objetos e estados de coisas⁶⁸.

Bühler vai distinguir três funções no uso do signo: a) a função cognitiva de exposição de um estado de coisas; b) a função expressiva para mostrar as vivências do falante; c) a função apelativa de exigências dirigidas aos destinatários⁶⁹.

A conseqüência dessa formulação é que o signo lingüístico passa a funcionar como símbolo, sintoma e sinal. Como símbolo, tem-se que o signo possui uma correspondência com os objetos e estados de coisas; é sintoma em razão de sua dependência do emissor cuja interioridade expressa; por fim, é sinal em virtude de sua apelação ao receptor cujo comportamento interno e externo determina, como qualquer outro, os sinais de tráfego⁷⁰.

Mas não só isso, a principal contribuição para a formulação da teoria dos atos de fala e, conseqüentemente, para a elaboração da teoria da ação comunicativa é o fato de que o modelo proposto por Karl Bühler em termos de uma teoria do significado efetua uma passagem de uma concepção objetivista do processo de

⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 353.

⁶⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁸ *Id. Ibid.*, p. 354.

⁶⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

entendimento como fluxo de informação que se dá entre emissor e receptor, para um conceito pragmático-formal, em que há uma interação entre sujeitos lingüísticos, com a mediação de atos de entendimento.

Bühler, contudo, só considerou a análise lingüística de tipo interno, em termos funcionalistas e de um ponto de vista sintático e semântico. Significa que:

[...] o portador de significados não é o signo isolado, mas os elementos de um sistema lingüístico, isto é, as orações, cuja forma vem determinada pelas regras sintáticas e cujo conteúdo semântico vem definido pela referência aos objetos ou estados de coisas designadas⁷¹.

Neste contexto é que a semântica formal vai passar de uma análise das orações para uma análise das ações lingüísticas, não se atendo apenas à função expositiva da linguagem, mas também à diversidade das forças ilocucionárias.

Para Austin, a função primordial da linguagem não é descrever de maneira reflexiva o mundo, mas sim de comunicar. Daí não se analisam frases (ou a função expositiva da linguagem), mas sim proferimentos (*utterances*). Assim, Austin “combina as perspectivas da semântica da verdade condicional com as da pragmática dos jogos de linguagem.”⁷²

Há uma distinção entre os atos de fala das atividades meramente não-lingüísticas. Segundo Habermas:

Os atos de fala distinguem-se das atividades meramente não-lingüísticas, em primeiro lugar, através da feição reflexiva da auto-interpretação e, em segundo lugar, através do tipo de fins que podem ser visados, bem como através do tipo de sucessos que podem ser conseguidos⁷³.

Mas o que significa ato de fala? Os atos de fala consistem na unidade elementar do discurso, representando a menor seqüência verbal das emissões de um falante, a qual, por seu turno, é aceitável para pelo menos um receptor capaz da linguagem e de ação⁷⁴. Revela, desse modo, uma emissão proferida por um falante “F” com a intenção de instituir uma relação intersubjetiva com um determinado ouvinte “O”. Logo, “um ato de fala supõe [...] uma relação entre falantes e ouvintes,

⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 355.

⁷² *Id.* *Racionalidade e comunicação*, p. 164.

⁷³ *Id.* *Pensamento pós-metafísico*, p. 67.

⁷⁴ PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo*, p. 97.

com o objetivo de garantir a compreensão do conteúdo inerente ao próprio ato de fala.”⁷⁵

Portanto, a idéia preconizada por Austin é que, quando dizemos algo, estamos agindo, o que dá ao ato de fala um sentido performativo. Esse sentido somente é apreendido por um potencial ouvinte quando este assume um enfoque de uma segunda pessoa na relação. Ou seja, ele abandona a perspectiva de um observador, alheio ao processo comunicativo, e entra em um mundo da vida partilhado intersubjetivamente por uma comunidade lingüística, passando a gozar das vantagens da reflexividade da linguagem natural⁷⁶.

Por isso Habermas vai distinguir entre expressões lingüísticas e atos de fala. Primeiramente, estes são considerados unidade elementar do discurso, enquanto as expressões lingüísticas (frases) consistem na unidade elementar da linguagem⁷⁷. Mas não é só isso:

A distinção obtém-se analisando as condições de validade: uma frase gramaticalmente bem formada satisfará a exigência de compreensibilidade, enquanto que um acto de fala, para ser bem sucedido do ponto de vista da comunicação, exige (para além da compreensibilidade da expressão lingüística) que os participantes no acto de comunicação estejam preparados para chegar a entendimento e que apresentem exigências de verdade, sinceridade e acerto, responsabilizando-se reciprocamente pelo seu cumprimento⁷⁸.

Austin irá classificar os atos de fala basicamente em três formas: o primeiro são os atos locucionários, que pressupõem a referência contida no ato. Ou seja, os atos locucionários compreendem a enunciação efetiva dos fonemas, sílabas e palavras do falante, sendo, portanto, o ato de dizer alguma coisa. São, então, elementos considerados básicos constituintes do discurso⁷⁹. Em suma, com os atos locucionários “o falante expressa estados de coisas; diz algo.”⁸⁰

Os atos ilocucionários compreendem o significado que o falante tentou associar ao seu ato locucionário e que está tentando transmitir ao ouvinte. O ato

⁷⁵ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 98.

⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 67.

⁷⁷ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 54.

⁷⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁹ *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 370.

⁸⁰ *Id. Ibid.*, mesma página. Conforme Maria Fernanda Salcedo Repolês, um ato de fala locucionário “diz respeito à correção sintática e semântica do ato. Se ele pretende ser compreendido, ele deve seguir determinadas regras gramaticais e as palavras utilizadas devem poder ter um sentido atribuído comum ao ouvinte.” REPOLÊS, María Fernanda Salcedo. *Habermas e a desobediência civil*, p. 62.

ilocucionário é a força que “corresponde à tentativa de conseguir o entendimento.”⁸¹

Segundo Habermas:

A utilização comunicativa de expressões lingüísticas serve não só para dar expressão às intenções do falante mas também para representar estados de coisas (ou para pressupor a sua existência, bem como para estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa. Surgem aqui reflectidos os três aspectos de (a) um agente que se entende, (b) com alguém (c) a respeito de algo⁸².

Por isso é que Habermas vai dizer que “os objectivos ilocutórios não podem ser definidos independentemente dos meios de entendimento”⁸³.

Por fim, Austin fala dos atos perlocucionários, consistentes no efeito produzido no ouvinte pelo ato ilocucionário, isto é, nos efeitos ocasionais no ouvinte em função da enunciação de um ato de fala. Segundo Habermas:

O que Austin chama efeitos perlocucionários surge quando os atos ilocucionários desempenham um papel em um plexo de ação teleológica. Tais efeitos se produzem sempre que o falante atue orientando-se ao êxito e vincule os atos de fala a intenções, instrumentalizando-os para propósitos, que somente guardam uma relação contingente com o significado do que foi dito⁸⁴.

Habermas vai dizer que todos os atos ilocutórios contêm efeitos perlocutórios. Todavia, mesmo nas formas fracas do agir comunicativo, as pretensões ilocutórias dominam os efeitos perlocutórios.

Todavia, os atos perlocutórios podem ser suscitados em ações não lingüísticas, diferentemente dos atos ilocutórios⁸⁵. Consoante afirma Habermas:

As chamadas perlocuções constituem um caso especial que é interessante para fins analíticos. Também elas exigem actos ilocutórios bem sucedidos como seu veículo, só que, nesse caso, mesmo o *aparente* domínio do objectivo ilocutório – ainda necessário para a última classe de efeitos perlocutórios anteriormente referida – desaparece⁸⁶.

As perlocuções são orientadas para conseqüências, em que, por conseguinte, o entendimento mútuo é indireto. Com o ato ilocucionário, o falante faz saber o que

⁸¹ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 80.

⁸² HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 192.

⁸³ *Id. Ibid.*, p. 193.

⁸⁴ *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 371.

⁸⁵ “Os objetivos ilocutórios não podem ser definidos independentemente dos meios lingüísticos de se obter entendimento.” *Id. Ibid.*, p. 106

⁸⁶ *Id. Ibid.*, p. 209.

quer ver entendido, seja uma saudação, um mandato, uma admoestação ou explicação. Há uma correspondência entre a intenção interior e o ato exterior emitido pelo falante, razão por que sua intenção comunicativa irá se exaurir quando o ouvinte entenda o conteúdo que é manifesto pelo ato de fala. De forma distinta, porém, se dá com os atos perlocucionários, em que, da mesma forma que ocorre com as ações orientadas a um fim, não há uma correspondência entre a intenção do falante (aspecto interno) e o conteúdo do ato de fala⁸⁷.

O importante na consideração acerca dos atos de fala de Austin é que há uma alteração de paradigma importante, pois a linguagem vai ser vista como ação sobre a realidade e não mera representação, situação que desloca a verdade do conceito central da semântica, substituindo-a pelo conceito de eficácia do ato⁸⁸.

Algumas considerações são necessárias. Em primeiro lugar, não há como olvidar que os atos ilocutórios têm um sentido lingüístico. Assim, o que se “chama de força ilocutória de uma expressão é aspecto do significado da mesma que é ou pode ser transmitido pela parte performativa da frase.”⁸⁹

Logo, a classificação de Austin em atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários não persiste, tendo em vista que o ato de fala é formado de uma componente locutória estabelecida sob a forma de uma frase de conteúdo proposicional e uma componente ilocutória, expressa sob a forma de uma frase performativa⁹⁰.

Habermas, então, vai elaborar um modelo de comunicação que apresenta três modos de comunicação: cognitivo, interativo e expressivo.

O modo cognitivo apresenta um tipo de ato de fala constatativo, de conteúdo proposicional, cuja pretensão de validade é a verdade. O modo interativo é formado por um tipo de ato de fala regulativo, expressando uma relação interpessoal, com pretensão de validade de acerto ou adequação. Por fim, o modo expressivo, composto de confissões como tipo de ato de fala, expressa intenções do agente, com pretensão de veracidade (ou sinceridade)⁹¹.

⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 372.

⁸⁸ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 78.

⁸⁹ *Id. Ibid.*, p. 80.

⁹⁰ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 82.

⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 88.

Chega-se, portanto, à situação em que os atos de fala irão extrair sua força ilocucionária das pretensões de validade que devem ser levantadas pelo falante e ouvinte e reconhecidas por ambos como sendo justificadas. Segundo Habermas:

As pretensões de validade constituem o ponto de convergência para o reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes no acto de comunicação, desempenhando uma função pragmática na dinâmica da oferta dos atos de fala e da tomada de posição do ouvinte através do seu “sim” ou “não”⁹².

Isso porque a pressuposição básica para se ter o sucesso de um ato ilocucionário está no fato de que o falante assume um compromisso específico, de forma que o ouvinte possa confiar nele. Ou seja, a força ilocucionária reside naquilo que Searle denominou de “regra de sinceridade”, entendida como a situação em que o ouvinte pode confiar que o falante irá cumprir as obrigações expressadas pelo ato de fala, sendo *conditio sine qua non* para que as ações orientadas para o entendimento tenham êxito⁹³.

1.3 A dupla estrutura do discurso

Segundo Habermas, há uma dupla estrutura nos discursos que pode ser extraída da forma-padrão dos atos de fala⁹⁴. São as componentes ilocutória e proposicional.

Na componente ilocutória, há referência ao aspecto comunicativo em forma de uma promessa, um pedido, etc. A segunda parte é sempre composta de uma informação, possuindo, assim, um aspecto cognitivo da função constativa da linguagem. Ou seja, “O acto ilocutório fixa o sentido no qual o acto de fala é empregue, ao mesmo tempo que o acto-complemento determina o conteúdo que é compreendido ‘como algo...’ na função comunicativa especificada.”⁹⁵

⁹² HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 121. Em outra passagem de *Racionalidade e Comunicação* (p. 97), Habermas irá afirmar: “Os actos de fala institucionalmente independentes devem a sua força ilocutória a um conjunto de pretensões de validade, que deverão ser reciprocamente levantadas pelo falante e pelo ouvinte (e reconhecidas por ambos como sendo justificadas) se se pretender que as frases gramaticais (ou seja, compreensíveis) sejam empregues de forma a resultarem numa comunicação bem sucedida.”

⁹³ *Id. Ibid.*, p. 92.

⁹⁴ *Id. Ibid.*, p. 66

⁹⁵ *Id. Ibid.*, p. 67

Essa dupla estrutura do discurso fomentada por Habermas tem seu fundamento na reflexividade inerente à linguagem. Essa reflexividade reside na combinação de uma comunicação de conteúdo em uma metacomunicação relacional.

Segundo Habermas:

Ao preencherem a dupla estrutura do discurso, os participantes de um dado diálogo comunicam simultaneamente a dois níveis, combinando a comunicação de um conteúdo com a “metacomunicação” (comunicação acerca do sentido no qual o conteúdo comunicado é utilizado)⁹⁶.

Neste ponto, Habermas irá criticar a análise feita por Wittgenstein dos jogos de linguagem, quando o mestre austríaco coloca todos os atos de fala no mesmo nível, justamente por desconhecer essa dupla estrutura⁹⁷.

Pela proposta habermasiana, o significado de um ato de fala é composto de um conteúdo proposicional “p” que é expresso mediante uma oração subordinada substantiva, mais o sentido modal “m” do uso comunicativo da linguagem que persegue o entendimento, mediante uma oração realizativa⁹⁸.

Habermas dá o seguinte exemplo: “Eu prometo-te que voltarei amanhã.”⁹⁹ Lembrando que um ato de fala somente satisfará a forma-padrão se em sua estrutura estiver uma componente ilocutória e outra proposicional. Para o filósofo alemão:

Esta frase é composta no presente do indicativo e na afirmativa, tendo como sujeito lógico a primeira pessoa e como objecto [complemento] lógico (directo) a segunda pessoa. O predicado, construído com o auxílio de uma expressão performativa, permite de um modo geral [no caso inglês], a partícula *hereby* [“desta forma”]. Esta componente performativa necessita de ser completada por uma componente proposicional¹⁰⁰.

O entendimento, portanto, somente poderá ser obtido quando o nível da intersubjetividade (ilocucionário), estabelecendo a relação necessária para que se possa chegar a um entendimento mútuo, e o nível de conteúdo proposicional, sobre o qual se pretende estabelecer um entendimento, são simultaneamente percorridos pelos falantes.

⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 68.

⁹⁷ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 47.

⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 47-48.

⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 59.

¹⁰⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

Uma teoria da sociedade que se funde na teoria da comunicação deve, no entender de Habermas, levar em consideração esta dupla estrutura cognitivo-comunicativa da linguagem, demonstrando que Wittgenstein fracassou, quando do desenvolvimento de sua teoria dos jogos da linguagem, pelo fato de ter tornado absoluto o modo comunicativo dos atos de fala, além de “não ter percebido que o pluralismo dos jogos de linguagem que deveria abranger todas as classes imagináveis de emprego das palavras e orações só cobre uma das várias categorias do uso da linguagem.”¹⁰¹

1.4 Modalidades do uso lingüístico

Ao afirmar que o êxito ilocucionário de um ato de fala é medido pelo reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade levantada, Habermas pressupõe a existência de uma situação de comunicação em que os partícipes podem assumir papéis de falante e ouvinte¹⁰².

Para Habermas, essa distribuição de papéis prevista na lógica do sistema dos pronomes pessoais é de fundamental importância para a racionalidade comunicativa, quando vistos sob a ótica de processos de entendimento mútuo.

Segundo Habermas:

Entender-se é um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguisticamente e interativamente competentes. Mas pode ocorrer que um grupo de pessoas se sinta em um estado de ânimo tão difuso que resulte difícil assinalar seu conteúdo proposicional, o objeto intencional a que esse estado de ânimo se dirige¹⁰³.

Há uma distinção clara entre um acordo alcançado comunicativamente e um acordo supostamente comum na ação comunicativa, pois aquele é resultado de um processo comunicativo entre falante(s) e ouvinte(s); neste, considera-se de forma hipotética um acordo como ponto de partida para o desenvolvimento de uma ação comunicativa, razão por que Habermas afirma que são acordos proposicionalmente distintos¹⁰⁴.

¹⁰¹ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 48.

¹⁰² HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 109.

¹⁰³ *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 368.

¹⁰⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

Esta questão é vista, ainda, na distinção entre o uso lingüístico orientado ao entendimento e o uso de expressões lingüísticas não formadas para a comunicação, expondo a diferença entre o uso comunicativo e o não-comunicativo da linguagem¹⁰⁵.

Isso porque, segundo Habermas, “um acordo alcançado comunicativamente tem que possuir uma base racional; isto é, não pode ser imposto por nenhuma das partes.”¹⁰⁶

Neste contexto, Habermas irá trabalhar com o conceito de diversas modalidades de usos lingüísticos, buscando estabelecer a correta distinção e a conseqüência do uso de cada modalidade no processo comunicativo. Segundo Habermas, essa análise não pode ser vista como uma tarefa psicológica, já que seu propósito não é caracterizar, de forma empírica, as disposições comportamentais dos participantes de uma relação comunicativa, mas sim, analisar as estruturas gerais dos processos de entendimento¹⁰⁷.

Primeiramente, Habermas faz alusão ao uso epistêmico e ao uso teleológico da linguagem, que, segundo ele, não dependem de qualquer relação interpessoal entre o falante e ouvinte, sendo, portanto, caracterizados como uso não-comunicativo da linguagem¹⁰⁸. Nestes casos, os atos ilocucionários e as pretensões de validade a eles vinculadas não desempenham qualquer papel relevante. Isso porque o uso epistêmico tem a função primária de representação do saber. No caso do uso teleológico, o que se faz são cálculos de êxito da ação¹⁰⁹.

Ora, nem no uso epistêmico, nem no uso teleológico, os falantes perseguem metas ilocucionárias, não havendo aspectos pragmáticos relevantes, já que nestas modalidades de uso lingüístico não há referência a destinatários. As proposições enunciadas no sentido epistêmico ou teleológico possuem conteúdo semântico independente dos atos ilocucionários.

Assim, a compreensão de uma proposição enunciada em sentido epistêmico ocorre quando as condições da verdade são conhecidas e quando se sabe que são verdadeiras. A clara distinção desta modalidade com o uso lingüístico por um falante em uma comunicação é assim descrito por Habermas:

¹⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 110.

¹⁰⁶ *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 368.

¹⁰⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁰⁸ OLIVEIRA, Cláudio Ladeira. *Moralidade e jurisdição: a compreensão procedimentalista do direito em Jürgen Habermas*, p. 48.

¹⁰⁹ *Id. Verdade e justificação*, p. 110.

Uma proposição enunciativa epistemicamente empregada serve à representação de um estado de coisas ou de um fato. Para o objetivo de tal representação, basta que o autor *dê a entender* (seja para quem for) que ele pondera “p” ou o tem por verdadeiro. Em contrapartida, *afirmando* um fato, o falante envolvido numa comunicação não apenas pretenderia dar a conhecer que ele próprio considera “p” verdadeiro, mas perseguiria a meta ilocucionária de que o outro *reconhecesse* “p” como verdadeiro¹¹⁰.

O que se pode notar nestas modalidades é que não há a configuração da dupla estrutura do discurso, na medida em que está ausente o elemento relativo ao nível de intersubjetividade, havendo apenas a presença do nível de conteúdo proposicional. Aqui, os processos de comunicação ocorrem em um único nível, o da transmissão de conteúdos, situação em que o aspecto relacional deixa de ser independente do conteúdo, passando a ser, tão-somente, uma parte do conteúdo informativo¹¹¹. Segundo Habermas:

O operador pragmático da afirmação, que nas apresentações formalizadas (por exemplo, na lógica deontológica) representa a componente ilocutória de uma expressão, deixa assim de ser interpretado como modo específico de obter entendimento relativamente aos conteúdos proposicionais, passando a sê-lo, erradamente, como parte da informação transmitida¹¹².

Semelhante situação pode ser vista no uso teleológico da linguagem, pois são proposições intencionais, empregadas para um planejamento de uma ação monológica. Nesses casos, a compreensão de uma proposição ocorre quando se conhecem as condições de êxito.

E, da mesma forma que o uso epistêmico, a compreensão das proposições teleológicas (ou intencionais) pode ser obtida pela sua relação com algo no mundo objetivo, isto é, “conhecer o estado de coisas e a direção de ajuste (*direction off it*).”¹¹³

Para Habermas, esse uso não-comunicativo da linguagem, seja epistêmico ou teleológico, deve-se a um ato de abstração, que suspende a referência de enunciados a pretensões de verdade, sempre virtualmente dada¹¹⁴.

Com o conceito de ação comunicativa, Habermas passa a tratar de dois tipos distintos de uso da linguagem. Vale ressaltar que, nas modalidades de uso não-

¹¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 111.

¹¹¹ *Id.* *Racionalidade e comunicação*, p. 69.

¹¹² *Id.* *Ibid.*, mesma página.

¹¹³ *Id.* *Verdade e justificação*, p. 111.

¹¹⁴ *Id.* *Ibid.*, mesma página.

comunicativo da linguagem, basta apenas o conhecimento das condições de verdade. Com o uso comunicativo da linguagem será necessário, outrossim, conhecer o sentido ilocucionário do proferimento¹¹⁵.

Segundo Habermas, a racionalidade comunicativa somente toma corpo quando há entendimento entre um falante e um ouvinte, acerca de algo no mundo em uma atitude performativa¹¹⁶. Neste contexto, há uma confrontação entre falante e ouvinte, na medida em que a atitude performativa, sendo voltada para segundas pessoas, expõe uma relação “eu-tu”, em que o confronto se funda nas pretensões de validade que são levantadas.

O falante expressa atos de fala com força ilocucionária, levando o ouvinte à mesma concepção ou, ao menos, a levar a sério o anúncio. Ao levantar uma afirmação, o falante o faz junto com uma pretensão de verdade, fazendo com que o ouvinte tome uma posição “sim” ou “não”, na medida em que considere ou não fundamentado o que é dito¹¹⁷.

Por esta razão é que:

O sentido ilocucionário de um proferimento não é o de que o ouvinte tome conhecimento da opinião (ou intenção) de F, mas o de que ele chegue à mesma concepção de F (ou de que leve a sério o anúncio de F). Para que F alcance sua meta ilocucionária, não basta que O conheça as condições de verdade (ou de sucesso) de “p”; O também deve compreender o sentido ilocucionário de afirmações (ou de declarações de intenção) e, se possível, aceitar as pretensões de validade correspondentes¹¹⁸.

Na modalidade de uso comunicativo da linguagem, Habermas irá tratar de duas espécies, partindo da diferença entre a situação em que há um acordo sobre um determinado fato entre os envolvidos e aquela em que os partícipes simplesmente se entendem sobre a séria intenção F¹¹⁹.

Habermas irá tratar, portanto, do uso da linguagem orientado ao acordo (*Einverständnis*) e do uso da linguagem orientado ao entendimento (*Verständigung*) mútuo.

No uso comunicativo da linguagem, o significado perlocutório de uma expressão se manifesta no fato de que o ouvinte deveria passar a partilhar do

¹¹⁵ OLIVEIRA, Claudio Ladeira de. *Op. cit.*, p. 50.

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 112.

¹¹⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹¹⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹¹⁹ *Id. Ibid.*, p. 113.

mesmo ponto de vista do falante ou, ao menos, levar a sério a declaração deste. Daí a diferença entre a modalidade de utilização da linguagem e a utilização não-comunicativa residir justamente no fato de que na utilização da comunicação tem-se a presença de uma pretensão de validade com a qual o falante confronta o ouvinte¹²⁰.

Em sentido estrito, o acordo somente pode ser obtido quando os partícipes podem aceitar a pretensão de validade pelas mesmas razões, diferentemente da situação de entendimento mútuo em que um partícipe vê que o outro, consideradas as suas preferências, tem sob certas circunstâncias boas razões para a intenção declarada¹²¹.

Para Habermas, “razões que são independentes do ator permitem um modo de entendimento mútuo mais forte do que razões que lhe são relativas.”¹²² Isto leva à consideração do uso da linguagem orientado para o entendimento mútuo como um sentido mais fraco da ação comunicativa, pois nesse caso, as razões dependem do ator, já que são consideradas as suas preferências, diferentemente do que ocorre no uso orientado para o acordo (ou para a concordância), em que as razões são independentes do ator e, portanto, a ação comunicativa é considerada em um sentido forte.

No uso lingüístico orientado para o entendimento mútuo não há a tematização de todas as pretensões de validade intersubjetiva. Segundo Habermas, simples anúncios unilaterais ou imperativos são atos ilocutórios, já que buscam motivar determinadas ações em algum ouvinte. Porém, seria absurdo considerar que, em tais expressões, o falante busca suscitar qualquer espécie de consenso. Todavia, é possível se falar em alguma forma de entendimento mútuo na medida em que há o envolvimento de pretensões de validade que o falante apresenta ao ouvinte¹²³.

Anúncios e solicitações não almejam acordo. Não obstante, eles se movem no horizonte de um entendimento mútuo baseado em pretensões de validade – e, com isso, ainda no âmbito da racionalidade comunicativa. Por certo, a aceitabilidade das pretensões de validade é mediada pela racionalidade dos fins que, para o ator orientado ao sucesso, é inerente ao seu projeto ou à sua decisão; mas o sucesso ilocucionário se mede, mais uma vez, pelas **pretensões de verdade e veracidade**, ainda que apenas

¹²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 198.

¹²¹ *Id. Verdade e justificação*, p. 113.

¹²² *Id. Ibid.*, mesma página.

¹²³ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 200.

em referência às preferências do falante (ou em conexão com as preferências atribuídas pelo ator ao ouvinte)¹²⁴. (grifamos)

Nestes casos, o falante pode obter o assentimento do ouvinte provando que a ação intencionada é uma ação racional à luz de suas preferências, sob circunstâncias dadas e meios disponíveis.

O ouvinte parte do pressuposto de que aquilo que o falante expressa é o que ele realmente pensa e o que tem por verdadeiro.

Dessa forma, o uso lingüístico orientado ao entendimento mútuo pressupõe a presença de apenas duas pretensões de validade, a pretensão de verdade e a pretensão de veracidade, prescindindo-se de um consenso global sobre as três pretensões de validade, já que não se apela à pretensão de correção normativa, na medida em que não há referência a normas¹²⁵.

No uso da linguagem orientado ao acordo, em que há um sentido mais forte da ação comunicativa, a linguagem é utilizada pelos participantes com o desiderato de produzir um acordo (*Einverständnis*), fundamentado em razões que são as mesmas para todos os atores.

Segundo Habermas, quando a verdade de asserções pressupostas em anúncios, como na frase “Amanhã assinarei o contrato em Tóquio”, fosse tematizada, o *modus* do uso lingüístico precisaria alterar-se¹²⁶.

O ponto é que a tematização faz com que eventual negação da asserção feita (“Amanhã assinarei o contrato em Tóquio”) atingirá as pretensões de validade normativa, “que só entram em jogo quando proposições de intenção e solicitação são ‘incrustadas’ em contextos normativos e ‘autorizadas’ por um pano de fundo desse tipo.”¹²⁷

Segundo Habermas:

Pois razões normativas determinam não as ponderações prudenciais de sujeitos que decidem arbitrariamente, mas as resoluções de pessoas que podem determinar sua vontade e, portanto, assumir obrigações. Elas não são – como no caso de declarações de intenção “nuas” ou “imperativos” simples – razões relativas ao ator para um comportamento próprio (ou alheio) racional orientado a fins; como no caso de asserções, são razões independentes do ator, contudo não razões para a existência de estados de

¹²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 115.

¹²⁵ OLIVEIRA, Claudio Ladeira de. *Op. cit.*, p. 50.

¹²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 115.

¹²⁷ *Id. Ibid.*, p. 116.

coisa, mas para o cumprimento de expectativas normativamente obrigatórias¹²⁸.

Nestes casos, a compreensão do sentido ilocucionário do ato de fala expresso pressupõe o conhecimento do contexto normativo que fornece os motivos pelos quais o partícipe se sente autorizado ou obrigado à prática de determinada ação. Logo, o reconhecimento intersubjetivo de um pano de fundo normativo pelos atores implica a possibilidade de eles aceitarem a validade dos atos reguladores pelas **mesmas razões**¹²⁹.

1.5 Tipos de racionalidade

Aqui Habermas irá tratar de três espécies de racionalidade: a racionalidade epistêmica, a racionalidade teleológica e a racionalidade comunicativa.

Ao tratar da questão da racionalidade na “Teoria da Ação Comunicativa”, Habermas a formula em três níveis de análise: a) *metateórico*; b) *metodológico*; e c) *empírico*¹³⁰.

No nível metateórico Habermas irá afirmar que a análise é concebida visando os aspectos da ação que são suscetíveis de racionalização. A questão metodológica envolve a compreensão das relações internas entre significado e validade. No nível empírico trata de que forma a modernização de uma sociedade pode ser descrita sob a ótica de uma racionalização cultural e social¹³¹.

Inicialmente, porém, são necessários alguns comentários acerca do conceito de “racionalidade” utilizado por Habermas. O pressuposto que o filósofo alemão utiliza para tratar do tema reside no fato de que a racionalidade está ligada à forma de utilização do conhecimento e não ao conhecimento em si ou à forma de sua aquisição¹³².

Habermas segue uma proposta apresentada por Ryle, fazendo uma distinção entre *know-how* e *know-that*. Segundo Habermas, *know-how* se refere à capacidade

¹²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 116.

¹²⁹ *Id. Ibid.*, p. 117.

¹³⁰ *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 22; (Cf. INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*, p. 39).

¹³¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹³² *Id. Ibid.*, p. 24.

do ator em saber como produzir ou conseguir algo. Já o *know-that* é relativo ao “conhecimento específico da forma como esse falante é capaz de o fazer.”¹³³

Mas o que significa racionalidade?

Segundo David Ingram:

Como característica da ação, a racionalidade pode se referir tanto ao cálculo racional-propositado dos fins, com respeito a determinadas preferências (racionalidade de decisão) e meios eficientes (racionalidade instrumental) como à racionalidade do valor¹³⁴.

Habermas trata de uma descentralização racional da consciência, que segundo ele permite aos partícipes do processo comunicativo adotarem diferentes atitudes em relação aos distintos domínios da realidade¹³⁵.

Para o filósofo alemão, não se pode considerar a racionalidade de uma emissão ou manifestação apenas como a sua suscetibilidade de crítica ou de fundamentação, pois a racionalidade que é imanente à prática comunicativa abarca um amplo espectro¹³⁶.

Segundo Habermas, se o ponto de partida é uma utilização não-comunicativa de um saber proposicional estampada em ações teleológicas, estar-se-á utilizando uma racionalidade cognitivo-instrumental, que, para ele, importa na auto-afirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade que o ator possui de manipular informações e de adaptar-se de forma inteligente às condições contingenciais que o mundo a sua volta apresenta¹³⁷.

Distintamente, uma utilização comunicativa do saber proposicional expresso em atos de fala implica uma pré-decisão favorável a um conceito de racionalidade mais amplo, pois:

Este conceito de *racionalidade comunicativa* possui conotações que em última instância se remontam à experiência central da capacidade de anuir sem coações e gerar consenso que tem uma fala argumentativa, na qual os diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e em razão de uma comunidade de convicções racionalmente motivada asseguram a unidade do mundo objetivo e a intersubjetividade do contexto em que se desenvolvem suas vidas¹³⁸.

¹³³ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 27.

¹³⁴ INGRAM, David. *Op. cit.*, p. 68.

¹³⁵ *Id. Ibid.*, p. 81.

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*, p. 26.

¹³⁷ *Id. Ibid.*, p. 27.

¹³⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

Por isso, Habermas irá afirmar que um determinado ator irá se expressar racionalmente quando fizer em um contexto performativo orientado para pretensões de validade¹³⁹. E neste contexto, essa racionalidade é diretamente proporcional à capacidade do sujeito de se expressar racionalmente e de justificar suas expressões sob um viés reflexivo.

Habermas afirmará que a racionalidade está ligada a estruturas nucleares racionais do conhecimento, mediante auto-relações correspondentes. Estas auto-relações são: a) *a auto-relação epistemológica*, relativa a uma atitude reflexiva por parte do sujeito consciente em relação a suas crenças e convicções; b) *auto-relação técnico-prática*, referente à atitude reflexiva do sujeito que envolva intervenções estruturais no mundo objetivo ou suas relações orientadas para o sucesso; c) *auto-relação prático-moral*, em que se impõe uma atitude reflexiva relativamente a suas ações reguladas por ações; d) *auto-relação existencial*, que requer do sujeito uma atitude reflexiva em relação ao seu projeto de vida inserida em um determinado contexto histórico e social¹⁴⁰.

Aqui Habermas apresentará um conceito de racionalidade discursiva, que, segundo ele, tem o papel de convergir as racionalidades epistemológica, teleológica e comunicativa. Para ele, “a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora.”¹⁴¹ Por esta razão, Habermas vai asseverar que a racionalidade comunicativa está no mesmo nível da racionalidade epistêmica e a teleológica, não formando sua estrutura englobante, mas sim, uma das três estruturas centrais, entrelaçadas pela racionalidade discursiva¹⁴².

Após discorrer sobre a racionalidade discursiva, Habermas passa a tratar da racionalidade epistêmica. O filósofo alemão parte do pressuposto de que nosso saber é lingüístico por natureza, porque o saber possui uma estrutura proposicional.

O saber algo, porém, implica o conhecimento do fato, além do motivo por que os juízos correspondentes a este fato são verdadeiros. Esse seria o saber explícito, oposto ao saber intuitivo e implícito, em que há apenas um mero conhecimento dos

¹³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 186.

¹⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 187.

¹⁴¹ *Id. Verdade e justificação*, p. 101.

¹⁴² *Id. Ibid.*, mesma página.

fatos, um saber prático sobre “como se faz”, diferente de saber “o quê se faz”, que pressupõe saber o “por que se faz”¹⁴³.

O saber explícito pressupõe a possibilidade de cumprimento, pelo discurso, das pretensões de verdade correspondentes, pois sabem-se os motivos que tornam aquele saber defensável perante tais pretensões.

Vale ressaltar que o que torna este saber racional não é o fato de que ele também seja verdadeiro, mas sim, de que ele seja racionalmente aceitável. Isso porque as opiniões e convicções racionais não serão sempre juízos verdadeiros. Significa que compartilhar concepções que se revelam falsas não implica a caracterização do sujeito como irracional¹⁴⁴. Segundo Habermas:

Irracional é quem defende suas opiniões dogmaticamente, se prende a elas mesmo vendo que não pode fundamentá-las. Para qualificar uma opinião como racional basta que, no contexto de justificação dado, ela possa por bons motivos ser tida como verdadeira, ou seja, racionalmente aceita¹⁴⁵.

Em suma, a racionalidade epistêmica é uma forma do saber proposicional acerca do mundo objetivo, dotado de reflexividade e submetido a juízos de verdadeiro ou falso¹⁴⁶.

Outra espécie de racionalidade tratada por Habermas é a racionalidade teleológica. Segundo ele, todo agir é intencional, pois a ação pode ser conceituada como uma execução de intenção que o ator assume em conformidade com sua liberdade¹⁴⁷.

Cuida-se de uma racionalidade do agir, que não é analisada enfocando a coincidência entre o estado fático verificado no mundo e o estado intencional perseguido pelo agente, mas sim, em razão de que o ator alcança o resultado pretendido com base em meios que são adrede escolhidos e empregados. Significa que um ator age racionalmente quando ele sabe porque teve êxito (ou porque poderia ter realizado a meta adrede estabelecida sob condições normais), se esse saber é a razão que fundamenta a execução de sua ação e que esses motivos se constituem na explicação de seu êxito possível¹⁴⁸.

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 104.

¹⁴⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁴⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁴⁶ OLIVEIRA, Cláudio Ladeira. *Op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 106.

¹⁴⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

Isso implica que esse tipo de racionalidade exige uma posse reflexiva do conhecimento, referente às possíveis justificações referentes ao cálculo do sucesso da ação, o que denota uma relação entre essa espécie de racionalidade e a racionalidade discursiva, em que tais razões poderão ser testadas¹⁴⁹.

Imperativo salientar que essa racionalidade encontra-se ligada ao conhecimento e ao discurso. Isso porque a ação teleológica pressupõe a obtenção de uma informação confiável acerca dos acontecimentos que podem influenciar no resultado, seja relativamente a eventos fáticos no mundo ou sobre intenções dos outros agentes participantes do processo.

Um eventual agente que desenvolvesse uma ação teleológica, sem considerar o fator conhecimento, agiria de forma irracional, na medida em que não teria condições de justificar um eventual êxito.

Por outro lado, este conhecimento é filtrado tendo como parâmetro as máximas e objetivos da tomada de decisões, que se baseiam, a outro giro, em seleções feitas pelo ator com base em suas preferências pessoais, lingüisticamente estruturadas, ou seja, conhecimento processado no *medium* da representação lingüística.

Por este motivo é que Habermas vai afirmar que, se o conhecimento proposicional depende da utilização de frases proposicionais, no caso das ações teleológicas, devido ao seu caráter intencional, há necessidade de utilização de frases intencionais¹⁵⁰.

Por fim, Habermas trata da racionalidade comunicativa, que, segundo ele, não está ligada à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões lingüísticas. Segundo o pensador tedesco, essa aplicação comunicativa de expressões lingüísticas não pode ser reduzida à racionalidade epistêmica, consoante pensa a semântica clássica da verdade, nem à racionalidade teleológica, como entende a semântica intencionalista¹⁵¹, pois a racionalidade comunicativa é expressa na força unificadora de uma fala orientada ao entendimento mútuo.

Esse discurso vai assegurar aos envolvidos um contexto partilhado intersubjetivamente, ou seja, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, além

¹⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 191.

¹⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 192.

¹⁵¹ *Id. Verdade e justificação*, p. 107.

de um horizonte no interior do qual os falantes podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo¹⁵².

Isso porque a racionalidade comunicativa serve para dar expressão às intenções do falante, para representar estados de coisas ou pressupor a sua existência, além de estabelecer relações intersubjetivas com uma segunda pessoa, surgindo nessa racionalidade três aspectos: a) *um agente que se entende*; b) *com alguém*; c) *a respeito de algo*¹⁵³.

Na racionalidade comunicativa os falantes adotam uma posição de primeira e segunda pessoas e não de antagonistas, situação que pode ser configurada como um agir estratégico.

De fato, a racionalidade comunicativa possui uma relação tripartite, conforme salientado nos três aspectos supracitados, pois a expressão dita pelo falante vincula-se ao que é literalmente dito, bem como à ação com a qual deve ser observado o que foi dito. Logo, existe uma relação tripartite entre o significado da expressão e (a) *o que se quer dizer*, (b) *o que se diz* e (c) *a forma de aplicação da expressão no ato de fala*¹⁵⁴.

A estrutura da racionalidade comunicativa expressa uma meta ilocucionária, na medida em que o emissor de um ato de fala busca entender-se com um receptor acerca de algo.

A racionalidade comunicativa depende dos atos de fala serem compreensíveis e aceitáveis, e não apenas válidos, pois o que se exige, nesse caso, é que o falante possa assumir, sob certas condições, uma garantia firme de que as pretensões de validade levantadas, caso necessário, seriam cumpridas discursivamente¹⁵⁵. Vê-se, então, que há uma ligação interna entre a racionalidade de um ato de fala e sua possível justificação¹⁵⁶. Segundo Habermas:

O que torna aceitável a oferta do ato de fala são, em última análise, as razões que o falante, no contexto dado, poderia apresentar para a validade do dito. A racionalidade inerente à comunicação repousa, portanto, na conexão interna entre (a) as condições que tornam válido um ato de fala, (b) a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas

¹⁵² HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 107.

¹⁵³ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 192.

¹⁵⁴ *Id. Verdade e justificação*, p. 107.

¹⁵⁵ *Id. Ibid.*, p. 108.

¹⁵⁶ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 193.

condições e (c) a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade¹⁵⁷.

Essa questão remete ao fato de que as metas ilocucionárias não podem ser vistas como estados decorrentes de intervenções no mundo objetivo, nem consideradas imanentes à linguagem, a exemplo dos efeitos perlocucionários, que, quando suscitados pelo falante, resultam em uma influência causal no mundo objetivo.

Para Habermas, as metas ilocucionárias não podem ter sua definição elaborada de forma independente dos meios lingüísticos do entendimento mútuo, na medida em que o *telos* do entendimento mútuo é inerente ao próprio *medium* lingüístico, consoante advertência feita por Wittgenstein¹⁵⁸.

Albrecht Wellmer faz críticas a esse entendimento de Habermas. Segundo Wellmer, a tese de Habermas distingue entre um entendimento em sentido forte e um entendimento em sentido fraco¹⁵⁹.

Para Wellmer, Habermas aplica entendimento em um sentido fraco, sob o viés de uma teoria pragmática do significado, que pressupõe um nexos interno entre significado e validade, ou seja, uma explicação do vínculo interno que há entre ação comunicativa e discurso, entendendo Wellmer que essa versão fraca é correta e produtiva do ponto de vista filosófico-lingüístico e teórico-social¹⁶⁰.

Contudo, Wellmer entende que a versão forte proposta por Habermas é uma tese falsa e, considerando as implicações críticas referentes a uma filosofia pragmática da linguagem, é inútil. Isso porque o sentido forte, segundo Wellmer, expressa uma teoria da verdade como consenso, estando, por conseguinte, ligada a conceitos idealizantes de situação ideal de fala, de uma comunidade de comunicação ideal ou de um consenso “infinito”¹⁶¹.

O grande ponto referente à crítica feita por Wellmer à tese forte de Habermas é que ela recorre a conceitos metafísicos (situação ideal de fala, comunidade de comunicação ideal), razão por que essa tese fraca satisfaz as funções consideradas importantes do entendimento em sua versão forte e que são a defesa de um conceito de verdade não-relativista, a defesa de um conceito de racionalidade forte e

¹⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 109.

¹⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 108.

¹⁵⁹ WELLMER, Albrecht. *Consenso como telos da comunicação lingüística?*, p. 87.

¹⁶⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁶¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

multidimensional e a fundamentação de um conceito não-objetivista de mundo da vida e do mundo no sentido lingüístico¹⁶².

Em outro ponto, Wellmer afirmará que a tese habermasiana, de que o *telos* da comunicação lingüística é um consenso racional, é quase trivial, na medida em que a idéia formulada por Habermas de que os proferimentos lingüísticos querem ser aceitos, isto é, fundamentados mediante pretensões de validade, significa meramente uma elucidação gramatical do que significa erguer uma pretensão de validade e, assim, do que significa comunicar uma linguagem¹⁶³.

A crítica levantada por Wellmer não faz sentido. Isso porque ele parece confundir o conceito de comunicar com uma linguagem sujeita a simples normas gramaticais elucidadas. As pretensões de validade não podem ser vistas somente como meios para a elucidação gramatical. Elas envolvem a verdade dos fatos que se afirmam com referência a objetos no mundo objetivo e a veracidade dos enunciados, que revelam, portanto, as vivências subjetivas a que está submetido o falante, além da correção das normas a que falante e ouvinte partilham, intersubjetivamente, em um mundo social.

Logo, as pretensões de validade envolvem uma apreciação do contexto histórico e social, além de experiências subjetivas, não podendo tais questões serem consideradas, tão somente, como uma elucidação gramatical.

A outro giro, Habermas afirma que “os participantes da comunicação desfrutam a liberdade de poder-dizer-não.”¹⁶⁴ Significa que não há mera elucidação de normas gramaticais. A racionalidade comunicativa e, por conseguinte, o consenso como *telos* da comunicação são construídos de forma racional e argumentativa por atores que, de forma livre, sem qualquer coação, se utilizam de atos de fala ilocucionários, cientes de que poderão ser chamados a justificar discursivamente as pretensões de validade ligadas às metas ilocucionárias suscitadas.

1.6 Pretensões de validade

¹⁶² WELLMER, Albrecht. *Consenso como telos da comunicação lingüística?*, p. 87.

¹⁶³ *Id. Ibid.*, p. 89.

¹⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 108.

Quando um participante na comunicação age visando obter um entendimento com alguém sobre algo no mundo, emprega frases que são dotadas de inteligibilidade e apresentam três pretensões de validade. Por isso, o compreender uma expressão é “saber como utilizá-la de forma a entendermo-nos com outrem a respeito de algo.”¹⁶⁵

Assim:

As condições de compreensão, na medida em que têm de ser satisfeitas nas práticas comunicativas do cotidiano, apontam assim para a suposição de um jogo de argumentação em que o falante – enquanto proponente – poderá convencer o ouvinte, como oponente, de que uma pretensão de validade suscetível de ser problemática é justificável¹⁶⁶.

Por isso a compreensão de um ato de fala ocorre quando podemos saber que tipos de razões o falante poderia apresentar que fossem capazes de convencer um ouvinte de que ele possui certo direito, em determinadas circunstâncias, de apresentar uma pretensão de verdade relativamente a essa frase.

Inicialmente, Habermas havia apresentado quatro pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, retidão e veracidade. Contudo, percebeu que se uma frase não fosse inteligível, a comunicação entre falante e ouvinte não seria concretizável, razão por que passou a postular a inteligibilidade não como pretensão de validade, mas como condição para a realização de qualquer ato de fala¹⁶⁷.

Quando falamos em pretensão de validade, devemos ter a idéia de que há uma exigência de uma regra ligada a uma definição de reciprocidade de expectativas entre os atores, sendo uma “característica da intersubjetividade da interação na qual falante e ouvinte oferecem garantias criticáveis em relação às suas intenções.”¹⁶⁸

Logo, o conceito de pretensão de validade deve ser compreendido dentro do contexto discursivo dos atos de fala, pois segundo Habermas:

Como meio (*Medium*) em que se produz o entendimento (*Verständigung*), os atos de fala servem a) ao estabelecimento e renovação de relações interpessoais, nas quais o falante faz referência a algo pertencente ao mundo das ordenações legítimas; b) a exposição ou a pressuposição de estados e sucessos, em que os falantes fazem referência ao mundo de estados de

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 122.

¹⁶⁶ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 82.

¹⁶⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁶⁸ *Id. Ibid.*, p. 49.

coisas existentes e c) a expressão de vivências, isto é, a representação de que o sujeito faz de si mesmo, em que o falante faz referência a algo pertencente a seu mundo subjetivo ao qual tem acesso privilegiado. **O acordo alcançado comunicativamente é medido justamente por estas três pretensões de validade suscetíveis de crítica**¹⁶⁹. (grifamos)

Por isso uma pretensão de validade é alguma coisa que se apresenta como suscetível de comprovação intersubjetiva, pois ao participar de um processo de entendimento, os partícipes abraçam exigências que lhes permitem partilhar de forma intersubjetiva um consenso que tenha o condão de assegurar a organização dos contextos de ação¹⁷⁰.

A par disso, a notificação de uma pretensão de validade não pode ser encarada como expressão de uma vontade contingente, não sendo, a outro giro, uma decisão com motivação somente empírica, havendo restrições de ordem convencional, na medida em que a pretensão somente poderá ser afastada de uma maneira crítica¹⁷¹.

O consenso a ser construído discursivamente deve repousar sobre as pretensões de validade, pois o entendimento sobre algo no mundo que falante e ouvinte perseguem é construído “sobre a base pressuposta das condições de validade reconhecidas por ambos.”¹⁷²

Segundo Habermas, “pretensões de validade criticáveis, que apontam para o reconhecimento intersubjetivo, são os trilhos pelos quais uma ação de fala pode atingir o alvo ilocucionário do falante.”¹⁷³ Logo, o entendimento é visto por Habermas como uma compreensão de sentido através de atos ilocucionários, de tal forma que “essa função lingüística fundamental pareça neutra diante de pleitos normativos que avançam no sentido de consenso e, portanto, de concordância a respeito de pleitos de validade.”¹⁷⁴

É importante lembrar que o entendimento não é algo produzido de modo causal, na medida em que o sucesso ilocucionário pressupõe um

¹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 394.

¹⁷⁰ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 114.

¹⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 386.

¹⁷² REPOLÉS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 50.

¹⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 148.

¹⁷⁴ APEL, Karl-Otto. *O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental-pragmática*, p. 94.

assentimento racionalmente motivado do ouvinte. Daí a pretensão de validade criticável ser sinônimo de validade situada¹⁷⁵.

Por isso é que em contextos de agir estratégico, as pretensões de validade são suspensas, ou seja, afasta-se o pressuposto de que a orientação está se dando na base de pretensões de validade.

A primeira pretensão de validade a ser analisada é a pretensão de verdade, considerada por Habermas como paradigma para todas as outras pretensões¹⁷⁶. Para Habermas:

Pode sustentar-se a universalidade da pretensão de verdade quando, como é evidente, os atos de fala não-constatativos não trazem anexa pretensão de verdade alguma? Não há dúvida de que somente aos atos de fala constatativos é possível associar a pretensão de que o enunciado afirmado “p” é verdadeiro. Mas também todos os demais atos de fala contêm um componente proposicional, normalmente em forma de uma oração enunciativa nominalizada “que p”. Isto significa que também os atos de fala o não-constatativos o falante se refere a estados de coisas, ainda que indiretamente¹⁷⁷.

No entender de Habermas, a verdade é uma pretensão de validade universal, refletindo tal característica na dupla estrutura do discurso¹⁷⁸.

Segundo ele, enunciando três teses, a verdade consiste na pretensão de validade que nós vinculamos com os atos de fala constatativos (1ª tese); ademais, as questões de verdade só se colocam quando estão problematizadas as pretensões de validade pressupostas de maneira ingênua no contexto de ação (2ª tese); por fim, as questões de verdade referem-se a fatos que se correspondem com discursos (3ª tese)¹⁷⁹.

A pretensão de verdade significa que falante e ouvinte partem do pressuposto de que os proferimentos por eles emitidos podem ser aceitos como verdadeiros. Conforme Habermas, “quando faz um enunciado, conta algo, explica algo, expõe algo, prescreve algo ou discute algo, busca um acordo com o ouvinte sobre a base de reconhecimento de uma pretensão de verdade.”¹⁸⁰

¹⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 68.

¹⁷⁶ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 89.

¹⁷⁷ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 397

¹⁷⁸ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 81.

¹⁷⁹ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 89.

¹⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 395.

À pretensão de verdade, segue-se a pretensão de veracidade, desempenhada tão-somente nos contextos de ação, na medida em que manifesta experiências vividas¹⁸¹. São ligados aos atos de fala expressivos, que surgem nas orações elementares de vivência.

Se com a pretensão de verdade há referência ao sentido do enunciado da proposição (se é falsa ou verdadeira), com a pretensão de veracidade há uma referência subjetiva, isto é, há manifestação da vivência subjetiva, ligando a intenção do falante em dizer a verdade ou ao menos acreditar que diz a verdade. Por isso é que essa pretensão se realiza nos contextos de ação, na medida em que a simples afirmação do falante de que é verdadeiro não basta, pois o acesso à vivência subjetiva é algo que somente o falante possui.

Na pretensão de veracidade o falante com uma atitude expressiva “descobre antes os olhos de um público algo de seu mundo subjetivo ao qual tem acesso privilegiado.”¹⁸²

Por este motivo, a pretensão de veracidade exige que se compare o proferimento efetuado pelo falante e a sua conduta de vida, não estando o significado contido, tão somente, nas palavras expressadas, mas no falante que as profere.

Por último, Habermas fala de uma terceira pretensão de validade, consistente na correção ou retidão. Cuida-se de pretensão ligada aos atos de fala regulativos. Consiste na pretensão que os falantes pressupõem relativamente à aceitação do proferimento como justo, em referência a normas e valores vigentes e intersubjetivamente reconhecidos¹⁸³. Significa, em outros termos, que o ato de fala utilizado é correto relativamente ao contexto normativo vigente e o aspecto normativo observado é legítimo.

Segundo Jovino Pizzi, “no agir comunicativo, o falante trata de executar uma ação coerente com as normas socialmente reconhecidas, de modo que o consenso seja considerado legítimo.”¹⁸⁴

Os atos de fala regulativos ocorrem nas orações “exigativas elementares”, como no caso das ordens ou nas orações elementares de intenção, como as

¹⁸¹ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 119.

¹⁸² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 395.

¹⁸³ REPOLÉS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 50; PIZZI, Jovino. *Op.cit.*, p. 119.

¹⁸⁴ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 120.

promessas¹⁸⁵. Isso implica, quando considerada a pretensão de validade em questão, que “quando o falante faz um mandado ou uma promessa, nomeia ou exorta alguém, compra algo, se casa com alguém, etc., o acordo depende de que os participantes considerem normativamente correta a ação.”¹⁸⁶

A importância das pretensões de validade reside em que falante e ouvinte entendem-se sobre algo no mundo quando esse entendimento se constitui em um processo de obtenção de consenso sobre um fundamento pressuposto das condições de validade reconhecidas¹⁸⁷.

Significa que o consenso é construído sobre as pretensões de validade, sendo que o dissenso surge toda vez que uma ou mais pretensões são postas em suspenso, isto é, quando sobre a pretensão não se atingiu um consenso, situação em que a questão controvertida é problematizada em um exame discursivo.

Mediante os atos de fala, se produz e reproduz a realidade social, razão pela qual os complexos simbólicos constituintes, como instituições, tradições, etc., pretendem validade de fato. É neste ponto que as pretensões de validade enunciadas por Habermas assumem papel importante¹⁸⁸, sobretudo como elemento de superação da filosofia da consciência, já que as pretensões são aceitas ou problematizadas nas relações intersubjetivas.

Ademais, são as pretensões de validade que apontam para um consenso real e verdadeiro, opondo-se a um falso consenso. As pretensões de validade permitem uma aceitação racional dos atos de fala, sendo os compromissos expressos pelo falante por elas examináveis, já que podem ser fundamentadas.

Isso, porém, não elimina o risco de dissenso, como o próprio Habermas admite. Segundo o filósofo alemão:

A idéia de que a ordem social deveria produzir-se pelo caminho de processos de formação do consenso parece trivial à primeira vista. No entanto, tão logo nos lembramos que qualquer acordo obtido comunicativamente depende de uma tomada de posição em termos de sim/não com relação a pretensões de validade criticáveis, salta aos olhos a inverossimilhança de tal idéia. A dupla contingência a ser absorvida por cada formação de interação assume, no caso do agir comunicativo, a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente e

¹⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 395.

¹⁸⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁸⁷ REPOLÉS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 50; LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*, p. 172.

¹⁸⁸ LUCHI, José Pedro. *Op. cit.*, p. 172.

embutido no próprio mecanismo de entendimento; e todo dissenso implica grandes custos¹⁸⁹.

Segundo Habermas, esse risco de dissenso alimenta-se a cada novo passo dado mediante experiências, pois elas quebram a rotina do que é evidente, sendo, portanto, fonte de contingências. Ou seja, “experiências são sempre *novas* experiências e constituem um contrapeso à confiança.”¹⁹⁰

1.7 Situação ideal de fala

Para fundamentar a sua teoria, Habermas recorre a algumas idealizações, que servirão de paradigma para a análise das situações concretas.

Uma dessas idealizações é o conceito de situação ideal de fala, visto por Habermas como um critério de argumentação discursiva¹⁹¹.

A situação de fala ideal não pode ser vista como um fenômeno empírico ou um consenso fático. Outrossim, não é um constructo racional, consistindo numa antecipação contrafática, feita sempre que se entra em um processo argumentativo.

Habermas irá seguir a divisão triádica da argumentação que fora proposta por Aristóteles, representada em lógica, retórica e dialética. Segundo David Ingram:

As estruturas mais importantes que definem o discurso prático e teórico são aquelas condições extralógicas que capturam a noção de validade contrafactual, ou persuasão racional, pois são elas precisamente que possuem um conteúdo ético explícito. Produtos da lógica, os argumentos precisam exibir consistência interna e externa a respeito do sentido dos termos empregados. Como processo retórico, porém, a argumentação é governada pelas condições formais da justiça processual – aquilo que Habermas chama de “situação ideal do discurso” –, pelas quais a tentativa racionalmente motivada de chegar a um acordo está protegida da repressão interna e externa e todos têm a mesma possibilidade de apresentar argumentos e rebatê-los¹⁹².

Segundo o filósofo alemão, “uma situação representa um segmento do mundo da vida recortado em vista de um tema.”¹⁹³ Dessa forma, a situação ideal de fala

¹⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 85.

¹⁹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁹¹ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 105.

¹⁹² INGRAM, David. *Op. cit.*, p. 43.

¹⁹³ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 166.

pode ser entendida como uma medida crítica, já que poderá ser utilizada para analisar qualquer consenso que seja obtido faticamente¹⁹⁴.

Significa que essa antecipação da situação de fala ideal, feita pelos atores no processo comunicativo, é o que garante que o consenso alcançado faticamente possa ser tido como um consenso racional¹⁹⁵.

Para Habermas, a práxis argumentativa tem o condão de estabelecer uma concorrência cooperativa por melhores argumentos, sendo que a orientação por um acordo mútuo vincula os participantes¹⁹⁶. Assim, “a aceitabilidade racional de uma asserção apóia-se afinal sobre razões ligadas a determinadas qualidades do próprio processo argumentativo.”¹⁹⁷

Habermas cita quatro qualidades do processo argumentativo que subjazem à aceitabilidade racional de uma asserção:

(a) ninguém que possa dar uma contribuição relevante pode ser excluído da participação; (b) a todos se dará a mesma chance de dar contribuições; (c) os participantes devem pensar aquilo que dizem; (d) a comunicação deve ser isenta de coações internas ou externas, de tal forma que os posicionamentos de “sim” e “não” ante reivindicações de validação criticáveis sejam motivados tão-somente pela força de convencimento das melhores razões¹⁹⁸.

A situação ideal de fala pode ser entendida, portanto, como uma situação em que as comunicações não podem ser obstruídas pelas contingências externas, ou mesmo pelas coações que são derivadas da própria estrutura da comunicação¹⁹⁹. Ainda, segundo Habermas, “quem participa com seriedade em argumentações, tem, de facto, de partir do pressuposto de que as condições necessárias a uma ‘situação lingüística ideal’ estão satisfeitas de forma suficiente.”²⁰⁰

Isso implica Habermas reconhecer que a participação em argumentações pressupõe uma obrigação de imaginar de forma recíproca uma situação ideal de fala, sobretudo porque ela fundamenta-se em uma distribuição simétrica de oportunidades. É por esta razão que Habermas vai asseverar que a ética do

¹⁹⁴ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 105.

¹⁹⁵ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 94.

¹⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 60.

¹⁹⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁹⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

¹⁹⁹ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 147.

²⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*, p. 159.

discurso fundamenta-se no fato de que a aplicação do princípio da universalização exige uma assunção ideal de papéis²⁰¹.

Essa assunção ideal de papéis pode ser entendida no contexto dos pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, em que há a preocupação de que os atores sejam inseridos como participantes livres e iguais, conduzindo-os a assumir essa perspectiva uns dos outros. E, desse cruzamento de perspectivas, há a construção de uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) que é idealmente ampliada²⁰². Afirma Habermas:

A estratégia da ética do discurso em obter os conteúdos de uma moral universalista a partir dos pressupostos gerais da argumentação tem perspectivas de êxito precisamente porque o discurso representa uma forma de comunicação mais exigente, que aponta para além das formas de vida concretas, em que as pressuposições da ação orientada ao entendimento se generalizam, abstraem e deslimitam, ou seja, se estendem a uma comunidade ideal de comunicação que inclui a todos os sujeitos capazes de linguagem e ação²⁰³.

Por isso Wellmer, analisando o conceito de situação ideal de fala, afirma que nas situações aplicadas à argumentação, coação a argumentos significam para Habermas coação ao próprio homem²⁰⁴.

A situação ideal de fala deve ser entendida como uma idéia formal e não em si mesma, uma forma de vida concreta operacionalizável²⁰⁵. Mas, sendo uma antecipação, a situação ideal assume um significado de aparência constitutiva e, ao mesmo tempo, uma presunção de forma de vida, levando Jovino Pizzi a afirmar que “há aqui um forte indício de que a situação ideal de fala representa uma forma de vida pressuposta nas estruturas da comunicação.”²⁰⁶

Essa pressuposição revela que um falante, ao assumir uma posição de argumentação em um discurso, aceita implicitamente a situação ideal de fala como pressuposta e orientadora das condições formais necessárias para o consenso linguisticamente mediado. Significa que não se pode argumentar sem pressupor a antecipação da situação ideal de fala, sob pena de o falante incorrer em uma auto-contradição performativa. Ou seja:

²⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 75.

²⁰² *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁰³ *Id. Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 110-111.

²⁰⁴ WELLMER, Albrecht. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, p. 182.

²⁰⁵ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 107.

²⁰⁶ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 151.

Quem participa convictamente numa argumentação tem necessariamente de partir do princípio de que a situação comunicativa é, em princípio, garante dum acesso público, de iguais direitos de participação, autenticidade dos participantes, ausência de coacção na tomada de posições, etc. Os intervenientes só se conseguem persuadir reciprocamente, se partirem do pressuposto pragmático de que o seu “sim” e o “não” se deixam determinar em exclusivo pelo imperativo do melhor argumento²⁰⁷.

O ponto importante na idéia supracitada é que as idealizações propostas por Habermas não assumem um papel obrigatório, similar às normas de interação. Segundo ele, tais pressupostos comunicativos não possuem um sentido regulador, mas em sendo suposições antecipatórias, impõem o funcionamento da *práxis* ou, ao menos, a degeneração dela em uma ação estratégica. Por isso é que Habermas afirma que “as suposições de racionalidade não obrigam a um agir racional; possibilitam antes a prática que é vista pelos participantes como argumentação.”²⁰⁸

Ou seja:

A prática argumentativa não deixa possibilidade de escolha aos seus participantes, mesmo ainda antes de toda a institucionalização; para estes poderem participar nesta prática, não podem deixar de proceder a determinadas idealizações sob a forma de pressupostos comunicativos²⁰⁹.

Portanto, a comunicação sempre admitirá a possibilidade de um discurso que seja universal, aqui entendido como uma representação ideal de uma comunidade irrestrita²¹⁰.

Representa uma idealização necessária, um pressuposto inafastável da *práxis* comunicativa, sem ser, contudo, de imposição irresistível, na medida em que o afastamento deste pressuposto gera a transmutação da ação comunicativa em ação estratégica. Por isso é que Habermas vai argumentar que o exame das pretensões de validade hipotéticas implica a suposição de posições idealizadoras por quem quer argumentar de forma séria, suposição que, segundo ele, comporta uma forma de comunicação tão exigente quanto o discurso prático²¹¹.

²⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Comentários a ética do discurso*, p. 131.

²⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 132.

²⁰⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

²¹⁰ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 149.

²¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 162.

A questão da situação ideal de fala leva Habermas a discutir a relação entre verdade e justificação, trabalhando, sobretudo, com a distinção entre “verdade” e “aceitabilidade racional”, tema que será trabalhado no capítulo seguinte²¹².

O que se conclui, porém, é que a antecipação da situação ideal de fala parece indicar dois resultados, conforme aponta Siebeneichler: “a) *É garantia de que podemos defender a pretensão de que um determinado consenso fático pode ser verdadeiro; b) É medida crítica, que coloca em questão todo o consenso fático.*”²¹³

Por esta razão, esse critério utilizado para efetuar a distinção entre consenso verdadeiro e falso, sendo uma antecipação formal, é vazio de conteúdo, não sendo operacionalizável e não tendo qualquer aplicação concreta direta²¹⁴.

²¹² HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 251.

²¹³ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 106.

²¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 107.

2. A REVISÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

2.1 Destranscendentalização do sujeito cognoscente

A filosofia com Descartes impõe uma concepção mentalista de conhecimento de si e do mundo. Com o *cogito*, Descartes vai afirmar que o próprio sujeito é o ponto de partida para o conhecimento.

O paradigma da filosofia da consciência serviu, outrossim, de substrato para outros pensadores, como Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling e Hegel, impondo uma concepção de que o sujeito possui capacidade de assumir um enfoque com relação ao mundo dos objetos possíveis²¹⁵.

Segundo Jean-Paul Sartre, ao definir o termo existencialismo, toda a verdade e toda a ação refletem um meio e uma subjetividade humana²¹⁶, razão por que ele afirmará que o homem está condenado a inventar o homem a cada instante²¹⁷.

O que isso significa? Significa que o conhecimento, ao ter como ponto de partida o próprio indivíduo, o sujeito cognoscente, identificado como um *Si-mesmo*, que descobre, através da reflexão e da subjetividade, conduz o indivíduo a um conceito de verdade como evidência subjetiva ou certeza.

Habermas, ao tratar do pensamento de Kierkegaard, nos dá uma idéia da filosofia do sujeito:

Numa passagem reveladora, Kierkegaard utiliza a imagem do redator: o indivíduo que vive eticamente é o redator de sua própria história de vida; no entanto, ele tem que ter consciência de que “é um redator responsável”. Depois que o indivíduo se decidiu, existencialmente, por quem ele gostaria de ser, assume a responsabilidade por aquilo que, a partir de agora, tem como essencial à luz de uma história de vida assumida moralmente – ou como não-essencial²¹⁸.

Em outro momento, tratando sobre o pensamento de Kant, Habermas assevera que:

No sujeito que se torna consciente de si mesmo e que vê se romperem uma após outra as figuras da consciência, realiza-se a experiência de que aquilo

²¹⁵ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 61. HABERMAS, Jürgen. *From Kant to Hegel and Back again – the move towards detranscendentalization*, p. 129.

²¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*, p. 3.

²¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 9.

²¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo*, p. 121,

que o confronto de início como algo que é em si só pode se tornar um conteúdo nas formas que o próprio sujeito comunicou antes ao objeto²¹⁹.

Com o idealismo alemão, há uma elevação da autoconsciência a um patamar de posição fundamental, sendo, assim, uma fonte espontânea para todas as realizações transcendentais ou, então, ela é conduzida à categoria de absoluto, como o espírito²²⁰.

Segundo Habermas, ao se desprezar o materialismo e o pragmatismo, há o estabelecimento de uma concepção absolutista de uma teoria, eliminando qualquer possibilidade de contato com contextos naturais, levando ao fechamento de um pensamento da identidade, introduzindo a si mesma na totalidade que busca abarcar, e postulando “[...] satisfazer a exigência de fundamentar todas as premissas a partir de si mesmo.”²²¹

Ou seja, o sujeito busca referir-se aos objetos com o desiderato de representá-los da forma que são ou buscando intervir neles com a finalidade de torná-los como deveriam ser.

Habermas, todavia, vai afirmar que Hegel inicia a destranscendentalização do sujeito cognoscente, pois “foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a ‘situar’ no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa esses contextos.”²²²

Ou seja, há uma “situação da razão”, postulando a idéia de que o sujeito final deve encontrar-se “no mundo”, fazendo com que essa destranscendentalização implique uma intervenção significativa na arquitetura dos pressupostos fundamentais, e levando a uma certa perda de seletividade dos pares opostos kantianos (constitutivo x regulativo; transcendental x empírico; imanente x transcendente)²²³.

Com Wittgenstein se inicia um processo denominado de guinada lingüística, havendo, uma busca da superação da filosofia da consciência. Essa guinada

²¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 21.

²²⁰ *Id. Pensamento pós-metafísico*, p. 41.

²²¹ *Id. Ibid.*, p. 42.

²²² *Id. Verdade e justificação*, p. 183. Segundo Habermas (*Racionalidade e comunicação*, p. 37), “Kant define por “transcendental” uma investigação que identifica e analisa as condições *a priori* de possibilidade de experiência. A idéia subjacente a esta definição é clara: para além do conhecimento empírico que se prende com os objectos de experiência, existe supostamente um conhecimento transcendental dos conceitos de objectos que, de um modo geral, precedem a experiência.

²²³ *Id. Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 37.

lingüística ou *linguistic turn* traz uma mudança paradigmática, transformando a filosofia da consciência numa filosofia da linguagem²²⁴.

Este contexto leva a uma destranscendentalização do sujeito cognoscente que conduz a uma inserção dos sujeitos em contextos do mundo da vida. Significa a possibilidade de que os sujeitos capazes de linguagem e ação, em um horizonte da vida compartilhado, podem se relacionar com algo no mundo objetivo.

Criticando o mentalismo de Kant, Habermas vai afirmar que essa concepção projetou uma imagem de um intelecto que prepara de antemão os modos de se relacionar com o mundo, através dos sentidos, para pressupostos e ações com respeito a fins sobre objetos, sem, contudo, considerar o papel da linguagem e sua estrutura²²⁵.

Habermas, porém, utilizando-se de concepções formuladas por Heidegger e Wittgenstein, vai asseverar que a consciência dos objetos transcendentais proposta por Kant se nutre de abstrações falsas, na medida em que os contextos do mundo da vida e as práticas religiosas nas quais os sujeitos socializados se encontram, têm o condão de desvelar o mundo da perspectiva das tradições e costumes que são instituidores de significado. Ou seja:

Os pertencentes a uma comunidade de linguagem local experimentam tudo o que ocorre no mundo à luz de uma pré-compreensão “gramatical” habitual, não como objetos neutros. A relação retrospectiva da objetividade do mundo com a intersubjetividade do entendimento entre os participantes da comunicação, suposta no agir e no falar, esclarece as mediações lingüísticas dos referentes mundanos²²⁶.

Isso significa a possibilidade de que ao se afirmar um fato frente a outros sujeitos que podem, a seu turno, contradizê-lo, tal fato poderá ser defendido pelo sujeito e, em certos casos, justificado, demonstrando que há necessidade de um caráter relevador do mundo, mediante o emprego descritivo da linguagem.

Por isso é que a virada epistemológica associada a Descartes, iniciadora do mentalismo e que passou por Kant, Fichte, Husserl e Sartre, dentre outros, traz ínsita a pergunta de como se pode assegurar a confiabilidade do saber do sujeito

²²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo*, p. 174. (Cf. FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 147).

²²⁵ *Id.* *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 71.

²²⁶ *Id.* *Ibid.*, p. 46.

cognoscente, já que nessa concepção o sujeito cognoscente possui apenas representações de objetos.

A autoconsciência, reveladora de um modelo dualista de relações sujeito-objeto, fulcrado em três pressuposições básicas, quais sejam, a introspecção do sujeito cognoscente, a explicação genérica do saber e a verdade enquanto evidência subjetiva ou certeza, afasta esse caráter contextualizador, descrito por Wittgenstein.

E a razão se funda no fato de que, segundo Kant, as regras através das quais o sujeito cognoscente determina quais experiências poderão ser consideradas objetivas é decorrente de uma reflexão transcendental que impõe uma reconstrução racional das condições subjetivas que são necessárias aos juízos empíricos em geral, sendo esta idéia a primeira moldura categorial do mentalismo kantiano, a “Analítica Transcendental”²²⁷

Na segunda moldura categorial do mentalismo, “Dialética Transcendental”, Kant traz à consciência hipóstases inconscientes, resultado do emprego excessivo das categorias do entendimento além da esfera dos fenômenos limitada à experiência. Aqui, igualmente, fica clara a dissociação dos aspectos históricos e contextuais, pois a atribuição de existência concreta e objetiva a uma realidade fictícia e abstrata, restrita ao pensamento, é feita sem qualquer necessidade de ligação com as tradições e costumes instituidores de significado²²⁸.

A terceira moldura categorial desse mentalismo traz igualmente uma relação entre auto-reflexão e liberdade, pois o imperativo categórico construído por Kant exige que o sujeito faça a escolha de suas máximas de ação, à luz de um julgamento imparcial do que todos podem querer, situação que exige uma descentração da compreensão que se tem de si mesmo e do mundo, através de uma visão uniforme das perspectivas de todos os outros envolvidos. Ou seja, essa descentração implica a abstração dos contextos, tradições e costumes²²⁹.

Habermas crítica essa idéia. Segundo o filósofo de Starrnberg “Os seres humanos adquirem uma autocompreensão específica como pessoas que se inter-relacionam como eu e outro, *ego* e *alter*, e formam comunidades tendo consciência absoluta de sua diferença.”²³⁰

²²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 189.

²²⁸ *Id. Ibid.*, p. 190.

²²⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

²³⁰ *Id. Ibid.*, p. 194-195.

Significa que o conhecimento não é adquirido de forma auto-reflexiva, conforme proposto por Kant, mas de uma forma intersubjetiva, havendo, assim, a necessidade de superação do mentalismo para uma concepção pragmática, em que os sujeitos socializados são postos em contextos do mundo da vida²³¹. Rejeita Habermas uma cisão entre o inteligível e o empírico, presente na filosofia da consciência, optando por uma tensão verificável na força fática das suposições contrafáticas dentro da prática comunicativa cotidiana²³².

Para Habermas, “A realidade constitui-se na moldura de uma forma vital exercitada por grupos que se comunicam e organizada nos termos da linguagem ordinária”, razão pela qual, no contexto do agir comunicativo proposto por ele, a linguagem e a experiência não se apresentam sob as condições transcendentais da ação enquanto tal²³³. Ainda, segundo Habermas:

Para quem não se deixa levar pelos pressupostos da filosofia da identidade, desfaz-se a atadura fatal: não há dúvidas que a construção da consciência que se manifesta transpassa, pela radicalização do raciocínio teórico-cognitivo, as demarcações filosófico-transcendentais de uma dúvida apenas aparentemente incondicional; de forma alguma, porém, ela propicia o acesso a uma espécie de saber absoluto²³⁴.

No paradigma da comunicação proposto por Habermas, o sujeito cognoscente passa a ser definido não mais pela sua relação com objetos, em que pressupõe-se conhecê-los ou agir através deles, visando dominá-los. O sujeito define-se durante um processo de desenvolvimento histórico, submetido, portanto, às contingências históricas e culturais, sendo levado a entender-se junto com outros sujeitos, que partilham o mesmo horizonte do mundo da vida, sobre o que significa, na verdade, conhecer objetos, agir através deles ou dominá-los. Superam-se critérios de verdade do conhecimento que são fundamentados nesse sucesso de domínio ou conhecimento dos objetos, passando-se à adoção de um critério de verdade procedimental, em que a razão centrada na comunicação busca, através de procedimentos argumentativos, efetuar o resgate das pretensões de validade²³⁵.

²³¹ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 111.

²³² HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 114. FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 130.

²³³ *Id. Conhecimento e interesse*, p. 214.

²³⁴ *Id. Ibid.*, p. 40.

²³⁵ SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Op.cit.*, p. 63.

Dá-se, portanto, uma passagem do “Eu” de uma mera opinião para uma situação em que há constatação de fatos e relações no mundo da vida. Ora, essa passagem leva o “Eu” a uma relação com o mundo da natureza externa, implicando o surgimento de pretensões de validade que poderão ser examinadas por outros “eus”, isto é, tais manifestações no mundo da natureza externa ficam suscetíveis de validação por outros sujeitos participantes da relação intersubjetiva²³⁶.

E essa relação intersubjetiva, ao propiciar a suspensão das pretensões de validade, através do questionamento dos participantes da relação comunicativa, possibilita ao sujeito fundamentar o seu agir ou expressá-la da forma como foi realizada.

A aceitabilidade racional, segundo Habermas, irá depender de um procedimento que não oferta proteção aos nossos argumentos contra ninguém e contra nada, pois “O processo de argumentação como tal deve permanecer aberto para todas as objeções relevantes e para todos os aperfeiçoamentos das circunstâncias epistêmicas.²³⁷” Em outros termos, “A argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor de ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade.²³⁸”

Por isso é que, no nível da argumentação, as certezas são abaladas. Significa que as pretensões de validade, outrora intocáveis, são suspensas, transformando-se em controversas pretensões de validade para enunciados hipotéticos, sendo testadas e resgatadas discursivamente, de modo que as verdades aceitas de forma racional possam vir a retornar ao contexto da ação, situação incompatível com o controle isolado de apenas um participante²³⁹.

É no nível argumentativo que as certezas são postas em dúvida pelo atores sociais, a partir do questionamento das pretensões de validade implícitas nos atos de fala, perturbando a ação comunicativa, com a conseqüente suspensão das relações comunicativas cotidianas aceitas até esse momento sem qualquer

²³⁶ FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 128. PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 27. Segundo Pizzi (*Op. cit.*, p. 28), “Todavia, para uma teoria da ação, arraigada no mundo da vida, não basta um sujeito solipsista, pois reclama uma comunidade de sujeitos que se comunicam entre si, ou seja, uma inter-relação mediada lingüisticamente.”

²³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 59.

²³⁸ *Id. Verdade e justificação*, p. 250.

²³⁹ *Id. Ibid.*, mesma página. FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 224.

questionamento, fazendo surgir uma nova forma comunicativa, que Habermas denomina “discurso”²⁴⁰.

Wittgenstein, por exemplo, vai entender que a constância das significações supostas no exercício da linguagem exige uma práxis pública, na medida em que não pode ser verificada por um sujeito privadamente, como no caso de “seguir uma regra”, pois não basta a convicção subjetiva de que se segue uma determinada regra, havendo a necessidade de uma relação intersubjetiva para tal constatação²⁴¹.

O exame monológico, apresentado por Kant, da universalidade de um princípio somente obteria validade se não houvesse necessidade de uma comunicação lingüística, que exige um horizonte compartilhado intersubjetivamente para o seu desenvolvimento²⁴².

Por esta razão é que, em Habermas, teremos uma intersubjetividade que antecede a própria subjetividade. Isto é, a intersubjetividade é que fundamenta a subjetividade, pois é no interior dos processos lingüísticos desenvolvidos em um mundo da vida, compartilhado intersubjetivamente, que a pessoa, enquanto ser moral, se constitui²⁴³.

O indivíduo monológico de Kant é substituído por uma reconstrução de um indivíduo geral, resultante de um processo dialógico e que adquire consciência de si mesmo pela relação com outros “eus”. Segundo Habermas:

“Eu” me compreendo como “pessoa em geral” e como “indivíduo inconfundível” que não se deixa substituir por ninguém em sua biografia. Sou *pessoa em geral* na medida em que tenho em comum com todas as outras pessoas as propriedades pessoais essenciais de um sujeito que conhece, fala e age. Sou ao mesmo tempo um indivíduo inconfundível, que responde, de maneira insubstituível, por uma biografia tão formadora quando singular. No entanto, não adquiri essa autocompreensão como pessoa em geral e como indivíduo senão por ter crescido numa determinada comunidade. As comunidades existem essencialmente na forma de relações de reconhecimento recíproco entre seus membros²⁴⁴.

E Habermas vai entender que essa superação da filosofia da consciência impõe a necessidade de uma coordenação das diferentes perspectivas sobre um único mundo objetivo, sendo *conditio sine qua non* para a constituição social de uma

²⁴⁰ FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 191.

²⁴¹ LUCHI, José Pedro. *Op. cit.*, p. 155.

²⁴² *Id. Ibid.*, p. 81.

²⁴³ FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 224.

²⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 195-196.

autoconsciência verdadeiramente independente, em que a objetividade da experiência e do saber dos partícipes assume natureza social²⁴⁵.

A destranscendentalização do sujeito cognoscente significa, portanto, a possibilidade real e efetiva de constituição social de uma autoconsciência verdadeiramente independente, cuja concretização ou formação ocorre em um processo social²⁴⁶.

A objetividade não se assegura pela representação correta do objeto. Não há o dualismo mentalista exterior-interior, mas sim uma intersubjetividade do entendimento mútuo substitutiva da objetividade da experiência que é característica do mentalismo, levando ao estabelecimento de verdades que são acessíveis na forma do que é racionalmente aceitável.

Afasta-se qualquer validade intersubjetiva como conseqüência de uma convergência de representações ou pensamentos. Ou seja:

Assim como a auto-representação das vivências subjetivas a que o sujeito tem acesso privilegiado, a descrição de estados e eventos no mundo objetivo também é dependente do uso interpretativo de uma linguagem comum. Por isso, a expressão “intersubjetivo” não se refere mais ao resultado de uma convergência observada de pensamentos ou representações de diferentes pessoas, mas à comunhão prévia – pressuposta da perspectiva dos próprios participantes – de uma pré-compreensão lingüística ou de um horizonte do mundo da vida no interior do qual os membros de uma comunidade lingüística se encontram antes mesmo de se entender sobre algo no mundo²⁴⁷.

Em suma, a destranscendentalização do sujeito cognoscente significa a superação da filosofia da consciência para uma concepção pragmática, com sujeitos inseridos em uma relação intersubjetiva em um mundo da vida compartilhado²⁴⁸.

A destranscendentalização, portanto, reflete-se na concepção de verdade e sua relação com a justificação e a correção, questões que serão vistas a seguir.

2.2 Verdade e justificação

²⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 207.

²⁴⁶ Richard Rorty critica a substituição da filosofia mentalista pela razão comunicativa proposta por Habermas, afirmando que “A razão prática é, para Rawls, por assim dizer, mais uma questão de procedimento do que de substância – mais de como concordamos sobre o que fazer, do que sobre o que concordamos. Essa definição de razão prática indica que talvez exista somente uma diferença verbal entre as posições de Rawls e Habermas. Pois a própria tentativa de Habermas de substituir a ‘razão centrada no sujeito’ pela ‘razão comunicativa’ é, em si mesma, um movimento na direção de substituir ‘o quê’ pelo ‘como’.” RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*, p. 115.

²⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 240.

²⁴⁸ SANCHEZ, Agapito Maestre. *En torno de um libro de J.Habermas*, p. 265.

Segundo Habermas, mesmo quando buscamos compreender os enunciados elementares sobre os estados ou eventos que ocorrem no mundo, há uma interpenetração entre a linguagem e a realidade de forma indissolúvel para nós²⁴⁹.

Com a destranscendentalização do sujeito cognoscente que foi completada pelo pragmatismo, Habermas passa a se preocupar, em sua obra *Verdade e Justificação*, com as idéias apresentadas por Richard Rorty em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza*, que foi elaborada com o desiderato de desconstruir a filosofia da consciência e completar a virada lingüística.

Para o filósofo alemão, inexistente qualquer possibilidade natural de se isolar em limitações da realidade capazes de tornar um enunciado verdadeiro, das regras semânticas que fixam essas condições de verdade²⁵⁰. Isto é, “somente podemos explicar o que é um fato com o auxílio da verdade de um enunciado factual; e não podemos explicar o que é real senão nos termos do que é verdadeiro.”²⁵¹

Dessa forma, a dúvida que Habermas vai ter é se a virada pragmática pretendida por Richard Rorty conduz a uma compreensão anti-realista do conhecimento. Habermas adverte, ainda, que

Ainda que Rorty assimile verdade e justificação ao preço de sacrificar a intuição realista cotidiana, outros tentam dar conta de que esta intuição também dentro do paradigma lingüístico já seja com a ajuda de uma deflação da problemática da verdade ou mediante uma idealização do processo de justificação mesmo²⁵².

Com a investigação *A filosofia e o espelho da natureza*, Richard Rorty irá buscar alguns desideratos. Ele quer fomentar uma desconstrução da filosofia da consciência, postulando completar uma inacabada virada lingüística, com vistas a tornar evidente uma errônea autoconsciência platônica, presente em nossa cultura. E é justamente quanto a este segundo aspecto que Habermas se insurgirá.

O que Rorty faz é, primeiramente, uma crítica às suposições mentalistas básicas da teoria do conhecimento, asseverando que as idéias de autoconsciência e subjetividade implicam o fato de que o sujeito cognoscente se volta de forma reflexiva às representações de objetos (e não diretamente ao objeto em si),

²⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 242.

²⁵⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁵¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁵² *Id. El giro pragmático de Rorty*, p. 6.

resultando na possibilidade de abertura de uma esfera privilegiada de vivências imediatamente acessíveis e absolutamente certas²⁵³.

Outra questão criticada por Rorty é a distinção clássica do conhecimento entre interior e exterior, um dualismo espírito/corpo, que leva a um acesso privilegiado que o “eu” (primeira pessoa) tem às suas próprias vivências²⁵⁴.

Outrossim, Rorty critica a autoridade epistêmica da primeira pessoa, que, segundo ele, tem como fonte de alimentação três supostos paradigmáticos: a) *conhecemos nossos estados mentais melhor do que todo o restante*; b) *o conhecimento se efetua no modo de representação de objetos*; c) *a verdade dos juízos está apoiada sobre o substrato de evidências que garantem a certeza*²⁵⁵.

Neste contexto, Rorty critica o mentalismo, asseverando que a verdade deverá ser encarada como uma propriedade inalienável de enunciados criticáveis, razão por que somente poderá obter justificação mediante razões, não podendo, destarte, ser autenticada pela gênese das representações, idéia que o levou a afirmar que “história e antropologia são suficientes para mostrar que não há pivôs fixos e que a busca por objetividade é uma questão de alcançar tantas concordâncias intersubjetivas quanto possível.”²⁵⁶

Fundamentado nessa crítica é que Rorty irá buscar um objetivo maior, o de realizar a virada lingüística, numa tentativa de expor o resultado que pode ser alcançado quando a filosofia é purificada das tentativas de imitar Kant e Hume, visando exaurir o espaço conceitual que foi aberto pela filosofia da linguagem.

Rorty irá partir, primeiramente, de uma substituição, a exemplo do que fez Peirce, da relação de dois termos – sujeito-objeto –, por três termos: expressão simbólica, o estado das coisas e a comunidade de interpretação. Assim,

O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo. Os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a suposição de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual os participantes da comunicação desde sempre já se movem²⁵⁷.

²⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 233.

²⁵⁴ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 121.

²⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 233.

²⁵⁶ RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*, p. 45.

²⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 234.

Logo, o conhecimento não é mais reduzido a meras correspondências entre proposições e fatos, sendo que a virada lingüística é necessária neste contexto, pois, somente sua condução de forma coerente até o fim poderá superar, de maneira definitiva, o mentalismo e o modelo cognitivo de espelhamento da natureza.

Para Rorty:

Preconizar as pessoas a ser racionais é, na perspectiva que ofereço, simplesmente sugerir que, em algum lugar em meio a crenças e desejos, pode haver recursos suficientes para permitir a concordância sobre como coexistir sem violência. Concluir que alguém é irremediavelmente irracional não é perceber que tal pessoa não está fazendo o uso adequado de suas faculdades dadas por Deus. É, antes, perceber que tal pessoa não parece compartilhar crenças e desejos conosco de modo suficiente a tornar possível uma conversação frutífera sobre questões em disputa. Assim, relutantemente concluímos que temos de abandonar a tentativa de ampliar sua identidade moral e colocar em funcionamento um *modus vivendi* – algo que possa envolver ameaça ou mesmo o uso da força²⁵⁸.

Em havendo a virada lingüística, a autoridade epistêmica, antes presente na primeira pessoa do singular, que observa seu interior, é transferida para a primeira pessoa do plural, um “nós” da comunidade lingüística, diante da qual cada participante justifica suas concepções²⁵⁹.

A diferença fundamental entre os modelos de Habermas e Rorty funda-se no fato de que, sendo Rorty um contextualista nominalista, só aceitará o aspecto empírico da concepção da comunidade de comunicação, desconsiderando a comunidade universal como ideal necessário.

Daí Habermas irá questionar se Rorty procede de forma correta sua radicalização pragmática da virada lingüística.

Rorty entende que o manter-se em contato com a realidade deve ser compreendido como um manter-se em contato com a comunidade humana²⁶⁰. Segundo Habermas, com a virada pragmática, ocorre um deslocamento da autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular para a primeira pessoa do plural, o “nós” de uma comunidade lingüística. Este fato levou Rorty a equiparar o “saber com o que é aceito como racional segundo critério de *nossa* comunidade”. Ou seja, embora Rorty se oponha ao mentalismo da filosofia da consciência, advogando a idéia de que as condições de objetividade do conhecimento só poderão ser

²⁵⁸ RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*, p. 119.

²⁵⁹ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 123.

²⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 235.

analisadas em conexão com as condições de intersubjetividade de um entendimento mútuo, na qualidade de nominalista, inserir-se-á em uma tradição empirista, em que a autoridade epistêmica é relacionada à práxis social corrente de uma determinada comunidade²⁶¹.

Em resposta a Habermas, Richard Rorty afirma que:

Habermas e eu podemos concordar que certas práticas e instituições sociais desejáveis não poderiam sobreviver, a menos que os participantes pudessem utilizar essas distinções do senso comum. Mas entendo que essas distinções são tão dependentes do contexto quanto a distinção entre justificação suficiente e insuficiente. Desse modo, não posso entender como poderiam servir de instrumentos conceituais para nos dizer quando estamos sendo levados na direção de verdades independentes de contexto. Toda a idéia de uma independência de contexto, no meu entendimento, é parte de um esforço infeliz para hipostatizar o adjetivo “verdadeiro”²⁶².

Para Rorty, não há qualquer sentido em ver nas práticas sociais de justificação mais do que simplesmente tais práticas, entendendo que a virada lingüística por ele construída, com uma conexão entre a interpretação que lhe é dada pela visão contextualista e sua compreensão anti-realista do conhecimento, além do abandono da análise kantiana do outro, torna pouco provável que se tenha uma metaprática, que seria a crítica de todas as formas de prática social²⁶³.

A idéia de Rorty é defender um desejo universal de justificação como idéia mais próxima do que tem sido descrito como desejo universal de verdade²⁶⁴.

Segundo Rorty:

A premissa-base de meu argumento é que você não pode visar algo, não pode trabalhar para obtê-lo, a menos que possa reconhecê-lo quando o obtiver. Uma diferença entre a verdade e a justificação é aquela entre o irreconhecível e o reconhecível. Nunca vamos saber com certeza se uma dada crença é verdadeira, mas podemos ter a certeza de que ninguém tem, atualmente, como invocar quaisquer objeções residuais contra ela, e que todos concordam que ela deve ser sustentada²⁶⁵.

Para o autor, Habermas comete um erro ao tentar preservar a noção de incondicionalidade, pois entende que há que se naturalizar a razão, isto é, abandonar qualquer idéia representativa de um momento de incondicionalidade que

²⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 236.

²⁶² RORTY, Richard. *Resposta a Jürgen Habermas*, p. 219.

²⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 236.

²⁶⁴ RORTY, Richard. *Verdade, universalidade e política democrática*, p. 105.

²⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 106.

esteja contido no processo factual de mútuo entendimento²⁶⁶, conceito que Habermas utiliza com o desiderato de evitar um relativismo. Habermas, inclusive, afirma que “a verdade é uma propriedade que as proposições não podem perder – uma vez que uma proposição é verdadeira, ela é verdadeira para sempre e para qualquer público, não só para nós.”²⁶⁷

O pensador americano, porém, assevera que existem muitos usos para o vocábulo “verdade”, mas que somente um não pode ser eliminado da nossa prática lingüística, o **uso acautelatório** (*cautionary*), definido por Rorty como a utilização que fazemos do vocábulo “verdade” quando estamos efetuando um contraste entre justificação e verdade e afirmamos que uma crença pode ser, ao mesmo tempo, justificada e não-verdadeira²⁶⁸. Esse postulado de Rorty fundamenta-se na premissa de que somente podemos trabalhar por aquilo que reconhecemos, premissa considerada por ele um corolário do princípio de James, segundo o qual uma diferença deve fazer diferença na prática para que possa ser digna de ser discutida.

Ainda, segundo Rorty:

Nós, pragmatistas, que pensamos que as crenças são hábitos de ação em vez de tentativas de corresponder à realidade, vemos que o uso acautelatório da palavra “verdadeiro” é sinalizar para um tipo especial de perigo. Nós a usamos para nos lembrar de que pessoas em circunstâncias diferentes – pessoas que enfrentam audiências futuras – podem não ser capazes de justificar a crença que nós justificamos triunfantemente para as audiências que até aqui encontramos²⁶⁹.

Considerando-se um coerentista, Rorty entende, assim como Sellars, que todas as nossas crenças poderão ser negadas, mas não todas ao mesmo tempo²⁷⁰.

Logo, Rorty afirma que a utilização da idéia de Peirce, por Habermas, Apel e Putnam, referente à convergência para uma verdade única há, de ser rejeitada, pois

²⁶⁶ RORTY, Richard. *Verdade, universalidade e política democrática*, p. 107.

²⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 60.

²⁶⁸ RORTY, Richard. *Verdade, universalidade e política democrática*, p. 112.

²⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 113.

²⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 114. Aqui Rorty afirma que para a pergunta “Há algum modo de nos garantirmos contra o risco de ter crenças que possam se mostrar injustificáveis perante alguma audiência futura?”, três grupos podem ser mencionados: a) **céticos**: para quem podemos estar sonhando (argumento de Descartes) e que, portanto, haverá sempre um eu futuro que acordou de um sonho e que não se satisfará com nenhuma justificação que venha a ser oferecida pelo eu atual; b) **fundacionistas**: que, opondo-se aos céticos, afirmam que mesmo que estejamos sonhando agora, não poderemos estar errados a respeito de nossas crenças; e c) **coerentistas**: afirmam que todas as nossas crenças poderão ser negadas; todavia, elas não poderão ser todas negadas ao mesmo tempo.

para eles essa idéia de convergência está contida no discurso, não podendo a razão ser naturalizada por ser normativa.

A tensão entre facticidade e validade proposta por Habermas é vista na ótica de Rorty como algo sem qualquer relevância prática. Em primeiro lugar, Rorty critica a posição de Habermas de que toda a alegação de validade possui um momento transcendente de validade universal que irá se romper em pedaços de provincialidade, por adição a um papel estratégico em determinada discussão vinculada a um contexto específico²⁷¹.

A distinção proposta por Habermas entre o uso estratégico e o uso não-estratégico da linguagem é vista por Rorty tão somente como uma distinção entre casos em que o falante se preocupa em convencer os outros e os casos em que o falante espera aprender alguma coisa. Critica a idéia habermasiana de que o discurso universal de uma comunidade ilimitada de interpretação é assumido de maneira inevitável por qualquer falante que entre em uma discussão²⁷².

Daí Rorty vai dizer que:

Diferentemente de Apel e Habermas, a moral que tiro de Peirce é que nós, filósofos que nos preocupamos com uma política democrática, devíamos deixar a verdade em paz, como um tópico sublimemente indiscutível, e, em vez disso, passar à questão de como persuadir as pessoas a ampliar o tamanho da audiência que consideram competente, como aumentar o tamanho da comunidade relevante de justificação²⁷³.

Para o pensador americano, não se pode aceitar a tese de que o apoiar-se em razões ou evidências significa excluir a possibilidade de refutação no passar do tempo. Isto é, não se pode aceitar a idéia de que se é capaz de defender uma asserção proferida perante **qualquer** audiência **possível**²⁷⁴.

Entende Rorty que a negativa de padrões corretos que não implicariam, necessariamente, a conclusão de dizer que a verdade (no sentido oposto à justificação), é relativa.

Por isso,

Se estou correto em pensar que a única função indispensável da palavra “verdadeiro” (ou de qualquer outro termo normativo indefinível, como “bom”

²⁷¹ RORTY, Richard. *Verdade, universalidade e política democrática*, p. 117.

²⁷² *Id. Ibid.*, p. 121.

²⁷³ *Id. Ibid.*, p. 124.

²⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 129.

ou “certo”) é nos acautelar, prevenir contra o perigo, apontando para situações imprevisíveis (audiências futuras, dilemas morais futuros etc.), então não faz muito sentido perguntar se a justificação conduz ou não à verdade²⁷⁵.

Habermas, contudo, rejeita essas formulações. O pensador alemão concorda que a superação da filosofia do sujeito significou a idéia de que não existem experiências não interpretadas que sejam acessíveis tão somente privadamente e que, portanto, estejam livres à apreciação e correção públicas²⁷⁶. Para ele, se as idéias de auto-consciência e subjetividade implicam o fato de que o sujeito cognoscente, voltando-se reflexivamente para suas próprias representações de objetos e não diretamente a eles, “pode abrir para si uma esfera privilegiada de vivências imediatamente acessíveis e absolutamente certas.”²⁷⁷

Para Habermas, a verdade só pode ser justificada com base em razões, não podendo obter autenticação fundamentada em representações²⁷⁸. Habermas, porém, criticará o contextualismo de Rorty que se baseia no entendimento de que há uma descontinuidade dos paradigmas filosóficos²⁷⁹. Isso porque o filósofo alemão considera que o paradigma seguinte é uma resposta ao problema que a desvalorização do paradigma anterior deixou para trás, não se falando em uma sucessão casual, como entende Rorty, mas sim em um encadeamento dialético²⁸⁰.

Conforme entendimento de Habermas:

A compreensão contextualista do giro lingüístico, de onde surge este anti-realismo remete a uma concepção de ascensão e queda dos paradigmas que exclui tanto a continuidade dos temas como dos processos de aprendizagem que transpassem os limites dos paradigmas. Efetivamente, os conceitos baixo aos quais efetuamos uma comparação entre paradigmas refletem a situação hermenêutica de partida e, com ele, o próprio paradigma. Que Rorty eleja para ele o marco de referência da objetividade, a subjetividade a intersubjetividade é algo que resulta da perspectiva conceitual de fundo a partir da qual temos descrito o giro lingüístico do mentalismo. A outro turno, esta descrição não concorda com a imagem de uma sucessão contingente de paradigmas incomensuráveis entre eles²⁸¹.

²⁷⁵ RORTY, Richard. *Verdade, universalidade e política democrática*, p. 131.

²⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 10.

²⁷⁷ *Id.* *Verdade e justificação*, p. 233.

²⁷⁸ *Id.* *Ibid.*, mesma página. *Id.* *A virada pragmática de Richard Rorty*, p. 171. LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 123.

²⁷⁹ Rorty entende que a história da filosofia consiste em uma sucessão de três paradigmas: metafísica, teoria do conhecimento e filosofia da linguagem, adotando igual entendimento advogado por Apel e Tugendhat (cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 237).

²⁸⁰ *Id.* *Ibid.*, p. 239.

²⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 14.

Com a virada lingüística, todas as explicações passam a depender de uma linguagem comum, mesmo as vivências subjetivas que somente o sujeito tem acesso privilegiado, pois as descrições de estados e eventos no mundo objetivo são dependentes do uso interpretativo de uma linguagem comum²⁸².

Neste contexto, reiterando o que já foi dito alhures, a expressão “intersubjetivo” passa a ser entendida não como uma convergência que é observada entre pensamentos ou representações diferentes dos indivíduos. Ela é vista como uma espécie de comunhão prévia, ou seja, como algo que é pressuposto da perspectiva dos próprios participantes, “de uma pré-compreensão lingüística ou de um horizonte do mundo da vida no interior do qual os membros de uma comunidade lingüística se encontram antes mesmo de se entender sobre algo no mundo.”²⁸³

Existindo um mundo independente das nossas descrições, um saber falível e uma problematização dependente de fundamentação, o critério para a objetividade do conhecimento irá passar da certeza privada para uma práxis pública da justificação.

Nesse escopo, Habermas irá questionar de que maneira as verdades que são acessíveis somente na forma do racionalmente aceitável poderão ser isoladas do seu contexto de justificação²⁸⁴. Para o filósofo tedesco, “não há nenhuma possibilidade natural de isolar as limitações da realidade que tornam um enunciado verdadeiro das regras semânticas que fixam essas condições de verdade.”²⁸⁵

Criticando o conceito de uso “acautelador” do vocábulo verdade, Habermas expressa a idéia de que tal uso associa à verdade enunciados de pretensão incondicional, que ultrapassam todas as evidências disponíveis. De fato, Habermas concorda com Rorty no entendimento de que nada poderá valer como justificação a não ser por referência a algo que já aceitamos, não havendo, portanto, nenhuma maneira de sairmos de nossas crenças e de nossa linguagem de modo a encontrar algum teste além da coerência²⁸⁶.

Todavia, Habermas expressa a idéia de que a coerência, *per si*, não é suficiente para tornar claro o significado do conceito de verdade. Para ele, a noção de validade incondicional é abandonada se se considerar a verdade de uma

²⁸² HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 240.

²⁸³ *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁸⁴ *Id. Ibid.*, p. 241.

²⁸⁵ *Id. Ibid.*, p. 242.

²⁸⁶ *Id. A virada pragmática de Richard Rorty*, p. 183.

proposição concebida como coerência com outras proposições ou como uma forma de afirmação justificada no interior de um sistema interconexo de asserções²⁸⁷.

Dessa forma:

Pelo fato de que as afirmações bem justificadas podem acabar mostrando-se falsas, entendemos a verdade como uma propriedade que os enunciados podem perder. A coerência depende de práticas de justificação que podem guiar-se agora por um critério e depois por outro²⁸⁸.

Se o uso acautelatório do predicado “verdade” revela uma associação a uma pretensão incondicional, ultrapassando toda a evidência disponível para nós, essa evidência que nós buscamos fazer valer em nossos contextos de justificação deve ser suficiente para nos capacitar a levantar pretensões de verdade. Significa, no entender de Habermas que “embora a verdade não possa ser reduzida à coerência e à assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação.”²⁸⁹

Habermas, por conseguinte, alerta para o fato de o contextualismo de Rorty substituiu a busca de objetividade por uma solidariedade na comunidade lingüística, a que o indivíduo pertence de forma casual²⁹⁰. Nesta linha de raciocínio, o contextualismo proposto por Rorty não amplia o seu mundo da vida até um nível abstrato (nem tenta se arriscar em tal mister), não podendo trabalhar com uma comunidade ideal e geral de falantes que interagem entre si, livres de sua provincialidade, citando Habermas o caso da *ultimate community* idealizada por Peirce e Mead²⁹¹.

E a conseqüência disso é que Rorty terá que evitar de maneira firme toda e qualquer idealização, além de renunciar o quanto for possível o conceito de racionalidade, na medida em que esta constitui-se de um conceito-limite, com conteúdo normativo, dirigido a uma comunidade universal, que supera as limitações de toda comunidade local²⁹².

Por este motivo é que Habermas irá afirmar que a interpenetração indissolúvel entre a linguagem e a realidade faz com que a verdade de uma

²⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 18.

²⁸⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁸⁹ *Id. Verdade e justificação*, p. 243.

²⁹⁰ *Id. Pensamento pós-metafísico*, p. 172.

²⁹¹ *Id. Ibid.*, p. 173.

²⁹² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 173.

determinada sentença somente possa ser justificada com a ajuda de outras sentenças já consideradas como verdadeiras²⁹³. Ou, em outras palavras, “a verdade que alegamos para uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação.”²⁹⁴

E essa conexão interna entre justificação e verdade defendida por Habermas não é uma mera questão epistemológica, não sendo uma simples questão de ser ou de aparência, pois “o que está em jogo não é a representação correta da realidade, mas práticas do dia-a-dia que não podem se desagregar.”²⁹⁵

Assim:

O inquietamento contextualista trai a preocupação quanto a um funcionamento sem atritos dos jogos de linguagem e das práticas. O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo e estabilizem, com isso, o espaço público intersubjetivamente partilhado, do qual pode se descolar tudo de meramente subjetivo. A suposição de um mundo objetivo, independente de nossas descrições, preenche uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e entendimento mútuo²⁹⁶.

Habermas cita Putnam quando defende a inevitabilidade de uma formação idealizadora de conceitos, postulando que a eliminação de uma distinção entre uma opinião justificada *hic et nunc* e uma aceitável sob condições idealizadas tem como conseqüência fazer surgir uma impossibilidade de podermos explicar nossa capacidade de aprender reflexivamente²⁹⁷. Habermas lembra que especialmente Peirce e os pragmatistas que o seguiram entendem que o nosso aprendizado decorre das expectativas frustradas, sendo que falamos em experiências em um senso enfático somente se elas modificam nossas expectativas ou nos compelem a nos re-orientar²⁹⁸. Nesse contexto, “no momento em que fazemos coincidir o que é válido racionalmente com o que é válido socialmente, fecha-se a única dimensão na qual é possível o auto-distanciamento e a autocrítica”²⁹⁹, com a conseqüente superação daquelas práticas de justificação que já foram por nós exercitadas.

Nesse escopo, Habermas afirmará que uma verdade incondicional, capaz de compelir os atores sociais participantes de um processo argumentativo a pressupor

²⁹³ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 59.

²⁹⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

²⁹⁵ *Id. A virada pragmática de Richard Rorty.*, p. 186.

²⁹⁶ *Id. Verdade e justificação*, p. 245.

²⁹⁷ *Id. Pensamento pós-metafísico*, p. 173.

²⁹⁸ *Id. On the pragmatics of social interaction*, p. 88.

²⁹⁹ *Id. Pensamento pós-metafísico*, p. 173.

condições ideais de justificação, exigindo deles um descentramento crescente da comunidade de justificação, é um reflexo de uma distinção requerida no mundo vivido entre acreditar e saber³⁰⁰.

Tal suposição fundamenta-se no uso comunicativo da linguagem e de um mundo objetivo único:

Uma diferença que se apóia na suposição, enraizada no uso comunicativo da linguagem, de um único mundo objetivo. Desta forma o mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e de saber (conceitos ligados à ação), adentra no discurso e oferece aquele ponto de referência que transcende a justificação e que mantém desperta entre os participantes na argumentação a consciência da falibilidade de nossas interpretações. Em contrapartida, esta consciência falibilista repercute também na prática, sem destruir o dogmatismo do mundo da vida³⁰¹.

Aqui é importante ressaltar que Habermas distingue ação e discurso, entendendo o discurso como uma situação de fala em que uma ou mais pretensões de validade tenham sido postas em questão, transformando-se em objeto de uma análise argumentativa³⁰². Ou seja, a ação pode ser vinculada às práticas comunicativas habituais (*Üblichkeiten*) que são aceitas sem questionamentos. Essas práticas comunicativas habituais estão fundamentadas nas pretensões de validade (verdade, veracidade e correção normativa). No momento em que qualquer uma dessas pretensões é questionada, há a sua suspensão, passando a relação para uma outra forma comunicativa denominada discurso³⁰³. E neste contexto:

Por vias discursivas, isto é, à base de um diálogo empenhado na argumentação racional convincente, a busca de entendimento e isenta de qualquer forma de violência interna e externa, a comunicação pode ser restabelecida no cotidiano, desde que as pretensões de validade, postas em questão, tenham sido reafirmadas e revalidadas discursivamente³⁰⁴.

E as convicções assumirão um papel distinto na ação e no discurso, provando, por conseguinte, de modo igualmente diferente a “sua verdade”. Enquanto nas práticas cotidianas (ação), há um reflexivo “lidar com o mundo”, decidindo se as convicções funcionam ou são problematizadas, na argumentação (discurso) há apenas uma dependência de razões que tenham o condão de expressar se as

³⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 30.

³⁰¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

³⁰² FREITAG, Bárbara. *Op. cit.*, p. 130.

³⁰³ *Id. Ibid.*, p. 191.

³⁰⁴ FREITAG, Bárbara. *Op.cit.*, p. 191.

alegações de verdade problematizadas merecem ou não um reconhecimento racionalmente motivado³⁰⁵.

Habermas defende a idéia de que importa ao mundo da vida um papel pragmático de uma verdade bifronte, que, segundo o pensador alemão, funciona como ligação entre a certeza da ação e a assertibilidade discursivamente justificada. Ou seja:

Na tessitura das práticas habitualizadas, as pretensões de verdade implicitamente erguidas, que são aceitas contra um vasto pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas, constituem por assim dizer os trilhos para as certezas que guiam a ação³⁰⁶.

Contudo, essas certezas podem ser dissipadas, tornando-se com isso temas, como no caso da transição que ocorre do agir para o discurso, em que as ingênuas certezas iniciais são libertas da forma da certeza da ação, assumindo a forma de um enunciado hipotético, cuja validade ficará suspensa durante o discurso, pois “a argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade.”³⁰⁷

Esse processo circular referido por Habermas passa do nível argumentativo, em que as certezas de ação antes abaladas são transmutadas em controversas pretensões de validade, para enunciados hipotéticos, testadas e, caso necessário, resgatadas de forma discursiva, para um contexto de ação, que ocorre após o referido resgate discursivo, em que as verdades aceitas podem retornar ao contexto da ação³⁰⁸.

E aqui é que Habermas ressalta que a argumentação somente poderá preencher este mister restabelecedor das certezas de ação que foram tornadas problemáticas se ela for orientada por uma verdade incondicional, isto é, independente do contexto.

Assim:

Somente o entrecruzamento de estes dois papéis pragmáticos distintos – que põem em jogo, em plexos de ação e em discursos, aquele conceito de verdade “de rosto jânico” – pode explicar o porquê de uma justificação

³⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 30.

³⁰⁶ *Id. Verdade e justificação*, p. 249.

³⁰⁷ *Id. Ibid.*, p. 250.

³⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 250.

lograda em nosso contexto de fala em favor da verdade (independente do contexto) da crença justificada. Da mesma forma que, de um lado, o conceito de verdade permite a tradução de certezas de ação expressas em enunciados problematizados, a manutenção de uma orientação da verdade permite, de outro lado, uma retradução de afirmações discursivamente justificadas em renovadas certezas de ação³⁰⁹.

Habermas irá criticar o posicionamento de Rorty, que toma emprestado da perspectiva dos participantes na argumentação o enclaustramento do diálogo, que bloqueia nossa libertação de contextos de justificação, ao mesmo tempo em que utiliza da perspectiva dos atores o modo de lidar com o mundo. Essa sobreposição de perspectivas que Habermas considera opostas fundamenta a certeza etnocêntrica de Rorty.

Mas o pensamento habermasiano considera que a idealização das condições de justificação deve começar nas propriedades formais e processuais de práticas de justificação em geral, que no entender do filósofo tedesco, estão presentes em todas as culturas, embora nem sempre estejam institucionalizadas³¹⁰.

Daí por que a objeção de Rorty à distinção entre “verdadeiro” e “justificação” ser despida de um ponto de referência. Quando Rorty enfrenta esta objeção, ele o faz formulando uma idealização cautelosa das condições de justificação, representada em sua formulação da busca de concordância intersubjetiva que não é imposta a grupos cada vez mais amplos de interlocutores.

Ora, para Habermas “mesmo a audiência mais ampla e o contexto mais abrangente não devem ser mais que uma audiência diferente e um contexto diferente”³¹¹, significando que a saída proposta por Rorty não revela qualquer utilidade prática.

Essa idealização fraca que Rorty apresenta com essa orientação, ao eliminar o conceito de verdade em prol de uma validade dependente do contexto, afasta, outrossim, qualquer ponto de referência normativo, que, na ótica de Habermas, é necessário para que se explique a razão pela qual um falante deveria tentar buscar um acordo para “p”, além dos limites de seu próprio grupo³¹².

No entender de Habermas, “o que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em

³⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 31.

³¹⁰ *Id. Verdade e justificação*, p. 254.

³¹¹ *Id. A virada pragmática de Richard Rorty*, p. 209.

³¹² HABERMAS, Jürgen. *El giro pragmático de Rorty*, p. 34.

todos os contextos possíveis.”³¹³ Por conseguinte, a perda da idéia reguladora de verdade, propiciada pelo modelo proposto por Rorty, implica a perda, na prática justificadora, do ponto de orientação através do qual os padrões de justificação são diferenciados das normas costumeiras³¹⁴.

Por tal motivo é que Habermas vai dizer que, na teoria discursiva da verdade, um enunciado será considerado “verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação.”³¹⁵ Destarte:

Quem sempre entra numa discussão com a séria intenção de se convencer de algo na conversa com outra pessoa deve supor performativamente que os envolvidos deixam seus “sim” e “não” ser definidos unicamente pela coerção do melhor argumento³¹⁶.

Habermas, portanto, defende um realismo cognitivo em conformidade com um viés pragmático, conservando uma concepção não-epistêmica da verdade ante a interpenetração entre linguagem e realidade³¹⁷.

A teoria da verdade proposta por Habermas apresenta, assim, como único e suficiente critério de verdade a justificação racional mediante o discurso. Em outras palavras, a verdade pode ser entendida como a pretensão de validade que está ligada aos atos de fala constatativos, sendo que um enunciado será verdadeiro quando sua pretensão de validade estiver justificada.

A outro vértice, as questões de verdade somente surgirão quando as pretensões de validade que são pressupostas de forma ingênua forem problematizadas em contextos de ação.

Por fim, deve-se entender que nos contextos de ação os proferimentos emitidos tratam dos objetos da experiência, distintamente do que ocorre nos discursos, em que há submissão de enunciados sobre fatos à discussão. Esta distinção leva à conclusão de que as questões de verdade não são postas nos contextos de ação, mas àqueles fatos que se fazem corresponder com discursos livres da experiência e esvaziados da ação³¹⁸, pois no mundo da vida, os atores

³¹³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 254.

³¹⁴ *Id.* *El giro pragmático de Rorty*, p. 34.

³¹⁵ *Id.* *Verdade e justificação*, p. 254.

³¹⁶ *Id.* *Ibid.*, mesma página.

³¹⁷ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 124.

³¹⁸ “Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo,

guiam-se pelas certezas da ação, intuitivamente obtidas, enquanto que nos discursos, as certezas decorrem do processo de justificação em condições ideais³¹⁹. Ou seja, “a redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade”.³²⁰

2.3 Verdade e correção

Para Habermas, a ética do discurso é uma ética cognitivista, pois pode decidir como serão fundamentados os juízos morais. Mas também é uma ética universalista, pois não expressa intuições relativas a determinada cultura, possuindo, todavia, uma validade universal³²¹.

E não apenas isso: a ética do discurso é uma ética deontológica, entendendo-se com isso:

1) que abstrai das questões da “vida boa”, limitando-se ao aspecto de “justiça” das normas e formas de ação, e 2) que não confunde a “verdade” de um enunciado com a “justiça” ou “retidão” de uma norma, isto é, da razão de uma pretensão “universal” de validade que não é a pretensão de “verdade proposicional”³²².

Com a distinção feita por Aristóteles entre filosofia teórica e filosofia prática, a questão sobre a definição do saber moral passa a ser associada à discussão acerca da relação entre razão teórica e razão prática³²³.

O conceito idealista de que é possível “conhecer” o bem, idéia presente desde os tempos de Platão, levando a considerações que colocavam o saber e o bem no mesmo nível, como o fizeram Platão e Sócrates, ou as respostas formuladas por Aristóteles e Kant, conduzem à necessidade de uma análise de como definimos a esfera do bom e do mau (ou do bem e do mal)³²⁴. Outrossim, a compreensão destas questões irá depender do que entendemos por conhecer e saber.

Ao falar das expectativas de comportamento moral, Habermas afirma que elas são distintas de outras normas sociais, tais como os costumes e convenções,

recebem licença para voltar ao *status* de conhecimento não-problemático.” HABERMAS, Jürgen. *Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 63.

³¹⁹ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 137.

³²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 60.

³²¹ *Id. Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 46-47.

³²² *Id. Ibid.*, p. 47.

³²³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 268.

³²⁴ *Id. Ibid.*, p. 267.

em razão de permitirem julgar uma ação não apenas sob o viés de sua conformidade ou não às regras, mas também como “correta” e “falsa” em relação a essa própria regra, levando à conclusão de que “o sentido prescritivo de ‘ordenado’ ou ‘proibido’ vincula-se ao sentido epistêmico de ‘justificado’ e ‘injustificado’.”³²⁵

As normas que existiam e que possibilitavam essa apreciação reivindicavam validade em um sentido cognitivo relevante, estando, por este motivo, inseridas em um contexto mais amplo que fornecia uma explicação para o fato de elas merecerem reconhecimento. Segundo Habermas, todas as culturas evoluídas são caracterizadas por doutrinas desse jaez, por religiões universais que, na modernidade, contudo, perderam o seu caráter obrigatório universal e sua credibilidade pública, fazendo surgir a necessidade de uma fundamentação que somente poderia ser obtida pela razão universal ou publicamente inteligíveis³²⁶. Daí Habermas afirmar que “quando se parte dessa genealogia, impõe-se uma compreensão do saber moral por analogia com o conhecimento. A analogia, que é sugerida desse modo, é ainda mais estreita que a existente entre *phronesis* e *episteme*.”³²⁷

Para ele, o costume que possuímos de proferir críticas à ação amoral e de discutir questões morais recorrendo a razões é um sinal de que associamos uma pretensão cognitiva aos juízos morais³²⁸.

De qualquer forma, Aristóteles defendeu a tese de que expressões do tipo “juízo moral” e “fundamentação moral” possuem um sentido específico e não epistêmico, levando à conclusão de que a ética não seria um assunto ligado ao conhecimento em sentido estrito, mas sim da reflexão prática ou *phronesis* (*prudentia*)³²⁹.

Habermas afirma que somente uma concepção da moral que estabeleça uma analogia com o conhecimento parece permitir que haja uma interpretação cognitivista da validade deontológica de normas obrigatórias, capaz de levar em consideração um sentido de respeito à lei como um fato da razão que não pode ser arrostado³³⁰.

³²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 268.

³²⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

³²⁷ *Id. Ibid.*, p. 269.

³²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Comentários a ética do discurso*, p. 120.

³²⁹ *Id. Ibid.*, p. 121.

³³⁰ *Id. Verdade e justificação*, p. 269.

Com Aristóteles, a razão prática é como a prudência (*phrónesis*), isto é, uma faculdade que atua sempre inserida em um determinado horizonte de práticas e costumes adrede estabelecidos, renunciando à pretensão de conhecimento reservada à ciência ou à teoria em sentido estrito. E a emergência das ciências empíricas modernas levou, todavia, a um enfraquecimento da *episteme*, afetando a *phrónesis* vista como uma contrapartida aristotélica daquela³³¹.

Como conseqüência disso:

Estas mudanças significam, a um mesmo tempo, que o conceito de moral necessita, a partir de agora, da mediação de uma teoria do conhecimento. O significado moral depende então da forma como se responde à questão acerca da possibilidade de decidir racionalmente questões práticas de um modo geral³³².

E mais:

O saber moral se distingue do empírico já por sua referência à ação. Ele diz como as pessoas devem se comportar, e não o que se passa com as coisas. A “verdade” de proposições descritivas significa que os estados de coisas enunciados “existem”, enquanto a “correção” das proposições normativas reflete o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos (ou proibidos)³³³.

Com essa distinção entre saber moral e saber empírico, o que se busca, de fato, é uma distinção entre a verdade das proposições descritivas, que são relacionadas a estados de coisas, e a correção das proposições normativas, que importam no caráter obrigatório dos modos de agir prescritos.

Habermas quer, portanto, aprofundar a distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, passando pela filosofia da linguagem, a qual fundamenta sua análise em pressupostos extraídos da filosofia teórica³³⁴.

Segundo Habermas:

[...] quando mais uma vez se põe explicitamente a pergunta sobre como a justificação e a validade de normas morais se relacionam com a fundamentação e a validade de enunciados descritos, ela é decidida previamente por escolhas mais ou menos dogmáticas³³⁵.

³³¹ HABERMAS, Jürgen. *Comentários a ética do discurso*, p. 81.

³³² *Id. Ibid.*, mesma página.

³³³ *Id. Verdade e justificação*, p. 269.

³³⁴ *Id. Ibid.*, p. 270.

³³⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

Neste contexto, Habermas trata da relação entre a razão teórica e a razão prática sob uma ótica cognitivista³³⁶, rejeitando qualquer redução da razão prática a uma relação meio-fim. Daí sua crítica à abordagem do subjetivismo ético, que relaciona os juízos morais a sentimentos, disposições ou decisões do sujeito, entendendo que a abordagem do subjetivismo ético carece de uma pretensão de fundamentação mais ambiciosa, associada a avaliações “fortes” e, ainda mais, a juízos morais.

Criticando o contextualismo, Habermas afirma que:

Na medida em que remete a validade das normas morais ao ajuste entre egoístas racionais, isto é, a uma feliz harmonia de seus respectivos interesses, ele conserva um conteúdo cognitivo em confrontações morais. Mas a soma das motivações racionais que levaram cada indivíduo a dar seu assentimento à luz de suas próprias preferências ainda não explica o caráter especificamente obrigatório das normas ajustadas – ou seja, a obrigatoriedade deontica, pela qual esperamos, como membros de uma comunidade moral, um determinado comportamento uns dos outros³³⁷.

O jogo de linguagem moral é formado basicamente de três proferimentos, que são gramaticalmente inter-relacionados: a) juízos sobre como devemos (ou podemos ou não podemos) nos comportar; b) reações de assentimento ou rejeição; c) razões pelas quais as partes conflitantes podem justificar sua postura de assentimento ou rejeição³³⁸.

Aqui as tomadas de posição apresentam uma dupla face, pois exprimem um “sim” ou um “não” racionalmente motivados para enunciados que poderão ser corretos ou falsos ou têm, ao mesmo tempo, a forma de reações afetivas perante um comportamento avaliado como correto ou falso:

À luz de seus jogos de linguagem impregnados de elementos de avaliação, os atores desenvolvem não apenas representações de si próprios e da vida que gostariam de levar em geral; eles também descobrem em cada situação traços de alteração e de rejeição, os quais não podem entender sem “ver” como *devem* reagir a eles³³⁹.

³³⁶ Criticando o não-cognitivismo, Habermas afirma: “O não-cognitivismo atenuado parte do princípio de que os atores só podem deixar que a razão prática afete seu arbítrio de um único modo, a saber, por meio de reflexões que obedecem ao princípio da racionalidade dos fins.” HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 38.

³³⁷ *Id.* *Verdade e justificação*, p. 271.

³³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 272.

³³⁹ *Id.* *A inclusão do outro*, p. 39.

Em outras palavras, no jogo de linguagem moral há uma tomada de posição racionalmente motivada em relação a enunciados que, analogamente à verdade, poderão ser corretos ou falsos. Mas também envolvem sentimentos subjetivos que refletem reações dirigidas ao comportamento que se avalia como correto ou falso, citando Habermas o rancor das vítimas ofendidas ou o remorso dos perpetradores quando da ocorrência de infrações às normas, levando à conclusão que os sentimentos podem assumir o papel de razões, adentrando os discursos práticos, sendo uma interpretação decorrente de uma compreensão empirista da validade normativa³⁴⁰.

A compreensão empirista da validade normativa assevera que as normas definirão de forma compulsória aquilo que os membros de uma determinada comunidade poderão exigir uns dos outros, de tal forma que o sentido prescritivo das normas consistirá em seu caráter coercitivo. Ou seja, “as normas estão ‘em vigor’ na medida em que podem ser impostas com o auxílio da ameaça de sanções externas ou internas.”³⁴¹

A grande questão envolvendo o tema “verdade e correção” reside na relação entre o mundo simbolicamente estruturado de relações interpessoais, produzido de um certo modo por nós, e o mundo objetivo de eventos e estados observáveis, ou, simplesmente, entre o mundo social e o mundo objetivo.

Na análise dessa relação, podemos identificar três entendimentos. Enquanto a psicologia cognitivista do desenvolvimento postula uma analogia entre verdade e correção, os culturalistas, como os neo-aristotélicos e os pós-wittgensteinianos, se opõem a tal analogia, entendendo que a forma gramatical dos juízos de valor e as proposições é que são identificadas com pretensão de verdade. A outro vértice, a antropologia cultural e o historicismo das ciências do espírito sempre defenderam a idéia de que os juízos morais refletem as construções históricas e específicas da cultura³⁴².

No isomorfismo das formas lógica e moral do juízo proposto por Kohlberg, há a consideração do domínio sobre operações cognitivas como uma condição importante do aprendizado de níveis do juízo moral correspondentes. Já Piaget irá ressaltar um paralelismo, apontando, de um lado, o desenvolvimento de categorias

³⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 273.

³⁴¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

³⁴² LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 145.

do entendimento e de regras lógicas e, de outro lado, de categorias e normas de direito da moral³⁴³.

Com isso, Habermas afirma que a teoria genética do conhecimento acaba por reter um cerne realista, não obstante sua abordagem construtivista, na medida em que “na universalidade das formas maduras de conhecimento refletem-se invariáveis limitações que um mundo objetivo suposto como independente impõe ao nosso entendimento ativo nas tentativas práticas de dominar a realidade.”³⁴⁴

Habermas, contudo, adverte que o saber moral não é afetado pela história e pela constituição histórica do mundo social da mesma forma que o saber empírico, entendendo que esta é a razão pela qual a justificação das ações ocorre em dois níveis, consistente no fato de as normas morais bem fundamentadas reivindicarem validade *prima facie*³⁴⁵. E isso se manifesta no fato de que no momento anterior (*ex ante*) as conseqüências e efeitos considerados são aqueles secundários e típicos previstos no momento da fundamentação, já que outras conseqüências e efeitos não previstos somente exsurtem em momento posterior, exigindo uma nova interpretação, que é realizada tomando como ponto de partida a perspectiva modificada de um discurso sobre aplicação³⁴⁶.

Habermas, contudo, faz uma distinção entre a “verdade” no terreno da razão teórica e a “correção normativa” no terreno da razão prática³⁴⁷. Para Habermas:

A intuição que me guia pode se caracterizar da seguinte maneira. De um lado, a correção de juízos morais se estabelece da mesma forma que a verdade de enunciados descritos – pela argumentação. Não temos um acesso direto, não filtrado por razões, às condições de verdade, assim como não temos semelhante acesso às condições sob as quais as normas morais merecem reconhecimento universal³⁴⁸.

Daí concluir Habermas que em ambos os casos supramencionados a validade dos enunciados somente pode resistir à prova passando discursivamente pelo *medium* de razões disponíveis³⁴⁹.

³⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 275.

³⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 276.

³⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 277.

³⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 277.

³⁴⁷ ENCABO, Jesús Veja & MARTÍN, Franciso Javier Gil. *Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate sobre normas y valores enter H. Putnam y J. Habermas*, p. 28.

³⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 279.

³⁴⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

Enquanto as pretensões de verdade contêm uma referência ao mundo, tal não se dá com as pretensões de validade moral.

Para Putnam, os enunciados morais podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Habermas, todavia, discorda dessa posição, entendendo que essa idéia de Putnam parece abarcar uma espécie de realismo moral de tipo substantivo, comprometido com uma frágil espécie de detecção de propriedades valorativas e normativas na realidade³⁵⁰.

A verdade, compreende Habermas, consiste em um conceito que transcende toda e qualquer justificação, não podendo ser identificada com o conceito de aceitabilidade idealmente justificada, na medida em que o conceito de verdade aponta para condições que são preenchidas pela própria realidade, distintamente do que ocorre com o conceito de “correção”, que se reduz a uma aceitabilidade idealmente justificada³⁵¹.

A validade deontológica dos enunciados morais carece de conotações ontológicas da validade veritativa, fazendo com que, no lugar da referência ao mundo objetivo, a qual transcende toda a justificação, surja uma idéia regulativa da inclusão recíproca de pessoas que são estranhas umas às outras em um mundo inclusivo e, por conseguinte, universal. Assim:

Esse projeto de um único mundo moral se enraíza nos pressupostos de comunicação de discursos racionais; pois, nas condições do moderno pluralismo de visão de mundo, a idéia de justiça se sublimou como conceito de imparcialidade próprio a um acordo alcançado pelo discurso³⁵².

Habermas compreende a “correção” por analogia à “verdade” enquanto validade absoluta, fundando sua assertiva no argumento de que as condições de comunicação, pela sua exigência, impõem aos participantes de discursos práticos o mister de produzir uma perspectiva comum de imparcialidade autocrítica³⁵³.

De fato, convicções morais comandam interações normativamente reguladas, da mesma maneira que as convicções empíricas irão determinar as intervenções no mundo objetivo voltadas para um fim. Todavia, as convicções morais sofrem com o problema decorrente da falta de consenso normativo entre os partícipes, em razão

³⁵⁰ ENCABO, Jesús Veja & MARTÍN, Franciso Javier Gil. *Op. cit.*, p. 28. HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 64.

³⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 280.

³⁵² *Id. Ibid.*, mesma página.

³⁵³ *Id. Ibid.*, mesma página.

da existência de orientações axiológicas dissonantes. Em um determinado contexto ou para determinadas pessoas, por exemplo, certas obrigações morais são mais importantes que outras. Ainda há diferenças semânticas que podem aparecer entre vinculação ao valor e obrigação moral, dando-se prioridade a certas questões de justiça diante de questões do bem viver³⁵⁴.

Contudo, a validade incondicional ou categórica de uma determinada obrigação moral somente poderá ser obtida de leis que efetivamente emancipem a vontade das determinações causais, nos casos em que a vontade esteja com elas comprometida e que, *per si*, se mesquem à razão prática, pois:

Certamente todo ato de autovinculação da vontade exige da razão prática razões para que ocorra; mas, enquanto ainda entrarem em jogo determinações subjetivamente causais e a vontade não tiver apagado todos os momentos da coação, a vontade não será realmente livre³⁵⁵.

Se nas pretensões de verdade, os sucessos de aprendizagem podem ter como consequência um acordo, no caso do aprendizado moral, eles são medidos pela natureza inclusiva de um consenso que é realizado mediante razões³⁵⁶.

Se os fatos devem a sua “facticidade” em razão de estarem presos a um mundo de objetos que existem de forma independente de qualquer descrição, o mesmo não se dá com a validade moral³⁵⁷.

Nos discursos práticos, a necessidade de regulamentação de determinada questão aceita por todos os envolvidos, com o reconhecimento de que determinado modo de agir é igualmente bom para todos, torna essa práxis obrigatória. Logo, esse consenso obtido apresenta, de certa forma, algo definitivo para os envolvidos, distintamente do que ocorre com os fatos, que, baseados em interpretações ontológicas, desenham um consenso sobre um determinado enunciado, que poderá se revelar falso quando verificadas novas evidências.

E o consenso obtido nos discursos práticos não estabelece fatos, não havendo qualquer enunciado sobre eles, mas há uma fundamentação de uma norma que consiste, em outros termos, em merecer um reconhecimento intersubjetivo³⁵⁸.

³⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 41-42.

³⁵⁵ *Id. Ibid.*, p. 47.

³⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 290.

³⁵⁷ ENCABO, Jesús Veja & MARTÍN, Franciso Javier Gil. *Op. cit.*, p. 32.

³⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 291.

Significa que “não compreendemos a validade de um enunciado normativo no sentido da existência de um estado de coisas; pensamos apenas que a norma correspondente, que deve reger nossa práxis, merece reconhecimento.”³⁵⁹

Por esta razão é que Habermas compreende que um acordo acerca de normas ou ações que é atingido pelo discurso em condições ideais, possui mais do que uma força autorizadora, sendo garantidor da correção dos discursos morais:

Diferentemente da pretensão de verdade, que transcende toda a justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia “existir” independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. A imanência à justificação, característica da “correção”, apóia-se num argumento de crítica semântica: porque a “validade” de uma norma consiste no fato de que ela seria aceita, ou seja, reconhecida como válida sob condições ideais de justificação, a correção é um conceito epistêmico³⁶⁰.

E, portanto, o ponto de vista moral exige uma harmonização de máximas e interesses controversos, que exige que os participantes transcendam o contexto social e histórico da sua forma de vida e da sua comunidade particulares³⁶¹, com o desiderato de assumirem a perspectiva de todos os potenciais envolvidos³⁶². Isso significa que:

Quem participa convictamente numa argumentação tem necessariamente de partir do princípio de que a situação comunicativa é, em princípio, garante dum acesso público, de iguais direitos de participação, autenticidade dos participantes, ausência de coação na tomada de posições, etc³⁶³.

A persuasão recíproca entre os participantes fundamenta-se no pressuposto pragmático de que o seu “sim” e “não” deixar-se-ão determinar tão somente pelo imperativo do melhor argumento.

Isso torna a exclusão da participação, o abafamento de temas e a repressão de contribuições, desrespeitando-se a alteridade, elementos que obstaculizam qualquer tomada de posição racionalmente motivada. A correção de erros somente

³⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 291.

³⁶⁰ *Id. Ibid.*, mesma página. “Um consenso normativo, formado em condições de participação livre e universal no contexto de um discurso prático, estabelece uma norma válida (ou confirma a sua validade). A ‘validade’ de uma norma moral significa que ela ‘merece’ o reconhecimento universal em virtude de sua capacidade de, por meio da razão somente, obter o consentimento da vontade daqueles a quem se dirige.” *Id. A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 65-66.

³⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p. 136.

³⁶² *Id. Comentários à ética do discurso*, p. 124.

³⁶³ *Id. Ibid.*, p. 131.

poderá ocorrer “se pressupomos a possibilidade de decisão fundamentada entre ‘correto’ e ‘falso’ estiver pressuposta.”³⁶⁴

A completa inclusão dos envolvidos, a distribuição igualitária dos direitos e deveres da argumentação, a não-coerção da situação comunicacional, além da atitude dos participantes orientada para o entendimento mútuo são pressupostos necessários da argumentação, já que é fundamentado nessas condições comunicacionais exigentes que todas as sugestões, informações, razões, evidências e objeções disponíveis, relevantes para a escolha, a especificação e a solução de um problema dado, sejam inseridas no jogo a fim de que os melhores argumentos prevaleçam e que o melhor, em cada ocorrência, seja decisivo³⁶⁵.

Portanto, relativamente a questão da verdade e correção, Habermas entende que a noção de verdade não pode ser conceitualmente analisada em termos epistêmicos de justificação ou aceitação racional, diferentemente do que ocorre com a correção normativa, que deverá ser analisada em termos epistêmicos de justificação e aceitabilidade racional.

O interesse é comum, porque o consenso livre de constrangimento permite apenas o que todos podem querer; é livre de decepção, porque até a interpretação das necessidades, na qual cada indivíduo precisa estar apto para reconhecer o que ele quer, torna-se o objeto de formação discursiva da vontade³⁶⁶.

E continua Habermas:

A vontade, formada discursivamente, pode ser chamada “racional”, porque as propriedades formais do discurso e da situação deliberativa garantem suficientemente que um consenso só pode surgir através de interesses generalizáveis, interpretados apropriadamente, pelo que quero dizer necessidades que podem ser participadas comunicativamente³⁶⁷.

A outro giro, a noção de verdade transcende ao reconhecimento, incorporando uma dimensão ontológica. A seu turno, a correção normativa não transcende ao reconhecimento, excluindo qualquer dimensão ontológica.

³⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 292.

³⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 304.

³⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, p. 137.

³⁶⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

Estas considerações de Habermas, elaboradas em seu programa de fundamentação da ética do discurso, expõem que o objetivo desta é obter uma regra argumentativa para os discursos que poderão fundamentar normas morais³⁶⁸.

Levam, ademais, à formulação de um princípio do discurso (D) e de um princípio de universalização (U), que serão discutidos e analisados em momento posterior.

³⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Comentários a ética do discurso*, p. 132. ENCABO, Jesús Veja & MARTÍN, Franciso Javier Gil. *Op. cit.*, p. 29. LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 149.

3. AGIR COMUNICATIVO

3.1 Conceito

Ao revisar a pragmática universal, Habermas explicita que o *telos* do entendimento reside na linguagem, além do fato de que entender-se significa o reconhecimento da pretensão de validade apresentada pelo falante. Por essa razão, “a função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua.”³⁶⁹, razão pela qual o reconhecimento mútuo pressuposto na linguagem significar a adoção do ponto de vista alheio, estabelecendo-se como um fenômeno primário subjacente à consciência e ao conhecimento, em substituição às formas de manipulação instrumental e à auto-objetificação³⁷⁰.

Na concepção de Habermas, a função da razão prática é fornecer argumentos que fundamentem as crenças subjacentes às decisões de agir, concluindo que “a ação racional é aquela a respeito da qual o agente pode ter uma crença racionalmente justificável.”³⁷¹

Neste ponto, Habermas lembra que o raciocínio se desenvolve dentro de uma moldura de referências da comunicação, pois ao agir de forma solipsista, o indivíduo será racional na medida em que satisfizer suas necessidades privadas de forma eficiente. Já os agentes sociais, que possuem responsabilidades recíprocas, somente serão racionais quando se puserem a resolver conflitos potenciais por intermédio da argumentação³⁷².

A razão prática, contudo, pode ser vista sob três óticas discursivas: a) discurso pragmático; b) discurso ético; c) discurso moral. No discurso pragmático, há uma articulação fundamentada em relações meio-fim; no discurso ético, o desiderato é a identidade individual e a coletiva; já o discurso moral objetiva a universalização³⁷³.

³⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 9.

³⁷⁰ INGRAM, David. *Op. cit.*, p. 101.

³⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 40.

³⁷² *Id. Ibid.*, mesma página.

³⁷³ CENCI, Ângelo Vítório. *A controvérsia ente Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*, p.163.

Habermas não rejeita a existência de pressupostos gerais de comunicação presentes em outros contextos. Todavia, ele prefere falar em uma ação comunicativa, pois adota o tipo de ação que tem como desiderato conseguir entendimento³⁷⁴.

A pressuposição de que todos os atores são racionais radica no fato de que eles se orientam por pretensões de verdade, o que equivale dizer que os partícipes orientam-se por um entendimento que visa um consenso intersubjetivo entre as partes, através da discussão argumentativa dessas pretensões de validade³⁷⁵.

Daí a importância da mudança de paradigma ocorrida com a superação da filosofia do sujeito pelo paradigma da comunicação, pois:

No paradigma da comunicação proposto por ele o sujeito cognoscente não é mais definido exclusivamente como sendo aquele que se relaciona com objetos para conhecê-los ou para agir através deles e dominá-los. Mas como aquele que, durante seu processo de desenvolvimento histórico, é obrigado a entender-se junto com outros sujeitos sobre o que pode significar de fato “conhecer objetos” ou “agir através de objetos”, ou ainda, “dominar objetos ou coisas”³⁷⁶.

Há um afastamento de Habermas da categoria kantiana de emancipação, que aponta para o descobrimento das condições sociais como conceitos da filosofia do sujeito³⁷⁷. Ao considerar os argumentos, ele assevera que são razões que resgatam, sob determinadas condições do discurso, uma pretensão de validade levantada mediante atos de fala constatativos ou regulativos³⁷⁸. E, portanto, os argumentos movem os atores, de maneira racional, a aceitar como válidas as proposições normativas ou descritivas.

Por isso Habermas, ao discutir a relação entre verdade e correção, desenvolve a idéia de que nos discursos morais, a validade de uma norma é obtida mediante acordo intersubjetivo, pois entende “correção” como aceitabilidade racional apoiada em argumentos³⁷⁹.

Habermas rejeita a teoria da comunicação proposta por Luhmann como uma forma de pressão seletiva dos sistemas, entendendo que a proposta luhmanniana

³⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 9

³⁷⁵ SIEBENAICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 60.

³⁷⁶ *Id. Ibid.*, p. 62.

³⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*, p. 100-101. (Cf. REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 48).

³⁷⁸ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 280-281.

³⁷⁹ *Id. Ibid.*, p. 281.

afasta a constituição de uma prática racional, o que não se coaduna com o modelo de ação comunicativa desenvolvido por ele³⁸⁰.

Processos sociais que se fundamentam na idéia de Luhmann de uma pressão seletiva dos sistemas são vistos por Habermas como um elemento obstaculizador da participação dos atores sociais, pois segundo ele, solicitar essa participação engajada seria criar um princípio de frustração, na medida em que o modelo de Luhmann é incompatível com a racionalidade³⁸¹.

O que Habermas entende é que “a participação’ significa aqui uma participação geral, a base da oportunidade igual, em processos discursivos de formação de vontade.”³⁸²

Neste contexto, o agir comunicativo apresentado por ele fundamenta-se em uma determinada concepção da linguagem e de entendimento, desenvolvida em contextos das teorias do significado³⁸³. Segundo Habermas:

O problema da coordenação coloca-se a partir do momento em que o ator só pode executar o seu plano de ação de modo interativo, isto é, com o auxílio (ou mediante a omissão de auxílio) de pelo menos um outro ator. Do modo de *Alter* conectar seus planos e ações aos planos e ações de *Ego* resultam diferentes tipos de interações mediadas lingüísticamente³⁸⁴.

E é justamente essa força racionalmente motivadora de atos de entendimento que diferencia o agir comunicativo do agir estratégico, pois neste a coordenação bem sucedida da ação está fundamentada em uma racionalidade teleológica de planos individuais de ação.

O uso da linguagem voltada ao entendimento mútuo permite ao falante expressar suas opiniões, comunicando-se com outro integrante de sua comunidade lingüística acerca de algo no mundo, havendo a pressuposição de uma atitude participativa, sendo a linguagem um veículo de sentido, devendo, ainda, haver o prévio estabelecimento de um sistema de referência lingüísticamente representado³⁸⁵.

A ação comunicativa, portanto, é compreendida por Habermas como interações sociais que não se fundamentam em cálculos egocêntricos do êxito por

³⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p. 163.

³⁸¹ *Id.* *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p. 166.

³⁸² *Id.* *Ibid.*, p. 167.

³⁸³ *Id.* *Pensamento pós-metafísico*, p. 76.

³⁸⁴ *Id.* *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁵ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 55. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 136.

parte de cada ator individualmente considerado, exigindo operações cooperativas de interpretação dos participantes. O próprio êxito não figura como orientação primária para os atores, mas é a produção do acordo que é entendida como *conditio sine qua non* para que cada um possa perseguir seus próprios planos de ação³⁸⁶. Logo:

Por *ação comunicativa* entendo uma interação simbólica mediada. Orienta-se de acordo com *normas intersubjetivamente vigentes* que definem expectativas recíprocas de comportamento e que têm que ser entendidas e reconhecidas por ao menos dois sujeitos³⁸⁷.

A ação comunicativa é uma ação social, em que os planos de ação dos distintos agentes são coordenados mediante ações de fala, ou seja, são coordenados lingüisticamente, em que os atores pretendem inteligibilidade para aquilo que dizem, verdade para o conteúdo de suas expressões, retidão dos seus atos de fala para com o contexto normativo vigente e veracidade para seus atos de fala como expressão real do que pensam³⁸⁸.

Por isso é que:

Para os participantes da ação comunicativa, incluindo agora o intérprete, o significado de uma situação só é atingido quando se alcança um acordo sobre os fatos em questão, as expectativas de normatividade aplicável à situação ou a sinceridade dos atores³⁸⁹.

O agir comunicativo desenvolve-se em um contexto histórico-social e cultural no qual os participantes estão inseridos, pois a participação do sujeito o afasta da posição de mero observador, pois a comunicação visa implementar relações interpessoais em um mundo da vida.

As interações comunicativas, portanto, exigem que as ações sejam coordenadas dentro de um mundo da vida intersubjetivamente compartilhado, sendo que o acordo alcançado em cada caso é medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade³⁹⁰.

O papel da argumentação, nesse contexto visto por Habermas como um empreendimento intersubjetivo, é de fundamental importância pelo fato de que para

³⁸⁶ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 80.

³⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Ciência y técnica como "ideologia"*, p. 68-69.

³⁸⁸ *Id.* *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 10. FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 12.

³⁸⁹ INGRAM, David. *Op. cit.*, p. 57.

³⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 79.

a fixação de um caminho para a ação coletiva, se faz imperiosa a coordenação das intenções individuais dos participantes e a chegada a uma decisão comum sobre a linha de ação³⁹¹.

É importante salientar que Habermas compreende o conceito de “ação” (aqui abarcada a ação teleológica, a ação regulada por normas e a ação dramatúrgica) como uma relação ao menos com um mundo, distinguindo de movimentos corporais e outras operações que, segundo ele, se co-realizam nas ações e que somente poderão chegar a obter uma autonomia de forma secundária³⁹².

No que concerne à ação comunicativa, Habermas afirma que:

São os próprios atores que buscam um consenso e o submetem a critérios de verdade, de retidão e de veracidade, isto é, a critérios de ajuste ou desajuste entre os atos de fala, por um lado, e os três mundos com que o ator contrai relações com sua manifestação, por outro lado³⁹³.

As relações referidas por Habermas são aquelas que se dão entre a o ator, pela sua manifestação, e o mundo objetivo, considerado como o conjunto de todas as entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros ou o mundo social, entendido como o conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas ou o mundo subjetivo que é a totalidade das vivências do falante, a que ele tem acesso privilegiado³⁹⁴.

Para Manfredo Araújo de Oliveira, ao descrever a ética discursiva de Habermas e Apel:

[...] é comum a ambos a tese de que todo o discurso humano, inclusive o discurso argumentativo, parte dos contextos concretos dos mundos de vida, dos quais depende toda e qualquer compreensão humana que, desta forma, revela-se como essencialmente contextual, histórica e contingente, já que todo o sujeito pertence a uma comunidade real de comunicação, que é socioculturalmente condicionada e limitada e institucionalmente configurada³⁹⁵.

³⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 92.

³⁹² *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 139.

³⁹³ *Id. Ibid.*, p. 144.

³⁹⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

³⁹⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, p. 148.

Portanto, na ação comunicativa existe uma base de pretensões de validade que estão mutuamente reconhecidas, pretensões inseridas em um contexto histórico, cultural e social³⁹⁶.

E, por isso, a ação comunicativa é distinta do discurso, pois nela há uma suposição ingênua de que as pretensões de validade apresentadas poderão ser justificadas. O discurso, por outro lado, ocorre quando essas pretensões de validade são questionadas e, portanto, suspensas, a fim de serem examinadas tematicamente³⁹⁷.

O discurso, portanto, é um agir comunicativo numa atitude reflexiva, em que os participantes utilizando-se de argumentos, buscam restaurar o consenso perturbado pela suspensão das pretensões de validade³⁹⁸.

Habermas vai distinguir, ainda, entre a ação comunicativa em um sentido fraco e a ação comunicativa em um sentido forte. Segundo o filósofo alemão, a ação comunicativa em um sentido fraco ocorre sempre que a obtenção de um entendimento se aplica a determinados fatos e razões que sejam relativos ao agente em termos de expressões de vontade unilaterais. Assim, na ação comunicativa em um sentido fraco os agentes orientar-se-ão apenas para as pretensões de verdade e sinceridade³⁹⁹.

Já a ação comunicativa em sentido forte é entendida por Habermas como os casos em que o entendimento é estendido às próprias razões normativas utilizadas para a seleção dos próprios objetivos, havendo entre os participantes uma referência a orientações de valor que são partilhadas intersubjetivamente e, portanto, vinculam suas vontades justamente pelo fato de irem além das preferências pessoais⁴⁰⁰.

Dessa forma:

Na acção comunicativa fraca, ainda não esperam um do outro que sejam guiados por normas ou valores comuns e que reconheçam obrigações recíprocas. Falaremos de acção comunicativa forte apenas nos casos em que um acto ilocutório puder ser criticado relativamente a qualquer uma das três pretensões de validade, independentemente de a validade normativa

³⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 127: “Mas, então, o princípio da ética do Discurso só pode tornar-se eficaz recorrendo a uma faculdade que vem ligá-lo aos pactos locais da situação hermenêutica inicial e trazê-lo de volta ao provincianismo de um determinado horizonte histórico.”

³⁹⁷ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 11.

³⁹⁸ *Id. Consciência moral e agir comunicativo*, p. 87.

³⁹⁹ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 205.

⁴⁰⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

ser ou não apresentada explicitamente, tal como nos actos de fala regulativos (ordens e promessas), ou permanecer por tematizar⁴⁰¹.

Destarte, na ação comunicativa forte, há uma presunção, por parte dos partícipes de que são orientados não apenas por fatos, mas também pelos limites das normas e valores que são considerados válidos. Assim, à ação comunicativa forte subjaz um mundo social intersubjetivamente partilhado, além de um mundo objetivo que é o mesmo para todos, diferentemente do que ocorre na ação comunicativa fraca, em que há apenas a pressuposição de um mundo objetivo que é o mesmo para todos⁴⁰².

Na ação comunicativa forte, tanto as afirmações de fato como as frases de dever (*ought sentences*) devem se revelar hábeis de se tornarem inteligíveis para todos os atores sociais pelas mesmas razões. Assim:

Enquanto que na acção comunicativa fraca nos aparecem apenas os actos de fala constatativos e as expressões de vontade normativamente não autorizadas, na acção comunicativa forte é exigida uma utilização da linguagem que diga respeito a algo no mundo social⁴⁰³.

Em suma, o agir comunicativo em sentido fraco pressupõe um entendimento mútuo estendido a fatos e razões dos agentes para as suas manifestações de vontade unilaterais, enquanto que no agir comunicativo em sentido forte o entendimento normativo é estendido às próprias razões normativas que fundamentam as escolhas⁴⁰⁴.

3.2 Consenso e entendimento

A distinção habermasiana entre ação comunicativa forte e ação comunicativa fraca aponta para outra diferenciação importante para a compreensão da teoria do agir comunicativo preconizada pelo filósofo alemão.

Cuida-se da distinção entre consenso (*Einverständnis*) e entendimento (*Verständigung*), vocábulos que, apesar da aparente semelhança, relevam traços distintivos importantes no modelo habermasiano.

⁴⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 206. *Id. Verdade e justificação*, p. 119.

⁴⁰² *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 207.

⁴⁰³ *Id. Ibid.*, p. 208.

⁴⁰⁴ *Id. Verdade e justificação*, p. 118.

Segundo Maria Repolês:

Todo contexto, isto é, toda fala que ocorre factualmente, pressupõe condições ideais, e é a partir delas que a fala pode ser questionada. Isto é, falante e ouvinte visam entender-se sobre algo no mundo, esse **entendimento** é um processo de obtenção de um **consenso** sobre a base pressuposta das condições de validade reconhecida por ambos. O consenso se constrói (*sic*) nos quatro níveis: da inteligibilidade, da verdade, da veracidade e da correção normativa⁴⁰⁵. (grifamos)

Segundo as ponderações acima, o entendimento é visto como um processo, cuja finalidade é obter um consenso. Segundo Karl-Otto Apel:

[...] “entendimento” significa mera compreensão de sentido por meio de atos ilocucionários – de maneira tal que essa função lingüística fundamental pareça neutra diante de pleitos normativos que avançam no sentido de **consenso** e, portanto, de concordância a respeito de pleitos de validade⁴⁰⁶.

O consenso configura-se entre falantes e ouvintes no âmbito das interações que estão contidas nos atos de fala, não representando, todavia, nenhum imperativo dogmático absoluto⁴⁰⁷.

Logo, quando os atores participam de um processo de entendimento, assumem exigências que lhes permitem compartilhar de forma intersubjetiva um consenso capaz de garantir a organização dos contextos de ação⁴⁰⁸.

Todavia, o consenso não deve ser visto apenas como finalidade; ele é também ponto de partida, na medida em que, ao estar contido nos atos de fala, serve como pano de fundo em que falantes e ouvintes fundamentam suas relações lingüísticas. Neste sentido, a lição de Siebeneichler:

Quando os indivíduos humanos falam isto é, quando trocam entre si atos de fala ou realizam jogos de linguagem, eles têm de apoiar-se necessariamente num consenso que serve como pano de fundo para a sua ação comunicativa. Este consenso explicita-se através do reconhecimento recíproco, antecipado, de pelo menos quatro pretensões de validade, que os falantes anunciam de lado a lado, que correspondem a quatro classes de atos de fala dotados de caráter de universais⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 50. NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 72.

⁴⁰⁶ APEL, Karl-Otto. *O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental-pragmática*, p. 94.

⁴⁰⁷ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 116.

⁴⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 114.

⁴⁰⁹ SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Op. cit.*, p. 96.

A suspensão das pretensões de validade leva à passagem da ação comunicativa para o discurso, ou seja, são elas objeto de uma discussão argumentativa. No discurso, portanto, uma situação de fala, em que há suspensão temporária de uma ou mais pretensões de validade, é tematizada, ou seja, é transformada em objeto de análise argumentativa, podendo haver um discurso teórico, caracterizado pelo fato de que os atores questionam pretensões de validade da verdade expressada numa proposição referente a fatos do mundo externo ou poderá haver um discurso prático, em que os partícipes questionam a validade das normas até então aceitas, negando-lhes a pretensão de validade normativa⁴¹⁰.

O discurso visa ao resgate das pretensões de validade que foram suspensas e tematizadas, através de razões que são as mesmas para todos os participantes.

A idéia de discurso é crítica por Lyotard, para quem o consenso é um horizonte que nunca será alcançado⁴¹¹. Em sua compreensão, o sistema tem a função de reduzir a complexidade e, de outro lado, empurrar os indivíduos a uma adaptação de suas aspirações aos fins propostos pelo sistema. Essa redução da complexidade é necessária, afirma Lyotard, para que o sistema mantenha o seu poder⁴¹².

Considerado esse contexto, a circulação livre de informações elevaria a quantidade de variáveis que deveriam ser levadas em conta para se produzir uma decisão correta, atrasando consideravelmente as decisões, reduzindo a eficiência⁴¹³.

Segundo Lyotard, a pragmática social é formada por uma gama de redes de classes heteromorfas de declarações (denotativa, prescritiva, performativa, técnica, avaliativa, etc.), o que torna desarrazoado pensar que seria possível determinar meta-prescrições comuns a todos estes jogos de linguagem ou que um consenso revisável obtido em uma comunidade científica pudesse abraçar a totalidade de meta-prescrições reguladoras de todos os proferimentos que circulam na coletividade social⁴¹⁴.

Ele considera que não há como seguir Habermas na orientação da busca de um consenso universal, que o filósofo alemão chama de discurso ou diálogo

⁴¹⁰ FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 130.

⁴¹¹ LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition*, p. 61.

⁴¹² *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴¹³ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 65.

argumentativo, pois considera que, no jogo de linguagens heteromorfo, o consenso é somente um particular estado de discussão e não o seu fim⁴¹⁵.

Para Lyotard, o consenso somente poderá ser local, e, portanto, ele nega qualquer possibilidade de uma metanarrativa ou um super-discurso legitimador⁴¹⁶. Significa que “cada jogo de linguagem reproduz-se de acordo com as suas próprias regras.”⁴¹⁷

A reação de Habermas reside na consideração de que há unidade da razão na multiplicidade de suas vozes, pois a razão prática se expressa em diversos tipos de discurso que se complementarão e se compatibilizarão no processo de formação da vontade racional⁴¹⁸. Comentando esta questão, Marcelo Neves afirma que:

As diferenças são respeitadas exatamente na medida em que na sociedade estruturam-se procedimentos imparciais e incluídos (razão procedimental), orientados na busca do entendimento intersubjetivo (consenso). A pluralidade dos valores e interesses é viabilizada em face da unidade em torno de princípios com pretensão de universalidade⁴¹⁹.

O consenso é expresso, portanto, como uma concordância com todas as pretensões de validade, mesmo que de forma implícita. Segundo Marcelo Neves, quando um ouvinte concorda com uma pretensão de validade tematizada, ele reconhece as outras duas pretensões de validade de maneira implícita⁴²⁰. Se há a concordância com apenas uma pretensão de validade, na verdade o que se obtém é um dissenso, pois:

O consenso não se realiza quando o ouvinte reconhece a verdade de uma afirmação, mas dúvida da sinceridade do falante ou da adequação normativa de sua manifestação; da mesma maneira, não surge consenso quando o ouvinte concorda com a validade normativa de uma ordem, mas dúvida da existência das condições objetivas de seu cumprimento ou desconfia da sinceridade da manifestação da vontade respectiva; igualmente, quando acredita na sinceridade do agente, mas considera sua assertiva falsa ou a sua prescrição inválida⁴²¹.

⁴¹⁵ LYOTARD, Jean-François, *Op.cit.*, p. 61.

⁴¹⁶ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 51.

⁴¹⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴¹⁸ *Id. Ibid.*, p. 52.

⁴¹⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴²⁰ *Id. Ibid.*, p. 72.

⁴²¹ *Id. Ibid.*, p. 72-73.

O processo de entendimento (*Verständigung*) é analisado por Habermas sob o aspecto dinâmico da produção de um consenso (*Einverständnis*), pois havendo êxito no entendimento, ele conduz ao acordo entre os participantes⁴²².

Para Habermas, nas condições impostas pelo pensamento pós-metafísico, o acordo normativo (consenso) é obtido pelo resgate discursivo das pretensões de validade, utilizando razões que são as mesmas para todos os participantes do mundo social⁴²³.

Todavia, no caso do entendimento mútuo, que ocorre sobre a seriedade e exequibilidade dos projetos e decisões, há a suposição de um mundo objetivo que é o mesmo para todos, não havendo, todavia, um mundo social intersubjetivamente partilhado por eles⁴²⁴.

O consenso, presente no agir comunicativo em sentido forte pressupõe um acordo normativo estendido para além das premissas relativas ao agente. Ou seja:

No agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos não só partem do pressuposto de que se orientam por fatos e dizem o que consideram verdadeiro, e o que pensam, mas também da idéia de que perseguem seus planos de ação apenas dentro dos limites de normas e valores vigentes⁴²⁵.

Em Racionalidade e Comunicação, Habermas traz uma distinção clara entre consenso e entendimento, quando afirma:

Como é evidente, há uma diferença entre a existência de uma concordância (*Einverständnis*) relativamente a um facto entre os participantes no acto de comunicação e o mero chegar a entendimento por parte de ambos (*sich verständigen*) relativamente à seriedade das intenções do falante. A concordância no sentido restrito apenas se obtém se os participantes forem capazes de aceitar uma pretensão de validade pelas mesmas razões, enquanto que o entendimento mútuo (*Verständigung*) também pode surgir quando um participante vê que o outro, à luz das suas preferências, tem boas razões, naquelas circunstâncias, para a intenção que declarou – ou seja, razões que são válidas *para si* – sem ter de fazer suas estas razões à luz de suas preferências⁴²⁶.

Por este motivo é que Habermas entende que as razões que são independentes do agente permitirão um modo mais forte de obtenção do entendimento do que as razões que são relativas ao agente.

⁴²² NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 72.

⁴²³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 120.

⁴²⁴ *Id. Ibid.*, mesma página. (Cf. LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 102).

⁴²⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴²⁶ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 199.

Nessa linha, Habermas rejeita a idéia de Lyotard de um consenso local, pois, em seu entender o consenso ou acordo em sentido estrito, fundamentando-se em razões que são independentes do agente, proporcionarão uma pretensão de validade que seja racionalmente aceitável, em princípio, a todos os participantes, já que se estabelece o reconhecimento intersubjetivo, uma vez que eles estão convencidos da pretensão pelos mesmos argumentos⁴²⁷.

Também, aqui, resta clara a oposição de Habermas ao etnocentrismo de Rorty, pois este entende que a verdade é algo inatingível, na forma proposta por Habermas, sendo apenas um conjunto de enunciados que se revelariam mais úteis para se viver melhor. Para Habermas, se o indivíduo não consegue se desligar de seus valores éticos (etnocentrismo), um consenso jamais será obtido⁴²⁸.

A resposta de Habermas ao conceito monológico da filosofia do sujeito é a proposta de um procedimento discursivo fundamentado no princípio da moralidade, elevando a moral a uma espécie de procedimento utilizado para avaliar de maneira imparcial as questões difíceis⁴²⁹.

3.3 Agir comunicativo *versus* agir estratégico

A distinção entre agir comunicativo e agir estratégico revela a existência de um uso comunicativo da linguagem e um uso orientado às conseqüências.

Conforme assinala Habermas, a racionalidade comunicativa não é corporificada apenas em atos ilocucionários, abarcando, outrossim, ações ou interações sociais⁴³⁰.

A questão da distinção entre o agir comunicativo e o agir estratégico passa pela correta compreensão das ilocuções e das perlocuções, pois, segundo adverte Habermas, “a racionalidade comunicativa corporifica-se em jogos de linguagem em que os envolvidos tomam posição em relação a pretensões de validade criticáveis.”⁴³¹

Essa posição em relação às pretensões de validade significa que ao menos estarão em jogo duas pretensões de validade, a veracidade e a verdade, quando se

⁴²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 199.

⁴²⁸ CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*, p. 127.

⁴²⁹ *Id. Ibid.*, p. 134.

⁴³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 117.

⁴³¹ *Id. Ibid.*, p. 121.

estiver diante de um agir comunicativo em sentido fraco ou estarão presentes as três pretensões, no caso do agir comunicativo em sentido forte⁴³².

Implica que há, seja no agir comunicativo em sentido fraco, seja no agir comunicativo em sentido forte, uma restrição ao arbítrio dos agentes orientados ao sucesso, pois as pretensões de veracidade e verdade impõem uma renúncia a qualquer intenção enganadora⁴³³:

A racionalidade do uso lingüístico orientado para o entendimento mútuo depende então de os atos de fala serem de tal modo compreensíveis e aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários⁴³⁴.

As metas ilocucionárias, adverte Habermas, não podem ser descritas como estados que poderiam ser alcançados pela intervenção no mundo objetivo, razão por que ele afirma que tais metas não podem ser imanentes à linguagem, sobretudo por que nas metas ilocucionárias os participantes da comunicação possuem a liberdade de poder dizer “sim” ou “não” aos proferimentos feitos pelos atores⁴³⁵.

Daí Habermas vai dizer que nas metas ilocucionárias, o falante e ouvinte assumem uma atitude performativa como primeira e segunda pessoas e não como antagonistas ou objetos no mundo de entidades a respeito das quais falam⁴³⁶.

Para Habermas:

A base do acordo mútuo, portanto, é o reconhecimento intersubjetivo de uma reivindicação de validação que pode ser criticada por parte do ouvinte, e a cuja solução discursiva – obrigatória, conforme o caso – o falante dá garantia – merecedora de credibilidade em maior ou menor grau, à primeira vista⁴³⁷.

E mais:

Um falante só consegue alcançar o seu objetivo ao assumir uma atitude diante de segundas pessoas, justamente porque a medida para o êxito ilocucionário é dada pela aprovação concedida a uma reivindicação de validação que possa ser contestada pelo destinatário⁴³⁸.

⁴³² HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, p. 205.

⁴³³ *Id. Verdade e justificação*, p. 119.

⁴³⁴ *Id. Ibid.*, p. 108.

⁴³⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴³⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴³⁷ *Id. A inclusão do outro*, p. 358.

⁴³⁸ *Id. Ibid.*, p. 361.

Neste contexto, uma opinião objetivamente em concordância com outras opiniões revela, simplesmente, a disposição de um sistema de perspectivas individuais, em que não há o entrecruzamento dessas perspectivas e muito menos um intercâmbio recíproco. Um consenso somente será possível se houver um sistema de perspectivas do tipo “eu-tu”, que são entrecruzadas e reciprocamente intercambiáveis⁴³⁹.

Todavia, Habermas fala em efeitos perlocutórios ou perlocuções, que ele considera como uma ação efetiva intencional sobre um destinatário, sem que haja **ação cooperativa da parte deste**, sendo que os efeitos ocorrem com o destinatário. Por isso:

O falante que busca atingir objetivos perlocucionários, orienta-se de acordo com as conseqüências de sua enunciação, as quais ele não pode prognosticar de maneira correta quando calcula os efeitos de sua própria intervenção junto ao mundo a partir da perspectiva do observador⁴⁴⁰.

Para a obtenção de efeitos perlocucionários pode-se prescindir da linguagem em um sentido essencial, podendo-se valer de ações não-verbais, havendo a orientação “não pelo acordo mútuo, mas pelas conseqüências de si mesmo.”⁴⁴¹

Habermas, contudo, faz uma distinção entre três classes de sucessos perlocucionários. Para o pensador alemão, os efeitos perlocucionários podem ser um resultado gramatical do conteúdo de um ato ilocucionário bem-sucedido, citando-se como exemplo, quando se executa uma ordem válida⁴⁴².

Outra classe descrita por Habermas, de efeitos perlocucionários, são os casos em que eles figuram como conseqüências não gramaticais (contingentes) de um fato de fala que se dá em razão de um sucesso ilocucionário, citando-se como exemplo, as situações em que uma notícia dada em conformidade com um contexto, alegra ou assusta o ouvinte⁴⁴³.

Finalmente, a terceira classe de sucessos perlocucionários são aqueles que somente poderão ser alcançados de forma não-visível (inconspícua) para o destinatário. Nestes casos, afirma Habermas, “o sucesso de tal ação estratégica que

⁴³⁹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 362.

⁴⁴⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴⁴¹ *Id. Ibid.*, mesma página. (Cf. *Id. Verdade e justificação*, p. 121).

⁴⁴² *Id. Ibid.*, mesma página. (Cf. *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 207).

⁴⁴³ *Id. Verdade e justificação*, p. 121.

permanece latente para o outro lado também depende do sucesso manifesto de um ato ilocucionário.”⁴⁴⁴

Ao tratar dos atos perlocucionários, Habermas ressalta que nos contextos estratégicos de ação a linguagem funciona, de uma maneira geral, em consonância com o modelo de perlocuções, pois, segundo adverte Habermas, nestes contextos a comunicação lingüística está subordinada aos imperativos de um agir racional orientado a fins⁴⁴⁵.

Feitas estas considerações sobre os atos ilocucionários e perlocucionários, se faz necessária um esclarecimento quanto ao conceito de ação instrumental. Segundo Habermas, o agir racional com respeito a fins consiste no agir instrumental⁴⁴⁶. Ou seja:

O modelo de ação racional com respeito a fins parte do fato de o ator orientar-se primariamente à consecução de uma meta suficientemente estabelecida em referência a fins concretos, de que ele elege meios que lhe pareçam mais adequados naquela situação dada e que considera outras conseqüências previsíveis da ação como condições colaterais do êxito⁴⁴⁷.

Ainda, segundo Habermas, uma ação será instrumental quando for considerada sob a ótica da observância de regras de ação técnicas, além de ser avaliado o grau de eficácia da intervenção que esta ação provoca em um contexto de estados e sucessos⁴⁴⁸. As ações instrumentais, assim, poderão estar associadas a interações sociais, diferentemente do que ocorre nas ações estratégicas que representam *per se* ações sociais.

Portanto, não se pode confundir ação instrumental com ação estratégica, sendo ambas conceitos distintos.

Isso porque na ação estratégica não há coordenação entre os participantes de planos de ação através de processos lingüísticos de entendimento. Nela, o que se busca é a coordenação de planos de ação através do exercício recíproco de influência, não havendo a utilização da linguagem de uma forma comunicativa⁴⁴⁹.

⁴⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 122.

⁴⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 123.

⁴⁴⁶ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 79.

⁴⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 366.

⁴⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 367. *Id. Ciência y técnica como “ideología”*, p. 68. Segundo Habermas (p. 68), ao tratar as regras de ação técnicas, “Essas regras implicam em cada caso prognósticos sobre sucessos observáveis, sejam físicos ou sociais.”

⁴⁴⁹ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 205.

Dessa maneira, diferentemente do que ocorre na ação instrumental, a ação estratégica é uma forma de ação social, pois há uma coordenação de planos entre os participantes, ou seja, há uma certa dialogicidade, representada, todavia, na utilização da linguagem com o desiderato de exercer influência sobre o outro. Diferentemente, na ação instrumental, esse caráter social não ocorrerá sempre, pois o que se busca nesse tipo de ação é a utilização de regras de ação técnicas, sendo que a eficiência de sua utilização será avaliada no contexto de estados e sucessos e por esta razão é que o caráter social não é elemento determinante para a sua caracterização.

Já nas ações estratégicas, em razão de seu desiderato ser exercer influência sobre outro interlocutor, esse caráter social é elemento determinante da própria natureza desse tipo da ação. Nelas são observadas regras de eleição racional e o seu êxito será avaliado em razão do grau de influência sobre as decisões de um oponente racional⁴⁵⁰. Inclusive, a noção de perlocuções é importante para a compreensão dessa espécie de ação, revelando que a utilização da linguagem nestes contextos não é comunicativa, mas sim orientada às conseqüências⁴⁵¹. Segundo escólio de Jovino Pizzi:

O segundo modelo, o agir estratégico, tem em vista a influência recíproca *orientada às conseqüências*. Nesse caso, a ação é sempre social, pois se trata de uma escolha racional e valoriza a influência que um sujeito pode exercer sobre o outro⁴⁵².

Portanto, a ação estratégica designa uma espécie de agir que será ao mesmo tempo uma ação social e uma ação orientada em função de meios-fins, subjazendo regras de uma escolha racional com respeito-a-fins, com a utilização da linguagem como um instrumento de influenciação mútua⁴⁵³.

Por isso Habermas afirma que:

Por certo, sujeitos que agem estrategicamente supõem entre si que, na medida em que decidem racionalmente, eles baseiam suas decisões em opiniões que eles *mesmos* tomam por verdadeiras. Mas os *valores* de

⁴⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*, p. 367. CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 76.

⁴⁵¹ *Id. Racionalidade e comunicação*, p. 205.

⁴⁵² PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 82.

⁴⁵³ *Id. Ibid.*, p. 83. Segundo Adela Cortina (*Apud* PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 84), na ação estratégica falante e ouvinte se instrumentalizam de forma mútua com o objetivo de obter suas metas individuais, o que faz com que cada um considere o outro como um meio e não com um fim em si mesmo.

verdade pelos quais cada um deles se orienta do ponto de vista de suas próprias preferências e objetivos não se transformam em *pretensões* de verdade, talhadas para um reconhecimento intersubjetivo⁴⁵⁴.

Já o agir comunicativo representa uma forma de retomada das relações entre teoria e práxis, coordenando as ações dos indivíduos nas sociedades pós-tradicionais⁴⁵⁵.

Segundo Habermas:

Falo em ações comunicativas quando os planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas mediante atos de entendimento. Na ação comunicativa os participantes não se orientam primariamente ao próprio êxito; antes, perseguem seus fins individuais baixo à condições de que seus respectivos planos de ação possam harmonizar-se entre si sobre a base de uma definição compartilhada da situação⁴⁵⁶.

Importante considerar que a ação comunicativa não significa o abandono dos fins individuais perseguidos pelos atores sociais. A ação comunicativa não significa anulação da individualidade, não podendo ser vista como uma mecanização ou massificação do indivíduo.

Na verdade, na ação comunicativa os interesses individuais são mantidos, mas, diferentemente do que ocorre na ação estratégica, o próprio êxito não é o fator determinante para a ação do indivíduo. A ação comunicativa ao pressupor atos de entendimento ressalta o fato de que a harmonização das intenções individuais é a melhor forma de garantia do êxito pessoal.

Recorrendo a poderes ilocutórios vinculativos e associativos dos atos de fala, os participantes buscam coordenar seus planos de ação de modo que vejam no outro um fim em si mesmo. Segundo Habermas:

Como todo agir, também o agir comunicativo é uma atividade que visa um fim. Porém, aqui se *interrompe* a teleologia dos planos individuais de ação e das operações realizadoras, através do mecanismo de entendimento, que é o coordenador da ação⁴⁵⁷.

Logo, o consenso da ação comunicativa não pode ser imposto por uma das partes mediante a influência indireta que é feita nos enfoques proposicionais do

⁴⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 124.

⁴⁵⁵ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*, p. 367.

⁴⁵⁷ *Id.* *Pensamento pós-metafísico*, p. 130.

opponente, exigindo o agir comunicativo a satisfação de condições de entendimento e de cooperação⁴⁵⁸. Por isso é que no agir comunicativo:

- a) os atores participantes comportam-se cooperativamente e tentam colocar seus planos (no horizonte de um mundo da vida compartilhado) em sintonia uns com os outros na base de interpretações comuns da situação;
- b) os atores envolvidos estão dispostos a atingir os objetivos mediatos da definição comum da situação e da coordenação da ação assumindo os papéis de falantes e ouvintes em processo de entendimento, portanto, pelo caminho da busca sincera ou sem reservas de fins ilocucionários⁴⁵⁹.

Considerando as colocações supra, nota-se que a distinção entre o agir estratégico e o agir comunicativo reside no fato de que uma coordenação bem sucedida neste tipo de ação não é dependente de uma racionalidade teleológica, mas sim, “de uma racionalidade que se manifesta nas condições para um consenso obtido comunicativamente.”⁴⁶⁰ Não há como haver dependência de uma racionalidade teleológica dos planos individuais de ação quando se está diante de um agir comunicativo, sobretudo porque no agir estratégico a linguagem é transformada em um instrumento igual a outro qualquer para a geração de efeitos perlocucionários⁴⁶¹.

Ademais, o conceito de ação comunicativa refere-se de forma fundamental à interação entre dois sujeitos que sejam capazes de linguagem e ação⁴⁶².

Com a proposta de agir comunicativo, formulada mediante a sua pragmática formal, Habermas assevera a primazia do agir comunicativo sobre o agir estratégico, entendendo que o uso da linguagem voltada ao entendimento se constitui no modo originário de emprego da linguagem⁴⁶³.

Segundo Habermas, há um parasitismo do uso estratégico da linguagem, na medida em que se faz necessário que ao menos uma das partes assuma o pressuposto de que se está utilizando a linguagem em função do entendimento⁴⁶⁴.

Ou seja:

⁴⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 129.

⁴⁵⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 130. (Cf. APEL, Karl-Otto. *Semiótica transcendental y filosofía primera*, p. 182).

⁴⁶¹ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 76.

⁴⁶² *Id. Ibid.*, p. 77. (Cf. INGRAM, David. *Op. cit.*, p. 53; APEL, Karl-Otto. *Semiótica transcendental y filosofía primera*, p. 180).

⁴⁶³ *Id. Ibid.*, p. 79.

⁴⁶⁴ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 80. WELLMER, Albrecht. *Consenso como telos da comunicação lingüística?*, p. 89.

Esses efeitos perlocucionários não-públicos só podem ser obtidos de modo parasitário, a saber, sob a condição de que o falante simule a intenção de perseguir *sem reservas* seus fins ilocucionários, quando na realidade está ferindo os pressupostos do agir orientado ao entendimento e ocultando esse fato do ouvinte⁴⁶⁵.

Aqui é importante ressaltar que Habermas afirma que existem dois tipos de uso da ação estratégica: um uso latentemente e um uso manifestamente estratégico. No uso latentemente estratégico, uma das partes pressupõe que a linguagem está sendo utilizada com o fim do entendimento, sendo, dessa forma, um uso parasitário. Diferentemente ocorre no uso manifestamente estratégico em que os participantes têm consciência de que a utilização da linguagem está sob condições do agir estratégico⁴⁶⁶.

Adverte Habermas que o uso manifestamente estratégico não pode ser confundido com os casos de entendimento indireto, que segundo o pensador alemão está subordinado ao fim do agir comunicativo⁴⁶⁷.

3.4 A fundamentação habermasiana do princípio “U” e o princípio do Discurso “D”

Como visto, a noção de agir comunicativo, formulada pela pragmática formal de Habermas afirma a primazia do agir comunicativo sobre o agir estratégico, compreendendo o uso da linguagem voltada ao entendimento como a forma originária de emprego da linguagem.

O modelo habermasiano apóia-se em duas suposições básicas. A primeira é que o *telos* do entendimento é função imanente da linguagem; a segunda suposição é que entender-se significa reconhecer a pretensão de validade apresentada pelo falante⁴⁶⁸.

Quando se considera o agir comunicativo, o que se deve ter em mente é que o agente adere à uma pretensão de validez que é levantada por outro,

⁴⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 132.

⁴⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 132-133.

⁴⁶⁷ *Id. Ibid.*, p. 133. Habermas menciona como exemplo de entendimento indireto o caso em que um professor de maneira pedagógica inspira confiança em seu aluno através de elogios, visando que ele aprenda a levar a sério suas próprias idéias. Para o filósofo tedesco, neste caso o agir comunicativo procura criar seus próprios pressupostos, tendo, ao final, o objetivo de fomentar um consenso do qual se poderá dispor comunicativamente.

⁴⁶⁸ LORENSKI, Nelson. *Op. cit.*, p. 106.

fundamentado na garantia assumida pelo falante de que, se houver necessidade, irá resgatar a pretensão de validade levantada⁴⁶⁹.

Ao buscar efetuar uma abordagem cognitivista da ética, opondo-se a visão cética relativamente aos valores, Habermas mostra de que forma podemos responder a questão referente, em que sentido e de que maneira poderemos fundamentar os mandamentos e normas morais⁴⁷⁰. Segundo ele:

A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral só tem perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas, e isso já no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no horizonte do mundo da vida⁴⁷¹.

O que Habermas quer dizer é que nos dilemas morais, essa pretensão de validade especial já se encontra presente, ou seja, nos dilemas morais que exurgem nos contextos do agir comunicativo, essa pretensão de validade especial é precedente a toda reflexão⁴⁷².

Opondo-se a idéia de etnocentrismo proposta por Rorty, Habermas afirmará que somente a fundamentação de um princípio moral que não esteja limitado a um *factum* da razão, sobrepondo-se a contextos particulares, faz com que todo aquele se busque participar de maneira séria em uma argumentação, aceite de forma implícita os pressupostos pragmático-universais que possuem um conteúdo normativo⁴⁷³.

Em outras palavras, considerando a teoria do discurso, o princípio moral é resultado de uma especificação do princípio geral do discurso. Segundo Habermas:

Eu penso que no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem *lado a lado*, completando-se. Em conformidade com isso, o conceito de autonomia precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia⁴⁷⁴.

⁴⁶⁹ “Argumentos são razões que resgatam, sob condições do discurso, uma pretensão de validade levantada através de atos de fala constatativos ou regulativos, movendo racionalmente os participantes da argumentação a aceitar como válidas proposições normativas ou descritivas.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 280-281.

⁴⁷⁰ *Id.* *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 78.

⁴⁷¹ *Id.* *Ibid.*, p. 78-79.

⁴⁷² CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 93.

⁴⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 102.

⁴⁷⁴ *Id.* *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 139.

Habermas considera o caminho seguido por Kant, que partindo de um conceito fundamental de lei da liberdade moral, extraiu dela as leis jurídicas, através de um “caminho da redução”⁴⁷⁵. Segundo Habermas, a idéia de imperativo categórico proposto por Kant adota um papel de princípio de justificação, que tem a função de selecionar e distinguir como válidas as normas de ação que são suscetíveis de universalização⁴⁷⁶. Em outras palavras, “o que em sentido moral está justificado tem que o poder querer todos os seres racionais”⁴⁷⁷, expondo, dessa maneira, uma ética formalista.

Pressupondo uma teoria da argumentação que possa ser levada adiante na forma de uma “lógica informal”, sob o fundamento de que um acordo sobre questões teóricas ou moral-práticas não pode ser imposto de forma dedutiva ou por evidências empíricas, Habermas irá afirmar que, conforme os argumentos vão se impondo, fundamentados em relações de consequência lógica, nada de substancialmente novo é trazido⁴⁷⁸. Se eles possuem um conteúdo substancial, significa que se amparam em experiências e necessidades que poderão ser interpretadas de forma distinta. Ou seja, com a ajuda de diferentes teorias e diferentes sistemas de descrição, as necessidades e experiências são interpretadas de maneira diferente, não propiciando o oferecimento de qualquer fundamento último⁴⁷⁹.

Neste ponto, fundamentando-se na distinção entre discursos teóricos e discursos práticos, Habermas diz que “no discurso teórico, a ponte que serve para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais é lançada por diversos cânons da indução.”⁴⁸⁰ O discurso prático, outrossim, requer um princípio-ponte correspondente, levando ao fato de que todas as investigações relativas à lógica da argumentação moral conduzem a necessidade imediata de introdução de um princípio moral que, enquanto regra de argumentação, possa desempenhar um papel semelhante àquele desempenhado no discurso da ciência empírica pelo princípio da indução⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 140.

⁴⁷⁶ *Id. Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 101.

⁴⁷⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴⁷⁸ *Id. Consciência moral e agir comunicativo*, p. 83.

⁴⁷⁹ *Id. Ibid.*, p. 84.

⁴⁸⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴⁸¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

O modelo de Kant fornece para Habermas o caminho para a construção desse princípio-ponte necessário aos discursos práticos. A idéia subjacente utilizada por Habermas reside no caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos, tornando esse princípio-ponte o instrumento capaz de possibilitar um consenso que reflita uma aceitação, como válidas, de normas que expressem uma vontade universal⁴⁸².

Neste contexto, Habermas propõe uma ética do discurso que coloca no lugar do imperativo categórico de Kant um procedimento de argumentação moral. Segundo Habermas:

E assim, cabe estabelecer a partir dele o princípio D, que diz:
- somente podem pretender validade aquelas normas que possam contar com o assentimento de todos os afetados como participantes em um discurso prático.
A outro giro, o imperativo categórico queda rebaixado a um princípio de universalização "U", que adota nos discursos práticos o papel de uma regra de argumentação.
- no caso de normas válidas, os resultados e conseqüências colaterais que, para a satisfação dos interesses de cada um, previsivelmente resultem da observância geral da norma têm que poder ser aceitas sem coação alguma por todos⁴⁸³.

Assim, para a ética do discurso, uma norma somente poderá ser considerada válida quando todos os possíveis afetados possam chegar, enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo, acerca da validade dessa norma⁴⁸⁴. Ou seja, "um consenso normativo, formado em condições de participação livre e universal, no contexto de um discurso prático, estabelece uma norma válida (ou confirma a sua validade).⁴⁸⁵"

A validade de uma norma, portanto, significa que ela merece um reconhecimento universal em razão de sua capacidade de, por intermédio da razão tão-somente, obter o consentimento de todos aqueles a quem ela se dirige⁴⁸⁶.

A irracionalidade é vista por Habermas como uma forma de defesa de opiniões dogmaticamente, mesmo que o sujeito perceba que não poderá

⁴⁸² HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 84. Segundo Habermas (*Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 103), "Até aqui, os pressupostos deontológicos, cognitivos, formalistas e universalistas básicos que todas as éticas de tipo kantiano defendem e compartilham."

⁴⁸³ *Id.* *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 101-102. *Id.* *A inclusão do outro*, p. 49.

⁴⁸⁴ *Id.* *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 86.

⁴⁸⁵ *Id.* *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 65.

⁴⁸⁶ *Id.* *Ibid.*, p. 65-66. *Id.* *A inclusão do outro*, p. 46.

fundamentá-las⁴⁸⁷. Por isso ele afirma que, “um entendimento discursivo garante o tratamento racional de temas, argumentos e informações; todavia, ele depende dos contextos de uma cultura e de pessoas capazes de aprender.”⁴⁸⁸

E aqui, Habermas distingue as razões publicamente inteligíveis, que se apresentam como razões válidas somente para o autor e não para o destinatário, das razões universalmente aceitáveis, consideradas válidas também para o destinatário⁴⁸⁹.

Todavia, o que Habermas quer fundamentar com o princípio do discurso “D” é que se todos os participantes entrarem em um processo argumentativo, terão que fazer pressuposições cujo conteúdo pode ser representado sob a forma das regras do discurso. Ademais, se temos a compreensão de que as normas justificadas figuram como regramento das matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente envolvidas, então todos aqueles que buscam resgatar discursivamente de maneira séria as pretensões de validade normativas deverão reconhecer implicitamente “D”⁴⁹⁰.

Daí uma norma somente poderá reclamar validade quando encontrar (ou puder encontrar) o assentimento de todos os possíveis afetados enquanto participantes de um discurso prático⁴⁹¹. Em outras palavras, “cada pessoa concernida tem que poder convencer-se de que a norma proposta é, nas circunstâncias dadas, ‘igualmente boa’ para todos.”⁴⁹²

O princípio “D” abre-se para a possibilidade de diversos tipos de fundamentação conforme os discursos desenvolvidos. Portanto, é importante ressaltar que esse princípio refere-se não apenas aos discursos práticos, mas também aos discursos racionais⁴⁹³.

Logo o princípio do discurso explica tão somente o ponto de vista sob o qual é possível a fundamentação imparcial de normas de ação, pois Habermas parte da

⁴⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 104.

⁴⁸⁸ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 53.

⁴⁸⁹ *Id. Verdade e justificação*, p. 114.

⁴⁹⁰ *Id. Consciência moral e agir comunicativo*, p. 116.

⁴⁹¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁴⁹² *Id. Ibid.*, p. 91.

⁴⁹³ REPOLÉS, María Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 96. A distinção entre o princípio “D” e o princípio “U” não estava de todo clara na obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, conforme destaca o próprio Habermas: “Nas minhas pesquisas sobre ética do discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre princípio moral e princípio do discurso.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 143.

idéia de que “o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente.”⁴⁹⁴

Nessa linha de raciocínio, o princípio “D” não remete diretamente à moral, mas o princípio moral será deduzido diretamente daquele, pois:

A proposta de Habermas, ao formular o princípio D, é que só se pode distinguir o ‘bom’ motivo, ou o melhor motivo, para validar uma norma, ao se apresentarem razões, em favor da aceitação das mesmas. Assim, uma norma de ação torna-se válida se as pretensões de validade por ela levantadas podem ser reconhecidas pelos possíveis atingidos (intersubjetivamente) na medida em que esses levantam razões⁴⁹⁵.

O princípio “D”, portanto, é neutro, referindo-se, tão somente, às normas de ação em geral, sendo abstrato, na medida em que consiste em um ponto de partida que torna possível a fundamentação imparcial de normas de ação. Ademais, é destituído de qualquer conteúdo, conforme ressalta Habermas:

O princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações conteudísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente⁴⁹⁶.

Do princípio “D” podem ser deduzidos dois outros princípios, a saber, o princípio moral “U” e o princípio da democracia⁴⁹⁷.

Com o princípio de Universalização ou princípio “U”, deduzido por Habermas a partir dos pressupostos universais da argumentação, busca ele resolver o problema da fundamentação que Kant alude apelando a um *factum* da razão⁴⁹⁸.

As éticas formalistas devem poder assinalar a existência de um princípio que basicamente permita chegar a um acordo racionalmente motivado, toda vez que surja uma discussão sobre questões prático-morais. E, neste contexto, Habermas pressupõe o princípio “U”, entendido como uma regra de argumentação⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 143.

⁴⁹⁵ REPOLÊS, María Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 98.

⁴⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 126.

⁴⁹⁷ Este princípio será analisado no capítulo seguinte.

⁴⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 115.

⁴⁹⁹ *Id. Ibid.*, p. 68. REPOLÊS, Maria Fernando Salcedo. *Op.cit.*, p. 99. CENCI, Ângelo Vitorio. *Op. cit.*, p. 99. Segundo Wellmer, “o postulado U será concebido aqui como reformulação ético-discursiva do imperativo categórico.” WELLMER, Albrecht. *Ética y diálogo*, p. 86.

Com o princípio “U” procura Habermas estabelecer um princípio-ponte que permita a existência de um trânsito do particular para o universal na seara das argumentações morais, bem como de possibilitar, enquanto regra de argumentação moral, o consenso na esfera do discurso prático⁵⁰⁰. Dessa forma:

O programa de fundamentação da ética do discurso tem como objectivo fazer derivar uma regra argumentativa para os discursos que podem fundamentar normas morais a partir das suposições de racionalidade deste tipo. Com isso pretende-se demonstrar que as questões morais podem, de facto, ser decididas racionalmente⁵⁰¹.

Na formação imparcial do juízo que reflita de fato o interesse comum de todos os concernidos, o princípio “U” deve tornar possível que as normas sejam consideradas válidas somente se obtiverem o reconhecimento efetivo de todos os afetados. Em outras palavras, “o princípio moral deve garantir que somente as normas que possuam um carácter universal sejam aceitas como válidas.”⁵⁰²

A introdução de “U” por Habermas teve o desiderato de, considerada como regra de argumentação, possibilitar o acordo em discursos práticos sempre que as questões envolvidas digam respeito à todos os concernidos, entendendo o mestre alemão que o princípio “U”, atuando como ponte, nos possibilita dar um passo em direção à ética do Discurso⁵⁰³.

A par disso, Habermas apresenta o seguinte enunciado para o princípio “U”:

Toda norma válida há de satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais do seguimento geral da norma que previsivelmente se sigam para a satisfação dos interesses de cada um, podem ser aceitos sem coação por todos os afetados⁵⁰⁴.

Ou seja, uma norma controversa somente poderá contar com o assentimento de todos os participantes em um discurso prático se houver aceitação do princípio “U” apresentado por Habermas⁵⁰⁵.

A validade de uma norma é obtida somente quando ela for expressão de uma vontade universal. Isto significa que a norma pode merecer o reconhecimento de

⁵⁰⁰ CENCI, Ângelo Vitorio. *Op. cit.*, p. 99.

⁵⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*, p. 132.

⁵⁰² CENCI, Ângelo Vitorio. *Op. cit.*, p. 99-100.

⁵⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 87. LUCHI, José Pedro. *Op. cit.*, p. 176.

⁵⁰⁴ *Id.* *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 68.

⁵⁰⁵ *Id.* *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 116. *Id.* *Comentários à ética do discurso*, p. 133. CENCI, Ângelo Vitorio. *Op. cit.*, p. 100. Ver também OLIVEIRA, Cláudio Ladeira. *Op.cit.*, p. 76.

todos os implicados e não apenas de alguns, razão pela qual “o objetivo do discurso prático é o acordo ou o consenso racionalmente motivado mediante uma práxis argumentativa.”⁵⁰⁶

A conseqüência disso é que a validade fática das normas não será mais condição suficiente para sua aceitação, já que o processo fundamentado pelo entendimento intersubjetivo exige que a validade seja resultado de uma práxis argumentativa inclusiva, capaz de abarcar todos os concernidos.

Por esta razão é que Habermas denomina a ética discursiva como uma ética universalista, na medida em que entende que o caráter universal dela reside no fato de afirmar um princípio moral ou outro similar que expressa uma validade geral e não seja apenas uma idéia predominante em uma determinada cultura ou época⁵⁰⁷.

Outro ponto que Habermas ressalta é o fato de que a ética do discurso, ao exigir iguais direitos para cada participante da práxis argumentativa, expõe o fato de que a individuação dos seres somente pode ocorrer pela via da socialização, de sorte que a moral deve proteger todos os participantes e não apenas alguns, ou seja, “não pode proteger os direitos do indivíduo sem proteger, por sua vez, o bem da comunidade a que o indivíduo pertence.”⁵⁰⁸ Ademais:

A estratégia da ética do discurso de obter os conteúdos de uma moral universalista a partir dos pressupostos gerais da argumentação tem perspectivas de êxito precisamente porque o discurso representa uma forma de comunicação mais exigente, que aponta para além das formas de vida concretas, em que os pressupostos da ação orientada ao entendimento se generalizam, abstraem e deslimitam, ou seja, se estendem a uma comunidade ideal de comunicação que inclui a todos os sujeitos capazes de linguagem e ação⁵⁰⁹.

O princípio “U”, como regra argumentativa, não pode ser visto como a possibilidade de cada indivíduo dar seu assentimento de forma isolada. Segundo Habermas, subjaz à ética do discurso a noção de que a aplicação do princípio da universalização exige uma assunção ideal de papéis que é feita em conjunto⁵¹⁰. Neste contexto, os pressupostos comunicacionais de um discurso livre e inclusivo impõem que os participantes assumam a perspectiva de todos os outros, o que leva

⁵⁰⁶ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 101.

⁵⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 102.

⁵⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 108.

⁵⁰⁹ *Id. Ibid.*, p. 110-111.

⁵¹⁰ *Id. A inclusão do outro*, p. 75.

à construção de uma perspectiva em primeira pessoa no plural (“nossa”) idealmente ampliada⁵¹¹.

Habermas, portanto, vai criticar a idéia de Rawls de consenso abrangente. Segundo Habermas:

O que Rawls denomina “uso público da razão” pressupõe, como base comum, um consenso político fundamental já alcançado. Essa base só é ocupada pelos cidadãos *post festum*, ou seja, na seqüência da “sobreposição” de suas diferentes convicções de fundo que se vão ajustando⁵¹².

A proposta de Rawls não implica a assunção de uma perspectiva em primeira pessoa no plural (“nossa”) idealmente ampliada⁵¹³. O consenso abrangente (*overlapping consensus*) fundamenta-se sobre distintos constituintes morais que um cidadão considera como verdadeiros no todo.

Habermas, todavia, contesta esse entendimento afirmando que a força decisória de um indivíduo único, possuidor de um interesse em obter uma maior clareza quanto à condução de sua própria vida, a partir de sua perspectiva individual (primeira pessoa) é algo totalmente diferente da consciência falibilista do cidadão que participa da formação de uma opinião e da vontade via política⁵¹⁴. Rawls, porém, “não imagina o processo do acordo sobre uma concepção comum de justiça como algo do tipo em que os cidadãos assumam uma mesma perspectiva”⁵¹⁵. E mais:

O consenso abrangente resulta de um controle exercido por todos ao mesmo tempo, mas cada um por si: trata-se do controle quanto a adequação da concepção sugerida a cada imagem de mundo particular. Se isso der certo, cada um tem de aceitar a mesma concepção – certamente a partir de suas próprias razões, que são não-públicas – e ao mesmo tempo assegurar-se dos posicionamentos afirmativos de todos os outros⁵¹⁶.

⁵¹¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 75.

⁵¹² *Id. Ibid.*, p. 104.

⁵¹³ “A prática comunicativa cotidiana, orientada pelo entendimento, está, inevitavelmente, entrelaçada com idealizações. Estas simplesmente fazem parte do meio da linguagem comum, através do qual a nossa vida se reproduz. [...] Em síntese, pretendo afirmar o seguinte: quando faço referência a idealizações, não se trata de ideais que o teórico solitário forja para contrapor à realidade tal qual ela é; refiro-me apenas aos conteúdos normativos encontráveis em qualquer uma de nossas práticas, dos quais não podemos prescindir uma vez que a linguagem e as idealizações que ela exige dos falantes são constitutivas para formas de vida socioculturais.” *Id. Diagnósticos do tempo*, p. 162.

⁵¹⁴ *Id. A inclusão do outro*, p. 107.

⁵¹⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵¹⁶ *Id. Ibid.*, p. 111.

O consenso para Habermas nunca será obtido pelo uso privado da razão com intenção político-pública, que ele considera presente no modelo de Rawls. O consenso, de fato, somente é conseguido quando há utilização pública da razão⁵¹⁷.

Daí o princípio “U” figura como importante elemento na compreensão do modelo habermasiano da ética do discurso, sobretudo porque aponta para uma situação caracterizadora do uso público da razão, desenvolvendo uma práxis argumentativa que, além de inclusiva e livre, possibilita a adoção da perspectiva de todos, tornando possível uma relação intersubjetiva entre os participantes, subjacente a uma ação comunicativa, capaz de tirar o indivíduo de seu isolamento epistemológico presente na filosofia do sujeito e de transportá-lo para a convivência sadia⁵¹⁸ e democrática do espaço público⁵¹⁹.

Neste ponto, torna-se fundamental compreender o contexto ou horizonte em que as relações intersubjetivas se processarão, o que Habermas denomina mundo da vida, conceito que ele desenvolve como noção distinta da idéia de sistema. Esta questão, porém, será analisada no tópico seguinte.

3.5 Mundo da vida

Consoante entendimento de Habermas, em nossos mundos da vida que são compartilhados de forma intersubjetiva, sobrepostos de uma forma parcial, está subentendido um amplo consenso que serve como pano de fundo, figurando como *conditio sine qua non* para o funcionamento da prática comunicativa cotidiana⁵²⁰.

O agir comunicativo não pode ser confundido com argumentações, na medida em que aquele é realizado de forma normal em uma linguagem comum e em um mundo pré-interpretado que se abre mediante a linguagem, em formas de vida culturais compartilhadas⁵²¹.

Com a ocorrência do giro lingüístico, há também uma mudança na perspectiva transcendental sobre as condições que são necessárias para a

⁵¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 112.

⁵¹⁸ “A questão de se os compromissos são produzidos em condições de jogo limpo é algo que somente pode ser decidido quando ele é submetido a um exame discursivo.” *Id. Identidades nacionales y postnacionales*, p. 81.

⁵¹⁹ “Democrática é a condição de iguais oportunidades para todos na participação em um processo de legitimação canalizado através do *medium* da opinião pública.” HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 82.

⁵²⁰ *Id. Diagnósticos do tempo*, p. 170.

⁵²¹ *Id. Ibid.*, p. 171.

objetividade do juízo. Dessa forma, assevera o mestre alemão, o sujeito transcendental perderá sua posição além do espaço e tempo, transformando-se em um sujeito capaz de fala e ação, inserido em práticas e contextos de cooperação em um mundo da vida lingüisticamente compartilhado⁵²². Ou seja: “a razão transcendental desceu do pedestal do inteligível e se inscrustou nos poros das práticas e das formas de vida das comunidades lingüísticas históricas.”⁵²³

Habermas analisa algumas idéias formuladas por Durkheim relativas à solidariedade social, Estado e divisão de trabalho, visando extrair uma noção básica sobre a relação entre a construção dessa solidariedade social e à diferenciação sistêmica.

Segundo Habermas, Durkheim identifica o Estado como órgão central, razão pela qual ele expõe, em um plano analítico de sociabilidade, um extenso conteúdo normativo, distinto do plano em que se moverá a análise reconstrutiva da ação orientada ao entendimento e a análise reconstrutiva do mundo da vida⁵²⁴.

As idéias de Durkheim parecem apontar para a separação, de um lado, dos tipos de solidariedade social e, de outro, das etapas de diferenciação sistêmica, visando com isso “assinar depois a solidariedade mecânica às sociedades segmentárias e a orgânica às sociedades funcionalmente diferenciadas.”⁵²⁵

Ao tratar desta questão da solidariedade social e integração da sociedade, Habermas afirma que as sociedades primitivas integravam-se mediante um consenso normativo básico, diferentemente do que ocorre nas sociedades desenvolvidas em que a integração se dá pela conexão sistêmica de âmbitos de ação funcionalmente especificados⁵²⁶.

Habermas, contudo, se levanta contra as posições que asseveram que o mercado é o mecanismo que produz de maneira espontânea a integração da sociedade. Também não pode ser vista como uma coincidência espontânea de interesses individuais, que segundo Spencer, teria nos contratos uma expressão natural, sendo que as relações sociais seriam, na realidade, relações econômicas⁵²⁷. Ou seja, “em uma palavra, a sociedade não seria outra coisa que a relação criada

⁵²² HABERMAS, Jürgen. *Valores y normas: un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam*, p. 84-85. *Id. Teoría de la acción comunicativa II*, p. 161.

⁵²³ *Id. Valores y normas: un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam*, p. 85.

⁵²⁴ *Id. Teoría de la acción comunicativa II*, p. 163.

⁵²⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵²⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵²⁷ *Id. Ibid.*, p. 164.

entre os indivíduos pelo intercâmbio dos produtos de seu trabalho, e sem que nenhuma ação propriamente social viesse a regulamentar esse intercâmbio.”⁵²⁸

A outro giro, tratando da forma orgânica de solidariedade social, Habermas afirma que Durkheim entende que ela deverá vir assegurada por intermédio de normas e valores, idéia que Durkheim apresenta em oposição à solidariedade idealizada por Spencer, na medida em que é um erro apor à comunidade, que se origina de uma comunidade de crenças e que se fundamenta com base na cooperação, um caráter moral somente ao primeiro aspecto (crenças), impondo uma natureza tão somente econômica ao segundo aspecto (cooperação), pois entende Durkheim que a cooperação possui sua moralidade intrínseca⁵²⁹.

Habermas parte desse arcabouço teórico formulado por Durkheim, entendendo, porém, que o que é instrutivo no pensamento deste não é a sua idéia baseada na divisão de trabalho e na divisão anômica de trabalho⁵³⁰. Para Habermas:

A análise dessas relações somente é possível se se distingue entre os mecanismos de coordenação da ação que harmonizam entre si as orientações de ação dos participantes e aqueles outros mecanismos que, através de um entrelaçamento funcional das consequências agregadas da ação estabilizam *plexos de ação* não-pretendidos⁵³¹.

Habermas chega à conclusão, portanto, de que há necessidade em se fazer uma clara distinção entre uma **integração social** e uma **integração sistêmica**, entendendo que aquela se fundamenta nas próprias orientações da ação, enquanto esta se cumpre quando essas orientações nos obrigam a introduzir uma correspondente diferenciação no conceito de sociedade⁵³².

Esta distinção é importante, sendo fundamento necessário para entender o conceito de mundo da vida que Habermas vai introduzir. No entender de Habermas, o conceito de mundo da vida é limitado, razão por que as sociedades devem ser

⁵²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 164.

⁵²⁹ *Id. Ibid.*, p. 165.

⁵³⁰ Ao tratar desta questão, Durkheim irá afirmar, de um lado, que as regras morais que tornam possível a solidariedade orgânica promanam, no estado normal, *per si*, da divisão do trabalho, e a outro vértice, afirma que o caráter disfuncional de certas formas de divisão do trabalho por ausência de regulamentações normativas ocorre justamente em razão da falta de sujeição dos âmbitos de ação funcionalmente especificados a normas moralmente vinculantes. Segundo Habermas, é justamente esse paradoxo que Durkheim não conseguiu resolver (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 166).

⁵³¹ *Id. Ibid.*, p. 167.

⁵³² *Id. Ibid.*, mesma página.

entendidas simultaneamente como sistema e mundo da vida⁵³³. Ademais, o mundo da vida é introduzido como um conceito complementar da ação comunicativa⁵³⁴.

Toda teoría da sociedade que se reduza à teoria da comunicação está sujeita a limitações que se fazem necessárias levar em conta. A concepção da sociedade como mundo da vida, que é o resultado mais óbvio da perspectiva conceitual da ação orientada ao entendimento, somente tem um alcance limitado para a teoria da sociedade⁵³⁵.

Essa conceituação dualista da sociedade, pressupondo-a como sistema e mundo da vida de forma simultânea é creditada a uma teoria da evolução social, que elabora uma distinção entre racionalização do mundo da vida e aumento da complexidade dos sistemas sociais, visando justamente tornar possível a análise empírica entre formas de integração social e etapas de diferenciação sistêmica⁵³⁶.

Para melhor compreensão do conceito de mundo da vida, faz-se necessário compreender a noção que Habermas tem no que se refere a três distintas relações ator-mundo. Essas relações envolvem o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo. Na visão habermasiana, o sujeito poderá relacionar-se com algo que tem lugar ou pode ser produzido no mundo objetivo, ou travar uma relação com algo que é reconhecido no âmbito de um mundo social compartilhado por todos os membros de uma determinada coletividade ou, ainda, relacionar-se com algo que os outros participantes atribuem ao mundo subjetivo do falante e a que somente este tem acesso privilegiado⁵³⁷.

Na ótica de Habermas, quando um falante executa atos de fala, estabelece uma relação pragmática com o mundo objetivo, social ou subjetivo. E, por isso, Habermas entende que, nos mundos de vida modernos, um elemento característico é justamente a diferenciação de seus componentes estruturais: cultura, sociedade e personalidade⁵³⁸.

O mundo objetivo é compreendido como a totalidade das entidades sobre as quais são possíveis os enunciados verdadeiros. Já o mundo social é entendido como a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas. Por fim, o mundo subjetivo é visto como a totalidade das próprias vivências a que cada

⁵³³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 168.

⁵³⁴ REDONDO, Manuel Jiménez. *Introducción*, p. 12.

⁵³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 168.

⁵³⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵³⁷ *Id. Ibid.*, p. 170-171. (Cf. PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 168-169).

⁵³⁸ REDONDO, Manuel Jiménez. *Op. cit.*, p. 51.

indivíduo tem acesso privilegiado e que o falante poderá manifestar de maneira veraz perante um público⁵³⁹.

Todavia, adverte Habermas, a ação comunicativa se fundamenta em um processo cooperativo de interpretação, em que os participantes se referem de maneira **simultânea** a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, mesmo que a manifestação ressalte apenas tematicamente um desses três componentes⁵⁴⁰.

No entender de Habermas, “falantes e ouvintes empregam o sistema de referência que constitui os três mundos como marco de interpretação dentro do qual elaboram as definições comuns de sua situação de ação.⁵⁴¹”

Neste contexto, quando o conceito de “horizonte vivo da consciência” ou o “conjunto de referências do mundo cotidiano de atores sociais” é transportado para o plano lingüístico e formal do paradigma da teoria da comunicação, ele se transmuda em um conceito formal e complementar ao agir comunicativo⁵⁴².

Para Habermas o *entendimento* (*Verständigung*) consiste na obtenção de um *acordo* (*Einigung*) entre os participantes de uma comunicação a respeito da validade de uma emissão. A outro giro, *acordo* (*Einverständnis*) consiste no reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula à fala⁵⁴³.

Ora, na ação comunicativa, Habermas afirma que vige a regra de que um ouvinte que dá seu assentimento a uma pretensão de validade, que em concreto é tematizada, reconhece, de forma implícita, as outras pretensões de validade ou que, ao menos explique o seu dissentimento. Significa, no entender de Habermas que um consenso somente é obtido com um reconhecimento intersubjetivo de todas as pretensões de validade vinculadas explicita ou implicitamente ao ato de fala⁵⁴⁴.

Os atos de fala emanados dos falantes pressupõem, para que haja um entendimento, uma definição comum. Ou seja, deve haver um pano de fundo ou um

⁵³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 171.

⁵⁴⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵⁴¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵⁴² SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 118.

⁵⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 171. A tradução para o inglês utiliza os vocábulos “understanding” para “Verständigung” e “agreement” tanto para “Einverständnis” quanto para “Einigung”. (In: *The theory of communicative action*, v. 2, p. 120). A idéia toda reside na distinção que Habermas faz entre o uso da linguagem orientado ao entendimento mútuo e o uso da linguagem orientado ao acordo, distinção já tratada no primeiro capítulo deste trabalho.

⁵⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 172.

horizonte que não é tematizável e que torna possível a formação de processos de entendimento⁵⁴⁵.

Significa que a estrutura pragmático-formal presente no mundo da vida exige que haja relação entre os atos de fala, pretensões de validade e referências ao mundo:

A dinâmica dessa estrutura e a correspondência entre os três componentes dos atos de fala com as representações do mundo certificam não haver outra alternativa senão reconhecer um pano de fundo que fornece e garante o recurso para o agir comunicativo⁵⁴⁶.

E é neste horizonte de convicções comuns não tematizadas que os entendimentos se movem, alimentando-se das fontes daquilo que sempre foi familiar⁵⁴⁷.

Habermas advertirá, todavia, que a auto-compreensão dos grupos sociais e suas visões de mundo são coordenadas, no mundo moderno, considerando a articulação da linguagem ordinária e comum, mediada por uma hermenêutica de apropriação de tradição como tradição. Significa que, nesta situação, as questões relativas às condutas exigem uma discussão racional que não deve estar enfocada em algum meio técnico ou sobre a aplicação de normas comportamentais tradicionais⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 173. (Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 119).

⁵⁴⁶ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 170. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 119. Segundo Álvaro Ricardo de Souza Cruz (*Op. cit.*, p. 94), “O conceito habermasiano de mundo da vida é bastante complexo, pois envolve o horizonte da consciência individual e da coletividade na qual esse indivíduo se insere.”

⁵⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*, tomo I, p. 40. MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*, p. 113. Karin Knorr-Cetina introduz a noção de “arenas transepistêmicas”. Segundo ela, arenas que são transepistêmicas “envolvem um *mix* de pessoas e argumentos, que não se encaixam na categoria de relações pertencentes à ‘ciência’, à ‘especialidade’ ou à categoria de ‘outros’ assuntos.” KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 117. A idéia de Knorr-Cetina funda-se na noção de que, ao invés de paradigmas universais, o que temos são métodos e práticas científicas locais e contingentes, o que torna a prática social não mais do que uma das práticas da vida social. Sua premissa básica é que a ciência e o conhecimento não podem ser considerados de forma unitária, mas sob o viés da diversidade epistêmica que deve ser assumida. Por esta razão é que a noção de mundo da vida traz uma ampliação do referencial de contextos, considerados os aspectos temporal, ontológico, especial e outras estruturas, impondo a mudança paradigmática, que passa a considerar o conhecimento como um processo e não como simples representação do objeto. KNORR-CETINA, Karin. *Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures*, p. 364.

⁵⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Toward a rational society: student protest, science and politics*, p. 53. Por tradição, entende Habermas quando “prossequimos aproblematicamente algo que outros não iniciaram e fizeram antes de nós.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 113).

Em razão disso, a reflexão exigida nesse contexto deve se estender para além da produção de um conhecimento técnico ou uma hermenêutica que meramente sirva para aclarar as tradições utilizadas para o emprego de meios técnicos em situações históricas, nas quais as condições objetivas (instituições, interesses) têm que ser interpretadas novamente em cada tempo e na moldura de uma determinada tradição⁵⁴⁹.

A proposta de Habermas, para além de uma simples apropriação da cultura ou reprodução mecânica de um conhecimento técnico, importa no estabelecimento de um horizonte em que os participantes se movem em conformidade com um sistema de referência, supondo uma comunicação baseada em definições da situação que em cada caso constituem o pano de fundo de uma emissão concreta, proferida em uma relação intersubjetiva⁵⁵⁰.

Segundo o filósofo alemão, uma ação orientada para o entendimento pressupõe uma definição comum. Significa que em um relacionamento intersubjetivo, os participantes partem de um entendimento prévio comum com respeito ao conteúdo semântico da linguagem. Ademais “o papel da primeira pessoa do plural somente pode ser assumido nas comunidades de justificação concretas, que prosseguem os discursos existentes e empreendem outros novos.”⁵⁵¹

Diferentemente do que pensa Hilary Putnam, Habermas defenderá que a linguagem não pode ser observada unicamente de fora e com uma atitude objetivadora, o que faria com que ela se esvaziasse de sua dimensão semântica⁵⁵².

E justamente na sua proposta de distinção entre “valores” e “normas” é que Habermas quer mostrar que os indivíduos são libertos de um universo cultural e, portanto, podem fazer mais do que simplesmente assimilar as expressões estranhas

⁵⁴⁹ HABERMAS, Jürgen, *Toward a rational society: student protest, science and politics*, p. 53.

⁵⁵⁰ *Id. Teoría de la acción comunicativa II*, p. 174.

⁵⁵¹ *Id. Un comentário al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam*, p. 87.

⁵⁵² Hilary Putnam critica a idéia habermasiana de norma como um enunciado universalmente válido, rechaçando a distinção feita pelo filósofo alemão entre “valores” e “normas”. Segundo Putnam, Habermas confere um tratamento naturalista do conceito de “valores”, considerando-os como produtos contingentes variáveis conforme os distintos mundos da vida. (Cf. PUTNAM, Hilary. *Valores y normas*, p. 47-49). Habermas rebate esta afirmação de Putnam expondo que “esta conexão da revisão racional das convicções valorativas com o auto-entendimento de uma comunidade dada e de sua forma cultural de vida não se compadece com uma compreensão realista e menos ainda com uma compreensão universalista dos valores.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Un comentário al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam*, p. 102).

à nossa própria racionalidade⁵⁵³. Todavia, o uso da razão liberta do contexto não significa que este não tenha sua importância, pois, conforme advertiu Habermas:

A razão não é um processo que flutue livremente, pois, na realização da razão que se encontra situada em cada caso concreto está inscrita a tendência de transcender desde dentro, todos os contextos, ainda quando somente seja para reaparecer de imediato em contextos mais amplos e em outras encarnações⁵⁵⁴.

E mais:

Com a ajuda do conceito de jogo de linguagem de Wittgenstein, se pode mostrar convincentemente que no vocabulário avaliativo e nas regras de uso dos enunciados normativos se depositam elementos importantes do saber prático de uma cultura⁵⁵⁵.

Por isso é que Habermas entende que a ação comunicativa pressupõe uma definição comum, conforme já exposto, funcionando como uma espécie de pano de fundo de uma emissão comunicativa, sendo que na construção de cada definição comum da situação⁵⁵⁶, os partícipes determinam como discorrer sobre os limites entre a natureza externa, a sociedade e a natureza interna, haja vista renovarem a separação entre eles mesmos como intérpretes, por um lado, e o mundo externo e o próprio mundo interno, por outro⁵⁵⁷.

Importante ressaltar, todavia, que o mundo da vida não se confunde com o mundo subjetivo, o mundo objetivo e a cultura. A cultura, a sociedade e a personalidade são componentes estruturais do mundo da vida, não podendo ser separados, conforme alerta Pizzi⁵⁵⁸.

Para Siebeneichler:

⁵⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Un comentário al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam*, p. 88.

⁵⁵⁴ *Id. Ibid.*, p. 89.

⁵⁵⁵ *Id. Ibid.*, p. 94.

⁵⁵⁶ “Na ação comunicativa, os participantes perseguem de comum acordo seus respectivos planos de ação sobre a base de uma definição comum da situação. [...] Uma **situação** representa um fragmento do mundo da vida delimitado em vista de um tema. Um **tema** surge em relação com os interesses e fins de ação de (ao menos) um implicado; circunscreve o âmbito de **relevância** dos componentes da situação suscetíveis de tematização e é acentuado pelos **planos** de ação que, sobre a base da interpretação que da situação fazem, levam os implicados à realização cada um de seus próprios fins.” (grifamos) *Id. Teoría de la acción comunicativa II*, p. 180-181. *Id Talcott Parsons: problems of theory construction*, p. 178.

⁵⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 173.

⁵⁵⁸ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 170. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, p. 119. NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 68.

Na perspectiva dos participantes da ação comunicativa, o mundo da vida constitui o contexto ou lugar quase-transcendental onde se formam os processos de entendimento e onde os falantes e ouvintes se movimentam. É preciso ter presente que este contexto permanece sempre implícito, portanto, inacessível a qualquer tematização, uma vez que não se encontra à nossa plena disposição⁵⁵⁹.

Através dos atos de fala, os participantes do mundo da vida tornam-se intérpretes dele, configurando a consideração de Siebeneichler de que na práxis comunicativa do dia-a-dia não existam situações totalmente novas ou desconhecidas⁵⁶⁰.

Ademais, a inserção do indivíduo no mundo da vida o transforma em alguém envolvido em uma comunicação lingüisticamente voltada para o consenso⁵⁶¹. E isso ocorre justamente pela função que o mundo da vida tem de absorver o risco do dissenso, mediante o equilíbrio entre a dimensão de validade da fala e a facticidade das diferentes formas de vida concretas⁵⁶².

Daí o mundo da vida, funcionando como pano de fundo do agir comunicativo apresenta-se como complemento deste, pois “o mundo da vida reproduz-se mediante a ação comunicativa, orientada para o entendimento intersubjetivo.”⁵⁶³ E mais, na medida em que compartilhamos com outros agentes o mesmo contexto de vida e uma mesma história, temos o direito de pedir explicações uns aos outros⁵⁶⁴. Logo, “o mundo da vida surge como um depósito de auto-evidências ou de convicções inquestionadas, as quais são utilizadas pelos participantes nos processos cooperativos de interpretação.”⁵⁶⁵

⁵⁵⁹ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Op. cit.*, mesma página.

⁵⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 120. Segundo Habermas, o conceito de mundo da vida tem duas vantagens estrategicamente importantes. Uma consiste na ferramenta promissora para responder a questões relativas à determinação de orientação de ação. A segunda vantagem reside na noção de que as estruturas simbólicas do mundo da vida são apenas reproduzidas através da ação comunicativa. (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Talcott Parsons: problems of theory construction*, p. 181).

⁵⁶¹ Álvaro Ricardo de Souza Cruz afirma que o conceito de *Lebenswelt* é próximo a noção de Gadamer de horizonte hermenêutico. Todavia, afirma Cruz, “o horizonte gadameriano era concebido por Habermas como um problema limitador do processo de conhecimento. Após o conhecido debate entre os autores, Habermas recua de seu ponto de vista e assume a noção gadameriana como uma pré-condição para a comunicação, não alterando essencialmente a distinção e a indispensável interlocução da dimensão transcendente e empírica do mundo da vida. Esta última permite ao indivíduo uma relação crítica e interativa com a primeira, de forma a possibilitar uma evolução pessoal do mesmo em termos de posições e opiniões pessoais.” CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*, p. 96.

⁵⁶² *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵⁶³ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 68.

⁵⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 57.

⁵⁶⁵ *Id. Teoría de la acción comunicativa II*, p. 176.

O mundo da vida funciona como um acervo de padrões de interpretação, transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente, formando plexos de remissões vinculativas entre si, aos elementos da situação e à situação com o mundo da vida⁵⁶⁶. Esses plexos são derivados das relações gramaticalmente reguladas que ocorrem entre os elementos de um acervo do saber organizado lingüisticamente. Podem ser vistos, ainda, como plexos semânticos, estabelecendo mediação entre uma emissão comunicativa proferida em seu contexto imediato e em seu horizonte de conotações semânticas⁵⁶⁷.

Através de seus elementos estruturais, o mundo da vida fixa as formas de intersubjetividade do entendimento possível, sobretudo porque os participantes de um processo comunicativo intersubjetivo movem-se sempre **dentro** do horizonte que é o mundo da vida, não podendo dele sair. Por esta razão:

O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte saem ao encontro; em que podem plantear-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social), e em que podem criticar e exibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus dissentimentos e chegar a um acordo⁵⁶⁸.

Saliente-se que o mundo da vida constitui uma relação com aquilo que em uma determinada situação se diz, se fala, se discute, isto é, um contexto imediato, acessível em princípio. Todavia, o mundo da vida não pertence ao âmbito de relevância tematicamente delimitado da situação da ação⁵⁶⁹.

A razão disso se fundamenta no fato de que o mundo da vida constitui uma rede presente de maneira intuitiva e, portanto, familiar e transparente de pressuposições que devem ser cumpridas para que a emissão que se produz possa ter sentido (ser válida)⁵⁷⁰.

⁵⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 176. Habermas rejeita a noção de mundo da vida formulada por Husserl e que possui fundamentos na fenomenologia e na psicologia da percepção. (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 177; NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 71).

⁵⁶⁷ *Id. Ibid.*, p. 177.

⁵⁶⁸ *Id. Ibid.*, p. 179.

⁵⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 186. Segundo Habermas (*Pensamento pós-metafísico*, p. 87), “o saber-não temático distingue-se do saber-tematizado-juntamente pelo fato de não podermos ter acesso a ele através de uma simples transformação da perspectiva do participante numa perspectiva do observador; o saber não-temático exige antes uma análise dos pressupostos. Não-temáticos são os pressupostos dos quais os participantes da comunicação necessariamente partem, para que a ação de fala adquira um determinado significado numa situação dada e para que possa ser válida ou inválida em geral.”

⁵⁷⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

Segundo Marcelo Neves, a racionalização do mundo da vida se dá com sua diferenciação estrutural⁵⁷¹. É no âmbito da diferenciação dos três elementos estruturais do mundo da vida em que se dá a sua racionalização. Esse entendimento, inclusive, Habermas vai fundamentar em uma idéia de Husserl, que preconizou que as situações podem mudar, mas, por outro lado, os limites do mundo da vida não podem ser ultrapassados⁵⁷².

E, neste contexto, a diferenciação do mundo da vida se dá justamente pela separação de seus elementos estruturais (cultura, sociedade e personalidade), sobretudo porque Habermas considera o mundo da vida como um delimitador das situações de ação, como um contexto já sempre entendido, mas não tematizado⁵⁷³.

Habermas diferencia o mundo da vida sob a perspectiva dos participantes do ponto de vista de um narrador. Segundo o filósofo alemão, o *Lebenswelt*, sob a ótica dos participantes, assume um horizonte de uma situação de ação, cuja estrutura é comunicativa, diferentemente do que ocorre na perspectiva do narrador em que se pressupõe a utilização com uma finalidade cognitiva⁵⁷⁴.

E é justamente essa perspectiva dos participantes que faz do mundo da vida um canal importante de interação entre esses agentes, tornando o processo de comunicação algo mais do que uma mera relação entre sujeitos. Arrostando o conceito culturalista do mundo da vida defendido por Peter Berger e Thomas Luckmann⁵⁷⁵, Habermas vai dizer que a ação comunicativa é mais que um processo de entendimento, já que, ao se entender sobre algo no mundo, os atores sociais estão participando de interações simultâneas mediante as quais desenvolvem, confirmam e renovam seu pertencimento aos grupos sociais⁵⁷⁶. Em outras palavras, “as ações comunicativas não são somente processos de interpretação em que o saber cultural queda exposto ao ‘teste do mundo’; significam ao mesmo tempo processos de interação social e de socialização.”⁵⁷⁷

Conforme já salientado, a racionalização do mundo da vida está relacionada à diferenciação estrutural. Com a reprodução cultural do mundo da vida, há em sua dimensão semântica, novas situações que se apresentam relacionadas a estados do

⁵⁷¹ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 70. PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 178.

⁵⁷² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 188. (Cf. INGRAM, David. *Op. cit.*, p. 155).

⁵⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 191.

⁵⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 195.

⁵⁷⁵ Cf. BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*, p. 1.

⁵⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 198.

⁵⁷⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

mundo já existentes. Significa a garantia da continuidade da tradição, além de uma coerência do saber necessário em cada caso para a prática comunicativa cotidiana⁵⁷⁸.

A integração social do mundo da vida tem a incumbência de fazer com que as situações novas que surgem na dimensão do espaço social quedem conectadas aos estados de mundo já existentes. Inclusive é neste elemento estrutural que a coordenação das ações e a estabilização das identidades do grupo têm sua medida na solidariedade dos membros⁵⁷⁹.

Por fim, a socialização dos membros de um mundo da vida tem a finalidade de que as novas situações que se formam na dimensão do tempo histórico estejam ligadas com os estados de mundo pré-existentes. Em outras palavras, “assegura às gerações seguintes a aquisição de capacidades generalizadas de ação e cuida de sintonizar as vidas individuais com as formas de vida coletivas.”⁵⁸⁰

E quanto mais há diferenciação dos componentes estruturais do mundo da vida, tão mais submetidos estão a contextos de interação nas condições de um entendimento racionalmente motivado⁵⁸¹. Significa em outros termos que as condições para a formação de um consenso em última instância, fundamentado na autoridade do melhor argumento, vão se fomentando⁵⁸².

Assim:

No que respeita a cultura e a sociedade, a diferenciação estrutural se põe de manifesto em um crescente desacoplamento entre sistema institucional e imagens do mundo; em referência à personalidade e à sociedade, a ampliação do espaço de contingência no estabelecimento de relações interpessoais; e no que se refere à cultura e a personalidade, essa diferenciação estrutural se manifesta em que a renovação de tradições depende cada vez mais da disponibilidade crítica e da capacidade inovadora dos indivíduos⁵⁸³.

⁵⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 200.

⁵⁷⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁵⁸⁰ *Id. Ibid.*, p. 201.

⁵⁸¹ Habermas se opõe a noção de Niklas Luhmann a respeito da sociedade e sistema. Segundo Luhmann, os sistemas sociais estão alijados de qualquer caráter psíquico, sendo que a diferenciação sistêmica, representada na distinção sistema-entorno, bem como a natureza auto-referencial do sistema é que torna possível a constituição de novos sistemas no interior daqueles já existentes (Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, p. 54). A proposta de Luhmann, sobretudo considerando a idéia de auto-referência, não deixa espaço para o sujeito. Em outras palavras, “se separa o conceito da auto-referência (reflexão, reflexibilidade) de seu lugar clássico na consciência humana ou o sujeito, e se traslada a campos objetivos.” LUHMANN, Niklas. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, p. 88.

⁵⁸² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 206.

⁵⁸³ *Id. Ibid.*, p. 207.

De fato, os atores inseridos em um mundo da vida podem orientar-se por pretensões de validade suscetíveis à crítica. Ademais, o conceito de mundo da vida sugere uma independência da cultura em relação a coações externas, bem como faz com que os participantes na comunicação movam-se em um horizonte intersubjetivamente partilhado de possibilidades irrestritas de entendimento, pois da perspectiva interna dos membros não pode haver um pseudo-consenso no sentido de convicções impostas pela força⁵⁸⁴.

Estas ponderações de Habermas o levam a considerar a distinção entre integração social e integração sistêmica. Naquela, há orientações de ação, integradas ou por um consenso assegurado normativamente ou mediante um consenso comunicativamente obtido. Na integração sistêmica, a integração é obtida por intermédio de um controle (*Steuerung*) normativo de decisões particulares carentes subjetivamente de coordenação⁵⁸⁵.

Na integração sistêmica, há uma vinculação à análise da perspectiva externa de um observador⁵⁸⁶, sendo que a evolução sistêmica é medida pelo aumento da capacidade de controle⁵⁸⁷. Por isso, a integração sistêmica busca uma regulação dos processos de ação que servem para a manutenção do sistema⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 211-213. Marcelo Neves (*Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 127) entende que a intersubjetividade construída no âmbito do mundo da vida pode implicar tanto na busca do entendimento quanto na manifestação do desentendimento. Em outras palavras, na interação intersubjetiva, a consideração do outro como uma pessoa e não como um meio pode fomentar tanto o consenso quanto o dissenso. Essa idéia de dissenso é ainda defendida por Neves (*A força simbólica dos direitos humanos*, p. 9) nas questões ligadas aos Direitos Humanos. Em seu entender, a idéia de Direitos Humanos exsurge em um contexto do dissenso estrutural, proveniente do surgimento da sociedade moderna. No mesmo sentido LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition*, p. 61. De maneira distinta, Hans Joachin Faller (*Defensa constitucional por médio de la jurisdicción constitucional en la Republica Federal de Alemania*, p. 67), tratando sobre a jurisdição constitucional na República Federal da Alemanha afirma que ela (jurisdição constitucional) é descartada toda a vez que, na realidade constitucional, não ocorre um consenso acerca dos valores básicos da Constituição.

⁵⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 213.

⁵⁸⁶ *Id.* Talcott Parsons: *problems of theory of construction*, p. 176: "De um lado, o paradigma da teoria da ação é baseada sobre o conhecimento social intuitivo dos atores envolvidos. Ela se apresenta a nós com uma perspectiva interna de uma estrutura simbólica, inerente ao 'mundo da vida'. O paradigma da teoria sistêmica, a outro giro, se nos apresenta com uma perspectiva externa, que busca compreender as regularidades contra-intuitivas do processo de ação produtiva da ordem social em seus próprios modos."

⁵⁸⁷ *Id.* *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 215. (Cf. FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 165).

⁵⁸⁸ *Id.* Talcott Parsons: *problems of theory of construction*, p. 174. Segundo Habermas (p. 175), "A orientação da ação sujeito a valores e normas é constitutiva da produção integrativa-social de ordem, mas não de seu aspecto integrativo-sistêmico."

Neste ponto, Habermas introduz o conceito de colonização de mundo da vida, utilizando-se de uma noção restrita de sistema, limitada à economia e ao poder administrativo⁵⁸⁹.

Partindo dessa idéia, o conceito de colonização de mundo da vida significa que a economia e a política, sendo sistemas auto-regulados, o invadem de maneira destrutiva, atrapalhando os processos de reprodução e conseqüentemente, ameaçando a manutenção de seus elementos estruturais⁵⁹⁰.

O fortalecimento do sistema em detrimento do mundo da vida leva à imposição de suas regras ao *Lebenswelt*, pois, “a colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do ‘dinheiro’ e do ‘poder’ no interior das instituições culturais.⁵⁹¹”

A colonização do mundo da vida descrita por Habermas está relacionada diretamente aos três fenômenos de crise, a saber, a perda de sentido, a anomia e a perturbação da personalidade⁵⁹². Por isso Habermas busca integrar a teoria do agir comunicativo com a teoria dos sistemas, evitando que haja a colonização do mundo da vida. Em outras palavras:

A distinção entre “sistema”, por um lado, e “mundo vivido”, por outro, possibilita especificar duas esferas de reprodução social – material e simbólica –, com funções diferentes no plano da integração – sistêmica, de um lado, social, de outro –, associadas a seus respectivos contextos de ação, isto é: estratégica e comunicativa. Habermas integra a teoria do agir com a teoria dos sistemas, evitando uma absorção da primeira pela segunda através de sua noção bipolar de sociedade, pela qual combina às análises hermenêuticas e funcionalistas⁵⁹³.

Por isso ele concede primazia à teoria do agir sobre a teoria sistêmica, servindo o mundo da vida como um substrato da ação orientada ao entendimento, funcionando, desse modo, como conceito complementar ao agir comunicativo, que representa o *medium* de reprodução simbólica desse mundo⁵⁹⁴.

⁵⁸⁹ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 74.

⁵⁹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página. Bárbara Freitag fala em uma necessidade de “descolonização” do mundo da vida, que segundo ela “implica indicar ao sistema os seus devidos limites, no interior de uma sociedade moderna.” (Cf. FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 186. SANCHEZ, Agapito Mestre. *Op. cit.*, p. 260).

⁵⁹¹ FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 169.

⁵⁹² NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 75. CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*, p. 99-100.

⁵⁹³ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Moral, direito e política: sobre a teoria do discurso de Habermas*, p. 218-219.

⁵⁹⁴ *Id. Ibid.*, p. 219.

Concluindo, o mundo da vida é definido por Habermas como um horizonte de sentidos não-tematizados, no qual os agentes estão inseridos e do qual eles não podem sair. É um acervo de conhecimento preexistente transmitido pela cultura e pela linguagem. Ademais o mundo da vida é complementar ao agir comunicativo, servindo de substrato ao desenvolvimento deste.

É composto de três elementos estruturais, a saber, mundo social, mundo subjetivo e mundo objetivo, sendo que a racionalidade do mundo da vida é analisada pela diferenciação que se dá nesses elementos, que poderão ser ameaçados quando imperativos sistêmicos e, portanto, externos, impõem suas “regras do jogo”, dominando as relações no mundo da vida, caracterizando o que Habermas chamou de colonização.

4. DIREITO E DEMOCRACIA: A LEGITIMIDADE DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL

Segundo Robert Alexy, a interpretação, especialmente a da norma constitucional possui a característica de um discurso no qual as razões e contra-razões são postas a prova, buscando trazer, ao final, uma decisão fundamentada tão somente na força do melhor argumento⁵⁹⁵.

Desde que Rawls introduziu um modelo de equilíbrio reflexivo entre a teoria moral e Dworkin, um método para a construção de uma teoria do Direito, a idéia de coerência surge como uma referência à relação entre juízos morais particulares e princípios⁵⁹⁶.

A fundamentação de uma norma está justamente no fato de que o indivíduo pode aprová-la com razões e que somente a força do melhor argumento, e nenhum outro motivo logre validez⁵⁹⁷.

A outro giro, a teoria política fornece uma dupla resposta para a questão de legitimação, que, segundo Habermas, consiste na soberania popular e direitos humanos. Ou seja, “O princípio da soberania popular fixa um procedimento que fundamenta a expectativa de resultados legítimos com base nas suas qualidades democráticas”, sendo esse princípio expresso na fomentação dos direitos à comunicação e à participação que garantam a autonomia pública do cidadão⁵⁹⁸.

Com a consideração do mundo da vida e das pretensões de validade, concluímos que há um acordo prévio – ou um campo de saberes pré-teóricos – sobre os quais fundamentamos nossa relação não-problemática com o mundo. Quando há uma obstrução da comunicação, através da suspensão de uma determinada pretensão de validade, há uma necessidade de restauração formal desse acordo prévio que, sendo fundamentado em saberes pré-teóricos, somente é acessível pela linguagem⁵⁹⁹.

Após termos feito uma reconstrução do pensamento de Habermas nos capítulos anteriores, passaremos a abordar a maneira como ele introduziu seu

⁵⁹⁵ ALEXY, Robert. *Legal argumentation as rational discourse*, p. 165.

⁵⁹⁶ GÜNTHER, Klaus. *Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica*, p. 274.

⁵⁹⁷ *Id. Ibid.*, p. 278.

⁵⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 146.

⁵⁹⁹ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Op. cit.*, p. 219.

modelo do agir comunicativo na seara do Direito, em uma tentativa de fundamentar a construção racional das normas, sua relação com a moral, o mundo da vida e, sobretudo, na sua tentativa de apontar uma democracia inclusiva, estruturada sobre uma Ética Discursiva, como o caminho eficiente para estabelecer uma racionalidade apropriada ao horizonte da modernidade⁶⁰⁰.

Neste capítulo, portanto, analisaremos os principais aspectos do pensamento habermasiano com relação ao Direito e a Democracia, iniciando pela relação entre Direito e Moral, quando analisaremos a mudança na concepção habermasiana, através da superação da relação de subordinação do Direito à Moral para uma noção de co-originalidade e complementaridade entre ambos. Em seguida, a relação entre a soberania popular e os Direitos Humanos será analisada, considerando o papel do Direito formulado por Habermas, exigindo, ainda, considerações sobre a autonomia privada e pública, bem como a tensão entre facticidade e validade que tem no Direito o elemento de mediação social, culminando com uma abordagem da Democracia, considerando três modelos normativos descritos por Habermas, além do Princípio da Democracia e sua relação com o Princípio do Discurso, para finalizar com a conceituação habermasiana de Democracia procedimental.

4.1 Relação complementar entre direito positivo e moral autônoma

Considerando as idéias formuladas desde Locke, Rousseau e Kant, Habermas afirma que, tanto na filosofia quanto na realidade constitucional, sedimentou-se um entendimento de que o direito deve prestar contas tanto à positividade quanto ao caráter coercitivo necessário para assegurar a liberdade⁶⁰¹.

A instituição de normas deve fundamentar-se, de um lado, na autonomia de todas as pessoas do Direito e, de outro, em um procedimento legislativo democrático. Isso porque entende Habermas que:

No modo de validação do direito a facticidade da imposição do direito por via estatal enlaça-se com a força legitimadora de um procedimento

⁶⁰⁰ “Não resta dúvida que é o programa desta razão procedimental, diferenciada e pós-convencional, mediadora formal dos aspectos plurais da realidade, que Habermas designa como projeto da modernidade, que ele considera atual e inacabado.” ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Op. cit.*, p. 221-222.

⁶⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 294.

instituidor do direito, o qual, de acordo com sua pretensão, é racional, justamente por fundamentar a liberdade⁶⁰².

Aqui surge uma importante questão levantada por ele e que envolve a tensão entre a facticidade e a validade do Direito⁶⁰³. Isso porque, de um lado, o Direito vai de encontro a seus destinatários, esperando deles obediência, enquanto que, a outro espreque, o Direito fundamenta sua liberdade⁶⁰⁴. Inclusive, é esse duplo aspecto que o filósofo alemão considera na sua compreensão do Direito moderno, pois “consideramos a validade de uma norma jurídica como um equivalente da explicação para o fato de o Estado garantir ao mesmo tempo a efetiva imposição jurídica e a instituição legítima do direito.”⁶⁰⁵

A legitimidade das normas, porém, convive com a possibilidade de alteração pelo legislador a qualquer momento. Habermas ressalta que, inclusive aquelas normas que a Constituição declara como núcleo imodificável (cláusulas pétreas) poderão deixar de vigorar em casos de mudança de regime⁶⁰⁶. Nos casos em que se pôde recorrer ao direito natural tendo na religião ou metafísica o substrato fundamentador de seu conteúdo, a temporalidade era afastada através da moral, pois, nesses casos, o direito positivo temporalizado permanecia subordinado ao direito moral que gozava de validade eterna⁶⁰⁷.

Situação distinta, todavia, ocorre no Direito moderno, que devido a sua natureza formal, afasta-se de toda e qualquer ingerência direta que possa ser proveniente de uma consciência moral remanescente e pós-tradicional⁶⁰⁸.

Segundo Luiz Moreira:

No Direito primitivo não há o conceito de norma objetiva, já no Direito tradicional as normas consideram-se dadas, ou seja, derivam-se da tradição, dos costumes. Somente no Direito moderno podem as normas jurídicas ser consideradas como livremente estatuídas, e, por sua vez, enunciadas conforme princípios que têm validade tão-somente hipotética⁶⁰⁹.

⁶⁰² HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 295.

⁶⁰³ FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 193.

⁶⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 295.

⁶⁰⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁰⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁰⁷ *Id. Ibid.*, p. 296.

⁶⁰⁸ *Id. Ibid.*, mesma página. MOREIRA, Luiz. *A fundamentação do direito em Habermas*, p. 38. Segundo Moreira, no Direito moderno há uma exigência de fundamentação que não pode firmar-se no sagrado ou no tradicional como pontos de partida.

⁶⁰⁹ MOREIRA, Luiz. *A fundamentação do direito em Habermas*, p. 35. Para Hesse, a Constituição converte-se em força ativa quando presentes na consciência geral, a vontade de poder (*Wille zur Macht*) e a vontade de Constituição (*Willel zur Verfassung*), asseverando que esta última tem como substrato a compreensão da necessidade e do valor de uma ordem normativa sólida, capaz de

É preciso observar, porém, que Habermas apresenta uma alteração de enfoque na relação entre direito e moral, havendo uma clara distinção que pode ser identificada nas idéias colocadas nas obras *Consciência Moral e Agir Comunicativo* e *Teoria da Ação Comunicativa* em relação às reflexões que foram levadas a cabo em *Direito e Democracia*.

E a mudança se dá justamente pela consideração neutra⁶¹⁰ em relação à moral que Habermas confere ao princípio do discurso, entendendo-o como um “conceito supremo de toda a teoria da razão prática, ramificando-se num princípio moral e num princípio do direito.”⁶¹¹

O ponto de partida da análise habermasiana é a relação entre legalidade e legitimidade, na qual ele realiza uma crítica ao pensamento de Max Weber referente ao conceito de legitimação. Para Weber, a legitimidade é formal, sendo assegurada pela organização e controle da ordem legal, pela forma abstrata das leis e pelo exercício dos atos administrativos e jurisdicionais em conformidade com a lei⁶¹². Conforme afirma Habermas:

Max Weber compreende as ordens estatais das sociedades modernas como simples manifestos do “poder político”. Estas fundamentam a sua legitimidade na crença na legalidade do poder político legal. O poder político legal ganha, entre outros, um caráter racional uma vez que a crença na legalidade das ordens emanadas e na legalidade da competência dos indivíduos escolhidos para exercer o poder político, tem uma qualidade diferente do que a crença na tradição e no carisma: é a própria racionalidade inerente à forma jurídica, que proporciona legitimidade àquele poder político, exercido de forma legal⁶¹³.

Analisando as idéias de Weber, Habermas afirma que sob a ótica weberiana, a forma jurídica não consegue obter força legitimadora em uma correlação entre Direito e moral, na medida em que, no modelo de Weber, o Direito moderno tem que poder legitimar o poder político exercido de forma legal, tão somente com

proteger o Estado contra o arbítrio desmedido e disforme, além de fundamentar-se no entendimento de que a ordem constituída não é uma simples ordem legitimada pelos fatos. (Cf. HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*, p. 19).

⁶¹⁰ “Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões da justiça.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 35.

⁶¹¹ CENCI, Ângelo Vitorio. *Op. cit.*, p. 170. MAIA, Antonio Cavalcanti. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*, p. 84.

⁶¹² MAIA, Antonio Cavalcanti. *Op. cit.*, p. 85.

⁶¹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e moral*, p. 13.

fundamento em determinadas características formais próprias, principalmente porque Weber entende que o Direito possui uma racionalidade própria, independente da moral⁶¹⁴.

Habermas critica a idéia de Weber, afirmando que as qualidades formais do Direito por ele analisadas somente poderiam possibilitar uma legitimação da legalidade se estivessem debaixo de condições sociais especiais “contando que estas provassem ser ‘racionais’ num sentido moral-prático.”⁶¹⁵ Ou seja:

Ele não distinguiu entre a preferência de valores, que se recomendam, por assim dizer, como sendo mais importantes do que outros valores dentro de determinadas tradições de formas de vida culturais, e entre validade deôntica de normas que obrigam, separou a avaliação axiológica, que espalha, em toda a extensão, conteúdos axiológicos concorrentes, do aspecto formal da obrigação ou validade de normas que, de forma alguma, varia com os conteúdos normativos⁶¹⁶.

Habermas postula que não é possível explicar a legitimidade da legalidade tendo como ponto de partida uma racionalidade independente, instalada na forma jurídica, de um modo moralmente livre, pois, em realidade, à legitimidade deve estar subjacente uma relação interna entre moral e Direito⁶¹⁷.

Todavia, a noção de Weber de que a racionalização do Direito é elemento crucial nos processos de modernização cultural e social é abarcada por Habermas, embora discorde de Weber quanto à impossibilidade de reconhecimento de um sentido moral conferido à experiência jurídica. Em outras palavras, a legitimidade do Direito não pode ser discutida sem sua referência à moral⁶¹⁸.

A Ética do Discurso é descrita por Habermas como algo que pode mostrar que a aplicação inteligente exige a imposição de princípios gerais da razão prática. Isso significa que todos os aspectos relevantes de um determinado caso devem ser levados em consideração, como aqueles que conferem força e validade à exigência moral de uma aplicação imparcial⁶¹⁹.

⁶¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e moral*, p. 14. *Id. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 332. *Id. A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p. 126. *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 50

⁶¹⁵ *Id. Direito e moral*, p. 28. Tratando do Direito formal burguês, afirmou Habermas que, “Normas legais positivizadas eram de um lado desligadas do corpo de normas morais privatizadas; por outro lado, necessitavam ser produzidas (e justificadas) conforme os princípios.” *Id. A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p. 112.

⁶¹⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 30.

⁶¹⁸ MAIA, Antonio Cavalcanti. *Op. cit.*, p. 86.

⁶¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 120-121.

Neste contexto, postula Habermas que a moral não se encontrará mais suspensa sobre o Direito, como se formasse um plano de normas suprapositivas, consoante pensam os defensores dos direitos naturais⁶²⁰, e nem está separada do Direito, conforme defendeu Max Weber⁶²¹.

No entender do filósofo alemão, “a legitimidade da legalidade deve-se a um cruzamento entre procedimentos jurídicos e uma argumentação moral que obedece, unicamente, a sua própria racionalidade de procedimento.”⁶²²

Tanto a Moral quanto o Direito são vistos por Habermas como possuidores de uma base comum, a saber, o princípio do Discurso, sendo, todavia, esferas normativas distintas. Essa separação, inclusive, funda-se na idéia defendida pelo pensador tedesco de que a racionalidade moderna exige que o Direito atue enquanto instituição neutra⁶²³:

Eu penso que no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem *lado a lado*, completando-se. Em conformidade com isso, o conceito de autonomia precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia⁶²⁴.

Aqui Habermas propõe que a moral encontra-se regulada pelo princípio “U”, enquanto o Direito regula-se pelo princípio da Democracia. Outro ponto a ser destacado é que a teoria da moral fornece os conceitos superiores (fundamentais) que determinam o agir e o julgar moral. Já a doutrina do Direito reduz esses conceitos a três dimensões, a saber, arbítrio, relação externa e autorização para coerção⁶²⁵.

Seja como for, a ordem jurídica, para Habermas, somente poderá ser considerada legítima quando não ofender princípios morais. Isso não significa que exista uma relação de subordinação do Direito à Moral. No seu entender, “a moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa

⁶²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e moral*, p. 33.

⁶²¹ MAIA, Antonio Cavalcanti. *Op. cit.*, p. 86.

⁶²² HABERMAS, Jürgen. *Direito e moral*, p. 34.

⁶²³ REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 104

⁶²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 139.

⁶²⁵ “O princípio do Direito limita o princípio da moral sob esses três pontos de vista. A partir dessa limitação, a legislação moral reflete-se na jurídica, a moralidade na legalidade, os deveres éticos nos deveres jurídicos, etc.” *Id. Ibid.*, p. 140.

relação de complementação recíproca⁶²⁶”, sobretudo porque a ação legislativa justificadora é dependente de uma rede de discursos e negociações e não apenas de discursos morais⁶²⁷. Ou seja, há uma relação de complementaridade entre Direito e Moral⁶²⁸.

A complementaridade afirmada por Habermas entre Direito e Moral reside no fato de que este é tão somente uma forma de saber cultural, consistindo em um importante elemento do sistema de instituições sociais, diferentemente do que ocorre com o Direito que é forma de saber e sistema de ação ao mesmo tempo⁶²⁹. Ademais:

No nível do saber cultural, as questões jurídicas separam-se das morais e éticas. No nível institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes, desvalorizados como simples convenções. É certo que as questões morais e jurídicas referem-se aos mesmos problemas [...] No entanto, elas referem-se aos mesmos problemas, a partir de ângulos distintos⁶³⁰.

Consideradas estas questões, tem-se que a Moral retraiu-se para o interior do sistema cultural, passando a ter uma relação tão somente virtual com a ação. Ou seja, na relação Moral-ação, há uma dependência da disposição dos próprios atores para um agir consciente. Significa que a Moral irá depender muito mais de processos de socialização que impliquem instâncias correspondentes da consciência (superego), na medida em que sua eficácia dependerá, praticamente, mais do acoplamento de princípios à personalidade em um âmbito interno ao sujeito

⁶²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 141.

⁶²⁷ *Id.* *A inclusão do outro*, p. 297.

⁶²⁸ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 16. Luiz Moreira entende, todavia, que Habermas descrevia antes uma relação complementar entre normas jurídicas e normas morais, sendo que, na atualidade, essa questão foi abandonada por Habermas em favor de uma relação de co-originalidade. (Cf. MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*, p. 138). Essa idéia de Moreira é retirada de uma passagem de *Direito e Democracia* em que Habermas afirma: “Convém notar, todavia, que atualmente eu não determino mais a relação complementar entre moral e direito, seguindo a linha traçada nas Tanner Lectures.” (In: *Direito e Democracia*, tomo I, p. 10). Cattoni de Oliveira critica o posicionamento de Moreira, afirmando que a leitura feita por este confunde complementaridade com subordinação, citando, para tanto, passagem da mesma obra utilizada por Moreira, em que Habermas expõe de maneira clara a relação de complementaridade entre Direito e Moral. (Cf. OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Jurisdição e hermenêutica constitucional no estado democrático de direito: um ensaio de teoria da interpretação enquanto teoria discursiva da argumentação jurídica de aplicação*, p. 60). Essa idéia de complementaridade parece ser defendida por Habermas, conforme se vê em obras mais recentes (Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 297). Dessa forma, contrariamente ao posicionamento de Moreira, adotaremos o conceito de complementaridade.

⁶²⁹ REPOLÉS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 104.

⁶³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 141.

do que da fraca força motivacional presente em bons argumentos⁶³¹. A dependência de um substrato de estruturas da personalidade limitaria em muito a eficácia dessa Moral, razão pela qual deve ser buscado um caminho alternativo no Direito como complementar à Moral⁶³².

O Direito, quando positivamente válido, instituído de maneira legítima e cobrável mediante instrumentos judiciais, poderá tirar dos indivíduos que agem e julgam moralmente um peso imposto pelas grandes exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais⁶³³. Em outras palavras, significa que “o direito pode compensar as fraquezas de uma moral exigente que, se bem analisadas suas conseqüências empíricas, não proporciona senão resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros.”⁶³⁴

Sendo um sistema de saber e ao mesmo tempo de ação, o Direito poderá ser compreendido como um texto cheio de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação. Isso faz com que o Direito possua uma eficácia imediata para a ação, o que não se dá com os juízos morais enquanto tais⁶³⁵.

A outro giro, as instituições jurídicas têm sua distinção das ordens institucionais naturais expressas no elevado grau de racionalidade que possuem, haja vista que nelas formenta-se um saber sólido, com uma configuração dogmática e conexão a uma moral dirigida por princípios⁶³⁶.

E, por tal motivo, o Direito, por contar com uma infra-estrutura institucional, possui maior operatividade, questão que Cattoni de Oliveira afirma que pode ser analisada sob um viés da relação com o poder⁶³⁷.

Assim, os problemas relativos à fundamentação e aplicação de questões complexas que sobrecarregavam a capacidade analítica do indivíduo são absorvidos pela facticidade da normatização do Direito, pois caberá ao legislador político a decisão de quais normas valem como direito, possuindo os tribunais o mister de

⁶³¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 149.

⁶³² *Id. Ibid.*, p. 150.

⁶³³ *Id. A inclusão do outro*, p. 297.

⁶³⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶³⁵ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 150.

⁶³⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶³⁷ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 132. Segundo Karl-Otto Apel, é por este motivo que o Estado não pode exigir dos indivíduos uma ação moral, no sentido de uma “ação por dever”, mas apenas uma ação no sentido das leis, pois as normas jurídicas possuem uma validade devida também à coerção. (Cf. APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 140).

resolver eventuais disputas sobre a aplicação de normas válidas, mas carentes de interpretação⁶³⁸. Ou seja:

O sistema jurídico tira das pessoas jurídicas, em sua função de destinatárias, o poder de definição dos critérios de julgamento do que é justo e do que é injusto. Sob o ponto de vista da complementaridade entre direito e moral, o processo de legislação parlamentar, a prática de decisão judicial institucionalizada, bem como o trabalho profissional de uma dogmática jurídica, que sistematiza decisões e concretiza regras, significam um alívio para o indivíduo, que não precisa carregar o peso cognitivo da formação e um juízo moral próprio⁶³⁹.

O Direito, ao impor um agir em consonância com as normas, através da imposição coercitiva, abarca todas as expectativas normativas com ameaças de sanção, levando os destinatários das normas a considerações tão somente orientadas pelas conseqüências⁶⁴⁰ e é justamente dessa forma que os destinatários ficam livres do sobrepeso que lhes é imposto com o problema da decisão de conflitos de ação e com expectativas em relação à sua força de vontade.

É interessante notar que esse posicionamento de Habermas o leva a considerar o Direito não apenas como um importante elemento para a reconstrução dos complexos de instituições naturais que estão sob a ameaça de desmoronamento em razão da subtração de legitimação. O Direito serve à modernização social que tem ocorrido, que exige uma forma de organização de tipo novo, que será satisfeita apenas de maneira construtiva⁶⁴¹.

E, seguido esse raciocínio, o substrato institucional de áreas de interação tradicionais, como a família, será reformulado através do Direito, “o qual torna

⁶³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 151.

⁶³⁹ *Id. Ibid.*, mesma página. *Id. A inclusão do outro*, p. 297. Segundo Álvaro Ricardo de Souza Cruz, no tocante ao Judiciário, é preciso considerar que seu papel de interpretar o sentido das normas não pode levá-lo a proceder um novo discurso de fundamentação, devendo examinar tão-somente a adequação da norma às circunstâncias concretas (Cf. CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*, p. 190). Cruz, ressalva, todavia, que essa regra não se aplica no que pertine ao controle de constitucionalidade das leis, na medida em que o Tribunal passa a aplicar diretamente uma norma constitucional ao caso concreto. Na mesma esteira Inocêncio Mártires Coelho que, fundamentando em Karl Larenz e Martin Kriele, entende que “não se pode interpretar nenhum texto jurídico senão colocando-o em relação com problemas jurídicos concretos, reais ou imaginários [...] porque é somente na sua aplicação aos casos e na concretização, que assim necessariamente se processa, que se revela completamente o conteúdo significativo de uma norma.” (Cf. COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*, p. 18), advertindo, todavia, que na seara da jurisdição constitucional não há limites para a criatividade interpretativa, já que tal atividade, neste caso, desenvolve-se praticamente sobre enunciados abertos, polissêmicos e indeterminados (p. 20).

⁶⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 152.

⁶⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 153.

possível a criação de sistemas de ação organizados formalmente, tais como mercados, empresas e administrações.⁶⁴²”

Em síntese, Habermas quer deixar patente que se deve considerar a moral pela ótica do sistema jurídico, pois, segundo o filósofo tedesco:

Uma moral da razão que obtivesse eficácia apenas através dos processos de socialização e da consciência dos indivíduos ficaria reduzida a um campo de ação estreito. Ora, a moral pode irradiar-se a *todos* os campos de ação, através de um sistema de direitos com o qual ela mantém um vínculo interno⁶⁴³.

Esse vínculo interno descrito por Habermas atingirá inclusive as esferas que são sistemicamente autonomizadas das interações guiadas por instrumentos que aliviam os atores de todas as exigências morais. Todavia, adverte Habermas que, nesse contexto, uma única exigência não é dissipada: a obediência geral ao Direito⁶⁴⁴.

Consideradas as questões referentes à relação de complementaridade entre o Direito e Moral, é preciso ressaltar que o princípio do discurso (D) proposto por Habermas possui um conteúdo normativo-prático possibilitador de uma avaliação imparcial de normas de ação em geral⁶⁴⁵. O princípio do discurso, todavia, não pode coincidir de maneira exata com o princípio moral, sobretudo se considerarmos que a moral irá operar no jogo interno de argumentação, não havendo, portanto, que institucionalizar as decisões que produz, diferentemente do que ocorre com o Direito enquanto sistema de ação, em que há uma interligação das decisões, que produz com a institucionalização das mesmas a fim de torná-las efetivas para a ação⁶⁴⁶.

O princípio do discurso não esgota o conteúdo do princípio “U”, já que se refere à validade das normas de ação, às quais todos os possíveis atingidos podem dar seu assentimento, na qualidade de partícipes de discursos racionais⁶⁴⁷. Daí o princípio “D” ser neutro, na medida em que se refere a normas de ação em geral e não apenas a normas morais. Ou seja:

⁶⁴² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 153.

⁶⁴³ *Id. Ibid.*, p. 154.

⁶⁴⁴ *Id. Ibid.*, mesma página. “Para Apel, tanto a eficiência maior de ação do direito quanto a função de desobrigar as pessoas em relação à fundamentação racional das normas de ação provêm, acima de tudo, do fato de que o seguimento de regras jurídicas pode ser forçado, mediante o monopólio da violência, pelo Estado de Direito.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. cit.*, p. 162.

⁶⁴⁵ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 170.

⁶⁴⁶ REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Op.cit.*, p. 105.

⁶⁴⁷ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 171.

É um princípio sem conteúdo em razão de que os argumentos a serem utilizados na fundamentação de normas de ação só podem ser determinados na discussão, não previamente a ela. É procedimental por exigir que as formas de vida estruturadas comunicativamente busquem, entre outros aspectos, o reconhecimento mútuo e a simetria entre os participantes dos discursos⁶⁴⁸.

Na seara jurídica, as normas de ação que surgem têm o condão de autorizar os atores a fazer uso das liberdades de ação subjetivas. Contudo, adverte Habermas, “a simples forma dos direitos subjetivos não permite resolver o problema da legitimidade dessas leis”⁶⁴⁹, sobretudo porque o princípio do discurso demanda uma legitimidade que seja outorgada a regulamentações que possuam compatibilidade dos direitos de cada um com os iguais direitos de todos.

Logo, a democracia se faz necessária na medida em que o Direito legítimo somente será possível através de procedimentos democráticos, sobretudo porque “aquele que quiser direitos legítimos terá que reconhecer o princípio da democracia.”⁶⁵⁰ Ou, conforme escreveu Habermas:

A idéia de autolegislação de cidadãos não pode, pois ser deduzida da autolegislação *moral* das pessoas *singulares*. A autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro. Por isso introduzi um princípio do discurso, que é indiferente em relação à moral e ao direito. Esse princípio deve assumir – pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização⁶⁵¹.

O princípio da Democracia é resultado de uma interligação que há entre o princípio do Discurso e a forma jurídica, entendendo Habermas que essa

⁶⁴⁸ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 172.

⁶⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 160.

⁶⁵⁰ REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 118.

⁶⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 158. Apel se opõe a noção de princípio do discurso moralmente neutro proposto por Habermas na obra *Direito e Democracia*. Segundo Apel, “o princípio do discurso, em minha opinião, na pode ser ‘moralmente neutro’ de modo genérico, porém, o máximo, ser *distinto*, no seu conteúdo normativo, daquele ‘princípio moral’ que, como princípio de fundamentação de normas de uma moral ideal discursiva, só poderia entrar em vigor se, simultaneamente, o princípio jurídico também houvesse entrado em vigor.” APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 206. O que Apel quer dizer é que o princípio do discurso não é moralmente neutro, na medida em que pressupõe o reconhecimento da igualdade de direitos, além de uma responsabilidade compartilhada de todos os atores imagináveis do discurso quanto à busca e à solução de todos os problemas do discurso (Cf. APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 210).

interligação consiste em uma gênese lógica de direitos, que pode ser reconstruída passo a passo⁶⁵².

E de que modo isso ocorre? Segundo Habermas, é com a aplicação do princípio do Discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral, terminando quando ocorre a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política⁶⁵³.

Neste ponto, enquanto o princípio “U” visa a justificar normas morais válidas através de discursos especificamente morais, o princípio da Democracia tem o desiderato de justificar normas jurídicas válidas, sendo ambos os princípios desdobramentos do princípio do Discurso⁶⁵⁴.

O princípio da democracia busca acoplar um procedimento de normatização legítima do Direito, pressupondo, de maneira preliminar, a possibilidade da decisão racional de questões práticas ser efetuada em discursos e/ou negociações reguladas por procedimentos, das quais depende a legitimidade das leis⁶⁵⁵.

Tecidas essas considerações, pode-se trazer a definição de Habermas para o princípio da Democracia: “Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.”⁶⁵⁶

E a importância desse princípio no modelo habermasiano reside no fato de que o pensador alemão considera inviável qualquer Estado de Direito sem democracia⁶⁵⁷.

⁶⁵² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 158.

⁶⁵³ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁵⁴ CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 172.

⁶⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 145. Segundo Marcelo Neves, “O direito não é, no modelo habermasiano, apenas meio sistêmico, mas também ‘instituição’; portanto, inclui-se em parte na esfera do agir comunicativo.” (Cf. NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*, p. 118-119) e, dessa forma, incluindo-se na esfera do agir comunicativo, deve se orientar pela idéia de consenso lingüisticamente obtido.

⁶⁵⁶ *Id. Ibid.*, mesma página. CENCI, Ângelo Vitório. *Op. cit.*, p. 174.

⁶⁵⁷ REPOLÉS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 126. Zabreglsky afirma que “O Estado de direito indica um valor e alude somente a uma das direções de desenvolvimento da organização do Estado, não encerrando em si, porém, conseqüências precisas. O valor é a eliminação da arbitrariedade no âmbito da atividade estatal que afeta aos cidadãos.” ZAGREBELSKY, Gustavo. *El derecho dúctil*, p. 21. Também: ZAGREBELSKY, Gustavo. *Historia y constitución*, p. 13. Leonardo Boff afirmou que “Uma sociedade moderna e democrática se contrói na medida em que vive uma prática de comunicação permanente (*kommunikatives Handeln*) e alcança seus consensos mediante o diálogo generalizado e o discurso razonado.” BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*, p. 58. Já Boaventura de Sousa Santos fala na necessidade de “demodiversidade”, entendendo-a como uma “diversidade de formas democráticas alternativas em que o jogo, a competição entre elas de alguma maneira dava força à teoria democrática.” SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, p. 87.

Importante para o debate trazer a lume as considerações de Böckenförde, que asseverou que o conceito de Estado de Direito inclui uma tendência à liberdade, sem, contudo, inclinar-se a uma forma incondicionada de democracia⁶⁵⁸. No entender de Böckenförde, o procedimento caracterizado pela discussão e publicidade é o substrato sob o qual uma lei, considerada uma regra geral, surge com o assentimento da representação do povo a esse procedimento⁶⁵⁹. Significa que, no entender de Böckenförde, a legitimidade democrática deve passar pela necessária inclusão e ampliação da participação social no processo decisório⁶⁶⁰.

Para Habermas os direitos políticos deverão garantir que haja uma participação em todos os processos de deliberação e decisão que sejam relevantes para a legislação, propiciando que “a liberdade comunicativa de cada um possa vir simetricamente à tona”⁶⁶¹. Mais do que uma legitimidade democrática, em Habermas parece que a própria existência da democracia pressupõe iguais direitos de comunicação.

Habermas adverte, porém, que o princípio do Discurso e a forma jurídica de relações interativas não são elementos suficientes para fundamentar qualquer tipo de Direito, havendo a necessidade de que o princípio do Discurso assuma a figura de um princípio da Democracia, situação que somente ocorrerá se ele estiver ligado ao *medium do Direito*, “formando um sistema de direitos que coloca a autonomia pública numa relação de pressuposição recíproca.”⁶⁶²

Essa autonomia pública pressuposta por Habermas parece afastar qualquer possibilidade de auto-legitimação de qualquer órgão ou instituição política⁶⁶³. Para Habermas, as autorizações para o uso público da liberdade comunicativa dependem das formas de comunicação que são asseguradas juridicamente, além de processos discursivos de consulta e de decisão⁶⁶⁴.

Em suma, no sistema político idealizado por Habermas, seu funcionamento deve se dar de forma subjacente à dimensão de validade do direito e da força legitimadora de sua gênese democrática⁶⁶⁵.

⁶⁵⁸ BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang. *Estúdios sobre el estado de derecho y la democracia*, p. 22.

⁶⁵⁹ *Id. Ibid.*, p. 23.

⁶⁶⁰ LEAL, Mônia Clarissa Hennig. *Jurisdição constitucional aberta*, p. 104.

⁶⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 164.

⁶⁶² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 165.

⁶⁶³ Fato este criticado por Böckenförde (Cf. LEAL, Mônia Clarissa Hennig. *Op. cit.*, p. 93).

⁶⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 164.

⁶⁶⁵ CRUZ SOBRINHO, Sidinei. *Direitos humanos e democracia em Jürgen Habermas*, p. 62.

4.2 Conceito procedimental de democracia

A dimensão de validade do direito e da força legitimadora de sua gênese democrática dependerá de condições exigentes, que Habermas considera derivadas dos processos e pressupostos da comunicação⁶⁶⁶.

Neste contexto, há que se considerar que a razão que instaura e examina, assume, também, um viés procedimental, conceito que Habermas afirma ser repleto de idealizações⁶⁶⁷.

Álvaro Ricardo de Souza Cruz descreve a idéia habermasiana de “povo” como noção despida de caráter de *ethos* compartilhado como elemento histórico-cultural, com o desiderato de submeter-se a um procedimento de autocompreensão, estabelecido através de uma comunicação entre os cidadãos de diferentes nacionalidades⁶⁶⁸.

E isso porque, no entender de Habermas, há que se diferenciar a “vontade geral” da “vontade particular”, entendendo a primeira como uma resolução obtida por um procedimento de deliberação que abarque todos os possíveis afetados, fundamentada na idéia de cidadania e, portanto, estriba-se na própria noção de democracia.

Discorrendo sobre os desafios decorrentes da unificação alemã, Habermas afirma que o entendimento deveria ocorrer fundamentado não na noção de pertença a uma mesma comunidade étnica, mas sim como uma nação de cidadãos⁶⁶⁹.

Assim, a idéia subjacente é clara: o entendimento implica o abandono da noção de compartilhamento étnico e cultural, agasalhando algo maior e mais inclusivo, que é a noção de cidadania. Por esta razão é que Habermas adverte:

A idéia de uma auto-organização, canalizada pela comunicação pública entre os membros livremente associados da sociedade, exige (em um primeiro sentido) que seja ultrapassada essa divisão entre Estado e Sociedade, esboçada por Böckenförde⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 9.

⁶⁶⁷ *Id. Ibid.*, mesma página. Segundo Habermas, “Abandonado o conceito de verdade como correspondência, o sentido incondicionado das pretensões de verdade somente podem ser justificadas por referência a uma ‘justificação em condições ideais’.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mas Allá del estado nacional*, p. 158).

⁶⁶⁸ CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*, p. 224.

⁶⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Mas Allá del estado nacional*, p. 113.

⁶⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. *O espaço público 30 anos depois*, p. 13.

A importância disso tudo é que se faz necessária uma mudança democrática radical do processo de legitimação, que, segundo Habermas, tem o desiderato de outorgar um novo equilíbrio entre os poderes e o princípio da integração da sociedade, equilíbrio esse capaz de gerar uma força produtiva de comunicação que tenha solidez necessária e suficiente para se impor contra os poderes reguladores do dinheiro e poder administrativo⁶⁷¹.

A perspectiva empirista, defendida por Becker, assevera que a legitimidade da democracia é propiciada pela facticidade da norma, ou seja, fundamenta-se no fato de haver a manutenção da ordem do Estado, existindo, por conseguinte, sua estabilidade⁶⁷². Ou seja:

Na perspectiva empirista do observador, nem a pretensão de legitimidade do direito, que se comunica ao poder político através da forma do direito, nem a necessidade de legitimação, a ser preenchida através do recurso a determinadas medidas de validade, são descritas na perspectiva dos participantes⁶⁷³.

Significa, em outros termos, que as condições de aceitabilidade do direito e da dominação política são transformadas em condições de aceitação, sendo que as condições para a estabilidade de uma fé da maioria na legitimidade da dominação é que servirá de esteio para consideração das condições de legitimidade⁶⁷⁴. A legitimação nestes casos é sinônimo de estabilização da autoridade política, de forma que tudo aquilo que põe em risco esta situação recebe a pecha de ilegítima.

Pode ser dito, inclusive, que essa estabilidade política torna-se uma parte da realidade social objetiva, capaz de fazer com que o Direito que dela se origine obtenha uma legitimidade capaz de sobrepor-se às observâncias involuntárias⁶⁷⁵.

Todavia, o filósofo tedesco afirmará que “a autonomia política dos cidadãos deve tomar corpo na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis, por intermédio da vontade soberana do povo.”⁶⁷⁶

⁶⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 20.

⁶⁷² CRUZ SOBRINHO, Sidinei. *Op. cit.*, p. 62.

⁶⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 11.

⁶⁷⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁷⁵ LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*, p. 156.

⁶⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *O espaço público 30 anos depois*, p. 23. *Id. A inclusão do outro*, p. 299. Em entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, Habermas afirmou que “uma capitulação dos princípios do estado constitucional diante da prodigiosa complexidade social não pode ser descartada. Mas caso tal capitulação venha a ocorrer, modificam-se nossos conceitos de direito e democracia e a autocompreensão normativa dos cidadãos, nos termos como ela ainda existe hoje, passa também pela transformação radical. Uma vez que fatos sociais fundamentam as conexões

Habermas rejeita essa noção normativa da democracia apresentada no empirismo de Becker, entendendo que a legitimidade do Estado não pode ser aferida tão somente por um reconhecimento fático por parte daqueles que estão submetidos a sua autoridade, o que pode se manifestar desde uma simples tolerância até o livre assentimento⁶⁷⁷.

As análises levadas a cabo por Habermas o conduzem à conclusão que o modelo proposto pelo empirismo não é capaz de apresentar uma razão suficiente para fundamentar a manutenção do jogo democrático pelos cidadãos racionais⁶⁷⁸. E, dessa maneira, “de acordo com o resultado de nossas considerações sobre a teoria do direito, os mecanismos da política deliberativa constitui o âmago do processo democrático.⁶⁷⁹”

A análise habermasiana volta-se para os modelos de democracia que apresentam um conteúdo normativo, para ver se a tensão entre facticidade e validade, que não foi evitada pela concepção empirista, pode ser afastada nesses casos. Ele analisa a perspectiva liberal e a republicana para ver se essa tensão pode efetivamente ser arrostada e de que forma isso pode ocorrer.

A perspectiva liberal apresenta o processo democrático realizando-se pela forma de compromissos de interesses. Segundo Habermas:

A política, sob essa perspectiva, no sentido de formação política da vontade dos cidadãos, tem a função de congregar e impor interesses sociais em particular mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político para fins coletivos⁶⁸⁰.

Na concepção liberal, o *status* do cidadão é medido tomando-se os direitos individuais como parâmetro, direitos esses que os cidadãos dispõem em face do Estado e dos demais cidadãos. E, portanto, as regras de formação do compromisso devem assegurar que haja equidade nos resultados, percorrendo um caminho que passa pelo direito igual e geral ao voto, à composição representativa das corporações parlamentares, dentre outros⁶⁸¹. Logo:

conceituais, vale a pena reconstruir as implicações enredadas de um sistema de direito que só pode continuar retirando sua legitimidade da idéia de uma autolegislação.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Uma conversa sobre questões da teoria política*, p. 86).

⁶⁷⁷ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 12.

⁶⁷⁸ *Id. Ibid.*, p. 18.

⁶⁷⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁸⁰ *Id. A inclusão do outro*, p. 278.

⁶⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 19.

O *status* de cidadão, para o liberalismo, é fundamentalmente determinado por *direitos negativos* perante o Estado e em face dos outros cidadãos. Como titulares desses direitos, eles gozam da proteção estatal na medida em que buscam realizar seus interesses privados dentro dos limites estabelecidos pela lei, e isso inclui a proteção contra intervenções estatais⁶⁸².

Segundo Habermas, o ponto central do modelo liberal consiste em uma normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, capaz de assegurar um bem comum que seja apolítico, mediante a satisfação de expectativas de felicidade de pessoas privadas em condições de produzir, não sendo, portanto, a autodeterminação democrática das pessoas que deliberam o elemento central desse modelo⁶⁸³.

De forma distinta se dá com o modelo republicano, que compreende a formação democrática da vontade através da realização de um auto-entendimento ético-político, “onde o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre os sujeitos privados, e ser exercido pelas vias culturais.”⁶⁸⁴ Significa que o modelo republicano entende a sociedade como uma sociedade política *per se*⁶⁸⁵.

Para Cattoni de Oliveira:

Segundo o modelo republicano, a cidadania não é apenas determinada pelo modelo das liberdades negativas que podem ser reivindicadas pelos cidadãos enquanto sujeitos de direito privado. Os direitos políticos são, antes de tudo, liberdades positivas, pois garantem não a liberdade de coerção externa, mas a possibilidade de participação política comum, pela qual os cidadãos, na construção de uma identidade ético-política comum, reconhecem-se como co-associados livres e iguais⁶⁸⁶.

No modelo republicano, assenta-se a idéia de que os direitos políticos de participação têm o condão de descartar todos os obstáculos que possam se opor à realização da igualdade social⁶⁸⁷.

Para Habermas, no modelo republicano:

⁶⁸² OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 32. CRUZ SOBRINHO, Sidinei. *Op. cit.*, p. 63.

⁶⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 20-21.

⁶⁸⁴ *Id. Ibid.*, p. 19.

⁶⁸⁵ CRUZ SOBRINHO, Sidinei. *Op. cit.*, p. 64.

⁶⁸⁶ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 33.

⁶⁸⁷ BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang. *Op. cit.*, p. 83.

Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural se conscientizam de sua interdependência mútua e como cidadãos, dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais⁶⁸⁸.

O modelo republicano pressupõe um significado estratégico à opinião pública de caráter político e à sociedade civil, havendo, ainda, a noção de que o *status* dos cidadãos não está determinado pelas liberdades negativas, conforme já ressaltado, mas sim, nos direitos de cidadania e direitos de participação e comunicação política, ou seja, em direitos positivos⁶⁸⁹.

A liberdade garantida aqui é a de participação na práxis comum, ou seja, garantem-se “sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais.”⁶⁹⁰ Em outros termos, não se pode perder de vista que o modelo republicano pressupõe a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas como o *medium* pelo qual há a estruturação política da sociedade como um todo⁶⁹¹, levando à conclusão de que “a democracia seja sinônimo de auto-organização política da sociedade.”⁶⁹²

Daí a força do processo político, no entender do modelo republicano, fundamentar-se no poder gerado comunicativamente em meio a uma práxis de autodeterminação dos cidadãos do Estado, sendo que a legitimidade é fomentada justamente pela defesa dessa mesma práxis, mediante uma institucionalização da liberdade política pública⁶⁹³.

A consequência desse modelo é que a formação da opinião e vontade política não obedecerá às estruturas de processo de mercado, ou seja, o paradigma não é o mercado, mas sim a interlocução⁶⁹⁴.

⁶⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 278.

⁶⁸⁹ *Id. Ibid.*, p. 280.

⁶⁹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁶⁹¹ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 20.

⁶⁹² *Id. Ibid.*, mesma página. Interessante notar que a idéia de democracia como sinônima de uma organização política da sociedade é utilizada por Habermas para fundamentar a sua idéia de uma democracia transnacional, entendendo que a moldura para a implementação dos direitos humanos e democracia tornou possível uma noção abstrata de integração social para além das fronteiras nacionais. (Cf. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 27).

⁶⁹³ *Id. A inclusão do outro*, p. 280.

⁶⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 283.

Contudo, Habermas assevera que a teoria do discurso assimila elementos, tanto do modelo republicano, quanto do modelo liberal, mediante a integração em um conceito procedimental ideal para a deliberação e tomada de decisão⁶⁹⁵.

A legitimidade do sistema político na concepção habermasiana está fundamentada não pelo fato de que uma maioria da população decide e crê que assim o seja, mas porque subjazem à legitimidade argumentos significativos, fazendo surgir uma legitimidade fundamentada em consensos construídos mediante um diálogo ativo e um debate no espaço público⁶⁹⁶.

Por isso é que Habermas buscará em um processo democrático que estabeleça um nexo interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos de justiça, o fundamento de um procedimento capaz de levar a resultados racionais e igualitários⁶⁹⁷.

O modelo de democracia proposto por Habermas assumirá um caráter procedimental, fundamentado justamente na idéia de assegurar uma práxis argumentativa livre de coerções internas e externas, que possibilite a construção racional das decisões. Significa:

[...] que Habermas configura um modelo de democracia constitucional que não se fundamenta nem em valores compartilhados, nem em conteúdos substantivos, mas em procedimentos que asseguram a formação democrática da opinião, o que exige uma identidade política pós-convencional e não mais histórica e valorativamente determinada, assentada em certos ideais compartilhados⁶⁹⁸.

Na idéia construída por Habermas, considerando o pluralismo social e cultural do mundo moderno, a Constituição deve ser entendida como o instrumento que estabelece procedimentos políticos, em conformidade com os quais os cidadãos,

⁶⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 19.

⁶⁹⁶ ESTEVEZ, Jorge Vergara. *La concepción de democracia participativa de Habermas*, p. 214. Segundo Estevez, a tese tecnocrática defendida por Niklas Luhmann é rechaçada por Habermas. Esta tese se fundamenta em dois pressupostos: “o primeiro é que as decisões políticas têm caráter técnico e, portanto, existe em cada caso uma opção que é a mais adequada; e, em segundo, que existe uma minoria de tecnocratas que possuem conhecimento científico-técnico necessário para conhecer essas opções.” (Cf. ESTEVEZ, Jorge Vergara. *Op. cit.*, p. 215). Knorr-Cetina também parece se opor a essa noção de uma comunidade científica fechada, entendendo que o conhecimento científico é produzido em consonância com os contextos culturais. (Cf. KNORR-CETIN, Karin. *Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures*, 362). Segundo Habermas, “Uma decisão majoritária não pode ser tomada senão se seu conteúdo puder valer como resultado motivado racionalmente.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *O espaço público 30 anos depois*, p. 24). Sobre legitimidade, monopólio do poder e sujeitos como titulares e co-autores da ordem jurídica ver MOREIRA, Luiz. *A constituição como simulacro*, p. 8.

⁶⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 19.

⁶⁹⁸ LEAL, Mônia Clarissa Hennig. *Op. cit.*, p. 135.

exercitando os seus direitos, podem realizar de maneira cooperativa um projeto de justiça⁶⁹⁹.

Habermas não nega que o modelo republicano de política deliberativa, quando comparado ao modelo liberal, tem grande vantagem, na medida em que preserva o significado original de democracia, no sentido de *uso público da razão*⁷⁰⁰. O que o pensador alemão rechaça, todavia, são as interpretações comunitaristas, que reduzem o discurso político a questões éticas de auto-esclarecimento acerca de uma forma de vida ou de uma identidade coletiva supostamente compartilhada por todos os membros de uma determinada sociedade política⁷⁰¹.

Ele reconhece que há desvantagens no modelo republicano, representado no “fato de ele ser bastante idealista e tornar o processo democrático dependente das virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum.”⁷⁰²

Daí Habermas afirma que na teoria do discurso o processo democrático possui uma conotação mais fortemente normativa do que a descrita pelo modelo liberal, mas menos fortemente normativa do que aquela conotação presente no modelo republicano⁷⁰³. Isso significa que, “a teoria do discurso não torna a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, mas sim da institucionalização dos procedimentos que lhes digam respeito.”⁷⁰⁴

E, neste ponto, o modelo de democracia apresentado por Habermas se fundamenta justamente nas condições de comunicação que formam o substrato do processo político, supondo-o capaz de alcançar resultados que sejam racionais

⁶⁹⁹ LEAL, Mônia Clarissa Hennig, p. 136-137.

⁷⁰⁰ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. *Direito, política e filosofia*, p. 38.

⁷⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 39.

⁷⁰² HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 284.

⁷⁰³ *Id. Ibid.*, p. 288.

⁷⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 288. De forma um pouco distinta, Boaventura de Sousa Santos (Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Op. cit.*, p. 62) entende que a democracia consiste na substituição das relações de poder por relações de autoridade compartilhada. Apesar de esta noção apresentar algumas semelhanças com a noção habermasiana de práxis argumentativa inclusiva, é preciso salientar que para Sousa Santos, a energia emancipatória teórica deve ser canalizada para o princípio do reconhecimento das diferenças, diferentemente do que propõe Habermas com a consideração da igualdade de participação política. Isso não significa que Habermas não atente para o reconhecimento das diferenças, pois entende o pensador alemão que “a condição de membro de uma comunidade moral incluyente, ou seja, aberta a todos, promete não apenas solidariedade e inclusão não-discriminatória. Significa ao mesmo tempo a igualdade de direito de cada um à individualidade e à alteridade.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*, p. 30). O que é importante, todavia, no pensamento de Habermas é que a liberdade de participação política sobrepõe o simples reconhecimento das diferenças. Ver também: HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*, p. 105; CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direto e justiça distributiva*, p. 96; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. *Direito, política e filosofia*, p. 40.

justamente pelo fato de que seu cumprimento se dá de maneira deliberativa⁷⁰⁵. A conclusão que Habermas tira deste fato é que:

Quando se faz do conceito procedimental da política deliberativa o cerne normativamente consistente da teoria sobre a democracia, resultam daí diferenças tanto em relação à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma sociedade econômica⁷⁰⁶.

Isto é, a democracia procedimental apresentada por ele possui diferenças em relação à concepção republicana do Estado, que se fundamenta em uma idéia de comunidade ética, postulando a existência de vontades e finalidades homogêneas na sociedade, e tornando necessário apenas o estabelecimento de um diálogo entre os cidadãos – a chamada deliberação política –, capaz de possibilitar a construção de um processo de autoconscientização dos valores sociais, e assim a integração social⁷⁰⁷. E, também, a democracia procedimental tem aspectos distintos da concepção liberal do Estado, que entende que a separação entre o aparelho estatal e a sociedade terá que ser superada através do processo democrático, reduzindo a democracia ao processo eleitoral e ao exercício de um governo que seja legitimado pela maioria, com a constituição concebida como o instrumento capaz de regular as disputas de interesses, com a autonomia pública se estabelecendo como o meio através do qual se possibilita conferir validade aos interesses particulares dos cidadãos⁷⁰⁸.

Se, na interpretação liberal a formação democrática da vontade tem o desiderato de legitimar o exercício do poder e, na interpretação republicana, essa formação busca constituir a sociedade como uma comunidade política, na teoria do discurso os processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionarão como componentes necessários para a construção discursiva de decisões em governos vinculados ao direito e à lei.

⁷⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 286.

⁷⁰⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁰⁷ ALMEIDA, Andréa Alves de. *Processualidade jurídica & legitimidade normativa*, p. 54.

⁷⁰⁸ “Para Habermas, os liberais vêem a política essencialmente como uma luta por posições que lhes possibilitem utilizar o poder administrativo. O processo de formação e da opinião política, tanto em meio à opinião pública como no parlamento, é determinado pela concorrência entre agentes coletivos que agem estrategicamente para manutenção ou conquista de posições de poderes, reduzindo a formação da opinião e da vontade a arranjos de interesses.” ALMEIDA, Andréa Alves de. *Op. cit.*, p. 56.

Logo, a democracia procedimental apresentada por Habermas aponta que o Direito não obterá seu sentido normativo pleno através de sua forma ou mediante um conteúdo moral dado *a priori*. Isso somente será possível, segundo ele, “através de um procedimento que instaura o Direito, gerando legitimidade.”⁷⁰⁹

Conforme alertou Habermas, somente a democracia entendida em termos de uma teoria da comunicação é possível nas condições apresentadas nas sociedades complexas e isso pelo fato de que as formas de comunicação da sociedade civil surgem de esferas da vida privada que se mantêm intactas, pois são os fluxos de comunicação de um espaço público ativo inseridos em um cultura política liberal que suportam a carga de expectativa normativa⁷¹⁰.

Essa idéia descrita por Habermas é importante para a compreensão de seu modelo procedimental de democracia, na medida em que revela uma clara tentativa de harmonizar certos aspectos do modelo liberal e do modelo republicano de democracia, pela valorização do binômio “esfera pública-esfera privada”⁷¹¹.

À guisa de conclusão, podemos afirmar que a compreensão procedimentalista apresentada por Habermas tem o desiderato de mostrar que os pressupostos comunicativos, bem como as condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade, constituem-se na única fonte de legitimação⁷¹², ou seja, a Teoria Discursiva da Democracia proposta por Habermas fundamenta-se na idéia de que o êxito da uma política deliberativa é dependente da institucionalização jurídico-constitucional dos procedimentos, bem como das condições de comunicação correspondentes, razão por que a sua conceituação de democracia é procedimental⁷¹³.

4.3 Soberania popular e direitos humanos

No tópico anterior verificou-se que a idéia de democracia procedimental fundamenta-se em uma tentativa de harmonização de partes do modelo liberal e do modelo republicano.

⁷⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 172.

⁷¹⁰ *Id. Mas allá del estado nacional*, p. 147.

⁷¹¹ A questão da autonomia da esfera pública e privada será melhor desenvolvida no tópico seguinte.

⁷¹² MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*, p. 145.

⁷¹³ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 41.

Enquanto o modelo liberal valoriza o aspecto da autonomia privada, na medida em que postula pela necessidade de garantia das chamadas liberdades negativas, o conceito republicano trabalha com a noção de deliberação e participação política que se fundamenta em direitos positivos.

Habermas enxerga virtudes e desvantagens em ambos os modelos, entendendo que a simples manutenção da autonomia pública ou da autonomia privada não é capaz de garantir a construção de decisões efetivamente democráticas. Segundo Habermas, “a autonomia, que no campo da moral é monolítica, por assim dizer, surge no campo do direito apenas sob a dupla forma da autonomia pública e privada.”⁷¹⁴

E este é o ponto que leva Habermas a considerar um modelo procedimental de democracia que parta de conceitos extraídos do modelo republicano e do modelo liberal. Pois, conforme seu entendimento:

As liberdades de ação individuais do sujeito privado e a autonomia pública no cidadão ligado ao Estado possibilitam-se reciprocamente. É a serviço dessa convicção que se põe a idéia de que as pessoas do direito só podem ser autônomas na medida que lhes seja permitido, no exercício de seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência, e justamente deles⁷¹⁵.

Habermas faz alusão à idéia de Kant, que, ao formular o seu princípio geral do direito, expressou que uma ação será considerada eqüitativa quando sua máxima permitir uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada indivíduo com a liberdade de todos, conforme uma lei geral⁷¹⁶. E, na ótica habermasiana, a função estabilizadora das expectativas nas sociedades modernas somente poderá ser exercida pelo Direito enquanto houver a conservação de um nexo interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo⁷¹⁷.

Ao propor uma leitura que adota uma conjugação da liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos, ou seja, da autonomia pública proposta pelo modelo republicano e da autonomia privada liberal, Habermas alude à existência de um vínculo interno ente a soberania popular e os direitos humanos⁷¹⁸. Assim:

⁷¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 298.

⁷¹⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade de validade*, tomo I, p. 114.

⁷¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 115.

⁷¹⁸ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Op. cit.*, p. 228.

A relação interna entre direitos humanos e soberania popular, ou ainda a idéia de que o Estado de direito não é possível sem democracia participativa, é uma intuição central da Teoria do Discurso, apreendida com base na releitura de duas interpretações contrárias e conflitantes na filosofia política, representadas pelo liberalismo clássico e pelo republicanismo cívico⁷¹⁹.

Essa vinculação entre autonomia pública e autonomia privada legitima o Direito como instrumento necessário para garantir a igualdade desse liame. E isso se fundamenta no fato de que a idéia de autodeterminação jurídica exige que os destinatários do Direito possam se enxergar como seus autores⁷²⁰.

Interessante ressaltar a idéia formulada por Peter Häberle, quando define “povo” não apenas como um referencial quantitativo manifestado no dia da eleição e que, por isso confere legitimidade democrática ao processo decisório. Segundo Häberle, “povo é também um elemento pluralista para a interpretação que se faz presente de forma legitimadora no processo constitucional.”⁷²¹

Acho que a idéia exposta por Häberle é sobremaneira importante para o entendimento da noção habermasiana de autonomia privada e pública. Isso porque, em primeiro lugar, Häberle se refere ao conceito de “povo”, que expressa uma coletividade social. A outro giro o elemento pluralista a que ele se refere dá a conotação de que as individualidades são respeitadas nessa coletividade⁷²².

Ora, um povo como elemento pluralista significa que se prestigia uma autonomia privada, garantidora do pluralismo e, portanto, das diferenças éticas,

⁷¹⁹ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, *Op. cit.*, p. 228.

⁷²⁰ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 18-19. Segundo Hannah Arendt, “privar o homem da ação política é inviabilizar sua própria condição humana. A liberdade, portanto, só se efetiva num espaço onde os homens se percebem como iguais mediante regras de convivência comuns.” (*Apud* ALBINO, Luciano. *Hannah Arendt: o terror como forma de governo*, p. 395).

⁷²¹ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 37.

⁷²² Analisando a questão dos direitos humanos e o pluralismo, Zygmunt Bauman escreveu: “O reconhecimento do “direito humano”, o direito de lutar pelo reconhecimento, não é o mesmo que assinar um cheque em branco e não implica numa aceitação *a priori* do modo de vida cujo reconhecimento foi ou está para ser pleiteado. O reconhecimento de tal direito é, isso sim, um convite para um diálogo no curso do qual os méritos e deméritos da diferença em questão possam ser discutidos e (esperemos) acordados, e assim difere radicalmente não só do fundamentalismo universalista que se recusa a reconhecer a pluralidade de formas que a humanidade pode assumir, mas também do tipo de tolerância promovido por certas variedades de uma política dita ‘multiculturalista’ que supõe a natureza essencialista das diferenças e, portanto, também a futilidade da negociação entre diferentes modos de vida.” BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, p. 74. Em sentido oposto: PUTNAM, Hilary. *Resposta a Jürgen Habermas*, p. 118.

históricas e religiosas, bem como a autonomia pública, já que essa diferença pode ser vivenciada em um elemento aglomerador dessas diferenças⁷²³.

Ao tratar da democracia, Häberle adverte que:

Numa sociedade aberta, ela se desenvolve também por meio de formas refinadas de mediação do processo público e pluralista da política e da práxis cotidiana, especialmente mediante a realização dos Direitos Fundamentais (*Grundrechtsverwirklichung*), tema muitas vezes referido sob a epígrafe do “aspecto democrático” dos Direitos Fundamentais⁷²⁴.

Também, Inocêncio Mártires Coelho preleciona:

Do ponto de vista *procedimental*, para que essa abertura hermenêutica possa gerar frutos *segundo a sua espécie*, faz-se necessário integrar a realidade no processo de interpretação constitucional, o que só se alcançará se forem criados mecanismos idôneos para captar, filtrar e absorver os anseios de todos os atores da cena social⁷²⁵.

O que fica de importante nessas análises é o fato de que uma liberdade pública está intimamente ligada à autonomia privada. Conforme dito acima por Häberle, há uma mediação do processo público e pluralista, além da práxis cotidiana pela concretização dos Direitos Fundamentais que possuem um lado individual, ou seja, um aspecto ligado ao próprio indivíduo.

A leitura de alguns dispositivos do artigo 5º da Constituição Federal de 05 de outubro de 1988 nos fornece fundamento para essa argumentação. Basta ver, por exemplo, a liberdade de consciência e crença prevista no artigo 5º, inciso VI, que expressa a defesa de direitos de cunho eminentemente pessoal e, portanto, intimamente ligados à autonomia privada do cidadão.

Por essa razão é que Habermas assevera que há necessidade de as liberdades de ação individuais previstas ao sujeito privado se relacionarem com a autonomia pública do cidadão, de tal forma que ambas se possibilitem

⁷²³ Segundo Inocêncio Mártires Coelho, “Por isso, também sob esse ângulo, digamos *procedimental*, afigura-se conveniente que todos possam participar do *jogo interpretativo*, quando mais não seja para que se animem a virar-lhe a mesa ou a contestar o seu resultado. Na medida em que são *partículas da Constituição*, como diria Lassalle, ou *agentes conformadores da realidade constitucional e forças produtivas de interpretação*, na linguagem de Häberle, esses segmentos sociais não podem ficar à margem do processo de revelação da vontade constitucional.” (Cf. COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no direito brasileiro*, p. 27).

⁷²⁴ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 36.

⁷²⁵ COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no direito brasileiro*, p. 28.

reciprocamente⁷²⁶. Vale dizer, a defesa da autonomia privada garante que haja liberdade de participação do indivíduo na práxis argumentativa pública, em que a pretensão de validade tematizada pode ser livremente analisada, argumentos e contra-argumentos possam ser colocados sem qualquer coerção externa ou interna, e o discurso possa se desenvolver de maneira efetivamente democrática, buscando um consenso racionalmente construído acerca da pretensão de validade suspensa, com o retorno do discurso para a ação comunicativa.

Consoante entendimento de Habermas, “certamente a fonte de toda legitimidade está no processo democrático de legiferação; e esta apela, por seu turno, para o princípio da soberania do povo.⁷²⁷” Não basta, contudo, esse processo democrático de legiferação que ocorre no contexto de uma autonomia pública, pois:

Argumentos em prol da legitimidade do direito devem ser compatíveis com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal – sob pena de dissonâncias cognitivas – bem como com os princípios éticos de uma conduta de vida auto-responsável, projetada conscientemente, tanto de indivíduos, como de coletividades⁷²⁸.

Aqui começa a se desenhar a noção de Habermas referente à mediação entre soberania popular e direitos humanos, entendendo o pensador alemão que, à luz de ambos os conceitos, é possível justificar o Direito moderno⁷²⁹.

Habermas, inclusive, critica as tradições políticas que apareceram nos Estados Unidos, caracterizadas como “liberais” e “republicanas”, e que interpretam os direitos humanos como expressão de uma autodeterminação moral e a soberania do povo como uma auto-realização ética, pois ele entende que “nesta perspectiva, os direitos humanos e a soberania do povo não aparecem como elementos complementares, e sim, concorrentes.⁷³⁰”

O filósofo alemão, portanto, afirma a existência de uma *eqüiprimordialidade* entre direitos humanos e soberania popular, pois o princípio da soberania popular expressa-se através dos chamados direitos de comunicação e participação (autonomia pública dos cidadãos), enquanto os direitos fundamentais asseguram a autonomia privada dos indivíduos. Logo, conclui Habermas, “o direito legitima-se

⁷²⁶ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 298.

⁷²⁷ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 122.

⁷²⁸ *Id. Ibid.*, p. 133. *Id. A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 146.

⁷²⁹ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 133.

⁷³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 133. *Id. A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 147.

dessa maneira como um meio para o asseguramento equânime da autonomia pública e privada.⁷³¹” E mais:

A autonomia política dos cidadãos deve tomar corpo na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis, por meio da vontade soberana do povo. A autonomia privada dos cidadãos, por outro lado, deve afigurar-se nos direitos fundamentais que garantem o domínio anônimo das leis. Quando é esse o caminho traçado, então uma das idéias só pode ser validada à custa de outra. E a *equi-primordialidade* de ambas, intuitivamente elucidativa, não segue adiante⁷³².

Significa que Habermas entende que uma coesão interna entre direitos humanos e soberania popular consiste no fato de que toda e qualquer exigência de institucionalização jurídica de uma determinada prática civil do uso público das liberdades comunicativas seja cumprida através dos direitos humanos, os quais possibilitam, portanto, o exercício da soberania popular⁷³³. Ou seja, “o nexos interno, procurado entre direitos humanos e a soberania popular, consiste, portanto, no fato de que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para a formação da vontade política racional.⁷³⁴”

Ponto importante destacado por Habermas está no fato de que no processo legislativo os cidadãos poderão tomar parte somente na condição de sujeitos do direito. Isso significa que não podem mais decidir sobre a linguagem que será utilizada, o que leva à conclusão de que o código jurídico já deve estar como tal à disposição “antes de que os pressupostos comunicativos para uma formação da vontade discursiva possam ser institucionalizados na figura de direitos civis.⁷³⁵” A outro giro, esclarece Habermas, o estabelecimento desse código jurídico exige que se produza o *status* das pessoas jurídicas individuais, pertencentes a uma mesma associação voluntária de jurisconsortes e que, de maneira efetiva façam valer por instrumentos judiciais os respectivos reclamos jurídicos⁷³⁶.

Em outro momento, Habermas escreveu que:

A cidadania é uma posição definida pelos direitos civis. Mas temos de considerar também que os cidadãos são pessoas que desenvolveram sua

⁷³¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 298-299.

⁷³² *Id. Ibid.*, p. 299.

⁷³³ *Id. Ibid.*, p. 300.

⁷³⁴ *Id. A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 148.

⁷³⁵ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 148.

⁷³⁶ *Id. Ibid.*, mesma página. *Id. A inclusão do outro*, p. 301. *Id. Identidades nacionales y postnacionales*, p. 82.

identidade pessoal no contexto de certas tradições, em ambientes culturais específicos, e que precisam desses contextos para conservar sua identidade⁷³⁷.

Habermas, contudo, deixa clara a distinção entre sujeito de direitos privados e cidadãos, compreendendo que aqueles podem ir ao encontro de seus próprios interesses, enquanto que subjaz à orientação dos cidadãos a noção de bem comum, capaz de levá-los a entender seus interesses comuns⁷³⁸.

Todavia, o agir comunicativo resultante de uma reviravolta lingüística impõe que o ponto de partida não seja mais o sujeito produtor de mundos, mas sim, um mundo da vida intersubjetivamente compartilhado. Logo, essa relação entre autonomia privada e autonomia pública, entre direitos humanos e soberania popular não pode se mostrar desigual, sob pena de se macular ou mesmo impossibilitar qualquer construção racional e democrática das decisões proferidas no discurso argumentativo. Esta é a conclusão de Habermas quando diz que “a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem esta sobre aqueles.”⁷³⁹

Inclusive, pode se falar em uma espécie de crise de legitimação toda vez que há um desequilíbrio nessa relação entre soberania popular e direitos humanos. A crise de legitimação, neste caso, pode ser compreendida como a situação em que o Estado, tendo que justificar-se perante seu eleitorado, desenvolve iniciativas contraditórias⁷⁴⁰.

E, neste contexto, um Estado que prima pela democracia e pelo respeito aos direitos humanos não pode desenvolver iniciativas no campo da autonomia privada que redundem em indevida diminuição da autonomia pública e vice-versa, comportando-se como se a autonomia privada e a autonomia pública fossem

⁷³⁷ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 35. Sobre o papel do contexto: *Id. Toward a rational society: student protest science and politics*, p. 53. Analisando a estrutura familiar burguesa, Habermas afirma que “A esfera pública se origina nas camadas mais amplas da burguesia, como aplicação e, ao mesmo tempo, consumação da esfera da intimidade do núcleo familiar.” (Cf. *Id. Historia y crítica de la opinión pública*, p. 87).

⁷³⁸ *Id. Diagnósticos do tempo*, p. 171-172.

⁷³⁹ *Id. A inclusão do outro*, p. 301.

⁷⁴⁰ FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*, p. 100.

situações antagônicas, gerando, em outros termos, uma oposição entre soberania popular e Direitos Humanos⁷⁴¹.

À guisa de conclusão, podemos dizer que a concepção procedimentalista apresentada por Habermas pressupõe um processo democrático assegurador da autonomia pública e privada ao mesmo tempo, levando à existência de uma eqüiprimordialidade entre soberania popular e direitos humanos que, portanto, se pressupõe mutuamente, sem que qualquer deles possa reivindicar uma primazia sobre o outro.

4.4 Sociedade civil e esfera pública política

Para Habermas, a reconstrução do direito está situada no plano de uma explicação do significado⁷⁴². Assim, o que o pensador alemão está querendo dizer é que o sistema de direitos nos permite explicitar os pressupostos nos quais os membros de uma determinada comunidade jurídica moderna estão apoiados quando buscam legitimidade, sem utilizar, contudo, qualquer apelo para motivos de ordem religiosa ou metafísica.

Na ótica apresentada por Habermas, é impossível que alguém se utilize de um determinado sistema de direitos sem que esteja apoiado em interpretações outrora elaboradas na história, já que ele entende que “o sistema de direitos não existe num estado de pureza transcendental.”⁷⁴³

Daí a compreensão da autonomia pública e privada ser de suma importância para a correta visualização do modelo habermasiano, sobretudo porque, “na medida em que o sistema de direitos assegura, tanto a autonomia pública como a privada, ele operacionaliza a tensão entre facticidade e validade que descrevemos inicialmente como tensão entre positividade e a legitimidade do direito.”⁷⁴⁴

Conforme descreve Habermas, as sociedades modernas podem utilizar três instrumentos que estão ao seu dispor para a satisfação de suas necessidades de controle, a saber, o dinheiro, o poder e a solidariedade⁷⁴⁵. Neste contexto, deverá

⁷⁴¹ Segundo Freitag, “As crises do Estado capitalista moderno decorrem da crescente dificuldade que o Estado encontra para explicar e defender medidas que implementou para os seus eleitores e sua clientela em geral.” *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁴² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 169.

⁷⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre validade e facticidade*, tomo I, p. 166.

⁷⁴⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁴⁵ *Id. Diagnósticos do tempo*, p. 30.

haver um novo equilíbrio das esferas de influência, em que o poder integrador e social da solidariedade seja afirmado contra os “poderes” do dinheiro (economia) e do poder (poder administrativo)⁷⁴⁶. Ou seja:

[...] as esferas da vida especializadas em transmitir valores tradicionais e saber cultural, em integrar grupos e em socializar adolescentes, sempre dependeram da solidariedade. E penso que a formação da vontade política também deveria beber da mesma fonte, uma vez que ela deve exercer, de um lado, influência na delimitação destas esferas da vida estruturadas comunicativamente e nas trocas entre elas⁷⁴⁷.

A circulação do poder político é visto pelos cidadãos sob a ótica da versão oficial, em que tem sua origem na formação pública da vontade, fluindo pela administração e legislação, utilizando-se o aparelho estatal, e “retornando a um público que possui duas faces, porquanto, na entrada do Estado, ele se representa como um público de cidadãos e, na saída do Estado, ele se apresenta como um público de clientes.”⁷⁴⁸

Nesta moldura assim descrita é que Habermas apresenta uma distinção entre a legitimidade dos direitos e a legitimidade de uma ordem de dominação; entre a legitimação de processos de normatização e a legitimação do exercício do poder político⁷⁴⁹.

O Direito possui uma função estabilizadora de expectativas, situação que exerce na forma de um sistema de direitos. E, neste contexto, os direitos subjetivos somente poderão ser estabelecidos, adquirindo, conseqüentemente, força impositiva, através de organismos que tomam decisões que adquirem força obrigatória para a coletividade⁷⁵⁰. Direitos subjetivos por si mesmos não têm força impositiva, havendo a necessidade de instrumentos que garantam esse atributo.

A outro giro, nessas decisões proferidas pelos organismos encarregados de sua confecção, a obrigatoriedade coletiva é devida à forma jurídica da qual se revestem, o que revela que há um nexos interno entre o Direito e o poder político que segundo Habermas, terá reflexos nas implicações objetivas e jurídicas do direito subjetivo⁷⁵¹. O que Habermas quer explicitar é:

⁷⁴⁶ HABERMAS, Jürgen, *Diagnósticos do tempo*, p. 30.

⁷⁴⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 31.

⁷⁴⁹ *Id. Direito e democracia: entre validade e facticidade*, tomo I, p. 169.

⁷⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 170.

⁷⁵¹ *Id. Ibid.*, mesma página.

O direito a iguais liberdades subjetivas de ação concretiza-se nos direitos fundamentais, os quais, enquanto direitos positivos revestem-se de ameaças de sanções, podendo ser usados contra interesses opostos ou transgressões de normas. Nesta medida, eles pressupõem o poder de sanção de uma organização a qual dispõe de meios para o emprego legítimo da coerção, a fim de impor o respeito às normas jurídicas⁷⁵².

O filósofo tedesco discutiu a capacidade de a sociedade regular a si mesma formulando um “modelo de assédio”, que significa o fato de o poder comunicativo assediar o sistema político:

O poder comunicativo é exercido no modo do assédio. Ele atua sobre as premissas dos processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista, a fim de apresentar seus imperativos na única linguagem que a cidadela sitiada entende: ele gere o *pool* de fundamentos com os quais o poder administrativo pode lidar instrumentalmente, sem contudo poder ignorá-los tais como são concebidos juridicamente (*rechtsförmig*)⁷⁵³.

Habermas entendia que o poder comunicativo tinha a força de influenciar o poder político em suas decisões através do assédio que exercia sobre este, situação, todavia, que o próprio filósofo alemão considerava possível quando a opinião pública fosse preenchida através de procedimentos democráticos da formação organizada de vontade⁷⁵⁴. Tratava-se de seu “modelo de assedio”. Esse modelo proposto por ele foi abandonado, que passando ele a adotar um “modelo de comportas”. Para ele:

A influência das opiniões que competem no espaço público político e o poder comunicativo formado conforme os procedimentos democráticos no horizonte desse espaço público somente podem tornar-se efetivos se, sem intenções de conquistá-lo, operarem sobre o poder administrativo para programá-lo e controlá-lo⁷⁵⁵.

Contudo, adverte Habermas, o “modelo de assédio” é derrotista quando entendido sob a ótica da divisão dos poderes como instâncias da administração e da justiça⁷⁵⁶.

O que Habermas quer propor agora é um “modelo de comportas” que, à semelhança do modelo anterior, não significa a dominação do poder do Estado, mas

⁷⁵² *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁵³ *Id. Soberania popular como procedimento*, p. 111. CITTADINO, Gisele. *Op. cit.*, p. 211.

⁷⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Soberania popular como procedimento*, p. 112.

⁷⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Mas allá del estado nacional*, p. 148.

⁷⁵⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

que, diferentemente do “modelo de assédio”, vincula-se à circulação do poder constitucionalmente regulado. Isso significa que:

A idéia de Habermas é que a vontade democrática dos cidadãos deve sair da “periferia” e, atravessando as “comportas” dos procedimentos estabelecidos pelo Estado Democrático de Direito, exercer influência e controle sobre o “centro”, isto é, sobre o parlamento, os tribunais e a administração pública⁷⁵⁷.

Nas palavras do próprio filósofo alemão:

Hoje as matérias que necessitam regulação são de tal forma que não podem ser regulamentadas *ex ante* com suficiente precisão pelo legislador político. Nestes casos, à administração e à justiça competem tarefas de concretização e desenvolvimento do direito que exigem mais deliberações e debates concernentes mais à fundamentação das normas que à aplicação delas⁷⁵⁸.

A situação acima descrita implica a necessidade de novas formas de participação, pois ao interior da administração e da justiça, há de emigrar um fragmento de formação democrática da vontade, que possibilite à administração e à justiça não apenas para desenvolver e concretizar o Direito, mas também para se justificar perante auditórios de crítica jurídica com maior amplitude⁷⁵⁹. E, daí, porque “neste aspecto, o modelo das comportas conta com uma democratização mais profunda do que o modelo de assédio.”⁷⁶⁰

E, neste aspecto, o papel do Estado se torna fundamental como poder de organização, de sanção e de execução, pois, segundo Habermas, o direito à proteção jurídica individual é concretizado nos direitos fundamentais, nos quais as pretensões de uma justiça independente e imparcial nos julgamentos são subjacentes⁷⁶¹. Isso implica que:

O direito à positivação política autônoma do direito concretiza-se, finalmente, em direitos fundamentais que criam condições para iguais pretensões à participação em procesos legislativos democráticos. Estes têm que ser instaurados com o auxílio do poder politicamente organizado⁷⁶².

⁷⁵⁷ CITTADINO, Gisele. *Op. cit.*, p. 211.

⁷⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Mas allá del estado nacional*, p. 148-149.

⁷⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *Mas allá del estado nacional*, p. 149.

⁷⁶⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁷⁶¹ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 171.

⁷⁶² *Id. Ibid.*, mesma página.

Essas pretensões de participação fundamentam um conceito de política deliberativa capaz de abarcar a diversidade das formas comunicativas, que possibilita a instituição de uma vontade comum. Ou seja, não há um simples auto-entendimento mútuo de caráter ético, já que também há uma busca por um equilíbrio entre os interesses divergentes, mas o estabelecimento de acordos, verificação da coerência jurídica, e escolha racional de instrumentos voltada para um fim determinado⁷⁶³.

Por este motivo é que Habermas rejeitará o paradigma jurídico liberal e o jurídico socioestatal, na medida em que entende que ambos não levam a sério ou não esclarecem a coesão interna entre o direito e o poder político⁷⁶⁴.

Para o pensador alemão:

Somente um conceito de poder que acabe com a falsa alternativa entre direito e poder político pode chegar a isso; o poder que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado irmana-se à criação legítima do direito⁷⁶⁵.

Significa que um poder comunicativo gerador de um direito legítimo demanda que os cidadãos não recorram aos seus direitos democráticos exclusivamente como se fossem liberdades subjetivas, razão pela qual Habermas rejeita o paradigma jurídico liberal. Mas, também, não podem ser juridicamente coagidos na busca do bem comum, motivo por que ele rejeita o paradigma jurídico socioestatal⁷⁶⁶.

Segundo Habermas, através da consideração dos direitos democráticos como autorizações legítimas a um emprego público das liberdades comunicativas, ou seja, orientadas pelo bem comum, fundamentadas em uma necessária *habituação* a instituições de liberdade, é que ocorrerá uma relação entre Direito e poder político capaz de gerar um ato legítimo de criação do Direito⁷⁶⁷.

Logo:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma

⁷⁶³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 285.

⁷⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 379.

⁷⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 380.

⁷⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 380.

⁷⁶⁷ *Id. Ibid.*, mesma página.

força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados⁷⁶⁸.

O Direito, portanto, extrai sua legitimidade através de um procedimento capaz de gerar sentido normativo para ele. Não se trata de considerar o conteúdo moral dado *a priori* ou da forma do Direito, mas o procedimento. E é justamente esse aspecto procedimental que legitimará o exercício do poder político, pois a forma do Direito não é capaz de conferir legitimidade a esse exercício, mas tão somente o liame que possa existir com o Direito legitimamente estatuído⁷⁶⁹, fato este que fica mais patente no nível pós-tradicional em que a legitimidade do Direito decorre da aceitação racional por parte de todos os partícipes, em uma formação discursiva da opinião e da vontade⁷⁷⁰.

Por tal motivo é que Habermas dirá que os procedimentos democráticos do Estado de Direito visam a institucionalizar as formas de comunicação que se fazem necessárias para a formação racional de vontade⁷⁷¹. Häberle afirma que “toda atualização da Constituição, por meio da atuação de qualquer indivíduo, constitui, ainda que parcialmente, uma interpretação constitucional antecipada.”⁷⁷²

Apesar de Häberle aludir tão somente à questão referente à sociedade aberta de intérpretes da Constituição, resta a importante idéia subjacente à sua assertiva, a saber, a necessidade de inclusão no processo de formação de vontade racional de todos aqueles que são afetados pela decisão, razão pela qual a institucionalização das formas de comunicação deve passar pela garantia de participação dos cidadãos, não podendo haver a instrumentalização do direito pelo sistema político, como é de praxe⁷⁷³.

Considerando as idéias preconizadas por Knorr-Cetina, principalmente relativas às *Epistemic cultures*, há que se salientar que o conhecimento é produzido dentro de um cenário cultural, sendo esse elemento uma espécie de força produtiva capaz de sustentar as investigações científicas e acadêmicas dentro dessa moldura

⁷⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 171.

⁷⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 172. *Id. Soberania popular como procedimento*, p. 109.

⁷⁷⁰ *Id. Ibid.*, mesma página. Segundo Habermas, “Só são legítimas as regulamentações que tratam com igualdade o que é igual e com desigualdade o que é desigual, ou seja, as que também asseguram liberdades subjetivas de modo efetivo; e só se devem esperar regulamentações legítimas como essas quando os cidadãos fazem uso de suas liberdades comunicativas em comum, de maneira que todas as vozes tenham chances iguais de ser ouvidas.” (Cf. *Id. A inclusão do outro*, p. 384).

⁷⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Soberania popular como procedimento*, p. 109.

⁷⁷² HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 14.

⁷⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Soberania popular como procedimento*, p. 109.

social⁷⁷⁴. Significa que “o conceito de cultura é um corolário para uma abordagem performativa e construcionista”⁷⁷⁵, fazendo com que a idéia de *Epistemic cultures* se refira a uma cultura de criação e garantia do conhecimento.

Trazendo esta noção para o debate da teoria habermasiana, o que se torna claro é o fato de que a construção racional das decisões suplanta o mero caráter técnico ou especializado, devendo, pelo contrário, sobrepor o que Habermas denominou de “perigo de uma expertocracia”⁷⁷⁶ em prol de uma participação de *experts* e “pessoas interessadas” da sociedade pluralista⁷⁷⁷.

E a importância dessa abertura reside justamente no fato de que a ampliação dos participantes tem o condão de integrar a realidade no processo de construção racional da decisão.

Se não há essa garantia, se não existe tal abertura expressada na ampliação dos participantes, a realidade social não é integrada ao processo de construção racional da decisão, gerando conseqüências nefastas para a democracia, como a transformação do Poder Judiciário em superego da sociedade, consoante brilhante análise feita por Ingeborg Maus, em que demonstra que as noções de garantia de liberdade e da principiologia da interpretação constitucional podem esconder uma vontade real de domínio, uma irracionalidade e um arbítrio cerceador da autonomia dos indivíduos e da soberania popular⁷⁷⁸.

E, portanto, somente uma efetiva relação interna entre Direito e política é capaz de fomentar procedimentos democráticos de produção racional das decisões, possuidores de um caráter inclusivo ou transepistêmico, utilizando-se termo forjado por Knorr-Cetina⁷⁷⁹.

4.5 Poder comunicativo e formação legítima do Direito

⁷⁷⁴ KNORR-CETINA, Karin. *Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures*, p. 362.

⁷⁷⁵ *Id. Ibid.*, p. 363.

⁷⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Más allá del estado nacional*, p. 150.

⁷⁷⁷ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 18. KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 117.

⁷⁷⁸ MAUS, Ingeborg. *Judiciário como superego da sociedade*, p. 183. Ao tratar sobre a Justiça como uma administradora da moral pública, Maus (p. 189) afirma que: “A introdução de pontos de vista morais e de ‘valores’ na jurisprudência não só lhe confere maior grau de legitimação, imunizando suas decisões contra qualquer crítica, como também conduz a uma liberação da Justiça de qualquer vinculação legal que pudesse garantir sua sintonização com a vontade popular.”

⁷⁷⁹ KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 117.

Segundo Lassalle, onde a constituição escrita não corresponder à constituição real, haverá o surgimento de um conflito inevitável, em que a constituição escrita, ou seja, a folha de papel sucumbirá ante aos imperativos das forças vitais e verdadeiras de um país⁷⁸⁰.

Habermas parece não propor um discurso anafórico⁷⁸¹, pois, não obstante reconhecer a importância dos contextos históricos, propugna por sua superação, sobretudo por entender que alguém será considerado irracional quando defender suas opiniões ou idéias de maneira dogmática⁷⁸².

Essa noção, inclusive, está em conformidade com a idéia de modernidade defendida por Habermas. Para Hegel, o presente é sempre retomado como resultado de um longo e tormentoso processo, pois entende que a história não é uma simples acumulação e justaposição de fatos que ocorrem no tempo, mas a síntese de um processo dialético. E, por isso, a criação do mundo moderno é justificada na emancipação do indivíduo que obtém uma liberdade formal⁷⁸³.

Segundo Habermas:

Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade⁷⁸⁴.

Por isso o filósofo alemão assevera que a teoria da ação comunicativa firma uma relação interna entre a práxis e a racionalidade, na medida em que investiga a

⁷⁸⁰ LASSALLE, Ferdinand. *A essência da constituição*, p. 38. Konrad Hesse afirma que “a Constituição Jurídica está condicionada à realidade histórica. Ela não pode ser separada da realidade concreta de seu tempo.” (Cf. HESSE, Konrad. *Op. cit.*, p. 24). Na mesma esteira vai a observação de Inocêncio Mártires Coelho: “*Constituição e realidade constitucional* se implicam com tamanha intensidade, que a norma jurídica deixa de ser vista como o *pressuposto* para ser encarada como o *resultado* da interpretação.” (Cf. COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no direito brasileiro*, p. 26).

⁷⁸¹ Anáfora ou discurso anafórico consiste no processo pela qual um segmento do discurso (chamado anafórico) remete a outro segmento (antecedente) presente no contexto.

⁷⁸² HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 104. *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 53.

⁷⁸³ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 55. “A ‘modernidade’ refere-se às formações societárias do ‘nosso tempo’; dos ‘tempos modernos’. O início da ‘modernidade’ está marcada por três eventos históricos ocorridos na Europa e cujos efeitos se propagaram pelo mundo: a Reforma Protestante; o Iluminismo (*die Aufklärung*); e a Revolução Francesa.” FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 163. Sobre a origem da palavra “moderno” escreveu Habermas: “A palavra *modernus* foi utilizada inicialmente no final do século V para diferenciar um presente tornado “cristão” de um passado romano “pagão”. Desde então a expressão possui a conotação de uma descontinuidade proposital do novo diante do antigo.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*, p. 168).

⁷⁸⁴ *Id. Ibid.*, p. 60.

racionalidade implícita na práxis comunicativa cotidiana, elevando o conteúdo normativo da ação orientada ao entendimento recíproco, ao conceito da racionalidade comunicativa⁷⁸⁵.

Por estes motivos é que o discurso proposto por Habermas não pode ser considerado meramente anafórico, na medida em que ele critica a sobrecarga de saber histórico que atingiu a consciência moderna, fazendo-a perder sua “força plástica da vida” que permitia ao indivíduo interpretar o passado a partir da força suprema do presente com os olhos no futuro⁷⁸⁶.

O contexto histórico, portanto, tem papel fundamental nesse processo, mas não pode ser visto como uma simples moldura que fornece valores e orientações para uma interpretação descritiva do presente, pois a emancipação a que alude Habermas “significa a superação de visões estreitas nas quais ‘caímos’ devido a ilusões pelas quais somos, de certa forma, responsáveis, uma vez que elas não resultam de uma causalidade natural, nem das limitações do próprio intelecto.”⁷⁸⁷

Daí por que, para Habermas, a soberania popular não consiste tão somente em uma reunião de cidadãos autônomos identificados como “povo”, mas sim “em um emaranhado de redes de comunicação, de foros, de corporações, em que a discussão e a decisão podem ocorrer de forma racional.”⁷⁸⁸

Em outras palavras, o contexto é importante, mas não é determinante, na medida em que a validade irrestrita de uma norma fundamenta-se no pressuposto de que essa norma poderia, caso necessário, justificar-se a si mesma e defender-se contra a crítica⁷⁸⁹, havendo uma pressuposição que não é automática, mas fruto de “uma interpretação que admite consenso e que tem uma função justificativa, por outras palavras, uma visão do mundo que legitime a autoridade.”⁷⁹⁰

Essa visão do mundo, capaz de legitimar a autoridade não é dada *a priori*, seja por razões naturalísticas ou históricas, mas construída dentro de um mundo da vida partilhado intersubjetivamente.

Se a visão do mundo capaz de legitimar o direito não é pré-existente, significa que somente um poder comunicativo, desenvolvido em uma práxis argumentativa

⁷⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 110.

⁷⁸⁶ *Id. Ibid.*, p. 123-124.

⁷⁸⁷ *Id. Diagnósticos do tempo*, p. 163.

⁷⁸⁸ REPOLÉS, Maria Fernanda Salcedo. *Op. cit.*, p. 112-113.

⁷⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p. 129.

⁷⁹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

inserida em um espaço público determinado será capaz de gerar o Direito de forma legítima.

Segundo Habermas, “os direitos de participação política remetem à institucionalização jurídica de uma formação pública da opinião e da vontade.”⁷⁹¹ Friedrich Müller entende que a questão deve ser vista sob a ótica do que pode fundamentar a legitimidade da Constituição em termos de conteúdo⁷⁹².

Habermas, todavia, rejeita essa visão de Müller, na medida em que propõe uma democracia procedimentalista, arrostando qualquer questão que possa envolver a fixação de conteúdos. Não significa que Habermas não tratará de normas que possuam conteúdo. Na verdade, o que ele quer dizer é que a legitimidade do Direito não é aferida por seu conteúdo, mas pelo procedimento capaz de garantir uma práxis argumentativa e inclusiva.

Assim,

O princípio do discurso tem inicialmente o *sentido cognitivo* de filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados obtidos por este caminho têm a seu favor a suposição da aceitabilidade racional: o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito⁷⁹³.

Por isso que faz alusão à esfera pública, descrevendo-a como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões⁷⁹⁴.

Porém, antes de se prosseguir na análise da relação entre o poder comunicativo e a formação legítima do Direito, é necessário que se compreenda o conceito de legitimidade.

Segundo Tércio Sampaio Ferraz Júnior, “o problema da legitimidade dos sistemas normativos é um dos mais intrincados da literatura jusfilosófica.”⁷⁹⁵ Para Ferraz Júnior, a questão da legitimidade não pode ser confundida com a validade, efetividade, obrigatoriedade, ou imperatividade⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 190.

⁷⁹² MÜLLER, Friedrich. *Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo*, p. 107.

⁷⁹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 191.

⁷⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 92. Esfera pública não se confunde com sociedade civil, que segundo Habermas, “compõem-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política.” (Cf. *Id. Ibid.*, p. 99).

⁷⁹⁵ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *A legitimidade pragmática dos sistemas normativos*, p. 288.

⁷⁹⁶ *Id. Ibid.*, mesma página.

Para Paulo Bonavides, a legitimidade lida com problemas de fundo, diferentemente do que ocorre na legalidade que exprime basicamente a observância às leis, razão pela qual a legitimidade questiona sobre justificação e valores do poder legal⁷⁹⁷. Ou seja:

A legitimidade é a legalidade acrescida de sua valoração. E o critério que se busca é menos para compreender e aplicar do que para aceitar ou negar a adequação do poder às situações da vida social que ele é chamado a disciplinar.

No conceito de legitimidade entram as crenças de determinada época, que presidem à manifestação do consentimento e da obediência⁷⁹⁸.

Tércio Sampaio Ferraz Júnior, todavia, parece compreender a concepção de legitimidade dentro da ótica desenvolvida no contexto pragmático, afirmando que a questão da legitimidade “refere-se não ao modo como o sistema normativo estabelece a sua imperatividade, mas à justificação (fundamentos) do próprio modo como isto é feito.⁷⁹⁹”

E justamente essa parece ser a idéia utilizada por Habermas quando postula uma legitimação do Direito moderno a partir de uma autonomia que é garantia de forma igual a todo cidadão, com uma pressuposição mútua da autonomia pública e privada⁸⁰⁰. E pelo que:

O poder comunicativo de convicções comuns só pode surgir de estruturas da intersubjetividade intacta. E esse cruzamento entre *normatização discursiva do direito* e *formação comunicativa do poder* é possível, em última instância, porque no agir comunicativo os argumentos também formam motivos⁸⁰¹.

O papel do Direito surge, assim, como um *medium* para a auto-organização de comunidades jurídicas que se afirmam em um certo ambiente social e sob determinadas condições históricas, sobretudo porque as regras jurídicas, no entender de Habermas, expressam “a vontade particular dos membros de uma

⁷⁹⁷ BONAVIDES, Paulo. *Ciência política*, p. 120-121.

⁷⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 121.

⁷⁹⁹ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Op. cit.*, p. 288. Assevera Ferraz Júnior (p. 290) que “a racionalidade do discurso passa a depender de regras que a situação comunicativamente manifesta e exige, em termos de um compromisso inerente a toda a comunicação. Este compromisso, está expresso na regra do dever de prova: quem fala, responde pelo que diz.”

⁸⁰⁰ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 13. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 299.

⁸⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 191.

determinada comunidade jurídica.⁸⁰² E, por tal motivo, o caráter do Direito está ligado ao conteúdo de normas jurídicas, ao seu sentido de validade com o modo de legislação.

Quando se fala em “questões de justiça” o que se deve ter em mente é uma referência a pretensões que são contestadas em conflitos interpessoais, que podemos julgar de maneira imparcial à luz de normas válidas. Todavia, essas normas devem ser submetidas a um teste de generalização, em que se examine o que é igualmente bom para todos⁸⁰³.

Quanto mais a substância de um consenso axiológico se evapora, mais a idéia de justiça se funde com a idéia de uma fundamentação (e de uma aplicação) imparcial de normas. Quanto mais a erosão de concepções naturais de justiça avança, mais a “justiça” se purifica como um conceito procedural, mas de maneira nenhuma menos exigente⁸⁰⁴.

Por isso Habermas afirma que a expectativa de legitimidade, compreendida como a idéia pela qual merecem reconhecimento apenas as normas igualmente boas para todos, somente poderá ser satisfeita com o auxílio de um processo inclusivo, garantidor da imparcialidade no sentido da consideração igual de todos os afetados⁸⁰⁵.

E essa expectativa de legitimidade levada a cabo nesse processo inclusivo é necessária pelo fato de que a racionalidade comunicativa, ao pressupor uma relação intersubjetiva, expõe uma autonomia do sujeito que supõe um juízo crítico sobre o que é faticamente válido e uma capacidade de fundamentar racionalmente normas de ação⁸⁰⁶.

Daí que os problemas de auto-entendimento e de escolha racional de meios englobados pelas questões de justiça tornem necessários compromissos, capazes de gerar um conteúdo de uma lei que somente será geral (aqui considerado o

⁸⁰² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 191. Para Habermas (p. 192), “quando mais concreto for o caráter do direito e mais concreta a matéria a ser regulada, tanto mais a aceitabilidade das normas fundamentadas exprime a autocompreensão de uma forma de vida histórica.” Jovino Pizzi adverte, contudo, que “a ética do discurso mantém a originalidade da identidade individual, assim como justifica a especificidade de cada comunidade.” (Cf. PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 258).

⁸⁰³ *Id. Ibid.*, p. 193.

⁸⁰⁴ *Id. Verdade e justificação*, p. 298.

⁸⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*, p. 298. De forma contrária, Luhmann afirma que “legítimas são as decisões nas quais pode-se supor que qualquer terceiro espere normativamente que os atingidos se ajustem cognitivamente às expectativas normativas transmitidas por aqueles que decidem.” (Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito*, tomo II, p. 64).

⁸⁰⁶ PIZZI, Jovino. *Op. cit.*, p. 273.

sentido de um tratamento material igual), quando for a expressão de um consenso racional em relação a todos esses tipos de problemas⁸⁰⁷. Ou seja:

A igualdade do conteúdo jurídico forma a medida normativa para boas leis, na medida em que estas são positivadas, não apenas sob o ponto de vista da segurança jurídica “como meios para a orientação confiável e detalhada das ações sociais”, mas também decididas sob o ponto de vista da configuração racional de uma forma de vida compartilhada intersubjetivamente⁸⁰⁸.

A validade do Direito exsurge ligada à validade ou aceitação social, sendo que a validade do direito possui um sentido ilocucionário de uma declaração, pois uma norma entra em vigor pelo fato de ter sido justificada de forma suficiente, além de faticamente aceita⁸⁰⁹.

Neste ponto, os processos de formação política racional da vontade se assentam em dois aspectos, a saber, no fato de que as deliberações servem para a ponderação e o discernimento de fins coletivos, além de fundamentarem a construção e a escolha de estratégias adequadas para o alcance desses fins. O segundo aspecto reside no fato de que o horizonte de orientações axiológicas pode ser introduzido no processo de formação racional da vontade através de um auto-entendimento apropriador de tradições⁸¹⁰.

E a consequência disso para a produção de normas jurídicas está no fato de que essa formação discursiva estruturada na opinião e na vontade de um legislador político estrutura-se sob uma interligação entre a normatização jurídica e a formação do poder comunicativo⁸¹¹. Essa ligação é esclarecida por Habermas da seguinte forma:

Podemos esclarecer essa ligação, lançando mão de um modelo processual que segue a lógica da argumentação; ele parte de questionamentos pragmáticos, passa pela formação de compromissos e discursos éticos, atinge a clarificação de questões morais, chegando finalmente a um controle jurídico de normas⁸¹².

⁸⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 195.

⁸⁰⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁸⁰⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁸¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 202. Ou seja, “No auto-entendimento, os participantes da argumentação não podem catapultar-se para fora da forma de vida concreta na qual se encontram.” (Cf. *Id. Ibid.*, p. 205).

⁸¹¹ *Id. Ibid.*, p. 204.

⁸¹² *Id. Ibid.*, mesma página.

Logo, o princípio do discurso busca um caminho que possa garantir um consenso não-coercitivo, pois na ótica proposta por Habermas a formação legítima do Direito não pode ocorrer onde haja dissociação entre a vontade de um legislador político e a formação do poder comunicativo ou, ainda, em situações em que as interações efetuadas no poder de negociação que são levadas a cabo nas instituições político-legislativas mitiguem as energias ilocucionárias com a sobreposição da utilização de uma linguagem eminentemente perlocucionária.

Neste ponto, Habermas recorre às idéias de Klaus Günther para afirmar que a formação da vontade política, que tem como resultado a formulação de decisões sobre políticas e leis, deve se ater aos limites do sistema jurídico vigente, o que exige que, sob a ótica jurídica, todas as resoluções tenham que ser submetidas a um exame de coerência⁸¹³.

A importância do pensamento de Klaus Günther reside no fato de que ele buscou dar uma visão mais concreta ao pensamento de Jürgen Habermas, pois, uma das principais críticas feita ao pensamento de Habermas é o fato de que seu modelo teórico fornece uma firme base para a fundamentação das normas, carecendo, porém, de igual solidez no tocante à aplicação dessas mesmas normas.

Klaus Günther procura fornecer um critério seguro para a aplicação das normas, trazendo como conceito elementar para essa questão a noção de coerência e adequação das normas.

O primeiro aspecto referente ao pensamento de Günther diz respeito à distinção entre justificação e aplicação. Segundo Klaus Günther:

[...] há duas atividades distintas na justificação de uma norma: mostrar que há razões, sejam lá quais forem, para aceitá-la ou relacioná-la a uma situação, perguntando se e como ela é adequada à situação, se não há outras normas que seriam preferíveis, ou se a norma sugerida deveria, diante dessa situação, ser modificada.⁸¹⁴

Assim, o que Günther afirma é que há necessidade de introduzir um discurso de aplicação das normas a fim de complementar o discurso de justificação⁸¹⁵. Isto é:

O senso para a equidade não só se revela em seguir princípios corretos, mas também em aplicá-los de forma imparcial, considerando-se todas as

⁸¹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 210.

⁸¹⁴ GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 35.

⁸¹⁵ SORIANO, Leonor M. Moral. *¿Que discurso para la moral? Sobre la distinción enter aplicación y justificación em la teoría del discurso práctico general*, p. 193.

circunstâncias especiais. Nesse sentido, a tese deste livro é a de que não é possível abdicar da razão prática⁸¹⁶.

O que Günther propõe é que a justificação da norma refere-se à sua validade; esta situação é totalmente distinta dos casos de aplicação, em que o juiz se depara com casos concretos. A distinção reside no fato de que, nos discursos de aplicação não se perquire acerca da validade das normas; essa é pressuposta, sendo resultado de um estágio anterior – o discurso de justificação.

Outro aspecto do pensamento de Günther consiste na questão da colisão externa e interna. Günther vai rejeitar a distinção entre regras e princípios proposta por Dworkin e Alexy.

Para Dworkin, “argumentar juridicamente significa trazer à luz problemas jurídicos relevantes [...] numa vasta rede de princípios derivados da ordem jurídica ou da moralidade política.”⁸¹⁷ Assim, criticando o positivismo, Dworkin vai distinguir princípios e regras. Segundo ele:

A diferença entre princípios jurídicos e regras jurídicas é de natureza lógica. Os dois conjuntos de padrões apontam para decisões particulares acerca da obrigação jurídica em circunstâncias específicas, mas distinguem-se quanto à natureza da orientação que oferecem. As regras são aplicáveis à maneira do tudo-ou-nada. Dados os fatos que uma regra estipula, então ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e neste caso em nada contribui para a decisão⁸¹⁸

Alexy, a seu turno, parte das concepções de Dworkin, com respeito à distinção entre regras e princípios. Para ele, regras e princípios são espécies de normas jurídicas⁸¹⁹.

Segundo Alexy, as regras são aplicáveis da maneira “tudo ou nada”, sendo que, se uma regra é válida, deve ser aplicada da maneira como preceitua, diferentemente dos princípios que apresentam tão somente razões em favor de uma ou outra posição argumentativa⁸²⁰.

Alexy, ademais, vai entender os princípios como mandatos de otimização:

⁸¹⁶ GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 19.

⁸¹⁷ DWORKIN, Ronald. *Elogio à teoria*, p. 4.

⁸¹⁸ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*, p. 39; *Id. Le positivisme*, p. 41: “Eu acho ‘princípio’ um *standad* que deve ser observado, não que ele permita realizar ou atender a uma situação econômica, política ou social julgada desejável, mas porque ele constitui uma exigência da justiça ou da ética ou do bem de em uma outra dimensão da moral.”

⁸¹⁹ ALEXY, Robert. *Sistema jurídico, princípios jurídicos y razón práctica*, p. 140.

⁸²⁰ PEDRON, Flávio Quinaud. *Op. cit.*, p. 71; ALEXY, Robert. *Derecho y razón práctica*, p. 11.

De acordo com a definição padrão da teoria dos princípios (Alexy, 1996, p. 75 e sss), os princípios são normas que determinam que algo seja realizado no mais alto grau que seja efetiva e juridicamente possível. Os princípios são portanto, *comandos de otimização*⁸²¹.

Para Günther:

Diferentemente de Alexy [e Dworkin], para Günther (2004, p. 39) “o reconhecimento de que não há norma que não contenha referência situacional alguma, por mais tênue que seja, é indiscutível”, de modo que “qualquer norma moral [ou jurídica] se caracteriza por ser ‘impregnada de caso’”.⁸²²

Portanto, ao invés de normas e princípios, em que os conflitos entre as primeiras resolvem-se na dimensão da validade e as colisões entre os últimos na dimensão de peso, o que Klaus Günther propõe é que no caso das regras, a colisão ocorre na dimensão da fundamentação de validade das normas jurídicas, o que ele chama de colisão interna; a outro giro, colisões⁸²³ entre princípios correm na dimensão de aplicação das normas, “consideradas todas as características do caso concreto – ou, simplesmente, uma ‘colisão externa’”.

As colisões internas afetam a validez de uma norma. Por meio de uma negação são identificáveis independentemente das situações reais de aplicação. A outro giro, as colisões externas somente podem identificar-se em situações de aplicação⁸²⁴.

Um terceiro ponto do pensamento de Günther reside na questão da validez e adequação das normas, em que ele assevera que a idéia de validez proposta por Alexy e Dworkin é impossível de ser aferida, já que exigiria, no estabelecimento de princípios, tempo e conhecimento ilimitados. Günther, porém, advoga a tese de que “somente com a ajuda da distinção suplementar entre fundamentação e aplicação é que pode fundamentar-se por que a argumentação jurídica deve ter lugar enquanto discurso baixo a condições restritas.”⁸²⁵

⁸²¹ ALEXY, Robert. *Sobre a estrutura dos princípios jurídicos*, p. 156.

⁸²² BUSTAMANTE, Thomas da Rosa. *Sobre a justificação e aplicação de normas jurídicas*, p. 85.

⁸²³ BUSTAMANTE, Thomas da Rosa. *Op. cit.*, p. 85.

⁸²⁴ GÜNTHER, Klaus. *Un concepto normativo de coherencia para una teoria de la argumentación jurídica*, p. 281.

⁸²⁵ GÜNTHER, Klaus. *Un concepto normativo de coherencia para una teoria de la argumentación jurídica*, p. 297.

Por isso é que, no seu entendimento, a pretensão de validade, enquanto discurso de justificação, se virtualiza⁸²⁶. A outro giro, “os discursos jurídicos de aplicação devem produzir decisões em condições de tempo escasso e saber incompleto.”⁸²⁷

Assim, validade, fundada em uma universalização de um princípio, como proposta por Dworkin e Alexy, somente seria possível quando fundamentada em uma descrição completa da situação, o que no entender de Günther é impossível.

Considerados esses três aspectos, chega-se à proposta de Günther acerca da aplicação como adequação da norma. O que ele defende é que os discursos de aplicação não devem efetuar uma análise da validade da norma, mas sim, de sua adequação. Segundo ele:

Se um delimita o conceito de validade a circunstâncias pressupostas pelas normas como inalteradas, torna-se compreensível que nos casos de colisão mais interessantes não se trata de validade, mas sim de adequação de uma norma aplicável *prima facie*⁸²⁸.

Segundo Günther, para a fundamentação o relevante é a própria norma em si, sem haver a necessidade de se considerar os elementos fáticos concretos. Por essa razão é que na aplicação, “o juízo sobre a adequação de uma norma não se refere a todas as circunstâncias de aplicação, mas exclusivamente a uma.”⁸²⁹

Neste contexto, Günther fala em uma versão mais fraca do princípio “U” proposto por Habermas⁸³⁰. Segundo ele:

A versão mais fraca de “U” parte de uma proposta já selecionada de norma, para colocá-la em uma perspectiva situacional generalizante e relacioná-la com os interesses virtuais de todos. Por isso, esta versão deve ser complementada por um discurso de aplicação que realce a perspectiva específica da situação e a relação com os interesses dos outros como pessoas concretas. Em situações de aplicação, ainda não se trata da

⁸²⁶ GÜNTHER, Klaus. *Un concepto normativo de coherencia para una teoria de la argumentación jurídica*, p. 298.

⁸²⁷ *Id. Ibid.*, p. 300.

⁸²⁸ *Id. Ibid.*, p. 284.

⁸²⁹ *Id. Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 70.

⁸³⁰ O princípio “U” é enunciado por Habermas da seguinte maneira: “no caso de normas válidas os resultados e conseqüências colaterais que, para a satisfação dos interesses de cada um, previsivelmente se sigam à observância geral da norma, tem que poder ser aceitos sem coação alguma por todos.” HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 101-102. Explicando o princípio “U”, Barbara Freitag escreve: “Para que uma norma tenha condições de transformar-se em norma geral, aspirando validade universal enquanto máxima da conduta de todos os participantes do discurso prático, os resultados e efeitos colaterais decorrentes de sua observância precisam ser antecipados, pesados em suas conseqüências e aceitos por todos.” FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*, p. 102.

capacidade de universalização de interesses afetados, mas, inicialmente, apenas do seu descobrimento e da relevância situacional. Reserva-se à aplicação “U”, na versão mais forte, se o interesse representado na norma contextualmente adequada é realmente legítimo e se, portanto, pode ser aceito por todos em conjunto⁸³¹.

Dessa forma, adequação para Günther é entendida como uma restrição da versão forte de “U”, fazendo com que haja uma alteração da exigência de que, em determinado momento, sejam consideradas todas as situações, para a exigência de que, em uma única situação, serem examinadas todas as características⁸³².

Esse entendimento se fundamenta no fato de que, decidir acerca da validade de uma norma é algo totalmente distinto do que decidir acerca de sua adequação à determinada situação. Isto é, quando se questiona sobre a validade de uma norma, não significa que haverá, conseqüentemente, qualquer influência ou decisão sobre a adequação da norma à determinado caso concreto. Daí Günther vai dizer que “o tema não é a validade da norma para cada um, individualmente, tampouco para os seus interesses, mas a adequação em relação a todas as características de uma única situação.”⁸³³

4.6 A Corte Constitucional como espaço público por excelência

Neste modelo desenvolvido por Habermas, qual é o papel das Cortes Constitucionais na fomentação de um poder comunicativo capaz de gerar um Direito legítimo?

De fato, não se pode olvidar que a produção das normas supera uma visão simplista que outorga ao Poder Legislativo a tarefa principal e, muitas vezes, até exclusiva, de produzir a norma.

Conforme esclarece Inocêncio Mártires Coelho:

Portanto, é somente pelo trabalho hermenêutico de *ajustamento* entre normas e fatos – no qual se fundem, necessariamente, a *compreensão*, a *interpretação* e a *aplicação* dos modelos jurídicos – que se viabiliza a ordenação *jurídico-normativa* da vida social, porque é no ato e no momento da individualização da norma que o juiz desempenha o papel de agente

⁸³¹ GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 72; SORIANO, Leonor M. Moral. *Op.cit.*, p. 194.

⁸³² GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 70.

⁸³³ GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 70.

reduzindo a inevitável distância entre a generalidade dos preceitos jurídicos e a singularidade dos casos a decidir⁸³⁴.

A idéia é que a interpretação de qualquer dispositivo constitui uma atividade intelectual, cujo desiderato é o de, desvelando o sentido da norma jurídica, tornar possível a aplicação de enunciados normativos, abstratos e gerais, a situações de vida concretas e particulares⁸³⁵.

Não se trata aqui de considerar apenas as constituições abertas, que são aquelas que permitem, dentro de limites adrede estabelecidos, certa espontaneidade da vida social, necessária à superveniência de uma sociedade pluralista e democrática⁸³⁶.

Na verdade, o ponto principal para a compreensão da questão da legitimidade das Cortes Constitucionais reside no entendimento de que “a atividade interpretativa pode ser considerada um prolongamento ou até mesmo uma fase do processo legislativo.”⁸³⁷

Também não se está falando de uma legitimidade aferida com base nas respostas que a Constituição, através do atuar da Corte Constitucional, pode oferecer ao tempo presente⁸³⁸.

Considerando a idéia de agir comunicativo e ética discursiva apresentada por Habermas, a questão é saber se as Cortes Constitucionais podem ser vistas como espaços públicos, abertos à participação de todos os interessados, em prol de uma busca cooperativa da verdade, no caso, representada por uma hermenêutica do texto constitucional que seja efetivamente resultado de uma práxis argumentativa democrática.

Ademais, importante mencionar a idéia de Peter Häberle, para quem norma jurídica existente é somente aquela interpretada⁸³⁹. Logo, resta patente a importância da Corte Constitucional no processo de construção da norma. Isso porque, como adverte Inocêncio Mártires Coelho, “não seria exagerado dizermos que, à luz da experiência da jurisdição constitucional, os julgados das cortes que a

⁸³⁴ COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*, p. 27-28.

⁸³⁵ *Id. Ibid.*, p. 18.

⁸³⁶ ZAGREBELSKY, Gustavo. *História y constitución*, p. 14.

⁸³⁷ COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*, p. 114.

⁸³⁸ ZAGREBELSKY, Gustavo. *História y constitución*, p. 88.

⁸³⁹ COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no direito brasileiro*, p. 28. Para Häberle, “quem vive a norma acaba por interpretá-la ou pelo menos por co-interpretá-la.” (Cf. HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 13).

exercem têm funcionado como *correções* e *acréscimos* ao texto das constituições.⁸⁴⁰”

Na mesma esteira vai a observação de André Ramos Tavares, para quem “se se entende por política a criação do Direito, também aí se verifica que não apenas a legislação cumpre esse papel, mas igualmente a jurisdição, ao menos porque cria a norma jurídica para o caso concreto.⁸⁴¹”

Outrossim, o papel assumido pelas Cortes Constitucionais em defesa da Constituição⁸⁴² ressalta a importância de sua atuação na estrutura política e social de um determinado país.

Antes, porém, se faz necessário definir o que seja **espaço público ou esfera pública**.

Segundo Habermas, a esfera pública não pode ser confundida com uma instituição ou organização, já que, segundo o pensador alemão, “ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis.⁸⁴³” Não é também um sistema, já que “mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis.⁸⁴⁴”

A formação democrática da vontade em Habermas, todavia, funda-se no fato de que o indivíduo somente atingirá a liberdade “no reino público constituído pela argumentação discursiva⁸⁴⁵. Segundo Habermas:

A noção de uma democracia deliberativa está enraizada no ideal intuitivo de uma associação democrática em que a justificação dos termos e condições da associação procede mediante a argumentação e raciocínio público entre os cidadãos iguais⁸⁴⁶.

Nesta esteira, o filósofo alemão entende que os cidadãos inseridos nesta ordem compartilham um compromisso visando à resolução de problemas que exigem decisão coletiva através de uma racionalidade pública, contemplando suas

⁸⁴⁰ COELHO, Inocêncio Mártires, p. 35.

⁸⁴¹ TAVARES, André Ramos. *Tribunal e jurisdição constitucional*, p. 55.

⁸⁴² “Defensor da Constituição’ é a expressão designativa do órgão ou pessoa ou ainda conjunto de pessoas que têm como função manter a Constituição contra suas violações.” *Id. Ibid.*, p. 19.

⁸⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 92.

⁸⁴⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁸⁴⁵ BRAY, Renato Toller. *Jürgen Habermas: a esfera pública no processo democrático de legitimação do direito*, p. 106.

⁸⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinion pública*, p. 26.

instituições básicas como legítimas quando estabelece um marco para a livre deliberação pública⁸⁴⁷.

E, por tal motivo, na idéia estabelecida pela ética do discurso, a decisão da maioria deve estar relacionada de forma interna com a práxis argumentativa, pois “uma decisão da maioria somente deveria se realizar de uma forma tal que seu conteúdo possa valer como o resultado motivado racionalmente.”⁸⁴⁸

Significa, em outras palavras, que dentro da esfera pública que é politicamente instituída, os procedimentos democráticos atuam garantindo para cada participante o poder de utilizar sua autonomia de participação definida legalmente, com iguais direitos e em conjunto com outros buscando a formação da vontade coletiva⁸⁴⁹.

Habermas, então, rejeita as formas tradicionais de esfera pública representativa, na qual o povo permanece nos bastidores diante do qual aqueles que detêm o poder se dão em representação, atribuindo a si mesmos seus *status*⁸⁵⁰.

E, portanto:

Uma mudança democrática radical do processo de legitimação visa um novo equilíbrio entre diferentes poderes e o princípio de integração da sociedade, a fim de que a força de integração social da solidariedade – “a força produtiva de comunicação” – possa se impor contra os poderes de dois outros recursos reguladores, o dinheiro e o poder administrativo⁸⁵¹.

Ainda, contudo, não está claro o que seja a esfera pública (ou espaço público). Habermas nos dá uma idéia do conceito quando afirma:

A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana⁸⁵².

O que Habermas quer apontar é que o espaço público importa em uma estrutura em que aqueles que agem de forma comunicativa estão inseridos, sendo que essa situação é por eles mesmos constituída mediante as interpretações negociadas cooperativamente. O espaço público, portanto, propicia uma distinção

⁸⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinion pública*, p. 26.

⁸⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 29.

⁸⁴⁹ BRAY, Renato Toller. *Op. cit.*, p. 106.

⁸⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *O espaço público 30 anos depois*, p. 10.

⁸⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 20.

⁸⁵² *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 92.

entre aqueles atores que buscam o sucesso, já que as relações interpessoais desenvolvidas em seu interior são indicativas da abertura do espaço público para que os participantes tomem posições perante atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias⁸⁵³.

Assim, toda vez que houver encontro entre atores em que a liberdade comunicativa que uns concedem aos outros for alimentada, haverá, por conseguinte, uma movimentação em um espaço público constituído através da linguagem⁸⁵⁴.

Para Marcelo Neves, pelo fato de que Habermas tem como ponto de partida o consenso constituído na prática cotidiana do mundo da vida que a esfera pública apresentar-se-á como um horizonte de racionalização desse consenso “nos quadros da coordenação da ação por meios generalizados [...] de comunicação.”⁸⁵⁵

Neves, contudo, entende que o conceito de esfera pública deve partir de um dissenso estrutural já presente nas práticas cotidianas das sociedades supercomplexas, sendo, portanto, uma “intermediação generalizada desse dissenso, e não de sua amortização ou evitação.”⁸⁵⁶

Ele rejeita a idéia de que a Constituição é instituidora de um espaço público, conforme noção aventada por Hannah Arendt, bem como a indicação de que o espaço público implica uma sobrecarga do Direito, operando uma transformação entre sistema e mundo da vida⁸⁵⁷. No entender de Marcelo Neves, a esfera pública pluralista é uma *arena do dissenso*, conforme se vê no escólio abaixo transcrito:

Entretanto, no Estado Democrático de Direito, os procedimentos constitucionais possibilitam que os diversos valores, expectativas e interesses conflitantes que se expressam, em primeiro grau, na linguagem cotidiana do mundo da vida ganhem um significado político e jurídico generalizado. É nesse segundo plano, da intermediação procedimental e pretensão de generalização desses valores, interesses e expectativas como normas vigentes ou decisões vinculantes, que emerge a *esfera pública pluralista*. Ela é *arena do dissenso*⁸⁵⁸.

Marcelo Neves defende, então, que a esfera pública como arena do dissenso encontra-se desestruturada, sendo que, somente quando existem perspectivas de que as expectativas, os valores, os interesses e os discursos, que lhe são

⁸⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 93.

⁸⁵⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁸⁵⁵ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 131.

⁸⁵⁶ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 131.

⁸⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 132.

⁸⁵⁸ *Id. Ibid.*, mesma página.

constitutivos, sejam efetivamente generalizados através dos procedimentos constitucionais, é que se pode falar que há uma estruturação dessa esfera pública⁸⁵⁹. Daí Neves vai afirmar que “o consenso sobre procedimentos apresentase como modo de viabilização e mesmo de fomento do dissenso conteudístico na esfera pública, assim como de sua absorção sistêmica.”⁸⁶⁰

Habermas, todavia, tem uma posição diametralmente oposta, sobretudo se considerarmos que Marcelo Neves se utiliza da teoria luhmanniana dos sistemas que claramente nega que o consenso possa ser considerado como condição de validade jurídica, na medida em que para Luhmann se isso ocorresse haveria uma inviabilização da própria evolução do Direito, bem como em razão de que Luhmann preconiza uma legitimidade **pelo** procedimento, que segundo ele, envolve um processo de reestruturação das expectativas⁸⁶¹.

Embora Habermas admita a necessidade de certa institucionalização legal das condições gerais de comunicação, seu consenso não se dá pelo procedimento⁸⁶².

Criticando Luhmann, Habermas afirma que os sistemas de ação não têm a possibilidade de optar entre expectativas cognitivas e expectativas normativas⁸⁶³, consoante descrito por Luhmann, e, isso pelo fato de o desenvolvimento das expectativas cognitivas ser sempre um reflexo de fracassos diante da realidade, em que os sistemas não tiveram outra opção senão recorrer a cognições referidas a ação e a regras técnicas válidas em lugar de insistir em normas impostas e intersubjetivamente reconhecidas⁸⁶⁴.

⁸⁵⁹ NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*, p. 132.

⁸⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 136.

⁸⁶¹ *Id. Ibid.*, p. 147. Para Neves (p. 148), “O fato é que a legitimação forjada a partir da esfera pública pluralista não resulta do consenso em torno do resultado do procedimento, seja esse consenso suposto, fático ou hipotético-racional [...] Os procedimentos atuam seletivamente, mas não terão força legitimadora se ignorarem a continuidade do dissenso na esfera pública.”

⁸⁶² HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 29.

⁸⁶³ Expectativas constituem-se em padrões de comportamento e de fato, que “alter” traz consigo em relação a “ego” ou “ego” em relação a “alter”. A questão basilar consiste no fato de que uma pessoa que se encontra envolvida na dupla contingência da comunicação, espera que certo comportamento seja realizado de uma determinada maneira. Nas expectativas cognitivas existe a possibilidade de modificação da expectativa desapontada, havendo uma adaptação à realidade decepcionante, diferentemente do que ocorre com as expectativas normativas que, mesmo com a realidade decepcionante, sustenta-se a expectativa. (Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito*, tomo I, p. 48 e 56)

⁸⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, p. 366. Para Luhmann, “a normatização dá continuidade a ma expectativa, independentemente do fato de que ela de tempos em tempos venha a ser frustrada.” (Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito*, tomo I, p. 110).

No entender de Luhmann o consenso geral é suposto, independentemente do fato de existir ou não uma aprovação individual⁸⁶⁵, idéia rejeitada por Habermas, quando postula um consenso obtido através da práxis argumentativa⁸⁶⁶.

De fato, é difícil conceber uma democracia que rejeite a autonomia individual ou privada. Em sede de interpretação constitucional, por exemplo, Häberle nos adverte a necessidade de sua democratização, o que significa “que a teoria da interpretação deve ser garantida sob a influência da teoria democrática e vice-versa.”⁸⁶⁷ E daí a conclusão de que não se pode pensar uma interpretação constitucional sem o cidadão, na medida em que este, na condição de destinatário da norma, tem participação no processo hermenêutico mais intensa do que se imagina⁸⁶⁸.

Não se pode confundir a garantia da pluralidade social com dissenso, já que não são elementos que podem ser tomados como sinônimos. Enquanto a pluralidade invoca o direito a identidade cultural, religiosa e existencial, o dissenso significa mera discordância.

E, na verdade, somente se pode garantir uma sociedade pluralista quando há consensos construídos racionalmente, abarcando todos os interessados, de forma que estes podem se sentir não apenas destinatários das normas, mas também seus autores. Por este motivo é importante que haja uma institucionalização legal das condições gerais de comunicação capaz de garantir uma formação discursiva da vontade⁸⁶⁹.

Kant fala em “coincidência pública” e Hegel em “opinião pública” para expressar o contexto em que as pessoas privadas racionais se relacionam⁸⁷⁰. Essa opinião pública (ou coincidência pública) surge na forma de um entendimento humano saudável, de modo a refletir as verdadeiras necessidades e tendências corretas da realidade⁸⁷¹.

⁸⁶⁵ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito*, tomo I, p. 110. E por este motivo é que Luhmann (p. 121) define o Direito “como estrutura de um sistema social que se baseia na generalização congruente de expectativas comportamentais normativas.”

⁸⁶⁶ Para Luhmann, “A aceitação individual só pode ser explicada como um processo psicológico concreto, e não pode tornar-se base de expectativas institucionalizadas exatamente em uma sociedade altamente diferenciada.” (CF. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito*, tomo II, p. 64).

⁸⁶⁷ HÄBERLE, Peter. *A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição*, p. 57.

⁸⁶⁸ HÄBERLE, Peter. *A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição*, p. 57-58.

⁸⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 29

⁸⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 149-150.

⁸⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 152.

E, em Habermas, a esfera pública pode ser caracterizada como um sistema de alarme dotado de sensores especializados, estando, todavia, perceptíveis aos problemas existentes no âmbito de toda a sociedade. Considerando a teoria da democracia, a esfera pública deve reforçar a pressão exercida pelos problemas, não podendo limitar-se a somente identificá-los. Significa que o espaço público habermasiano deve tematizar os problemas que identifica, trazendo-os à discussão dos interessados⁸⁷².

O espaço público, portanto, “está aberto para parceiros potenciais do diálogo, que se encontram presentes ou que poderiam vir a se juntar.”⁸⁷³ Para Habermas:

As estruturas comunicacionais assim generalizadas comprimem-se em conteúdos e tomadas de posição desacopladas dos contextos densos das interações simples de determinadas pessoas e de obrigações relevantes para a decisão. De outro lado, a generalização do contexto, a inclusão, o anonimato crescente, etc., exigem um grau maior de explicação e a renúncia a linguagens de especialistas ou a códigos especiais⁸⁷⁴.

Em suma, o espaço público é o *locus* do debate público, em que há o entrelaçamento dos diversos atores sociais, em busca de processos e formação democrática da opinião pública e da vontade política coletiva de um lado e, de outro turno, a vinculação a um projeto de práxis democrática radical⁸⁷⁵.

Por isso é que na esfera pública as manifestações dos diversos atores sociais são efetuadas em conformidade com temas e tomadas de posição a favor ou contra.

O espaço público, a princípio, não pode ser confundido com a comunidade ideal de investigação proposta por Peirce ou com a comunidade ideal de comunicação apresentada por Karl-Otto Apel ou, ainda, com as arenas transepistêmicas referidas por Knorr-Cetina.

A “Máxima pragmática” de Peirce revela um método do esclarecimento do sentido e da crítica de sentido que, aplicado ao conceito de “real” em proposições, como “o objeto de minha experiência é real e não mera ilusão”⁸⁷⁶, leva o seu “ponto mais alto” a uma unidade de consistência possível de cognição que pressupõe o envolvimento de uma noção de Comunidade, sem fixar limites, capaz de definir o crescimento do conhecimento.

⁸⁷² BRAY, Renato Toller. *Op. cit.*, p. 107.

⁸⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 93.

⁸⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 93.

⁸⁷⁵ BRAY, Renato Toller. *Op. cit.*, p. 108.

⁸⁷⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*, p. 197.

Seria a *ultimate opinion* de uma Comunidade de Investigadores. Isso porque, para Peirce, a comprovação prática da verdade não se constitui em uma questão *subjetivo-privada*, mas sim em uma tarefa pública e intersubjetiva⁸⁷⁷.

Em outras palavras, em Peirce o contexto para esta comprovação prática para as pretensões de verdade está construído de forma que sua constituição se dá *a priori* pela simples idéia de uma formação ilimitada e intersubjetiva do consenso sobre os critérios de verdade que estão disponíveis, conferindo uma perspectiva cientificista, já que limita a *ultimate opinion* à comunidade de cientistas (*indefinite community of investigators*).

Não obstante, a *ultimate opinion* de Peirce e a *indefinite Community of investigators* consiste no “ponto mais alto” da transformação da lógica transcendental de Kant efetuada por Charles Peirce. Segundo Apel, “nele convergem o postulado semiótico de uma unidade supra-individual da interpretação, de um lado, e o postulado próprio à lógica da pesquisa de um asseguramento experimental da experiência ‘in the long run’, de outro.⁸⁷⁸”

Esse sujeito semi-transcendental do pensamento de Peirce consiste na comunidade limitada de experimentação que, ao mesmo tempo, pode ser considerada uma comunidade interpretativa ilimitada, situação em que Peirce procura deduzir a validação geral das conclusões sintéticas, utilizando-se de um procedimento metódico de abdução e indução *in the long run*, como transcendentalmente necessárias, aplicando os princípios regulativos ao invés dos princípios constitutivos da experiência de Kant.

Significa que, na concepção de Peirce, possuindo a investigação científica um caráter geral, segue-se que a idéia reguladora deverá ser suposta em uma comunidade científica de interpretação e experimentação, em princípio ilimitada, trabalhando, ainda, sob condições ideais e que, desta forma, deveria poder alcançar *in the long run* uma opinião em verdade que seja válida intersubjetivamente, isto é, “uma opinião que não pudesse ser discutida por ninguém sob a base dos critérios disponíveis.⁸⁷⁹”

Se Peirce limita a sua comunidade aos integrantes da seara científica, Karl-Otto Apel vai dar uma conotação mais ampla. Apel apresenta uma idéia de

⁸⁷⁷ COSTA, Reginaldo da. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 361.

⁸⁷⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*, p. 197.

⁸⁷⁹ COSTA, Reginaldo da. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 363.

comunidade ideal e comunidade real, pois o fato de se apontar para uma situação ideal, ainda não atingida, e uma situação real, satisfatoriamente obtida e imersa em uma possibilidade falibilista, leva Karl-Otto Apel a afirmar que devemos pensar em termos de duas comunidades: *a comunidade real de experimentação e de interpretação* e *a comunidade ideal*, sendo aquela limitada e esta, pela sua própria natureza, ilimitada⁸⁸⁰.

Essa comunidade ideal ilimitada é pressuposta por todo argumentante de uma maneira implícita, como uma instância ideal de controle. Ou seja, a comunidade ideal é vista por Apel como um dos pressupostos inevitáveis da argumentação.

No modelo pragmático-transcendental, o que tem que ser demonstrado precisa estar pressuposto para a demonstração⁸⁸¹. Assim:

Quem argumenta tem de pressupor também de modo tácito, mediante suas pretensões de validade, uma 'comunidade ideal de comunicação que, por princípio, estaria em condições de compreender adequadamente o sentido de seus argumentos e de ajuizar definitivamente sua verdade'. Como as pretensões de validade são universais, o assentimento invocado pelo sujeito ao argumentar não pode se limitar a uma situação determinada, como a de uma comunidade de cientistas, por exemplo⁸⁸².

Seria aquilo que Wittgenstein afirmou como a nossa condenação *a priori* ao acordo intersubjetivo e, que, no pensamento de Apel, leva à elaboração de uma comunidade ideal onde as pretensões de validade não se subsumem a uma determinada categoria de pessoas, que no caso de Peirce é a comunidade de cientistas, pois as pretensões de validade exigem que não se restrinja a esfera de abrangência da validade de argumentação.

Por isso que Apel, buscando a fundamentação de uma norma ética fundamental, pressupõe uma transformação dos conceitos de Peirce, onde a comunidade ilimitada de intérpretes assumirá o caráter de uma comunidade de comunicação, "que passa pela auto-afirmação de uma comunidade real de comunicação historicamente referida e pela realização de uma comunidade ideal de comunicação (antecipada contrafaticamente).⁸⁸³"

⁸⁸⁰ RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. *O direito e a filosofia pragmático-transcendental: a fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do discurso de Karl-Otto Apel*, p. 48.

⁸⁸¹ CENCI, Angelo Vitório. *Op. cit.*, p. 47.

⁸⁸² CENCI, Angelo Vitório. *Op. cit.*, p. 48

⁸⁸³ RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. *Op. cit.*, p. 49.

Esse comportamento da comunidade ideal como antecipação contrafática dentro da comunidade real é necessária, pois, no entender de Apel todo o indivíduo adquiriu mediante um processo de socialização de competência comunicativa juntamente com a aprendizagem da linguagem, situação que leva a pressupor que tal indivíduo deve já estar na verdade (daí a antecipação contrafática), além de assegurar que este fato se dê através de uma reflexão transcendental⁸⁸⁴.

Mesmo em caso de negação desses pressupostos, não há como efetivamente afastá-los. Isso porque somente mediante a participação no jogo de linguagem transcendental é possível refletir sobre essas normas pressupostas. Significa que o argumentante, ao negar os pressupostos, acaba por se inserir no jogo de linguagem transcendental e, por conseguinte, em uma aceitação implícita dos pressupostos.

Assim, não há como negar as normas do pressuposto da comunidade sem implicitamente aceitá-los, o que leva àquilo que Apel denominou de “autocontradição performativa”⁸⁸⁵.

No pensamento de Apel, então, o pressuposto transcendental das ciências sociais terá como ponto fundamental uma mediação dialética cujo elemento basilar central é o fato de que, ao mesmo tempo em que o jogo de linguagem transcendental da comunidade de comunicação deverá estar pressuposto em cada argumento, deverá, igualmente, ser concretizado em uma sociedade historicamente dada⁸⁸⁶.

É dessa forma que se desenvolve a relação entre a comunidade real e a ideal. De um lado, o sujeito de consenso possível da verdade é a sociedade real e histórica, ou seja, a comunidade real, afastando qualquer pretensão a uma “consciência geral” que não tem esse viés de concretude histórica. Mas, a outro giro, essa comunidade real e histórica somente poderá ser compreendida enquanto considerada “como sujeito virtual de uma ciência e se sua realidade for sempre

⁸⁸⁴ “O que Apel tenta dizer a partir de uma filosofia transcendental é que, com a argumentação, o argumentante já institui e reconhece implicitamente pressupostos transcendentais da filosofia da ciência no sentido de um jogo de linguagem transcendental de uma comunidade de comunicação crítica e ilimitada.” RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. *Op. cit.*, p. 51.

⁸⁸⁵ RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. *Op. cit.*, p. 51.

⁸⁸⁶ *Id. Ibid.*, p. 52

reconstruída em vista do ideal da comunidade ilimitada de comunicação a ser concretizado na sociedade.⁸⁸⁷

Por fim, Knorr-Cetina trata das arenas transemistêmicas. Segundo ela, os estudos contemporâneos da ciência operam com a noção de comunidades de especialistas⁸⁸⁸. Neste contexto, os sociólogos da ciência geralmente assumem que as comunidades científicas constituem-se a unidade organizativa básica em ciência⁸⁸⁹.

Knorr-Cetina, todavia, afirma que o *locus* da ação social não pode estar limitado ao laboratório, pois este encontra-se situado em um espaço ligado a um determinado campo de relações sociais⁸⁹⁰.

Ela vai, então, criticar a idéia de grupos de especialidade (*specialty groups*), propondo que se deva assumir a noção de unidades de organização contextual de trabalho científico, ligando essa idéia ao conceito de arenas transepistêmicas (*transepistemic arenas*)⁸⁹¹.

Na organização contextual de trabalho científico, Knorr-Cetina afirma que, em primeiro lugar, ela se refere a unidades de organização e, em segundo, a mecanismos de integração os quais caracterizam às respectivas coletividades⁸⁹².

A crítica, apresentada por Knorr-Cetina sobre as comunidades científicas, reside no fato de que para a socióloga alemã essas comunidades têm criado relações de competição no campo científico, sem qualquer viés de integração. Significa, em simples palavras, que “cientistas tornaram-se capitalistas.”⁸⁹³

⁸⁸⁷ RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. *Op. cit.*, p. 52. Segundo Ribeiro Júnior (p. 54-55), “Neste sentido, o que queremos dizer é que se partirmos do reconhecimento de que, como indivíduos que argumentam seriamente, estamos sempre participando de uma comunidade real de comunicação e uma comunidade ideal antecipada contra-factualmente, no primeiro aspecto temos que pressupor tudo o que nos apresenta a hermenêutica filosófica e a pragmática lingüística acerca da pré-compreensão do mundo condicionado sócio-cultural e historicamente, ao passo que, no segundo, devemos pressupor, por outro lado as condições ideais e universalmente válidas da comunicação.”

⁸⁸⁸ KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 102.

⁸⁸⁹ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁸⁹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página. Em sentido similar aponta Menelick de Carvalho Netto que “a idéia de direitos fundamentais requer, desde já, ao contrário, a participação dos afetados, exigindo que se reconheça a igualdade cidadã dos diferentes e trazendo para o primeiro plano o problema da relação entre o saber técnico, o saber científico, e a tomada democrática de decisões políticas. Não há técnica, não há ciência que não envolva opções políticas, não há política que não envolva conhecimento científico.” CARVALHO NETTO, Menelick de. *Racionalização do ordenamento jurídico e democracia*, p. 22.

⁸⁹¹ KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 103.

⁸⁹² *Id. Ibid.*, mesma página.

⁸⁹³ *Id. Ibid.*, p. 109.

Outra crítica feita por Karin Knorr-Cetina é relativa à conexão existente entre o *status* da informação produzida pelos cientistas e a posição, carreiras, reconhecimento, citações e dinheiro para pesquisa⁸⁹⁴.

Neste contexto, os mecanismos do mercado entram no laboratório, modificando a relação dos *experts* entre si, com a comunidade e com a própria produção de conhecimento. Essa competição é pelo que Knorr-Cetina chama de monopólio sobre o crédito científico (*monopoly on scientific credit*) e não por conquistas criativas⁸⁹⁵.

A produção do conhecimento científico é para Knorr-Cetina não uma faceta do mercado econômico. Não são os imperativos do mercado que devem ditar a forma de produção do conhecimento, mas os imperativos da cultura, ou seja, focado no que ela chama de cultura epistêmica (*epistemic culture*)⁸⁹⁶. Segundo Knorr-Cetina, “estudos de laboratório têm sugerido que o laboratório é um meio de mudança no mundo-relacionado-a-agentes, permitindo que cientistas e outros especialistas capitalisem sobre suas restrições humanas e socioculturais.”⁸⁹⁷

A consequência disso é que esse papel do laboratório demanda sua abertura para abarcar cientistas e não-cientistas na produção do conhecimento científico, gerando um produto científico contingente e contextual. Em outras palavras, o que Knorr-Cetina quer dizer é que as escolhas técnicas não são determinadas de forma exclusiva pelos cientistas, razão por que não se pode considerar a comunidade científica como uma unidade relevante de produção do conhecimento.

Existem outros fatores e elementos, para além das relações intra-laboratoriais, que se encontram necessariamente envolvidos na produção do conhecimento. Em outros termos, os métodos e práticas científicas são locais e contingentes, sendo a ciência e o conhecimento produzidos dentro de uma visão da diversidade de considerações epistêmicas⁸⁹⁸.

Logo, as questões científicas transcendem o laboratório, exigindo que se confrontem as ações praticadas pelos cientistas sob o viés do que Knorr-Cetina chamou de arenas transepistêmicas, que, segundo ela, abarcam uma pluralidade de pessoas e argumentos que não são encaixados dentro da categoria de relações

⁸⁹⁴ KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 109.

⁸⁹⁵ *Id. Ibid.* p. 104.

⁸⁹⁶ *Id. Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures*, p. 361.

⁸⁹⁷ *Id. Ibid.*, p. 366.

⁸⁹⁸ KNORR-CETINA, Karin. *Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures*, p. 364.

pertencentes à ciência ou à especialidade e, por isso, envolvem cientistas e não-cientistas⁸⁹⁹.

Tecidas essas breves considerações sobre a comunidade ideal de investigação de Peirce, a comunidade ideal de comunicação de Apel e as arenas transepistêmicas de Knorr-Cetina não se vislumbra, a princípio, qualquer coincidência com a proposta habermasiana de espaço público.

Em Peirce, há a proposta de uma comunidade formada por especialistas, portanto, fechada e não-inclusiva, além de ser considerada idealização. Em Apel as comunidades ideal e real por ele propostas o leva à formulação de sua arquitetônica das partes A e B, em que Apel mantém a defesa de uma fundamentação última e a dialética entre comunidade real e comunidade ideal de comunicação⁹⁰⁰, bem como sua afirmação de que se faz necessário um princípio de complementação “C”, o que é rejeitado por Habermas, que formulou em sua moral discursiva a idéia de que (U) já contempla o princípio de uma ética da responsabilidade⁹⁰¹. Por fim, as arenas transepistêmicas apresentadas por Knorr-Cetina referem-se apenas a um aspecto do espaço público, que é a produção de conhecimento científico.

Logo, o espaço público é o lugar em que o debate público ocorre, mediante uma rede de relacionamentos entre atores sociais, com uma liberdade no fluxo de troca informações. Se o espaço público é o lugar em que se busca sedimentar processos democráticos necessários ao estabelecimento da opinião pública⁹⁰² e da vontade política coletiva, podem as Cortes Constitucionais ser consideradas como

⁸⁹⁹ KNORR-CETINA, Karin, *Scientific communities or transepistemic arenas of research?*, p. 117

⁹⁰⁰ CENCI, Ângelo Vittorio. *Op. cit.*, p. 121.

⁹⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 120. Basicamente a parte “A” refere-se a fundamentação, enquanto a parte “B” da arquitetônica apeliana diz respeito a questão da aplicação. Ou seja, a arquitetônica apeliana quer superar o abismo existente entre o comprometimento incondicional com o discurso e as facticidades reais, que imersas em condições contingentes, são orientadas pela racionalidade estratégica; daí Apel lançar mão do princípio da complementação “C”, que consiste na exigência que visa possibilitar uma superação aproximativa da distância que se dá entre as condições que são antecipadas contrafactivamente pela parte “A” com as facticidade reais correspondentes à situação histórica concreta. Essa discussão entre Habermas e Apel é por demais complexa e extensa para um aprofundamento no presente estudo, o que levaria, inclusive, a uma mudança no foco que aqui se busca. Para maior aprofundamento dessa discussão ver: MALIDANDI, Ricardo. *Concepto y alcances de la “ética del discurso” em Karl-Otto Apel*, p. 63-67; MICHELINI, Dorando J. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad*; GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*, p. 359-414; OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Op. cit.*, p. 160-169; APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 105-125.

⁹⁰² “A *Public opinion* se forma na discussão pública, ou seja, tão logo o público, por intermédio da educação e da informação cheguem à condição de estabelecer uma opinião fundada.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 102).

espaços públicos essenciais para o desenvolvimento de uma ética discursiva real e efetiva, geradora de decisões construídas racionalmente?

Para Habermas o papel das Cortes Constitucionais é o de vigiar o respeito e observância aos procedimentos democráticos necessários para a formação da opinião e da vontade políticas de tipo inclusivo⁹⁰³. Assim, as Cortes Constitucionais têm a tarefa de atuar como protetoras do processo de legislação democrática (processo de criação democrática do Direito)⁹⁰⁴.

Vale ressaltar que as Cortes Constitucionais exercem uma tarefa importante de criação do Direito, já que a interpretação, consoante já ressaltado, possui certa dose de criação jurídica⁹⁰⁵.

Habermas afirma que, na concepção republicana, a esfera pública política, bem como a sociedade civil, devem garantir à práxis de entendimento dos cidadãos sua força integrativa e autonomia⁹⁰⁶. Por isso, na visão republicana, o *status dos cidadãos* é determinado por um modelo de liberdades positivas, pois “os direitos dos cidadãos, em primeira linha os direitos políticos de participação e de comunicação, são, ao invés, liberdades positivas.”⁹⁰⁷

Ou seja:

Eles não garantem a liberdade em relação à coação externa, porém a possibilidade da participação numa prática comum, através da qual os civis podem fazer de si mesmos o que desejam – autores politicamente autônomos de uma comunidade de livres e iguais⁹⁰⁸.

E, neste contexto, o poder administrativo exsurge como o resultado de uma práxis comunicativamente exercitada na prática de autodeterminação dos cidadãos,

⁹⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Más allá del estado nacional*, p. 99.

⁹⁰⁴ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁹⁰⁵ TAVARES, André Ramos. *Op. cit.*, p. 54. Segundo Tavares (p. 56-58), “É opinião largamente aceita a de que a Suprema Corte Americana não julga apenas segundo a lei, mas entra no mérito da política legislativa, como se fosse o que já se denominou por ‘terceira Câmara do Congresso’, praticando então o que foi estigmatizado como ‘governo dos juízes’.”

⁹⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 333. Segundo Luiz Moreira, “Para que o Estado seja *democrático*, isto é, *universal*, é preciso que o poder emane não de um apenas, mas de *todos*. É mister que o poder emane de cidadãos, *co-autores livres e iguais*, criadores dessa normatividade que agora não é apenas formal, mas materialmente universal, visto que fundada na igualdade e na liberdade, emanando o monopólio estatal da força de leis que os cidadãos dão a si mesmos.” MOREIRA, Luiz. *A constituição como simulacro*, p. 3-4.

⁹⁰⁷ *Id. Ibid.*, p. 334.

⁹⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 335.

obtendo legitimidade justamente pelo fato de proteger esse processo mediante a institucionalização da liberdade pública⁹⁰⁹. Daí por que Habermas vai dizer que:

A justificativa da existência do Estado não reside primariamente na proteção de direitos subjetivos iguais, e sim na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, dentro do qual os civis livres e iguais se entendem sobre quais normas e fins estão no interesse comum de todos⁹¹⁰.

Na interpretação republicana, em que há a garantia ao cidadão de participação no processo de formação da opinião e da vontade, a ordem jurídica surge não a partir de direitos subjetivos, mas sim, de um conteúdo jurídico objetivo⁹¹¹.

A constituição do código do poder implica que o sistema administrativo organiza-se juridicamente através de uma estrutura ramificada em âmbitos de competência autorizadores da tomada de decisões que vinculam coletivamente. Este fato leva Habermas a considerar o Direito como o instrumento através do qual o poder comunicativo é transformado em administrativo⁹¹².

O Direito, porém, deve ser reciclado pela justiça e, neste sentido, entende Habermas que essa relação demanda cada vez mais um chamamento dela para justificar-se não apenas diante de uma opinião pública fechada, isto é, composta por especialistas, mas perante o fórum dos cidadãos⁹¹³.

À primeira vista, essa idéia de abertura ou de espaço público inclusivo que Habermas apresenta parece não se aplicar às Cortes Constitucionais no sentido de uma exigência de democratização dos tribunais. Algumas afirmações do filósofo alemão apontam para uma aparente inconsistência de seu próprio modelo teórico. Inicialmente, Habermas afirma que “perante o legislador político, o tribunal não pode arrogar-se o papel de crítico da ideologia”⁹¹⁴, pois no seu entender o próprio tribunal está exposto à mesma suspeita de ideologia, não podendo pretender nenhum lugar neutro fora do processo político⁹¹⁵.

Afirma ainda que:

⁹⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 335.

⁹¹⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁹¹¹ *Id. Ibid.*, p. 336. Segundo Habermas (p. 338), “No entendimento republicano, a formação política da opinião e da vontade, na esfera pública e no parlamento, não obedece às estruturas de processos de mercado, mas às estruturas próprias de uma comunicação pública orientada ao entendimento.”

⁹¹² OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia*, p. 55.

⁹¹³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 366.

⁹¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 343.

⁹¹⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

Eu mesmo sempre enfatizei que não se pode estabelecer de maneira falaciosa uma relação entre práxis discursiva e procedimento de formação democrática da opinião e da vontade. Além do mais, uma compreensão da jurisdição a partir da teoria do discurso não leva de modo algum à exigência de uma “democratização” dos tribunais. O que resulta do alojamento (apenas postulado) da justiça em uma comunidade de intérpretes constitucionais que seja aberta e crítica em face da justiça são muito mais exigências *jurídico-políticas*, e apenas no que concerne ao solapamento da divisão funcional em poderes⁹¹⁶.

Essas afirmações afastam uma consistência na idéia de aplicabilidade do modelo habermasiano às Cortes Constitucionais. Todavia, por “exigência de democratização dos tribunais”, não se deve entender restrição de acesso à Corte Constitucional como um espaço público em que as decisões podem ser construídas racionalmente. E isso pelo fato de que Habermas afirma que o discurso jurídico é caracterizado pela questão de como se pode tratar com igualdade o que é igual e com desigualdade o que é desigual⁹¹⁷.

Em seu modelo filosófico, o uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado subjaz à criação legítima do Direito⁹¹⁸, conferindo ao procedimento da ética discursiva um caráter político e não jurídico⁹¹⁹.

Habermas reconhece que o republicanismo, no qual baseou boa parte de sua idéia de espaço público, é a favor de um ativismo constitucional, na medida em que entende que a jurisprudência constitucional deve compensar a diferença de nível entre o ideal republicano e a realidade constitucional⁹²⁰.

Para o filósofo tedesco, a teoria do discurso extrai sua legitimidade dos pressupostos comunicativos e procedimentos capazes de fomentar o aparecimento dos melhores argumentos no seio do processo deliberativo. Ademais:

A teoria do discurso rompe com uma concepção ética da autonomia do cidadão; por isso, ela não precisa reservar o modo da política deliberativa a um estado de exceção. E um tribunal constitucional que se deixa conduzir por uma compreensão constitucional procedimental não precisa deixar a descoberto seu crédito de legitimação, podendo movimentar-se no interior das competências da aplicação do direito – claramente determinada na

⁹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 366.

⁹¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 376.

⁹¹⁸ *Id. Ibid.*, p. 380.

⁹¹⁹ “Filosofias do direito, ainda que não sejam escritas para o aqui e agora, também dispõem de um teor político e diagnóstico para a época em que surgem, à medida que espelham até certo ponto o contexto que lhes é próprio.” *Id. Ibid.*, p. 385.

⁹²⁰ *Id. Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 343.

lógica da argumentação – quando o processo democrático, que ele deve proteger, não é descrito como um estado de exceção⁹²¹.

Na compreensão habermasiana, a Corte Constitucional não pode “criar” o Direito. Seu papel é apenas de aplicação da norma, de concretização, razão pela qual as questões atinentes à fundamentação são deixadas ao processo legislativo.

O modelo habermasiano propõe uma justificativa básica da ordem normativa no consenso racional que é obtido de forma comunicativa, dentro de um espaço público ensejador de um debate argumentativo⁹²².

Habermas rejeitará a idéia liberal de que existem garantias metapolíticas que tornam possível a convivência social, ao mesmo tempo em que igualmente rejeita a tese dos comunitaristas, como Walzer e Taylor, para quem, tanto a criação da Constituição como a sua interpretação devem respeitar os direitos fundamentais do cidadão⁹²³.

Segundo ele, “do ponto de vista de sua estrutura, as leis são determinadas pela pergunta: com que normas os cidadãos querem regular a sua convivência?⁹²⁴”

Isso significa que Habermas entende que subjaz à normatização a idéia de justiça, medindo-se mediante princípios capazes de definir o que é simetricamente bom para todos. Daí as questões de justiça postulam uma universalidade, diferentemente do que ocorre com as questões éticas, presas a uma determinada coletividade. Todavia, “para ser legítimo, o direito de uma comunidade jurídica concreta, normatizado politicamente, tem que estar, ao menos, em sintonia com princípios morais que pretendem validade geral, ultrapassando a própria comunidade jurídica.⁹²⁵”

E, por tal motivo, a jurisdição deve levar em consideração diferentes tipos de argumentos que são introduzidos no processo de normatização, “fornecendo uma base racional para as pretensões de legitimidade do direito vigente.⁹²⁶” Significa que, “nos discursos jurídicos, surgem não somente argumentos imanentes ao direito, mas também argumentos éticos, empíricos e pragmáticos.⁹²⁷”

⁹²¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 346.

⁹²² LEITE, Roberto Basilone. *Hermenêutica constitucional como processo político comunicativo*, p. 207. CARVALHO NETTO, Menelick de. *Op. cit.*, p. 18.

⁹²³ *Id. Ibid.*, p. 206-207.

⁹²⁴ HABERMAS, *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 350.

⁹²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 350-351.

⁹²⁶ *Id. Ibid.*, p. 352.

⁹²⁷ *Id. Ibid.*, mesma página. Consoante Carvalho Netto, “As práticas sociais são doadoras de sentido e são mutáveis, por isso a tessitura do Direito moderno é textual, para possibilitar que a lei possa

Importante ressaltar o fato de que a ordem normativa das sociedades modernas fundamenta-se simultaneamente em dois pilares: *facticidade e validade*.

Consoante Leite:

A primeira consiste na dimensão coercitiva da norma instituída, ou seja, na circunstância de que a norma válida pode ser imposta *de facto* pelos poderes constituídos, inclusive com o emprego da força. A validade, por sua vez, consiste na exigência de que a norma conte com o assentimento livre e racional de todos os seus possíveis destinatários⁹²⁸.

A conseqüência dessa dupla fundamentação consiste no fato de que os atores sociais têm à sua disposição duas possibilidades de ação, a saber, a ação estratégica, em que, se orientando por interesses pessoais e busca do sucesso próprio, o indivíduo obedece a norma simplesmente pelo medo da sanção, e a ação performativa, que, sendo orientada para o entendimento, caracteriza um cumprimento espontâneo da norma, na medida em que “ele deseja entrar em acordo com os demais atores acerca das condições que devem ser preenchidas para que ele venha a ter sucesso em suas ações.”⁹²⁹

Habermas postula que é possível tolerar a ação estratégica em relação a normas isoladas, mas que é impossível tal situação quando considerado o ordenamento jurídico como um todo, pois sua validade é dependente de uma vinculação dos atores sociais que não se fundamentam na ameaça de sanção estatal⁹³⁰.

O próprio caráter artificial do Direito, descrito por Habermas, serve de fundamento para a argumentação acima, pois as normas do Direito, sendo artificiais “formam uma camada de normas de ação produzidas intencionalmente, reflexivas, isto é, aplicáveis a si mesmas.”⁹³¹ E essa produção intencional (ou reflexiva) exige justamente uma vinculação dos atores sociais à forma de ação performativa, pois somente assim poder-se-á falar em normas produzidas de forma legítima e democrática.

Por conseguinte, o Direito contemporâneo somente encontrará legitimidade no procedimento democrático, pois:

sempre ser relida segundo as necessidades de regência dessa sociedade mutável.” CARVALHO NETTO, Menelick de. *Op. cit.*, p. 32.

⁹²⁸ LEITE, Roberto Basílone. *Op. cit.*, p. 207-208.

⁹²⁹ *Id. Ibid.*, p. 208.

⁹³⁰ *Id. Ibid.*, mesma página.

⁹³¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 146.

Uma ordem jurídica é legítima na medida em que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros, pois ambas são co-originárias; ao mesmo tempo, porém, ela *deve* sua legitimidade a formas de comunicação nas quais essa autonomia pode manifestar-se e comprovar-se. **A chave da visão procedimental do direito consiste nisso**⁹³². (grifamos)

Fica claro, portanto, que o Direito somente obterá legitimidade pela via democrática, relação essa que se fundamenta na eqüiprimordialidade existente entre direitos fundamentais e soberania popular, já referida no presente estudo, pois são “ambos imprescindíveis para a configuração da sociedade democrática contemporânea e ambos situados no mesmo patamar de validade.”⁹³³

Por isso, em uma esfera pública jurídica politizada, ou seja, sob o viés de uma cidadania transformada na “comunidade dos intérpretes da constituição”, Habermas afirma que o tribunal constitucional poderá assumir um papel de tutor, nunca de regente que substitui um incapaz⁹³⁴.

Isso significa que o mister do tribunal constitucional é tutelar o procedimento democrático e a forma deliberativa da formação política da opinião e da vontade. Sua tarefa é garantir a abertura desses procedimentos a todos os interessados, a liberdade de acesso à práxis pública argumentativa, a defesa dos Direitos humanos e a soberania popular⁹³⁵.

Seu papel, como bem ressaltado por Habermas, não pode ser o de substituto dos cidadãos nesse procedimento argumentativo e de formação de leis (aqui entendida a interpretação das normas constitucionais).

Häberle, inclusive, afirma que, como consequência da perspectiva republicana, a interpretação aberta deve ser considerada como um objetivo da

⁹³² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 147. O que Habermas quer dizer é que “O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado.” (Cf. *Id. Ibid.*, tomo II, p. 146).

⁹³³ LEITE, Roberto Basillone. *Op. cit.*, p. 209. Segundo Menelick de Carvalho Netto, “Aprendemos dolorosamente que a democracia só é democracia se for constitucional. [...] Do mesmo modo, não menos dolorosamente, aprendemos que o constitucionalismo só é constitucional se for democrático.” CARVALHO NETTO, Menelick de. *Op. cit.*, p. 15.

⁹³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 347. Para Menelick de Carvalho Netto, “as instituições modernas jamais podem se afirmar como instituições jurídico-constitucionais sem que, ao mesmo tempo, se afirmem democráticas ou, no mínimo, preparatórias da democracia.” CARVALHO NETTO, Menelick de. *Op. cit.*, p. 17.

⁹³⁵ *Id. Ibid.*, mesma página.

interpretação constitucional⁹³⁶, sobretudo porque “a interpretação constitucional é [...] uma ‘atividade’ que, potencialmente, diz respeito a todos.”⁹³⁷ E diz mais:

A ampliação do círculo dos intérpretes aqui sustentada é apenas consequência da necessidade, por todos defendida de integração da realidade no processo de interpretação. É que os intérpretes em sentido amplo compõem essa realidade pluralista⁹³⁸.

Logo, adverte Häberle, se há o reconhecimento de que a norma não é uma decisão prévia, simples e acabada, deverá ser posta a questão sobre os participantes no processo de desenvolvimento funcional dessa norma, isto é, “sobre as forças ativas da *law in public action* (personalização, pluralização da interpretação constitucional).⁹³⁹”

Häberle ressalta, ainda, o fato de que a vinculação judicial à lei, além da independência funcional dos magistrados, não pode ser elemento que arroste o fato de que a interpretação da constituição feita pelo juiz ocorre na esfera pública e na realidade, reconhecendo, inclusive que constitui um erro considerar toda essa gama de relações entre o magistrado e o ambiente e as forças que o cercam somente pelo aspecto de uma ameaça à sua independência, apontando que “essas influências contêm também uma parte de legitimação.”⁹⁴⁰

O caráter da constituição enquanto processo público (*Verfassung als öffentlichen Prozess*) impõe a consideração fundamental das regras hermenêuticas sob o viés de um “concerto” resultante da conjugação dos diferentes intérpretes da Constituição. Por este motivo, a constituição em seu papel estruturador da esfera pública não pode considerar as forças sociais e privadas como simples objetos, mas integrá-las ativamente enquanto sujeitos⁹⁴¹.

Nesta senda, a advertência de Gustavo Zagrebelsky é pertinente:

As sociedades pluralistas atuais – isto é, as sociedades marcadas pela presença de uma diversidade de grupos sociais com interesses, ideologias e projetos diferentes, sem que nenhum deles tenha força suficiente para

⁹³⁶ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 19.

⁹³⁷ *Id. Ibid.*, p. 24.

⁹³⁸ *Id. Ibid.*, p. 30.

⁹³⁹ *Id. Ibid.*, p. 30-31.

⁹⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 31. Segundo Cappelletti, “embora a profissão ou a carreira dos juízes possa ser isolada da realidade da vida social, a sua função os constrange, todavia, dia após dia, a se inclinar sobre essa realidade, pois chamados a decidir casos envolvendo pessoas reais, fatos concretos, problemas atuais da vida.” (Cf. CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes legisladores?*, p. 105).

⁹⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 32-33.

impor uma dominação exclusiva e, portanto, estabelecer a base material da soberania estatal no sentido do passado – essas sociedades dotadas em seu conjunto de um certo grau de relativismo, estabelecem a Constituição não com o papel de estabelecer diretamente um projeto pré-determinado de vida comum, mas sim, de realizar as condições de possibilidade de construção dessa vida comum⁹⁴².

O papel das Cortes Constitucionais não pode estar fechado, ensimesmado, sob pena de se tornarem o mais autocrático dos poderes. É de se ressaltar que a exigência de fundamentação das decisões judiciais não torna a Corte Constitucional mais democrática, quando não há abertura à sociedade de intérpretes, pois fundamentação sem controle pode ser comparada como uma bolha que, possuidora de forma visível, não permite ao observador a apreensão de seu conteúdo por ser ele inexistente.

Segundo Mauro Cappelletti, o fato de os tribunais superiores serem chamados a “explicar por escrito” e, portanto, de forma aberta e pública, os motivos fundamentadores das decisões que proferem, os tornam mais democráticos ou abertos do que o que acontece com os legisladores⁹⁴³.

Todavia, somente a fundamentação não é suficiente. E a razão é simples. Em primeiro lugar, não basta a simples exposição pública, pois somente a abertura da Corte à práxis argumentativa, fundamentada em uma ética discursiva, é capaz de tornar essa exposição pública sujeita ao controle da coletividade. A outro giro, os legisladores sofrem de um controle da coletividade através do processo eleitoral, questão que não é referida por Cappelletti.

E Cappelletti acrescenta que o processo de jurisdição pressupõe às partes interessadas “um fundamental direito de serem ouvidas”⁹⁴⁴, fato que torna o processo jurisdicional o “mais participatório de todos os processos da atividade pública.”⁹⁴⁵ E conclui Cappelletti para quem “a noção de democracia não pode ser reduzida a uma simples idéia majoritária. Democracia [...] significa também participação, tolerância e liberdade.”⁹⁴⁶

Essas idéias defendidas por Cappelletti e Häberle parecem estar em consonância com o modelo habermasiano de ética discursiva, sobretudo se

⁹⁴² ZAGREBELSKY, Gustavo. *El derecho dúctil*, p. 13.

⁹⁴³ CAPPELLETTI, Mauro. *Op. cit.*, p. 98.

⁹⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 100.

⁹⁴⁵ CAPPELLETTI, Mauro. *Op. cit.*, p. 100.

⁹⁴⁶ *Id. Ibid.*, p. 107.

considerarmos o fato de que somente aquelas normas que podem contar com a concordância de todos os possíveis afetados é que podem pretender legitimidade⁹⁴⁷.

Tal noção, transportada para o *locus* da jurisdição constitucional, significa uma abertura da Corte Constitucional à participação dos interessados no processo de construção da interpretação da norma constitucional, uma expressão do *Status activus processualis*⁹⁴⁸.

E Habermas nos fornece idéia importante para a necessidade dessa abertura das Cortes Constitucionais ao entender a legitimidade como uma resgatabilidade discursiva da pretensão de validade normativa⁹⁴⁹. Essa abertura da jurisdição constitucional reflete, inclusive, uma exigência do próprio valor constitucional do pluralismo, capaz de fomentar novos pressupostos político-culturais e novas possibilidades de projeção prática⁹⁵⁰.

Alexy, com sua peculiar lucidez, adverte que um modelo democrático adequado deve incluir não apenas decisão, mas também argumentação. Significa que ao incluir no conceito de democracia a noção de argumentação, aquela se torna deliberativa⁹⁵¹. E acrescenta:

A democracia deliberativa consiste em um esforço para institucionalização do discurso como meio para uma tomada pública de decisões [...] Por esta mesma razão, a relação entre o povo e o parlamento não deve estar unicamente determinada pelas decisões expressadas através das eleições e votos, mas, também, mediante argumentos. [...] **A outro turno, a representação do povo no tribunal constitucional é puramente argumentativa**⁹⁵². (grifamos)

Somente quando o ordenamento jurídico incorpora a noção da liberdade comunicativa é que se torna normativo, já que essa normatividade é apenas mediata, isto é, “para constituir-se como normativo, o ordenamento jurídico precisa ser reconhecido como legítimo.”⁹⁵³

⁹⁴⁷ OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. *Direito, política e filosofia*, p. 109.

⁹⁴⁸ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Estudos sobre direitos fundamentais*, p. 73. CITTADINO, Gisele. *Op. cit.*, p. 210.

⁹⁴⁹ MOREIRA, Luiz. *A fundamentação do direito em Habermas*, p. 122.

⁹⁵⁰ IBÁÑEZ, Perfecto Andrés. *Legalidad, jurisdicción y democracia*, p. 65.

⁹⁵¹ ALEXY, Robert. *Ponderación, control de constitucionalidad y representación*, p. 14.

⁹⁵² *Id. Ibid.*, mesma página. Sobre os procedimentos do poder legislativo democrático, Habermas afirma que “a força legitimadora que tem seu assento na racionalidade dos procedimentos jurídicos, não apenas se comunica à dominação legal através das normas procedimentais da administração da justiça, mas em um grau maior através dos procedimentos do poder legislativo democrático.” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 170).

⁹⁵³ MOREIRA, Luiz. *A fundamentação do direito em Habermas*, p. 146.

Dessa forma, o sujeito de Direito deve ser compreendido como uma universalidade de inclusão, que requer um reconhecimento que surge no horizonte de uma modernidade, reveladora de uma estrutura de intersubjetividade de direitos⁹⁵⁴.

E Habermas adverte que a qualidade de uma legislação política tem sua legitimidade aferida não apenas pela observação do desenrolar do trabalho das maiorias e minorias parlamentares, mas depende, sobretudo, “do nível de participação, do grau de informação e da clareza com que no seio da opinião pública quedam articuladas as questões de que se trata.”⁹⁵⁵

Em um contexto de jurisdição constitucional, a noção habermasiana implica a abertura da Corte Constitucional à participação dos interessados, com a fomentação de uma ampla circulação de informações e argumentos, atuando o Tribunal como garantidor do desenvolvimento harmônico dessa rede de liberdades comunicativas capaz de levar a construção de uma decisão fundamentada unicamente na força do melhor argumento.

Por esta razão é que nenhum Poder pode ficar imune ao controle direto da sociedade. O Poder Executivo e o Poder Legislativo sofrem o controle através do processo eleitoral, em que o cidadão participa de forma direta na eleição de seus representantes. No caso do Poder Judiciário esse controle não ocorre, pois, em diversos modelos constitucionais (é caso do Brasil), os membros das Cortes não são eleitos diretamente pela sociedade.

Esse fato, contudo, não é fator de mitigação da legitimidade da Corte Constitucional, pois, como adverte Friedrich Müller, “todo e qualquer sistema político necessita de legitimidade interna bem como externa.”⁹⁵⁶

E, por isso, a legitimidade da Corte Constitucional, não sendo aferível em razão da participação popular no processo de escolha dos membros, ocorre justamente pela abertura do Tribunal à práxis pública argumentativa. Se “a linguagem legal é uma linguagem vaga”, conforme escreveu Jerzy Wróblewski⁹⁵⁷,

⁹⁵⁴ MOREIRA, Luiz. *A fundamentação do direito em Habermas*, p. 137.

⁹⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 171-172.

⁹⁵⁶ MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo?*, p. 103.

⁹⁵⁷ WRÓBLEWSKI, Jerzy. *Constitución y teoría general de la interpretación jurídica*, p. 40. Wróblewski fala na ideologia estática e na ideologia dinâmica (p. 78-79): “Segundo a ideologia estática, uma interpretação constitucional institucionalizada deveria garantir o cumprimento das regras constitucionais [...] Segundo uma ideologia dinâmica, uma interpretação constitucional deveria adaptar-se às necessidades políticas no contexto cambiante das atividades do Estado. A Constituição fixa alguns princípios, mas a linguagem constitucional, ao menos em muitas disposições é uma

uma abertura do Tribunal à participação dos interessados no processo de construção das decisões é capaz de enfrentar de maneira legítima o desafio de tornar essa linguagem vaga em respostas democráticas e efetivas aos problemas sociais.

A Corte Constitucional, portanto, é um espaço público por excelência em que o exercício da liberdade comunicativa pode se desenvolver de forma livre e sem preconceitos. Segundo Maria Repolês:

A liberdade comunicativa pressupõe que atores levantem pretensões de validade em uma atitude performativa, desejando, assim, entrar em um entendimento sobre elas. Por isso, a liberdade comunicativa é exercida no espaço público de uma esfera pública social ampliada, em que os atores têm que justificar suas escolhas, valores e princípios uns para os outros. A liberdade subjetiva ao contrário, pressupõe que os atores podem agir dentro da esfera privada, livres do peso de ter que justificar suas decisões e pouco preocupados em saber se os motivos que os levam a formar tais decisões serão aceitos pelos outros⁹⁵⁸.

Uma consideração contrária levaria a transformação da Corte Constitucional em um superego da sociedade, conforme proposta feita por Ingeborg Maus. Segundo ela:

A eliminação de discussões e procedimentos no processo de construção política do consenso, no qual podem ser encontradas normas e concepções de valores sociais, é alcançada por meio da centralização da “consciência social na Justiça”⁹⁵⁹.

Neste contexto, adverte Maus, o Judiciário pode tornar-se não um “Guardião da Constituição”, assumindo uma legitimidade auto-referencial, consubstanciada na atitude assumida pelo Tribunal de garantidor de sua própria história jurisprudencial⁹⁶⁰.

E o papel da Corte Constitucional se resume apenas a um mero garantidor do procedimento? A resposta é não. O mister da Corte não pode ser reduzido a um mero garantidor do procedimento, já que isso seria mitigar o papel que a própria constituição lhe atribui.

linguagem aberta (*open-ended*), utiliza cláusulas gerais que se intepretam segundo a política executada no Estado.”

⁹⁵⁸ REPOLÊS, Maria Salcedo. *Op. cit.*, p. 121.

⁹⁵⁹ MAUS, Ingeborg. *Op. cit.*, p. 186.

⁹⁶⁰ MAUS, Ingeborg. *Op. cit.*, p. 192. Segundo Maus (p. 192-193), “a guarda da Constituição direcionava-se precisamente contra o retorno ao (pré-revolucionário) passado, com o povo erigido à condição de ‘Guardião da Constituição’.”

Segundo Häberle, “subsiste sempre a responsabilidade da jurisdição constitucional, que pronuncia, em geral, a última palavra sobre a interpretação (com a ressalva da força normatizadora do voto minoritário).⁹⁶¹”

Significa que a abertura proposta por Habermas tem limites naturais e estruturais, os quais não podem ser olvidados, sob pena de eternização do procedimento.

Ignácio de Otto Pardo afirma que o mandamento da democracia interna exige que os atores do jogo democrático organizem-se de tal forma a adotar as decisões em conformidade com as regras democráticas que configuram a organização e atividade do Estado. Ademais, deve ser garantida ao cidadão a participação livre neste processo⁹⁶².

Essa participação livre, todavia, não pode ser desvirtuada, tornando o procedimento um infundável jogo de argumentações, sem qualquer previsibilidade de um ponto de chegada.

Embora Häberle admita que a democracia não se desenvolve somente em um contexto representativo ou de delegação de responsabilidade formal do povo para os órgãos estatais, desenvolvendo-se em um processo público e pluralista da política e da práxis cotidiana, ele compreende o papel da Corte Constitucional como de “último intérprete formalmente ‘competente’”.⁹⁶³

Em outras palavras:

[...] uma ótima conformação legislativa e o refinamento interpretativo do direito constitucional processual constituem as condições básicas para assegurar a pretendida legitimação da jurisdicional constitucional no contexto de uma teoria de Democracia⁹⁶⁴.

O Tribunal não pode figurar um mero tutor da esfera pública, conforme entendimento esposado por Habermas⁹⁶⁵. Conforme escólio de Häberle, “a esfera pública pluralista desenvolve força normatizadora. Posteriormente, a Corte

⁹⁶¹ HÄBERLE, Peter. *A sociedade aberta dos intérpretes da constituição*, p. 57.

⁹⁶² PARDO, Ignácio de Otto. *Defensa de la constitucion y partidos políticos*, p. 61.

⁹⁶³ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 36.

⁹⁶⁴ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*, p. 49. Häberle, ao tratar sobre o Tribunal Constitucional Federal da Alemanha escreveu que ele “é por excelência um ‘tribunal do cidadão’ (e não apenas pelo fato de terem os cidadãos acesso direto mediante a reclamação constitucional).” (Cf. HÄBERLE, Peter. *Jurisdição constitucional como força política*, p. 61).

⁹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo I, p. 347; HABERMAS, Jürgen. *Mas allá del estado nacional*, p. 164.

Constitucional haverá de interpretar a Constituição em correspondência com a atualização pública.⁹⁶⁶

É certo que cabe ao Tribunal vigiar a produção do direito em conformidade com os pressupostos normativos do processo democrático. Todavia, não se pode negar seu papel na estrutura do Estado Democrático de Direito. Pois cabe à jurisdição constitucional a tarefa de preservar a relação existente entre o programa normativo (*interpretação constitucional*) e o âmbito normativo (*realidade constitucional*)⁹⁶⁷.

Por esta razão, quando a Corte Constitucional abre-se à práxis argumentativa, faz a ligação necessária entre a interpretação constitucional e a realidade constitucional, sem, contudo, afastar-se da responsabilidade de “dar a última palavra”. Esse vínculo entre o programa normativo e o âmbito normativo apresenta, inclusive, similaridades com o discurso de fundamentação e aplicação proposto por Klaus Günther e abraçado por Habermas⁹⁶⁸. Neste sentido, inclusive, as palavras de Häberle para quem:

Situado no tempo, o processo de interpretação constitucional é infinito e o constitucionalista é apenas um mediador. O resultado dessa interpretação está submetido à **reserva da consistência**, devendo, no caso singular, mostrar-se **adequada** e apta a fornecer justificativas diversas e variadas, ou, ainda, submeter-se a mudanças mediante alternativas racionais⁹⁶⁹.
(grifamos)

Esse fato possibilita, inclusive, o exercício da jurisdição política pelas Cortes, de modo a legitimar os resultados que são produzidos no desenrolar de sua atividade hermenêutica, além de provalmente preservar “a sua própria *existência* no marco do Estado Democrático de Direito.”⁹⁷⁰

Significa que à Corte Constitucional cabe a tarefa de “decidir por último”, tarefa essa que é prevista pela Carta Constitucional que, em um Estado Democrático de Direito, é fruto de um legislador constituinte democraticamente eleito. De acordo com Häberle:

⁹⁶⁶ HÄBERLE, Peter. *A sociedade aberta dos intérpretes da constituição*, p. 67.

⁹⁶⁷ COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no Direito brasileiro*, p. 28.

⁹⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, tomo II, p. 246. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 62.

⁹⁶⁹ HÄBERLE, Peter. *A sociedade aberta dos intérpretes da constituição*, p. 68.

⁹⁷⁰ COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no Direito brasileiro*, p. 28.

É que, no caso de uma profunda divisão da opinião pública, cabe ao Tribunal a tarefa de zelar para que não se perca o mínimo indispensável da função integrativa da Constituição. Ademais, a Corte Constitucional deve controlar a participação leal dos diferentes grupos na interpretação da Constituição, de forma que, ao decidir, levem-se em conta, interpretativamente, os interesses daqueles que não participam do processo⁹⁷¹.

Portanto, a tarefa de dar a última palavra é atribuída pelo próprio povo, enquanto legitimador do legislador constitucional, razão por que a abertura da jurisdição constitucional à práxis argumentativa, de acordo com a Ética do Discurso, não significa retirar da Corte o papel de pôr um fim ao procedimento argumentativo⁹⁷².

Neste ciclo, a abertura do Tribunal à práxis pública argumentativa tem condão não apenas de legitimar a jurisdição constitucional, como também de evitar que a Corte Constitucional afigure-se como um “Poder acima dos poderes”, rompendo como modelo de *checks and balances* presente nos Estados Democráticos, já que suas decisões serão a conjugação de uma abertura democrática à práxis argumentativa com o exercício de um papel que lhe é conferido pela Constituição e que, em última análise, é fruto de poder outorgado pelo povo através do legislador constitucional democraticamente eleito.

⁹⁷¹ HÄBERLE, Peter. *A sociedade aberta dos intérpretes da constituição*, p. 69.

⁹⁷² Häberle aponta para a necessidade de racionalizar o processo de abertura, sob pena de dissolvimento da exegese constitucional em um sem-número de interpretações e intérpretes. (Cf. COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no Direito brasileiro*, p. 30).

CONCLUSÕES

Não resta a menor dúvida de que a filosofia da linguagem ocupa espaço fundamental no modelo habermasiano de ética discursiva.

Inicialmente, há que se ressaltar o papel da filosofia da linguagem na superação da filosofia da consciência, o que representou marco fundamental no estabelecimento de um mundo objetivo, que é idêntico para todos.

O modelo wittgensteiniano fornece a Habermas elemento fundamental para a construção da teoria do agir comunicativo e que consiste na compreensão da linguagem como ação, isto é, sua ligação indissolúvel a um contexto de ações, exigindo que seu estudo se baseie em seus diferentes usos.

Outrossim, Wittgenstein, ao propor que a compreensão de uma frase significa o entendimento de uma língua, faz com que haja uma mudança de paradigma na filosofia da linguagem, antes centrada na semântica, passado para a pragmática. Essa mudança traz como principal consequência o fato de que o significado das palavras é extraído do uso que se faz delas em um determinado contexto consoante regras intersubjetivamente partilhadas neste horizonte.

Dessa forma, a superação do solipsismo metódico, através da guinada lingüística, faz surgir uma necessidade de relações intersubjetivas, fundamentadas em consensos de fundo, que podem eventualmente modificar-se.

Ademais, é neste contexto que a verdade de uma expressão, conforme entende Habermas, somente se dá pelo fato de que ela tem uma aceitabilidade racional pelo emprego correto.

Os atos de fala idealizados por Austin e Searle são importantes, pois tratam da unidade elementar do discurso necessária ao estabelecimento de uma relação intersubjetiva entre um falante e ouvinte. Outrossim servem para diferenciar os efeitos perseguidos pelo falante sobre o ouvinte, principalmente com os atos perlocutórios e os ilocutórios, fomentando a construção habermasiana referente aos modos de comunicação (cognitivo, constatativo e proposicional).

Em suma, a guinada lingüística e as idéias do Wittgenstein tardio e de Austin e Searle servem de substrato para Habermas construir um modelo de agir comunicativo baseado no uso da linguagem visando um consenso.

Outra questão significativa inferida do presente no pensamento de Habermas diz respeito aos binômios verdade-justificação e verdade-correção. Para tanto, a questão da destranscendentalização do sujeito cognoscente afigura-se como elemento importante nesse debate, na medida em que aponta para a superação da visão do sujeito, não como o redator de sua própria história, conforme entendimento de Kierkegaard, mas aquele que está situado em contextos históricos e sociais.

Essa destranscendentalização afasta as idéias kantianas configuradas em seu mentalismo, inserindo os indivíduos em contextos do mundo da vida.

Significa que Habermas propõe o entendimento de que a autocompreensão específica dos indivíduos ocorre quando estes se inter-relacionam como *alter* e *ego*. A conclusão das análises feitas acerca do pensamento de Habermas é que somente na socialização é que o indivíduo compreende-se, diferentemente da proposta do mentalismo kantiano.

Todavia, essa proposta de Habermas não significa o acolhimento do etnocentrismo de Richard Rorty, pois ele entende que o filósofo americano, sendo um contextualista nominalista, somente aceita o aspecto empírico da concepção de comunidade de comunicação, desconsiderando a comunidade universal como uma idealização necessária. Habermas preserva uma noção de incondicionalidade relativa a um momento contido no processo factual do mútuo entendimento visando evitar o relativismo de uma visão etnocentrista.

Opõe-se, ainda, a noção de uso acautelatório do vocábulo “verdade” proposta por Rorty, pois entende o filósofo tedesco que a verdade deve ser capaz de ser defendida perante qualquer audiência possível.

Outra conclusão é que o entendimento de que há uma relação interna entre verdade e justificação, propondo que essa relação revela que a verdade alegada para uma determinada proposição, deve transcender a qualquer contexto dado de justificação, propondo o filósofo alemão uma formação idealizadora de conceitos.

Daí a necessidade de, nos casos em que as certezas de ação são tornadas problemáticas, haver a orientação por uma verdade incondicional, ressaltando que essa situação é configurada todas as vezes em que configurando a verdade de um enunciado puder resistir a todas tentativas de refutação sob exigentes condições de um discurso racional.

Já, no tocante ao binômio verdade-correção, a conclusão a que se chegou foi de que, sendo a ética do discurso uma ética cognitivista e universalista, Habermas

vai entender que as expectativas de comportamento moral são distintas das expectativas de outras normas sociais. A questão da verdade e correção envolve a relação entre o mundo simbolicamente estruturado de relações interpessoais e o mundo objetivo, levando Habermas a fazer uma distinção entre “verdade” no terreno da razão teórica e “correção normativa” no terreno da razão prática, considerando a verdade como um conceito transcendente a toda e qualquer justificação, não sendo, porém, identificada com um conceito de assertibilidade idealmente justificada, pois a verdade aponta para condições que são preenchidas pela própria realidade. Já a noção de correção é reduzida, segundo Habermas, a uma aceitabilidade idealmente justificada.

Logo, a conclusão extraída das análises do pensamento de Habermas sobre a verdade e correção é que aquela não pode ser analisada sob um prisma epistêmico de justificação ou aceitação racional; já esta, deve ser analisada em termos epistêmicos de justificação e aceitabilidade racional.

Conclui-se, ademais, que Habermas irá entender a participação como um conceito geral, possibilitador de uma base de iguais oportunidades, em processos discursivos de formação de vontade.

Dessa forma, a ação comunicativa proposta pelo pensador alemão deve ser considerada uma ação social, coordenada mediante ações de fala, em que os atores preenchem pretensões de validade, desenvolvendo-se em um contexto histórico, social e cultural no qual os participantes estão inseridos.

Ademais, o agir comunicativo não se confunde com o discurso, pois este é um agir comunicativo em uma atitude reflexiva. Significa que, na ação comunicativa, há uma suposição ingênua de pretensões de validade apresentadas que poderão ser justificadas, sendo o discurso caracterizado todas as vezes em que as pretensões de validade são suspensas e tematizadas.

Contudo, Habermas faz distinção entre agir comunicativo em sentido fraco e agir comunicativo em sentido forte, sendo aquele caracterizado quando há obtenção de entendimento que é determinado pelos fatos e razões que sejam relativos a um agente em termos de expressões de vontade unilaterais, havendo orientação pelas pretensões de verdade e sinceridade. Diferentemente, no agir comunicativo em sentido forte o entendimento é estendido às próprias razões normativas utilizadas pelos participantes na seleção dos motivos.

Outra conclusão extraída é com relação à distinção entre entendimento e consenso, resultante da diferenciação que Habermas faz entre ação comunicativa forte e fraca. O consenso é configurado todas as vezes que os participantes há concordância com respeito a pleitos de validade, construindo-se nos níveis da veracidade, inteligibilidade, verdade e correção normativa, diferentemente do que ocorre com o entendimento, que significa uma mera compreensão de sentido por intermédio de atos ilocucionários.

Outro ponto importante no pensamento habermasiano é relativo à noção de princípio “U” e princípio do discurso “D”. Aquele enuncia que toda norma válida deve satisfazer a condição de que todas as conseqüências e efeitos colaterais resultantes do seguimento geral de uma norma que previsivelmente se sigam para a satisfação dos interesses de cada um, possam ser aceitos sem coação por todos os afetados. O princípio “D” enuncia que todos os participantes, ao entrarem em um processo argumentativo, devem fazer suposições cujo conteúdo pode ser representado sob a forma das regras do discurso.

O mundo da vida é outro conceito importante exposto por Habermas, configurando-se como elemento complementar ao agir comunicativo, consistindo no horizonte de convicções comuns não tematizadas em que os entendimentos se movem, alimentando-se das fontes daquilo que sempre foi familiar.

Este arcabouço teórico é de fundamental importância para a compreensão das idéias habermasianas acerca da legitimidade da jurisdição constitucional.

O modelo proposto por Habermas, principalmente as suas idéias expostas na sua obra *Direito e Democracia*, demonstram a necessidade de abertura das Cortes Constitucionais à práxis argumentativa.

A natureza dessas Cortes, sobretudo quando considerado o seu papel no controle de constitucionalidade das leis, torna essa necessidade de abertura a maior participação social uma exigência inafastável.

Neste contexto, o conceito procedimental de democracia desenvolvido por Habermas aponta para essa direção, principalmente porque o entendimento deve implicar o abandono de um determinado compartilhamento ético e cultural em prol de algo amplo e inclusivo que é a idéia de cidadania. Daí a democracia procedimental de Habermas fornecer o caminho para atingir essa situação, pois, sendo procedimental, não fornece conteúdos substanciais adrede estabelecidos, mas tão-somente conteúdos procedimentais que poderão conduzir um processo

aberto, livre e democrático de construção das decisões, possibilitando a participação de todos os afetados.

Por este motivo, Habermas rejeita qualquer possibilidade de adoção exclusiva do modelo liberal ou republicano, pois entende que a liberdade dos antigos deve conviver com a liberdade dos modernos. Isto é, a proposta de Habermas está fundamentada em um nexos interno entre soberania popular e direitos humanos, com uma harmonização entre o espaço público e o privado.

E, na seara do Direito, somente um poder comunicativo, fundamentado nesse nexos interno e em uma maior abertura à participação dos atores sociais é que fomentará uma formação legítima do Direito.

Conclui-se, por conseguinte, que o modelo de Habermas fornece as bases teóricas para essas considerações acerca da legitimidade da jurisdição constitucional, sobretudo porque aponta para a necessidade inafastável de sua abertura à práxis argumentativa e inclusiva.

Somente a consideração da Corte como um espaço público por excelência é capaz de legitimar sua atividade. Não se pode perder de vista que a atividade de interpretação constitucional é uma fase do processo legislativo; ou seja, a interpretação contribui para a produção da norma, na medida em que lhe define o sentido e alcance.

A Corte Constitucional participa desse processo de produção da norma todas as vezes que se abre à participação dos possíveis interessados, tornando-se uma arena discursiva em que os argumentos podem ser postos e tematizados, em que a participação dos atores é livre, sem qualquer coação interna ou externa.

Na sua idéia, portanto, deve estar implícitos o princípio “U” e o “D”, idealizados por Habermas, funcionando a Corte como uma espécie de “tutor” que fiscaliza o desenvolvimento da práxis argumentativa no espaço público.

Todavia, a Corte Constitucional não pode ser considerada tão-somente como uma tutora do processo argumentativo, garantindo a liberdade de participação. Esse elemento, apontado por Habermas, traz problemas na consideração do papel da Corte no processo de interpretação das normas constitucionais.

Isso porque Habermas nos fornece um sólido aparato teórico, carecendo, porém, de um viés mais prático, razão pela qual o filósofo alemão recorreu às considerações de Klaus Günther acerca da distinção entre fundamentação e aplicação.

Todavia, a distinção apresentada por Günther não é suficiente para afastar o problema surgido com a consideração da Corte Constitucional como um mero tutor do procedimento.

Isso porque, há que se considerar a necessidade de que o processo argumentativo possua um ponto final, ou seja, uma decisão final. E, neste ponto, caberá ao Tribunal a atribuição de dar a última palavra.

Neste contexto, as idéias de Peter Häberle sobre a sociedade aberta de intérpretes trazem resposta importante a essa questão, na medida em que a abertura proposta por Häberle não significa retirar o papel da Corte Constitucional em dar a última palavra.

Dessa maneira, se Habermas fornece o substrato teórico necessário a consideração do Tribunal como um espaço público por excelência, em que a interpretação das normas constitucionais se desenvolve de maneira aberta, inclusiva e democrática, com Häberle, temos o estabelecimento do papel da Corte neste procedimento.

Significa que, de um lado, a Corte Constitucional é espaço público por excelência; de outro, ela é um partícipe de nesse procedimento, a quem cabe o papel de dar a última palavra.

À guisa de conclusão final, somente quando a Corte Constitucional abre-se à práxis argumentativa, incluindo todos os possíveis afetados é que ela obtém legitimação na sua tarefa de dar a última palavra, na medida em que suas decisões refletirão o entendimento obtido na arena pública, de forma democrática, livre e inclusiva.

BIBLIOGRAFIA

- ALBINO, Luciano. *Hannah Arendt: o terror como forma de governo*. In: Novo Manual de Ciência Política. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 393-403.
- ALEXY, Robert. *Derecho y razón práctica*. México, DF: Fontamara, 1993.
- _____. *Legal argumentation as rational discourse*. *Rivista Internazionale Di Filosofia Del Diritto*, Giuffrè Editore, Milano, v. 4, p. 165-178, 1993.
- _____. *Justicia como corrección*. *Doxa Cuadernos de Filosofía Del Derecho*, n. 23. Alicante: Universidad de Alicante, 2003, p. 161-173.
- _____. *Derechos, razonamiento y discurso racional*. *Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, n. 1, 1994, p. 37-49 (In: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01338308644248274088802/p0000015.htm#l_19_).
- _____. *Problemas da teoria do discurso*. *Revista Direito, Estado e Sociedade* nº 8. In: <http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/artigos.html>. Consultado em 21.11.2006.
- _____. *Ponderación, control de constitucionalidad y representación*. In: *Jueces y Ponderación Argumentativa*. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 1-18.
- _____. *Constitucionalismo discursivo*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- APEL, Karl-Otto. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 1993.
- _____. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994
- _____. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- _____. *Fundamentação normativa da “teoria crítica”:* recorrendo à eticidade do mundo da vida? In: *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp. 23-78.
- _____. *O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental-pragmática*. In: *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp. 79-104.

_____. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela ética do discurso?* In: *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp. 105-144.

_____. *Dissolução da ética do discurso?* In: *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp. 201-321.

ALMEIDA, Andréa Alves de. *Processualidade jurídica & legitimidade normativa*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2005.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Moral, direito e política: sobre a teoria do discurso de Habermas*. In: *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 214-235.

ATIENZA, Manuel. *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. 3. ed. São Paulo: Landy, 2006.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. 17. ed. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrorty editores, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 10. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

BÖCKENFORDE, Ernst Wolfgang. *Estúdios sobre el estado de derecho y la democracia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: por um consenso mínimo*. Brasília: Letraviva, 2000.

BONAVIDES, Paulo. *Do estado liberal ao estado social*. 8. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

_____. *Ciência política*. 15. ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

BRAY, Renato Toller. *Jürgen Habermas: a esfera pública no processo democrático de legitimação do direito*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2006.

- BUBNER, Rüdger. *El daimon intérprete*. In: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, pp. 17-22.
- BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Sobre a justificação e a aplicação de normas jurídicas*. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, Senado Federal, Ano 43, nº 171, p. 81-90, 2006.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Estudos sobre direitos fundamentais*. São Paulo: Revista dos Tribunais; Portugal: Coimbra Editora, 2008.
- CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes legisladores?* Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 1999.
- CARVALHO NETTO, Menelick. *Racionalização do ordenamento jurídico e democracia*. In: *A Consolidação das leis e o aperfeiçoamento da democracia*. Belo Horizonte: Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 2003, pp. 13-38.
- CASALMIGLIA, Albert. *El concepto de integridad em Dworkin*. *Doxa Cuadernos de Filosofía Del Derecho*, Alicante, v. 12, p. 155-176, 1992.
- CENCI, Angelo Vitório. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004.
- COELHO, Inocêncio Mártires. *As idéias de Peter Häberle e a abertura da interpretação constitucional no direito brasileiro*. *Revista Arquivos do Ministério da Justiça*, Brasília, Ministério da Justiça, a. 50, n. 189, jan/jun. 1998, p. 25-37.
- _____. *Konrad Hesse/Peter Häberle: um retorno aos fatores reais de poder*. *Direito Público*, Porto Alegre, Síntese, Ano II, nº 7, p. 21-33, 2005.
- _____. *Interpretação constitucional*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.
- CRUZ SOBRINHO, Sidinei. *Direitos humanos e democracia em Jürgen Habermas*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

DWORKIN, Ronald. *Law as interpretation*. Texas Law Review, vol. 60, 1982, PP. 527-550.

_____. *Le positivisme*. Revue Droit et Sociétés. Paris: Lextenso editions, nº 1, ago. 1985, pp. 35-60.

_____. *Igualdade como ideal: entrevista com Ronald Dworkin*. Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, nº 77, mar. 2007, pp. 233-240.

_____. *Elogio à teoria*. Revista de Direito do Estado. Ano 2, nº 7, jul/set, 2007, pp. 3-26.

_____. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ENCABO, Jesús Vega & MARTÍN, Francisco Javier Gil. *Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate sobre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas*. In: *Normas y valores*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 9-46.

ESTEVEZ, Jorge Vergara. *La concepción de democracia participativa de Habermas*. Santiago: Revista Ciência Política, v. XX, nº 1, 1999, PP. 208-219.

FALLER, Hans Joaquim. *Defensa constitucional por médio de la jurisdiccion constitucional em la República Federal de Alemania*. Madrid: Revista de estudios políticos, Nº 7, 1979, pags. 47-68.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *A legitimidade pragmática dos sistemas normativos*. In: *Direito & legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003, pp. 288-297.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

_____. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *Neopragmatismo e verdade: Rorty em conversação com Habermas*. *Utopia y Práxis Latinoamericana*, Maracaibo, Venezuela, Universidad Del Zulia, nº 29, ano 10, p. 67-78, abril-junho, 2005.

GONZÁLEZ, Antonio José Muñoz. *Casos difíciles y derecho como integración. (Estudo sobre la teoria jurídico filosófica de Ronald Dworkin)*. Revista Telemática de Filosofía del Derecho, nº 3, 1999/2000, PP. 57-66.

GRIMM, Dieter. *Jurisdição constitucional e democracia*. *Revista de Direito do Estado*, Rio de Janeiro, Renovar, Ano 1, nº 4, p. 3-22, 2006.

GÜNTHER, Klaus. *Um concepto normativo de coherencia para uma teoria de la argumentación jurídica*. *Revista Doxa*, n. 17-18. Alicante: Universidad de Alicante, 1995, p. 271-302.

- _____. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Toward a rational society: student protest, science and politics*. Boston: Beacon Press, 1971.
- _____. *Talcott Parsons: problems of theory construction*. *Sociological Inquiry*, v. 51, issues 3-4, July, 1981, pp. 173-196.
- _____. *Arquitetura moderna e pós-moderna*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 18, p. 115-124, set/dez. 1987.
- _____. *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 18, p. 4-19, set/dez. 1989.
- _____. *Soberania popular como procedimento*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 26, p. 100-113, março. 1990.
- _____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- _____. *Direito e moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- _____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Editora 70, 1996.
- _____. *Reconciliação através do uso público da razão: observações sobre o liberalismo político de John Rawls*. *Educação & Sociedade*. Ano XVII, nº 57/especial, dezembro/1996, pp. 597-620.
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *Más allá del estado nacional*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. *O espaço público 30 anos depois*. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*. Ano VII, nº 12, abril/1999, pp. 7-28.
- _____. *On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*. Cambridge: Mit Press, 2000.
- _____. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 2003.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 2, 2003.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *¿Como es posible la metafísica después del historicismo?* In: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, pp. 97-108.
- _____. *Interpreting the fall of a monument*. *German Law Journal*, vol. 4, nº 7, 2003, pp. 701-708.
- _____. *História y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2004.
- _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism*. *The Journal of Political Philosophy*, v. 13, n. 1, 2005, pp. 1-28.
- _____. *Diagnósticos do tempo: seis ensaios*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- _____. *A virada pragmática de Richard Rorty*. In: *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 163-212.
- _____. *Reflexões sobre o pragmatismo*. In: *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 233-246.
- _____. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- _____. *Ciência y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 2007.
- _____. *Identidades nacionales y postnacionales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 2007.

- _____. *Valores y normas: un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam*. In: *Normas y valores*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 79-106.
- HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.
- _____. *A humanidade como valor básico do estado constitucional*. In: *Direito & legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003, pp. 53-66.
- _____. *La jurisdicción constitucional em la fase actual de desarrollo del estado constitucional*. *Direito Público*, Porto Alegre, Sintese, Ano III, nº 11, p. 73-96, 2006.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- IBAÑEZ, Perfecto Andrés. *La argumentación probatoria y su expresión em la sentencia*. In: *Jueces y Ponderación Argumentativa*. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 19-52.
- _____. *Legalidad, jurisdicción y democracia*. In: *Jueces y Ponderación Argumentativa*. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 53-88.
- _____. *Ponderación, control de constitucionalidad y representación*. In: *Jueces y Ponderación Argumentativa*. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, PP. 1-18.
- INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1994.
- JESUS, Carlos Frederico Ramos de. *Teoria da interpretação e aplicação justa da lei: um cotejo entre Kelsen e Dworkin*. *Boletim dos Procuradores da República*, Brasília, nº 78, janeiro, 2008, p. 9-13.
- KELSEN, Hans. *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Teoria geral do direito e do estado*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- _____. *Teoria pura do direito*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.
- KNORR-CETINA, Karin. *Scientific communities or transepistemic arenas of research? A critique of quasi-economic models of science*. *Social Studies of Science*, v. 12, 1982.
- _____. *Les épistémès de la société: l'enclavement du savoir dans les structures sociales*. *Sociologie et Sociétés*, Vol. 30, nº 1, Quebec: 1998, 39-54.
- _____. *Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures*. *Interdisciplinary Science Reviews*, Vol. 32, nº 4, London: 2004, 361-375.
- LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- LASSALLE, Ferdinand. *A essência da constituição*. 6. ed. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2001.
- LEAL, Mônia Clarissa Hennig. *Jurisdição constitucional aberta: reflexões sobre a legitimidade e os limites da jurisdição constitucional na ordem democrática*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.
- LEITE, Roberto Basilone. *Hermenêutica constitucional como processo político comunicativo: a crítica de Jürgen Habermas às concepções liberal e comunitarista*. In: *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo*. São Paulo: Landy Editora, 2005, pp. 197-230.
- LIMA, Hélio Pereira. *O conceito de razão em Habermas*. *Revista Symposium*, Recife, Universidade Católica de Pernambuco, Ano 4, nº especial, p. 22-33, 2000.
- LORENSKI, Nelson. *Da semântica à pragmática: a questão do significado em Habermas*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Filosofia: Universidade Gama Filho, 2006.
- LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Tese de doutorado. Pontifícia Universitas Gregoriana: Roma, 1999.
- LUHMANN, Niklas. *Sistema jurídico y dogmática jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- _____. *Sociologia do Direito*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 1983.
- _____. *Sociologia do Direito*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 2, 1985.
- _____. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Buenos Aires: Paidós, 1990.

- LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- MAIA, Antonio Cavalcanti. *Jürgen Habermas: Filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.
- MALIANDI, Ricardo. *Concepto y alcances de la “ética Del discurso” en Karl-Otto Apel*. *Tópicos*, Santa Fé, Argentina, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, nº 10, p. 59-73, 2002.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- MAUS, Ingeborg. *Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na “sociedade órfã”*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 58, p. 183-202, novembro. 2000.
- MENDES, Gilmar. *Direitos fundamentais e controle de constitucionalidade*. 2. ed. São Paulo: Celso Bastos Editor, 1999.
- _____. *Jurisdição constitucional*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- MICHELINI, Dorando J. *La ética del discurso como ética de La responsabilidad*. *Literatura y Lingüística*, Santiago, Chile, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, nº 14, p. 59-73, 2003.
- MILOVIC, Miroslav. *Freud, Habermas y la cuestión de la política*. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Granada, Espanha, nº 1, setembro, 2005, pp. 165-180.
- MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. 3. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- _____. *Introdução à edição brasileira*. In: *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp.9-18.
- _____. *Direito, procedimento e racionalidade*. In: *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp. 177-200.
- _____. *A constituição como simulacro*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007.
- MORRIS, Charles. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1985.
- MORRISSON, Wayne. *Ronald Dworkin e a luta contra o desencanto: ou o direito na ética interpretativa da filosofia do direito liberal*. In: *Filosofia do Direito: dos Gregos ao Pós-modernismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 495-534.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo?: A questão fundamental da democracia*. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

_____. *Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

NEVES, Marcelo. *A força simbólica dos direitos humanos*. Revista Eletrônica de Direito do Estado, Salvador, Instituto de Direito Público da Bahia nº 4, outubro/novembro/dezembro, 2005. Disponível na Internet: <<http://www.dreitodoestado.com.br>>. Acesso em: 05 de outubro de 2007.

_____. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

OLIVEIRA, Cláudio Ladeira de. *Moralidade e jurisdição: a compreensão procedimentalista do direito em Jürgen Habermas*. Centro de Pós-graduação em Direito. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 59-78.

_____. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*. In: *Com Habermas, contra Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004, pp. 145-176.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, política e filosofia: contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

PALOMBELLA, Gianluigi. *Filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PARDO, Ignacio de Otto. *Defensa de la constitucion y partidos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

PEDRON, Flávio Quinaud. *Comentários sobre as interpretações de Alexy e Dworkin*. Revista CEJ, Brasília, nº 30, 70-80, 2005.

_____. *A função dos tribunais constitucionais para a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*. *Direito Público*, Porto Alegre, Síntese, Ano III, nº 11, p. 120-144, 2006.

PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2006.

PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

- PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.
- PUTNAM, Hilary. *Valores y normas*. In: *Normas y valores*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 47-78.
- _____. *Respuesta a Jürgen Habermas*. In: *Normas y valores*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 107-121.
- REPOLÊS, María Fernanda Salcedo. *Habermas e a desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. *O direito e a filosofia pragmático-transcendental: a fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do discurso de Karl-Otto Apel*. Centro de Pós-graduação em Direito. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- RORTY, Richard. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. In: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, pp. 41-58.
- _____. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005.
- _____. *Verdade, universalidade e política democrática*. In: *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 103-162.
- _____. *Resposta a Jürgen Habermas*. In: *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 213-230.
- SADEK, Maria Tereza Aina. *Poder judiciário: conservação e mudanças*. In: *Vinte anos de constituição*. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 61-76.
- SANCHEZ, Agapito Maestre. *En torno a um libro de J. Habermas*. *Revista de Estudos Políticos*, nº 59. Enero-Marzo, 1988, pp. 253-267.
- SANCHIS, Luis Prieto. *Teoría del derecho y filosofía política em Ronald Dworkin*. *Revista Espanhola de Derecho Constitucional*, n. 14, Ano 5, Mayo-Agosto, 1985, pp. 353-377.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. In: *Coleção Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 1-32.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SILVA, Josué Candido. *A ética do discurso entre a validade e a factibilidade*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-graduandos em Filosofia. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SORIANO, Leonor M. Moral. *¿Qué discurso para la moral? Sobre la distinción entre aplicación y justificación em la teoría del discurso práctico general*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Cuadernos de Filosofía Del Derecho, n. 21, vol. I, 1998, pp. 193-208.

SOUZA, Licia Soares. *Introdução às teorias semióticas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUZA, José Crisóstomo de. *Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia*. In: Filosofia, racionalidade, democracia: debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 13-49.

STRUCHINER, Noel. *Uma análise da noção de casos difíceis do direito em um contexto positivista*. *Direito, Estado e Sociedade*, Vol. 9, nº 17, Rio de Janeiro: 2000, 83-93.

TAVARES, André Ramos. *Tribunal e jurisdição constitucional*. São Paulo: Celso Bastos Editor, 1998.

TEIXEIRA, Leônia Cavalcante. *Ética e subjetividade: indagações em Habermas e Rorty*. *Estudos de Psicologia*, Vol. 8, nº 1, Fortaleza: 2003, 147-153.

TODDINGTON, Stuart. *The moral truth about discourse theory*. *Ratio Juris*, v. 19, nº 02, June 2006, p. 217-29.

TUGENDHAT, Ernst. *Wittgenstein e a impossibilidade de uma linguagem privada*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 32, p. 47- 63, jul. 1992.

_____. *Wittgenstein II: a saída da campânula*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 33, p. 249-266, jul. 1992.

VIDAL, Isabel Lifante. *La teoría de Ronald Dworkin: la reconstrucción del derecho a partir de los casos*. *Jueces para la Democracia*, nº 36, Madrid: 1999, 41-46.

VIGO, Rodolfo. *Balance de la teoría jurídica discursiva de Robert Alexy*. *Doxa Cuadernos de Filosofía Del Derecho*, n. 26. Alicante: Universidad de Alicante, 2003, p. 203-224.

WELLMER, Albrecht. *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y em la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.

- _____. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1996.
- _____. *Consenso como telos da comunicação lingüística?* Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, nº 48, p. 85- 96, jul. 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *The blue and Brown books: preliminary studies for the "philosophical investigations"*. New York: Harper Torchbooks, 1965.
- _____. *Investigações filosóficas*. 5. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- WRÓBLEWSKI, Jerzy. *Constitución y teoría general de la interpretación jurídica*. Madrid: Editorial Civitas, 1985.
- ZAGREBELSKY, Gustavo. *El derecho dúctil*. Madrid: Editorial trota, 1995.
- _____. *Historia y constitución*. Madrid: Mínima Trotta, 2005.