



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MAIKON CHAIDER SILVA SCALDAFERRO**

**A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO METAFÍSICO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE  
JÜRGEN HABERMAS**

**VITÓRIA**

**2010**

MAIKON CHAIDER SILVA SCALDAFERRO

**A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO METAFÍSICO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE  
JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos.

**VITÓRIA**

**2010**

MAIKON CHAIDER SILVA SCALDAFERRO

**A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO METAFÍSICO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE  
JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

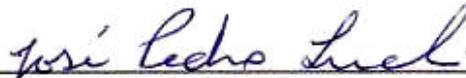
Aprovada em 3 de agosto de 2010.

**COMISSÃO EXAMINADORA**



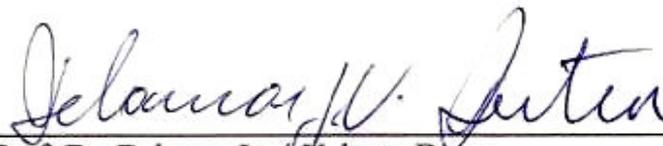
---

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador



---

Prof. Dr. José Pedro Luchi  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Co-orientador



---

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra  
Universidade Federal de Santa Catarina

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S281s      Scaldaferrero, Maikon Chaider Silva, 1985-  
            A superação do pensamento metafísico na filosofia política de  
            Jürgen Habermas / Maikon Chaider Silva Scaldaferrero. – 2010.  
            147 f. : il.

            Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.  
            Co-Orientador: José Pedro Luchi.  
            Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,  
            Centro de Ciências Humanas e Naturais.

            1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Democracia. 3. Liberalismo. 4.  
            Estado de direito. 5. Republicanismo. 6. Metafísica. I. Santos, Jorge  
            Augusto da Silva. II. Luchi, José Pedro. III. Universidade Federal do  
            Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

---

## RESUMO

As teorias políticas modernas buscaram fundamentar a legitimidade do Estado de direito a partir de princípios metafísicos. Deste modo, uma crise do pensamento metafísico desemboca numa crise de legitimidade do Estado democrático de direito. O déficit de legitimidade é agravado com a falta de um poder unificador religioso capaz de organizar sociedades secularizadas e com a ausência de um *éthos* comum compartilhado por cidadãos seculares. É nesse contexto que se situa o pensamento de Jürgen Habermas. Este trabalho busca analisar a fundamentação do Estado democrático de direito na filosofia de Jürgen Habermas. Ele defende que Habermas realiza uma superação do pensamento metafísico em sua teoria do discurso. No primeiro capítulo, nós explicamos como Habermas compreende as principais características do pensamento metafísico, bem como os motivos de crise da metafísica. No segundo capítulo é demonstrado que o filósofo de Frankfurt elabora uma teoria da racionalidade e uma ética pós-metafísica. Esta ética pós-metafísica é o ponto de partida para o desenvolvimento da filosofia política habermasiana. No terceiro capítulo, nós examinamos como o Estado democrático de direito é reconstruído a partir de uma base pós-metafísica. Aqui a proposta habermasiana é comparada com o republicanismo e o liberalismo que apresentam uma fundamentação metafísica do Estado democrático de direito. Ao final, como conclusão de nosso estudo, nós debatemos os resultados da filosofia política pós-metafísica de Habermas.

**Palavras-chave:** Razão comunicativa. Democracia deliberativa. Estado democrático de direito. Liberalismo. Pensamento metafísico. Pensamento pós-metafísico. Republicanismo.

## ABSTRACT

The modern political theory tried to legitimate the democratic rule of law based on metaphysical principles. Thus, a crisis of metaphysical thinking leads to a crisis of legitimacy of the democratic rule of law. The deficit of legitimacy is enlarged for a lack of a religious unifier power, able to organize secular societies, and the absence of a common ethos, shared for secular citizens. It is in this historical context that Jürgen Habermas' thinking emerges. This work aims to analyse the fundamentation of democratic rule of law in Jürgen Habermas' philosophy. It states that Habermas overcomes the metaphysical thinking in your discourse theory. In the first chapter, we explain how Habermas comprehend the main features of the metaphysical thinking and the causes of metaphysics' collapse. The second chapter demonstrates that the Frankfurt's philosopher elaborates a theory of rationality and an ethics post-metaphysical. This post-metaphysical ethics is the point of departure for the development of habermasian political philosophy. At the third chapter, we examine how the democratic rule of law is reconstructed from a post-metaphysical base. Here the habermasian proposal is compared with the republicanism and the liberalism that present a metaphysical fundamentation of democratic state. Finally, as conclusion of our study, we debated the results of Habermas' post-metaphysical political philosophy.

**Key Words:** Communicative reason. Deliberative democracy. Democratic rule of law. Liberalism. Metaphysical thinking. Post-metaphysical thinking. Republicanism.

## ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HABERMAS CITADAS

- TP** Theorie und Praxis. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1963. (Cito tradução espanhola: *Teoría y praxis – estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1987.)
- RMH** Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. (Cito tradução brasileira: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990.)
- TAC I** Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1981. (Cito tradução espanhola: *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus Humanidades, 1999.)
- TAC II** Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1981. (Cito tradução espanhola: *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus Humanidades, 1999.)
- MAC** Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1983. (Cito tradução brasileira: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.)
- TAC cp** Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1984. (Cito tradução espanhola: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1994.)
- DFM** Der Philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985. (Cito tradução brasileira: *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.)
- PPM** Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988. (Cito tradução brasileira: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2ed. 2002.)
- CED** Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1991. (Cito tradução portuguesa: *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.)
- FV I / II** Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1992. (Cito tradução brasileira: *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. [v. 1 e 2] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.)

- IO** Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1996. (Cito tradução brasileira: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.)
- CPN** Die postnationale Konstellation: politische essays. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1998. (Cito tradução brasileira: *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.)
- VJ** Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999. (Cito tradução brasileira: *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.)
- ET** Zeit der Übergänge. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 2001. (Cito tradução brasileira: *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.)
- ENR** Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005. (Cito tradução brasileira: *Entre Naturalismo e Religião, estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I. PENSAMENTO METAFÍSICO: DA GÊNESE À CRISE.....</b>	<b>14</b>
1. TRÊS ASPECTOS DO PENSAMENTO METAFÍSICO.....	14
1.1. Pensamento da identidade.....	15
1.2. Idealismo ou doutrina das idéias.....	16
1.3. Conceito forte de teoria.....	17
2. A RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO METAFÍSICO NO SUBJETIVISMO MODERNO.....	18
3. A CRISE DO PENSAMENTO METAFÍSICO.....	27
3.1. O advento da racionalidade metódica.....	28
3.2. Consciência histórica.....	28
3.3. Enfraquecimento do conceito de teoria.....	30
4. A CORROSÃO DA FILOSOFIA DO SUJEITO.....	31
4.1. O problema da autoconsciência colocado por Fichte.....	31
4.2. Crítica à concepção de objeto.....	32
4.3. Naturalismo.....	35
4.4. Afastamento da noção tradicional de linguagem.....	36
4.5. <i>Linguistic turn</i> .....	37
5. EFEITOS COLATERAIS.....	40
6. PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO.....	42
6.1. Pós-metafísica e pós-modernidade.....	44
6.2. Pós-metafísica, metafísica e religião.....	46
<b>CAPÍTULO II. A CAMINHO DE UMA FUNDAMENTAÇÃO PÓS-METAFÍSICA.....</b>	<b>49</b>
1. AGIR COMUNICATIVO E AGIR ESTRATÉGICO.....	49
2. O PROJETO DE UMA PRAGMÁTICA FORMAL.....	52
2.1 Teoria dos atos de fala: o ponto de partida da pragmática formal.....	53
3. RACIONALIDADE DO AGIR COMUNICATIVO.....	56
3.1. Pretensões de validade, mundo e mundo da vida.....	57
3.2. Discurso e situação ideal de fala.....	61
3.3. O caráter pós-metafísico da razão comunicativa.....	65
3.4. A demonstração da universalidade da razão comunicativa.....	68
4. TEORIA PÓS-METAFÍSICA DA MORAL.....	69
4.1 O discurso prático.....	70
4.2. O ponto de vista moral.....	72
4.3. Fundamentação do princípio de universalização.....	76
4.4. Princípio do discurso.....	79
4.5. Transição da teoria moral para a filosofia política.....	83
<b>CAPÍTULO III. A RECONSTRUÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.....</b>	<b>86</b>
1. CONCEITO DE LEGITIMIDADE.....	86
2. REPUBLICANISMO E LIBERALISMO.....	89
2. 1. Contribuições e <i>déficits</i> do liberalismo e republicanismo.....	94
3. A LEGITIMAÇÃO COM BASE NO PRINCÍPIO DO DISCURSO.....	96
3.1. Moral e Direito.....	99

<b>3.2. Gênese lógica dos direitos fundamentais.....</b>	<b>100</b>
<b>3.3. O nexu interno entre direitos humanos e soberania popular.....</b>	<b>106</b>
<b>4. ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA.....</b>	<b>108</b>
<b>4.1. Direito e poder político.....</b>	<b>111</b>
<b>4.2. A legitimidade do poder político.....</b>	<b>112</b>
<b>4.3. O papel da esfera pública no procedimentalismo de Habermas.....</b>	<b>114</b>
<b>5. POSICIONAMENTOS ACERCA DE QUESTÕES FUNDAMENTAIS.....</b>	<b>120</b>
<b>5.1. Validade universal e contribuição da filosofia para o projeto democrático.....</b>	<b>121</b>
<b>5.2. Obstáculos à realização do Estado democrático de direito.....</b>	<b>126</b>
<b>5.3. A neutralidade moral do princípio do discurso.....</b>	<b>132</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>137</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

Desde a Antiguidade, metafísica e filosofia política se configuraram como campos distintos de investigação. A metafísica foi vista como o estudo de realidades que transcendem a experiência sensível, ela busca explicar esse mundo por meio de um transmundo, como diria Nietzsche. Já a filosofia política se configurou como uma investigação das formas de governo, da legitimidade das leis, das qualidades de um *pólis* ideal e da origem do Estado.

Uma rígida separação entre metafísica e filosofia política, por mais que nos tenha ajudado a organizar diferentes livros na estante de uma biblioteca, não faz justiça ao tipo de relação que se desenvolveu entre esses dois campos de investigação. Isto porque, as mais diversas filosofias políticas desenvolvidas da Antiguidade à Modernidade se alimentaram de muitas pressuposições metafísicas. Por exemplo, as noções de Estado ideal, legitimidade da autoridade e melhor forma de governo muitas vezes se sustentaram graças a ideias como: ordem natural do cosmos, natureza humana, razão divina, direito natural. Ainda hoje existem teorias políticas que constroem suas principais teses se apropriando de ideias originadas das investigações metafísicas. Muitas dessas ideias migraram para o mundo da vida passando a fazer parte do vocabulário dos participantes de debates políticos. Basta ver como em temas complexos, por exemplo, aborto, eutanásia, pesquisas biogenéticas, há sempre alguém que levanta argumentos em nome de algum direito natural.

Essa situação de dependência das teorias políticas em relação à metafísica se tornou um problema para os sucessores de Hegel. Pois, desde a morte do filósofo alemão o que mais os filósofos fizeram foi por em xeque a metafísica. O esforço em destruir ídolos a marteladas não se restringiu somente a atividade filosófica de Nietzsche. Autores das mais distintas vertentes teóricas passaram a questionar os pressupostos metafísicos que permeiam a história da filosofia. A partir de então, jargões como crise da metafísica, fim da metafísica ou superação da metafísica passaram a fazer parte do léxico da filosofia contemporânea.

Com essa crise do pensamento metafísico, como ficam os fundamentos, os princípios básicos que serviam de ponto de partida para as filosofias políticas? Como fundamentar a racionalidade do Estado, das leis, ou do poder político? A hesitação diante dessas questões abre caminhos cada vez mais amplos para o relativismo e o positivismo. Estes problemas

estão longe de ser algo que só diz respeito a intelectuais sentados em seus escritórios. As sociedades modernas são destituídas do poder unificador de uma única religião e se encontram cada vez mais formadas por diversas culturas. Esse convívio multicultural está sujeito a conflitos que não podem ser mediados por um único *éthos* compartilhado. De onde extrair critérios para legitimar uma organização política com leis dotadas de universalidade frente a essa situação teórica e social?

O Estado democrático de direito é propagandeado como um *medium* que permite tornar menos explosivos esses confrontos. Entretanto, a legitimidade dessa forma de organização política por vezes é questionada. Principalmente quando o rótulo “Estado democrático de direito” é usado arbitrariamente para manipulação de informação, para legitimar guerras, injustiças sociais e até governos com vocações ditatoriais. Daí a desconfiança em relação a essa forma de organização política. Do ponto de vista teórico-filosófico a legitimidade do Estado democrático de direito é questionada também por outros motivos. Aqui o que está em questão é o fato de tal legitimidade ter sido fundamentada a partir de pressupostos do pensamento metafísico desconstruídos desde a época de Hegel.

Nosso estudo tem a intenção de mostrar como Habermas em sua filosofia política desenvolve um programa de “superação do pensamento metafísico” que ambiciona resguardar a legitimidade do Estado democrático de direito apontando seus fundamentos racionais. Antes de realizarmos tal empreendimento cabem aqui esclarecimentos preliminares acerca do uso da expressão “superação do pensamento metafísico”.

Ao nos depararmos com a expressão “superação do pensamento metafísico” podemos logo nos reportar a Rudolf Carnap e Martin Heidegger. Ambos os filósofos popularizaram a ideia de uma “superação da metafísica”, cada um a sua maneira. Carnap escreveu uma *Superação da metafísica através da análise lógica da linguagem* (*Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache* – 1932), já Heidegger escreveu uma *Superação da metafísica* (*Überwindung der Metaphysik* – 1936).

Enquanto esses dois autores reclamam para os seus projetos filosóficos o título de “superação da metafísica”, Habermas nunca faz uso de tal expressão para se referir ao seu programa filosófico. Nos poucos momentos em que encontramos no léxico habermasiano o termo

“superação da metafísica” (Überwindung der Metaphysik), o filósofo o utiliza para se referir à filosofia de Heidegger.<sup>1</sup>

Ainda que Habermas não utilize tal termo para fazer referência à sua filosofia, entendemos que é perfeitamente plausível identificarmos na sua obra um esforço de “superação do pensamento metafísico”. Nosso objetivo é reconstruir esse esforço do filósofo de Frankfurt a partir da perspectiva de sua filosofia política.

O empreendimento aqui em vista está organizado em três momentos distintos. No primeiro veremos como Habermas compreende o pensamento metafísico, mostrando suas principais características. Além disso, indicaremos quais são os eventos que contribuem para uma desvalorização da metafísica. Daí o nome do primeiro capítulo de nosso estudo, *Pensamento metafísico: da gênese à crise*.

O segundo momento do nosso estudo é o capítulo *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Nele procuramos abordar como Habermas a partir de um contexto de pensamento pós-metafísico elabora uma teoria da racionalidade. Também veremos como tal teoria da racionalidade é o ponto de partida para a elaboração de uma filosofia moral. Ao final, abordaremos nesse capítulo como os resultados da filosofia moral de Habermas servem de impulso para o desenvolvimento de sua filosofia política.

No terceiro momento de nosso trabalho é que focamos diretamente a filosofia política de Habermas. O terceiro capítulo intitulado *A reconstrução pós-metafísica do Estado democrático de direito* mostra como o filósofo expõe os fundamentos racionais dessa forma de organização política. Veremos também a releitura que ele faz de conceitos célebres em filosofia política, tais como: legitimidade, direitos fundamentais, soberania popular, democracia, Estado, poder político. Tencionamos mostrar como essa releitura abandona os pressupostos do pensamento metafísico assumidos pelas teorias liberais e republicanas, que concorrem entre si quanto ao melhor modo de se compreender o Estado democrático de direito. Em outras palavras, oferecemos razões para nossa afirmação de que há um modelo de “superação do pensamento metafísico” na filosofia política habermasiana. Ao final desse

---

<sup>1</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 193, 225. [Doravante citado DFM] ; HABERMAS, Jürgen. A volta ao historicismo (platonismo, relativismo e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 74.

capítulo haverá uma exposição de questionamentos de interlocutores do filósofo. Tais questionamentos atingem pontos fulcrais do programa de uma filosofia política que almeja uma superação do pensamento metafísico. Do confronto entre as teses de Habermas com as antíteses dos seus interlocutores, formularemos sínteses que façam um balanço crítico desses debates.

Depois de realizada nossa proposta, isto é, mostrar como Habermas pretende uma superação do pensamento metafísico em sua filosofia política, encaminharemos nossas considerações finais. Nesse ponto fazemos algumas observações sobre a contribuição do empreendimento de Habermas para a filosofia política e para a vida política dos Estados modernos. A difícil tarefa de avaliar o pensamento habermasiano tem em vista discutir sua atualidade, consistência teórica, relevância prática e enraizamento histórico.

## I. PENSAMENTO METAFÍSICO: DA GÊNESE À CRISE.

A expressão *pensamento metafísico* é dotada de um caráter polissêmico. A isto se deve o fato dos diversos usos que foram feitos da palavra metafísica na história da filosofia. Por exemplo, no século I a.C., Andronico de Rodes utilizava o termo metafísica (*tà metaphysiká*) para se referir à parte fundamental do pensamento de Aristóteles, já nos últimos séculos vemos as correntes positivistas ou materialistas utilizarem a mesma palavra para rotular qualquer teoria destituída de sentido, segundo os critérios daquelas.

Quando Habermas fala de *pensamento metafísico*, ele está falando de um certo modo de se fazer filosofia. Modo este que nasceu com a filosofia e começou a ser questionado de maneira enfática a partir do século XIX. Alguns filósofos utilizaram a expressão *pensamento metafísico* como sinônimo de filosofia. Desta maneira, o fim do *pensamento metafísico* se identificaria como fim da filosofia. Habermas não assume uma postura tão radical, ele prefere falar de uma transformação na filosofia. O filósofo alemão enuncia uma filosofia que se desdobra na forma de um pensamento pós-metafísico.

O modo de pensar pós-metafísico que orienta o pensamento de Habermas (principalmente em sua teoria da racionalidade, da moral e da política – temas que circunscrevem nosso trabalho) e de diversos outros filósofos contemporâneos, só se torna claro quando compreendemos o que o nosso autor tem em vista com a expressão *pensamento metafísico*. Sendo assim, nosso primeiro capítulo pretende caracterizar isso que Habermas chama de *pensamento metafísico*, mostrando sua gênese, características e principais transformações estruturais. Em seguida abordaremos os motivos que, segundo Habermas, agitaram e problematizaram o pensamento metafísico, até sua desvalorização, culminando no pensamento pós-metafísico.

### 1. TRÊS ASPECTOS DO PENSAMENTO METAFÍSICO

O pensamento metafísico tem uma longa história que vai de Parmênides a Hegel. No desenrolar dessa história há uma pluralidade de teorias tão distintas, que reuni-las sob um único título, pensamento metafísico, pode parecer leviano.

Habermas não desconsidera que haja diversas diferenças entre os filósofos que fazem parte do período histórico que vai de Parmênides a Hegel. Sendo assim, quando o filósofo reduz a pluralidade das teorias metafísicas sob um único título, o que ele tem em vista é ressaltar três aspectos que elas têm em comum. Esses três aspectos, que para o filósofo caracterizam o

modo de pensar metafísico são: pensamento da identidade, doutrina das ideias e o conceito forte de teoria.

### 1.1. Pensamento da identidade

*Pensamento da identidade* é o termo utilizado por Habermas para denominar a primeira característica do pensamento metafísico. O pensamento metafísico vem à tona como uma tentativa de *pensar aquilo que permanece sempre idêntico* e não se assemelha a nenhum outro. Expliquemos.

A filosofia enquanto pensamento metafísico surge com o intuito de se desvincular de uma compreensão mítica do mundo. Esta última buscava explicar a totalidade dos fenômenos através de narrativas que expunham as origens de todos os entes “[...] como se fossem a cena primordial e o começo das correntes de gerações [...]”.<sup>2</sup> A filosofia subtraiu do espaço e do tempo essa origem dos fenômenos. Habermas indica como sendo o percussor disso que ele considera “uma violenta abstração”, o pensador grego Parmênides.

Ao colocar a questão do ser do ente, Parmênides inaugurou a possibilidade de se pensar uma unidade primordial origem de tudo. Essa unidade é origem não só no sentido de um começo, mas no sentido de um fundamento, ou seja, aquilo que sustenta a existência de todo ente. Esse ponto de referência extra-mundano se encontra a salvo da mutabilidade e do perecimento, permanecendo sempre idêntico. Na medida em que tal unidade primordial se encontra a salvo de tais efeitos do tempo (mutabilidade e perecimento) ela pode ser configurada como um “[...] elemento primeiro, do qual nascem o tempo e tudo o que é temporal”.<sup>3</sup> Ao romper com o mito, buscando uma unidade primordial *sui generis* e fundamento de tudo que existe, “a metafísica surgira como a ciência do geral imutável e necessário [...]”.<sup>4</sup>

Habermas nota que, nessa tentativa de romper com a compreensão mítica do mundo, a metafísica ainda mantém algumas vinculações com o mito. Em primeiro lugar, ele observa que a pretensão de expressar um conhecimento acerca da totalidade dos fenômenos é uma característica do mito conservada pela metafísica. Em segundo lugar, no mito, e nas práticas

---

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2ed. 2002. p. 39. [Doravante citado PPM]

<sup>3</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 154.

<sup>4</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 22.

mágicas decorrentes deles, havia uma certa vontade de controle daquilo que se apresentava como incontrolável e temível. A metafísica vai renovar essa aspiração. Por isso Habermas afirma que:

O medo frente aos perigos incontroláveis, que transparecia nos mitos e práticas mágicas, vem aninhar-se agora nos conceitos controladores da metafísica. A negação, que opõe o uno ao múltiplo, do mesmo modo que Parmênides opõe o ser ao não ente, é também negação no sentido de uma defesa com relação ao medo diante da morte e da debilidade da separação e do isolamento, diante da contradição e da oposição, da surpresa e da inovação.<sup>5</sup>

## 1.2. Idealismo ou doutrina das ideias

A segunda característica do pensamento metafísico Habermas chama de idealismo ou doutrina das ideias. Esse aspecto do pensamento metafísico surge das conseqüências que o platonismo tirou daquela “violenta abstração” realizada por Parmênides. Habermas assinala pelo menos duas conseqüências que foram tiradas do pensamento da identidade e que suscitaram o idealismo. Em primeiro lugar, aquela unidade primordial confere ao mundo fenomênico uma delimitação conceitual. A unidade primordial passa a ser a forma, a ideia, a essência que organiza o mundo. A ela estão subordinadas outras ideias: a ideia de homem, lei, bom, belo, cadeira, cachorro. Contudo, não se trata aqui de várias unidades primordiais, pois

As idéias [sic] embutidas no material portam consigo a promessa da unidade do todo, uma vez que afluem em direção ao ápice da pirâmide hierarquicamente ordenada dos conceitos, referindo-se internamente a ela: à idéia [sic] do bem, que compreende em si todas as outras.<sup>6</sup>

A segunda conseqüência que o idealismo tira do pensamento da identidade é o seguinte:

[...] a explicação para os fenômenos objetivados não pode ser processada no nível dos próprios fenômenos, mas em algo que subjaz aos fenômenos – em essencialidades, idéias [sic] formas ou substâncias [...].<sup>7</sup>

Ou seja, se o que dá forma aos fenômenos são as ideias, conhecer o mundo é conhecer essas essencialidades suprassensíveis. Com isso, o idealismo opera uma desvalorização daquilo que nos é apresentado pela sensibilidade. Esta acabou se configurando como uma fonte de erros que desvia-nos do conhecimento daquela unidade primordial que ordena o mundo.

---

<sup>5</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 156.

<sup>6</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 40.

<sup>7</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 155.

### 1.3. Conceito forte de teoria

A cisão gerada pelo idealismo entre ideia e fenômeno, inteligível e sensível, forma e matéria é determinante para o aparecimento do terceiro aspecto do pensamento metafísico, a saber, o conceito forte de teoria.

Se o mundo sensível é esse lugar onde sou conduzido ao erro há uma necessidade de um abandono progressivo deste para se atingir a verdade. A forma de vida que abandona esse enfoque mundano é a *teórica*.

A palavra 'teoria tem origem religiosa: *theorós* era o nome do representante que a cidade grega enviava aos jogos públicos. Na *theoría*, mediante a contemplação, ele se realizava no processo do evento sacro. Na linguagem filosófica, o conceito *theoría* está vinculado à contemplação do *kósmos*.<sup>8</sup>

Nessa contemplação o filósofo tem um conhecimento da harmonia do universo que é garantida pela unidade primordial. Esse conhecimento é desvinculado de qualquer interesse mundano, tendo um fim em si mesmo. A metafísica se configura como vida teórica (contemplativa) ao prometer um contato com o extraordinário (a unidade primordial essência de tudo que existe) através de um desviar-se do ordinário (a *práxis* cotidiana).

Habermas nota que essa vida teórica não tem só um significado epistemológico, mas vem cheia de expectativas salvíficas, tais como a do monge, do eremita ou do ascético. Segundo Habermas, neste contexto

a teoria promete um processo de formação que é ao mesmo tempo caminho do conhecimento e da salvação. Ela provoca uma catarse da alma, que leva a uma conversão salvífica do espírito. Pois, em sua ascensão em direção às idéias [sic], a alma se purga de interesses e paixões inferiores; na elevação rumo à apreensão noética das idéias [sic], ela se desliga da matéria e liberta-se da prisão do corpo.<sup>9</sup>

Ao longo da história, paulatinamente a teoria vai perdendo a ideia de ligação com o evento sagrado. Também a ideia de que a teoria é uma atividade destinada a poucos perde o caráter sacro na modernidade. A elite teórica é constituída muito mais por uma classe de privilegiados socialmente, do que uma classe de escolhidos pela divindade.

<sup>8</sup> HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e interesse. In: **Textos escolhidos/ Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 314. [Doravante citado VJ]

Não obstante a essas mudanças, se conserva a postura de que a teoria deve se distanciar dos interesses e experiências cotidianas. É graças a esse distanciamento que lhe é garantida a objetividade de seus enunciados. O teórico deve se imunizar do saber do senso comum. Esse conceito forte de teoria concebe uma independência e superioridade do plano teórico em relação à práxis cotidiana.

Para Habermas, o desdém com teorias de caráter materialista ou pragmatista (estas atribuem um papel importante à práxis) por parte de muitos intelectuais, ainda é reflexo do longo período de predomínio desse conceito forte de teoria.

## 2. A RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO METAFÍSICO NO SUBJETIVISMO MODERNO.

A busca por uma unidade idêntica a si mesma (fundamento e origem de tudo) vai conduzir o pensamento metafísico a uma série de problemas. A tentativa de solucionar esses problemas deu origem à *filosofia do sujeito*. Embora a filosofia do sujeito procure dar conta dos problemas decorrentes da metafísica ela não abandona a trama de um modo de pensar metafísico. Habermas considera que há uma mudança de paradigmas no interior do pensamento metafísico. Segundo o filósofo de Frankfurt, na modernidade houve uma passagem do paradigma ontológico para o paradigma da filosofia do sujeito. Nessa passagem, o novo paradigma não abandona os três aspectos do pensamento metafísico.

Antes de buscarmos esclarecer como Habermas entende essa renovação do pensamento metafísico na filosofia do sujeito, cabe distinguirmos quais são as questões que provocam a desestruturação do paradigma ontológico.

I) O primeiro problema com que o paradigma ontológico se depara é decorrente da busca por uma unidade que seja origem e fundamento de tudo. A questão levantada é a seguinte: “[...] como é possível o uno ser tudo sem que com isso seja posto em risco sua unidade, uma vez que o universo é composto de muitas partes distintas?”<sup>10</sup>

O paradigma ontológico para dar conta dessa questão se enreda em formulações paradoxais. A unidade é descrita como fundamento de tudo, mas por outro lado ela não é algo nesse tudo.

---

<sup>10</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 157.

Por não pertencer à totalidade dos entes a unidade acaba sendo pensada como “nada”, como negatividade absoluta que escapa a todo saber discursivo. Sendo assim, aquilo que confere a essência dos entes, “[...] o fundamento da racionalidade aparece como um abismo do irracional”.<sup>11</sup>

II) O segundo problema a desestabilizar o paradigma ontológico é o seguinte: o pensamento metafísico ao tentar reconduzir tudo ao uno faz justiça à individualidade de todo ente intramundano?

Uma vez que todos os entes são formados a partir de essências, o paradigma ontológico se vê em dificuldades ao tentar explicar a existência de características não compartilhadas entre um ente e outro. Como explicar a individualidade, a particularidade de um ente em relação a outro? Se existe a ideia de homem, como pode Sócrates ser diferente de Platão? O paradigma ontológico vai qualificar a particularidade de todo ente como resultado de uma casca accidental aderido a ele. O individual é percebido somente como “acidente”.

Esse problema abriu caminho para o nominalismo dar o primeiro golpe no paradigma ontológico. O nominalismo passou a “[...] desqualificar as substâncias ou *formae rerum*, considerando-as simples nomes ou *signa rerum*, os quais são como que apostos às coisas pelos sujeitos cognoscentes”.<sup>12</sup> Essa crítica nominalista já antecipa uma ideia fundamental da filosofia do sujeito. A ideia de que é o sujeito que dá unidade ao mundo.

III) O terceiro problema que surge no interior do paradigma ontológico é consequência de uma oposição produzida entre forma e matéria, essência e existência. O pensamento metafísico se viu de frente com a seguinte questão:

Será que podemos determinar a matéria – à qual os entes no mundo devem sua finitude, sua concreção no tempo e no espaço, sua consistência – de modo puramente negativo, como sendo o não-ente? Não seria necessário talvez pensar aquilo no qual as idéias [sic] são imaginadas e no qual devem empalidecer assumindo a forma de fenômenos, como sendo um princípio que *flui contra* o inteligível – não apenas como privação, como resíduo que sobra após a retirada de todo o ser determinado e de todo o bem, mas como uma força de negação ativa, capaz de produzir o mundo das aparências e do mal?<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 157.

<sup>12</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 158.

<sup>13</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 159.

Essas questões foram levantadas no momento em que se buscou esclarecer porque uma unidade imutável que a tudo precede gerou justamente o seu oposto: uma multiplicidade de entes mutáveis. No interior do pensamento metafísico surgiu uma crítica contra a tradição platônica que buscou pensar a matéria não somente como um resíduo do ser, e sim como um princípio afirmativo que se volta contra a unidade.

Os três problemas supracitados fizeram com que a filosofia tomasse distância do paradigma ontológico. Diante disso, o pensamento metafísico efetivou uma guinada epistemológica para a filosofia do sujeito.

Sobre a classificação que Habermas realiza da história da filosofia em paradigmas é relevante aqui fazermos uma pequena digressão. Entendemos que Habermas utiliza o termo *paradigma* de modo similar a Thomas Kuhn. Além disso, Habermas parece usar como esquema teórico para a leitura da história da filosofia, o mesmo esquema empregado pelo filósofo norte-americano para ler a história das ciências.

Thomas Kuhn chama de “paradigma” um conjunto de realizações científicas que adquiriu uma grande aceitação entre os pesquisadores de uma determinada área, mas que ao mesmo tempo deixou em aberto um emaranhado de problemas a serem resolvidos. “Tal como uma decisão judicial aceita no direito costumeiro, o paradigma é um objeto a ser melhor articulado e precisado em condições novas ou mais rigorosas”.<sup>14</sup> Da história das ciências Kuhn retira como exemplos de paradigmas a astronomia ptolomaica (ou Copernicana), a dinâmica aristotélica (ou newtoniana), a óptica corpuscular (ou óptica ondulatória). O período em que se busca ratificar as conclusões desses paradigmas é chamado por Kuhn de ciência normal. O paradigma nada mais é que uma promessa, e a ciência normal consiste na atualização dessa promessa. Para Thomas Kuhn, a ciência normal não se dispõe a descobrir novidades no terreno dos fatos ou teorias, quando ela (ciência normal) é bem sucedida, não as encontra (novidades). Contudo a ciência normal uma hora se depara com isso que não está previsto pelo paradigma, a saber, as anomalias.

É comum na prática científica normal que certos problemas sejam vistos como quebra-cabeças a serem resolvidos a partir do instrumental que o paradigma vigente fornece e não

---

<sup>14</sup> KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 44.

como anomalias ou contra-exemplos deste (paradigma). Todavia, quando as anomalias passam a ser reconhecidas em proporções maiores dentro da comunidade científica o que passa a ser questionado são os pressupostos sobre qual se apóia a prática científica, assim, “os cientistas se voltam para a análise filosófica como um meio para resolver as charadas de sua área de estudos”.<sup>15</sup> É nessa instabilidade dos pressupostos da prática científica que vemos sintomas de uma transição da pesquisa normal para a extraordinária, isto é a transição para um novo paradigma. A transição para um novo paradigma leva a uma revolução científica.

Se Habermas compreende a história da filosofia como o desdobramento de três paradigmas (ontológico, subjetivista e lingüístico), podemos dizer que ao pontuar os problemas que emergem no paradigma ontológico o que o filósofo faz é ressaltar as anomalias que surgem no interior deste. Ou seja, questões que o instrumental teórico do pensamento ontológico não era mais capaz de resolver. A passagem ao paradigma subjetivista seria então forçada pela tentativa de resolver esses problemas sob bases teóricas mais adequadas.

A mudança de paradigma no interior do pensamento metafísico tem seu ponto de inflexão na filosofia de Descartes. Mas, como já ressaltamos, o nominalismo preparou as bases para Descartes quando reduziu as ideias a meros nomes que os *sujeitos* cognoscentes sobrepõem às coisas.

“A virada epistemológica que associamos a Descartes resume-se na pergunta: como podemos nos assegurar da confiabilidade de nosso saber?”.<sup>16</sup> Descartes entendia que a filosofia desenvolvida até aquele momento não havia se debruçado sobre esse problema. Com isso, o julgamento que ele fez dos filósofos que se enveredaram pelo paradigma ontológico, é que “[...] todos supuseram como princípio algo que não conheceram exatamente”.<sup>17</sup> O parecer de Descartes foi que, em vez de se buscar um princípio de todas as coisas (uma unidade primordial, se devia almejar “[...] um perfeito conhecimento de tôdas [sic] as coisas que o homem pode conseguir saber [...]”.<sup>18</sup> Assim, a filosofia a partir de Descartes passou a investigar o sujeito cognoscente, o pensamento metafísico se tornou *filosofia do sujeito*.

---

<sup>15</sup> KUHN, 2001, p. 119.

<sup>16</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 186.

<sup>17</sup> DESCARTES, René. **Princípios da filosofia**. São Paulo: Ed. Hemus, 1968. p. 33.

<sup>18</sup> DESCARTES, 1968, p. 28.

A investigação do sujeito cognoscente conduz ao conhecimento do “[...] poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, [...] a razão, [...] naturalmente igual em todos os homens [...]”.<sup>19</sup> Conhecendo a razão que se encontra no sujeito cognoscente eu posso melhor utilizá-la. A razão, que Descartes chama de luz natural, ilumina os objetos, e nos permite conhecê-los com clareza e distinção. Para Descartes, é através de um método que o sujeito pode melhor conduzir a razão garantido um conhecimento seguro dos objetos.

A guinada epistemológica de Descartes sugeriu o dualismo moderno sujeito-objeto.

Por “objeto” entende a filosofia da subjetividade tudo o que pode ser representado como existindo [sendo]; e por sujeito, a capacidade de referir-se em atitude objetivante a tais entidades no mundo e a capacidade de apropriar-se dos objetos, seja teoricamente ou praticamente.<sup>20</sup>

Habermas chama atenção para o fato de que:

Essa separação entre o sujeito cognoscente e o âmbito de objetos possíveis obviamente suscita questões sobre a influência recíproca, em especial as clássicas questões da teoria do conhecimento relativas à origem do saber e a direção causal, na qual um lado influencia o outro ou “se ajusta” ao outro [...].<sup>21</sup>

Tais questões geraram as duas principais orientações filosóficas da teoria do conhecimento: o *racionalismo* e o *empirismo*. O racionalismo procurou defender que o sujeito organiza o mundo a partir de ideias e regras da razão que existem antes da experiência sensível, de modo que esta última (experiência sensível) não é necessária para um conhecimento verdadeiro dos objetos. O empirismo sustentou que tudo que se encontra na razão do sujeito cognoscente deriva da experiência sensível que ele tem dos objetos. O sujeito organiza o mundo racionalmente por receber os dados empíricos pelos sentidos.

Kant herdou e transformou o dualismo sujeito-objeto instituído por Descartes, e buscou resolver a querela entre racionalismo e empirismo. Desde Descartes o pensamento metafísico abriu caminho para a investigação dos fenômenos da consciência dando origem a filosofia do

---

<sup>19</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 29.

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madri: Taurus Humanidades, 1999. p. 494, tradução nossa. [Doravante citado TAC I]

<sup>21</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 187.

sujeito. Com o filósofo de Königsberg “[...] o Eu é valorizado transcendentemente e entendido simultaneamente como *sujeito que cria mundos e que age autonomamente*”.<sup>22</sup>

Kant apontou que a possibilidade de se conhecer os objetos do mundo está ancorada em estruturas *a priori* do sujeito que conhece. Se com Descartes o método possibilitava ao sujeito utilizar a razão para conhecer leis do objeto, com Kant, o objeto quando conhecido se adequa a leis do sujeito. Através das faculdades da sensibilidade e do entendimento o sujeito organiza e conhece um mundo de objetos. “[...] Pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições*; pelo entendimento, ao invés, os objetos são pensados e dele se originam conceitos”.<sup>23</sup>

Kant também indicou que o conhecimento de todo objeto só é possível graças à *apercepção transcendental*. Para Kant, o princípio supremo do conhecimento é a *apercepção transcendental*, esta deve ser entendida como o “eu penso” que acompanha todos os meus juízos. Segundo Kant,

[...] todas as minhas representações têm que se submeter à condição unicamente sob a qual posso atribuí-las, como representações minhas, ao próprio eu idêntico e por conseguinte, enquanto ligados sistematicamente numa *apercepção*, enfaixá-los mediante a expressão universal *eu penso*.<sup>24</sup>

Para o filósofo alemão, sem esse “eu penso” que acompanha todas as minhas vivências, o sujeito mergulharia sempre num esquecimento de si, e nenhum conhecimento seria possível. Essa *apercepção* é transcendental, porque é uma condição de possibilidade de todo conhecimento.

Com a transformação da moldura conceitual que Kant herdou de Descartes, a querela entre racionalismo e empirismo é desta forma solucionada. Pois, por um lado Kant assume a perspectiva do empirismo que o conhecimento começa pela experiência, mas por outro lado, o que recebemos pela experiência é organizado pela razão em suas estruturas, sendo que, concordando com racionalismo, o filósofo entende que essas estruturas não derivam da

---

<sup>22</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 192.

<sup>23</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 39.

<sup>24</sup> KANT, 1983, p. 87.

experiência. Daí Kant diz que, “[...] embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência”.<sup>25</sup>

Com Kant o sujeito não conhece um mundo que foi ordenado por uma unidade primordial transmundana. Mas sim, o sujeito é que traz

[...] unidade e universalidade à diversidade do particular desordenado. Por conseguinte, a interação entre espírito e mundo é mais uma vez descrita com auxílio de oposições conceituais – como espontaneidade *versus* receptividade, forma *versus* matéria, universalidade e unidade sintética *versus* particularidade e diversidade.<sup>26</sup>

Se do ponto de vista do conhecimento da natureza (razão teórica), são as estruturas *a priori* de um sujeito que permanece sempre idêntico a garantia de uma organização do mundo; do ponto de vista do saber moral (razão prática) é a autonomia de um sujeito que dá leis a si mesmo que torna possível uma unidade ética entre os homens.

O que Kant chama de razão prática é a capacidade humana de determinar a vontade de acordo com a lei moral. Quando a vontade humana busca o móbil de sua ação moral não na razão, mas em objetos externos, motivado por suas inclinações, o resultado é a heteronomia do sujeito, ou seja, ele não exerce sua liberdade, é um outro que orienta sua ação. Entretanto, quando o sujeito é autônomo sua vontade é determinada pela lei moral que se encontra na própria razão, e não em nenhuma causa exterior.

A lei moral que o sujeito dá a si mesmo é um mandamento da razão que tem a forma de um imperativo categórico. Este não me é dado pela a experiência, mas se apresenta como um fato da razão, uma proposição *a priori*. Para Kant, “o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.<sup>27</sup>

Kant entende que no uso prático da razão o sujeito também garante uma unidade e universalidade moral do mundo ao agir autonomamente. E com isso Kant produz ainda mais oposições: inclinação *versus* dever, heteronomia *versus* autonomia, legalidade *versus* moralidade, causalidade da natureza *versus* causalidade da liberdade.

---

<sup>25</sup> KANT, 1983, p. 24.

<sup>26</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 188.

<sup>27</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 59.

A filosofia kantiana pôs o sujeito como uma unidade que permanece sempre idêntica dando ordem a um mundo de objetos e um mundo moral. Entretanto, ao fazer isso a filosofia kantiana transformou aquela oposição entre sujeito e objeto em várias outras oposições, como mostramos anteriormente.

Habermas identifica que Hegel foi o primeiro a notar os problemas que o pensamento incorre quando se orienta pelo paradigma da filosofia do sujeito. Sabendo disso, Hegel procurou superar os dualismos constituídos na filosofia de Kant. Hegel julgava que Kant havia criado falsas oposições entre sujeito-objeto, liberdade-natureza, infinito-finito, particular-universal, entendimento-sensibilidade. Essas oposições presentes na filosofia kantiana é o reflexo das oposições da própria vida moderna. “Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada em um foco”.<sup>28</sup> O mundo moderno não dispunha de um poder unificador como o da religião, e isso acabou gerando uma fragmentação na cultura, na vida social e política.

Ao criticar a filosofia kantiana, Hegel atacou o núcleo do paradigma da filosofia do sujeito, a oposição sujeito-objeto. Hegel contestou a ideia que o sujeito deva transpor um abismo atingindo o objeto que se encontra anteposto a ela para conhecê-lo. “A rede de relações sujeito-objeto já está posta, as ligações possíveis com objetos já estão estabelecidas antes que o sujeito se envolva efetivamente em relações e entre, de fato em contato com o mundo”.<sup>29</sup> Isto porque o sujeito já se encontra sempre em um contexto histórico e natural, a partir do qual ele conhece e age no mundo, bem como estabelece relações de reconhecimento com outros indivíduos. Não há categorias universais que tornam possível ao sujeito conhecer os objetos e nem organizar moralmente o mundo. Os indivíduos já se encontram sempre no conhecimento do objeto graças ao *éthos* que eles compartilham. Podemos dizer que com Hegel o *a priori* do sujeito passa a ser a história de um determinado povo a qual se pertence. Todavia, Hegel considera que a história é parte de um processo racional. Esse processo dirige a história e a própria natureza. Segundo Hegel, o “[...] estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica [...]”.<sup>30</sup> O Espírito é para Hegel um “grande sujeito” que se autodetermina e se autoconhece através da história e da natureza. De modo que, nessa marcha racional que ele percorre, é produzido um

---

<sup>28</sup> HABERMAS, DFM, 2000. p. 29.

<sup>29</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 191.

<sup>30</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008. p. 18.

encadeamento lógico no mundo que culmina numa grande síntese que reúne os diversos elementos da realidade, os fundindo em um todo coerente. Contra as cisões que a filosofia de Kant expressou, Hegel diz que o pensamento deve “[...] exprimir *o que é* o verdadeiro; mas essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si”.<sup>31</sup> Esse grande sujeito que marcha dialeticamente, garante, no final de seu desenvolvimento, a unidade de uma modernidade cindida, produzindo a reconciliação de uma cultura fragmentada. Essa reconciliação se dá por meio de um Estado forte que realiza a liberdade em seu grau máximo no mundo. Para Hegel, “o Estado é a vontade divina como o espírito presente ou atual que se desenvolveu na formação e organização de um mundo”<sup>32</sup>, ou seja, ele é resultado do processo dialético que percorreu o “grande sujeito” na natureza e na história.

Habermas entende que Hegel ao buscar dar cabo da filosofia do sujeito acabou consumando o subjetivismo moderno. A razão agora é compreendida como sendo um “grande sujeito” que dialeticamente caminha através da natureza e da história, reconhecendo a si mesmo no final. Segundo Habermas, a filosofia hegeliana,

[...] que pretende mediar simetricamente o uno com o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e auto-referentes.<sup>33</sup>

Na história da filosofia do sujeito se enquadram vários outros pensadores além de Descartes, Kant e Hegel. Contudo, a partir desses pensadores é possível se obter uma maior clarificação de como se estrutura esse novo paradigma do pensamento metafísico. Descartes é aquele que desloca os problemas da filosofia para a interioridade do sujeito; Kant radicaliza a oposição entre sujeito e objeto; Hegel tenta mediar a oposição entre sujeito e objeto e projeta com isso a ideia de um “grande sujeito” que se autodetermina e autoconhece.

Vimos que a filosofia do sujeito surgiu de uma tentativa de se superar os problemas que emergiram da metafísica tradicional, desenvolvida de Parmênides à escolástica. A partir dessa mudança de paradigma a filosofia passou a não mais pensar a “[...] unidade do múltiplo como

---

<sup>31</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 65.

<sup>32</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 253.

<sup>33</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 41.

sendo um todo objetivo, pré-ordenado ao espírito humano, mas como resultado de uma síntese, levada a cabo por ele mesmo”.<sup>34</sup> Contudo, apesar das várias diferenças entre o paradigma ontológico e o subjetivista, essa transição na filosofia não significou uma ruptura com o pensamento metafísico. Isto porque a filosofia do sujeito conservou os três aspectos que caracterizam o pensamento metafísico (pensamento da identidade, doutrina das ideias, conceito forte de teoria), renovando-os sob a base da subjetividade.

Assim, o sujeito passou a ser aquela unidade primordial, fundamento e origem de todos os entes, e que permanece sempre idêntico diante da mutabilidade da existência (filosofia da identidade). Enquanto fundamento e origem, o sujeito é também a essência, ou seja, é ele que determina o que as coisas são, é ele que dá forma a matéria (idealismo, doutrina das ideias). Por outro lado, o sujeito enquanto unidade primordial é algo que estrutura o mundo antes de qualquer *práxis*. Enquanto fundamento da realidade o sujeito é independente de um mundo que se encontra em constante mudança. A *práxis* não transforma um sujeito que se apresenta como unidade primordial da realidade (conceito forte de teoria).

### 3. A CRISE DO PENSAMENTO METAFÍSICO

No decorrer da história da filosofia, o pensamento metafísico foi seriamente posto em xeque. E com isso preparou-se as bases para o desenvolvimento do que Habermas chama de pensamento pós-metafísico. Os três aspectos fundamentais do pensamento metafísico foram abandonados graças a três movimentos históricos que os feriram: o advento da racionalidade metódica; a irrupção da consciência histórica; o enfraquecimento do conceito de teoria.

A filosofia do sujeito uma vez que pertence ao pensamento metafísico também é desestruturada por esses movimentos históricos. Mas devido a particularidade desse novo paradigma (filosofia do sujeito), ele também será corroído por outras quatro críticas motivadas por deficiências que emergem dele. São elas: o problema da autoconsciência colocado por Fichte; naturalismo; crítica à concepção de objeto; afastamento da noção tradicional de linguagem. Essas críticas que impulsionaram a corrosão da filosofia do sujeito, a partir de outra perspectiva, serão trabalhadas separadamente no item 3.2.

---

<sup>34</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 160.

### 3.1. O advento da racionalidade metódica

O pensamento metafísico quando se enveredou pela investigação de uma unidade primordial, pensou poder deduzir um princípio racional que estrutura toda a realidade. “A racionalidade é pensada como sendo material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos do mundo, podendo ser lida a partir deles. A razão é razão do todo e de suas partes”.<sup>35</sup> Contudo, esse pensamento totalizante que buscou compreender a razão como uma unidade primeira que organiza a realidade é posto em questão por isso que Habermas chama de *racionalidade metódica*. Esta passou a se impor a partir do século XVIII com as ciências da natureza e ganhou espaço nas ciências humanas com o formalismo das teorias, morais, políticas e jurídicas do mesmo século.

Nas ciências experimentais modernas, na moral tornada autônoma e no direito, a racionalidade deixou de ser material e passou a ser procedimental. Não se tratava mais de conhecer a razão que organiza o mundo, mas de se conhecer os procedimentos para solucionar determinados problemas empíricos. Essa racionalidade impõe que as hipóteses científicas sejam algo a ser confirmado pela experiência ou pela coerência com outros enunciados. O saber não dispõe mais de um conhecimento antecipado e totalizante do mundo. Sendo que, os conhecimentos mais sólidos até então constituídos deviam passar por critérios experimentais para comprovar sua validade. As ciências passaram a dispor de um falibilismo que difere muito do saber que uma “filosofia primeira” atribuiu a si mesmo.

### 3.2. Consciência histórica

A história permaneceu desde o surgimento do pensamento metafísico relacionada à esfera do contingente, do particular e transitório. Isso fez com que durante séculos ela ficasse fora do campo do conhecimento filosófico, destinado a pensar o universal e necessário.

A proposta do pensamento metafísico de pensar a essência de todo ente através de um lançar-se para fora de um mundo sensível atingindo conceitos universais inteligíveis, se vê ameaçado quando irrompe na idade moderna a *consciência histórica*.

---

<sup>35</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 44.

Gadamer chegou a afirmar que a “[...] tomada de consciência histórica constitui provavelmente a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna”.<sup>36</sup> Sendo essa revolução “[...] um privilégio, talvez mesmo um fardo que jamais se impôs a nenhuma geração anterior”.<sup>37</sup>

O que é chamado de tomada de consciência histórica é o ponto de inflexão da modernidade que ocorre quando o homem moderno passa a “[...] ter plena consciência da historicidade de todo presente [...]”.<sup>38</sup> Com isso, atinge-se o entendimento que nossa compreensão e ação no mundo são orientadas sempre por opiniões prévias constituídas pela tradição histórica da qual fazemos parte.

Habermas entende que foram as ciências histórico-hermenêuticas, surgidas no século XIX, que impulsionaram essa mudança na modernidade, pondo contra a parede o pensamento metafísico. Segundo Habermas,

A ascensão das *Geisteswissenschaften* representou um desafio à divisão metafísica do trabalho, entre, de um lado, a *Theoria*, destinada ao conhecimento do necessário, do atemporal e do universal, e, de outro, o conhecimento empírico ou do senso comum.<sup>39</sup>

As filosofias da história de tipo hegeliana tentaram até mediar o universal e o particular, encontrando na história uma necessidade lógica (o progresso da liberdade, por exemplo) que coordena os eventos contingentes. Entretanto, as pesquisas históricas têm mostrado com frequência que esse tipo de empreitada que busca descobrir padrões necessários na história fracassa diante de eventos que escapam desses padrões.

Para Habermas,

A irrupção da consciência histórica fez com que as *dimensões de finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma destrancendentalização dos conceitos tradicionais fundamentais [do pensamento metafísico].<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 17.

<sup>37</sup> GADAMER, 1998, p. 17.

<sup>38</sup> GADAMER, 1998, p. 17.

<sup>39</sup> HABERMAS, 2005. p. 61.

<sup>40</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 43.

As essências dos entes que o pensamento metafísico afirmou serem configuradas por formas universais (princípios racionais que fazem os entes serem aquilo que eles são), passaram a ser entendidas como produções históricas finitas, sujeitas a contextos e particularidades culturais em constante transformação. A própria ideia de buscar compreender a unidade primordial fundamento do cosmos passou a ser denunciada como uma prática constituída historicamente num determinado tipo de sociedade. Sendo os resultados atingidos com essa prática válidos somente para o grupo que realizou tal empreendimento.

### **3.3. Enfraquecimento do conceito de teoria.**

A ascese contemplativa, que, o pensamento metafísico prescrevia como forma de se desvincular dos contextos de uma *práxis* cotidiana a fim de atingir o conteúdo racional do mundo, também é posta em xeque com o despertar da consciência histórica. A partir daí, “[...] o clássico primado da teoria frente à *práxis* não consegue mais resistir às interdependências, que assumem destaque cada vez maior”.<sup>41</sup>

As investigações filosóficas iniciadas no final do século XIX<sup>42</sup> buscaram cada vez mais pôr em destaque os contextos de formação e aplicação das mais esotéricas formas de conhecimento. Com isso, se buscou indicar como práticas pré-teóricas confluem para a constituição de uma *bios theorethikos*.

Num contexto de pensamento metafísico tradicional essas conclusões corroboraram para a desarticulação da ideia de que “a teoria promete um processo de formação, que é ao mesmo tempo caminho do conhecimento e da salvação”.<sup>43</sup> Já num contexto moderno, o que se põe em questão é a pretensa neutralidade de um conhecimento racional que julga ser capaz de anular as pré-compreensões de um mundo estruturado a partir de práticas cotidianas.

O embotamento da teoria, tal como os dois eventos anteriormente citados (racionalidade metódica e consciência histórica), também serviu de motivo para um desvio da filosofia rumo

---

<sup>41</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 43.

<sup>42</sup> Habermas dá como exemplos de investigação “[...] o pragmatismo de Peirce a Quine, a hermenêutica filosófica de Dilthey a Gadamer, também a sociologia do saber, de Scheler, a análise do mundo da vida, de Husserl, a antropologia do conhecimento de Merleau-Ponty a Apel e a epistemologia pós-empirista desde Kuhn [...]” (HABERMAS, PPM, 2002, p. 59).

<sup>43</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 314.

ao irracional. Trataremos desse assunto mais à frente, buscando indicar que o discurso irracionalista é um efeito colateral do desmoronamento do castelo metafísico erigido na história do ocidente.

#### 4. A CORROSÃO DA FILOSOFIA DO SUJEITO

O advento da consciência histórica e da racionalidade metódica, bem como o embotamento da teoria, abalam o pensamento metafísico tanto no seu paradigma ontológico quanto no subjetivista. Contudo, o paradigma da filosofia do sujeito também sofre ataques mais específicos, estes solapam a moldura conceitual do subjetivismo moderno. Habermas diz que há uma gama diferenciada de críticas ao paradigma subjetivista, todavia, o filósofo só discorre sobre os quatro que ele considera mais relevantes: o problema da autoconsciência colocado por Fichte, naturalismo, crítica à concepção de objeto, distanciamento da noção tradicional de linguagem.

Essas três críticas prepararam o caminho para a *linguistic turn*, fazendo com que a filosofia efetuasse a passagem de um paradigma subjetivista para um paradigma linguístico. A *linguistic turn* ofereceu o alicerce em que pode se assentar um pensamento pós-metafísico que não pretende jogar fora a noção de razão.

##### 4.1. O problema da autoconsciência colocado por Fichte

Segundo Habermas, a filosofia de Fichte levantou um problema que colocou em um beco sem saída todos que escolhiam a autoconsciência como ponto de partida de suas investigações filosóficas. Ele resume assim o problema colocado por Fichte:

Em todas as suas construções, tanto na doutrina da ciência como na doutrina dos costumes, Fichte toma como ponto de partida o círculo inerente a toda filosofia da consciência: que o sujeito cognoscente, ao conscientizar-se de si mesmo, não atinge a si mesmo como fonte pura e simplesmente subjetiva de realizações espontâneas da consciência, anteriores a toda objetivação, porque ele se transforma inevitavelmente num objeto.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 194.

Ou seja, Fichte indicou que a filosofia do sujeito descreve que o modo como o sujeito busca conhecer a si mesmo é o modo como ele conhece os objetos. Dessa forma, o conhecimento não é um conhecimento de um sujeito, mas, de um objeto. Vejamos as palavras de Fichte:

[...] para teres consciência de teu pensar, tens de ter consciência de ti mesmo. – Tu tens consciência de *ti* mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu *pensante* do eu *pensado* no pensamento do eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante nesse pensar tem de ser por sua vez *objeto* de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo *sujeito*, que deve novamente ter consciência daquilo que era o *estar-consciente-de-si*. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar-me nenhum lugar onde devêssemos deter-nos; logo para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; logo, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva.<sup>45</sup>

A fim de solucionar esse problema, Fichte projetou a ideia de um Eu em-si, um Eu geral que se individualiza em vários eus empíricos. A autoconsciência seria o conhecimento que eu tenho desse Eu originário, desse sujeito absoluto. Esse conhecimento para Fichte seria sempre uma intuição imediata. Para Habermas, com essa solução Fichte não teria esgotado o potencial da questão que ele levantou. Tal questão poderia ter servido de impulso para Fichte abandonar a filosofia do sujeito. Entretanto, o filósofo idealista não o fez, e buscou uma solução que ainda se mantinha enredada na filosofia do sujeito, visto que projeta a ideia de um sujeito absoluto que se individualiza em diversos sujeitos empíricos. Apesar disso, essa questão levantada por Fichte, acerca da objetivação e a auto-objetivação, ecoam na história das ideias. Sendo que, desde o século XIX a filosofia realiza uma crítica ao pensamento objetivador que se estende para os contextos vitais tratando os indivíduos como objetos passíveis de qualquer controle exercido por uma razão instrumental.

#### 4.2. Crítica à concepção de objeto

A filosofia da consciência estabeleceu uma distinção entre sujeito e objeto. O sujeito enquanto estrutura do pensar está do lado oposto do objeto que é aquilo que é pensado e percebido. A consciência é o que percebe e o objeto é o percebido, eis um pressuposto básico da filosofia do sujeito. Na medida em que o sujeito está anteposto ao objeto, levantam-se as questões: como o sujeito pode alcançar o objeto conhecendo aquilo que ele é? Como um enunciado do sujeito pode se adequar ao objeto, expressando uma verdade que seja ao mesmo tempo

---

<sup>45</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. **O princípio da doutrina-da-ciência**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 181.

universal e objetiva? Para Habermas, essas questões começaram a tornarem-se irrelevantes desde as investigações semânticas de Frege e da fenomenologia de Husserl. Ambos os autores desenvolveram análises que questionaram a concepção de objeto derivada da estratégia conceitual da filosofia do sujeito. Essa concepção sugere que objeto é qualquer realidade situada exteriormente ao sujeito, a palavra em latim *Obiectum* significa o que se põe diante. Isto que se põe diante do sujeito tem sua essência captada ou concebida por ele, de acordo com o paradigma subjetivista. Ou seja, a forma do objeto, isso que faz com que ele seja o que é, é única. Só que dependendo da vertente da filosofia do sujeito tal forma ou é compreendida pela subjetividade ou concebida por ela.

Frege procurou demonstrar em suas reflexões semânticas que “nunca se poderá esgotar a dizibilidade sobre cada objeto, mas sim multiplicar infinitamente os sentidos segundo os quais o conhecemos e o designamos”.<sup>46</sup> Essa ideia que bate de frente com a concepção de objeto da filosofia do sujeito, é desenvolvida por Frege em seu ensaio *Sobre o sentido e o significado* (*Über Sinn und Bedeutung*).

No respectivo ensaio, Frege estabelece uma distinção entre nome (ou sinal), sentido e significado (ou objeto). O nome é aquilo que designa um objeto a partir de um determinado sentido, ou seja, a partir de um determinado recorte de análise do objeto.

A conexão regular entre um sinal, seu sentido e seu significado [Bedeutung] é de tal maneira que ao sinal corresponde um sentido determinado e por sua vez um significado determinado, enquanto que a um significado (um objeto) não pertence um único sinal. [já que ela pode ter vários sentidos].<sup>47</sup>

Para exemplificarmos essa relação entre nome (sinal), sentido e objeto (significado), vejamos o seguinte caso. “Aristóteles” é um nome (sinal), entretanto a esse nome pode estar associado sentidos diversos. Assim, quando se lê o nome “Aristóteles” pode-se entender que a ele corresponde um desses sentidos: “o discípulo de Platão”, “o mestre de Alexandre Magno”, “o filósofo de Estagira”. Embora o significado (o objeto) seja o mesmo e haja um único sinal (Aristóteles), este último pode estar associado a vários sentidos, e nenhum é mais verdadeiro do que o outro. É possível que um significado além de vários sentidos tenha também vários sinais (nomes), como vimos Frege indicar na citação do parágrafo anterior. Por exemplo, na

<sup>46</sup> SOARES, Maria Luísa Couto. **Conceito e sentido em Frege**. Campo das letras, 2001. p. 139

<sup>47</sup> FREGE, Gottlob. On sense and reference. In: GEACH, Peter; BLACK, Max. **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Basil Blackwell, 1960. p. 58, tradução nossa.

Grécia pré-pitagórica, achava-se que nas aparições matutinas e vespertinas do planeta Vênus se tratava de dois corpos celestes diferentes. Com isso, os gregos davam dois nomes a um mesmo significado (Hésero e Fósforo), por julgarem que na verdade eram dois.

Frege entende que “um conhecimento total do significado requereria que nós fossemos capazes de dizer imediatamente se um dado sentido pertence ou não a tal significado. Tal conhecimento nós nunca alcançamos”.<sup>48</sup> Com isso, o filósofo veda o caminho para uma teoria dos objetos que busca mostrar como a proposição dos sujeitos se adéqua ao objeto expressando sua essência. Soares afirma que na semântica fregeana “os diferentes sentidos, como modos de dar-se de um objeto, são sempre partes do objeto, em pé de igualdade entre si ao não fornecer um critério para a captação de um sentido primeiro (equivalente à atribuição da essência [...])”.<sup>49</sup>

Com a fenomenologia Husserl desenvolveu uma investigação diferente da semântica de Frege, todavia, o fenomenólogo também abalou a concepção de objeto delineada pela filosofia do sujeito. A fenomenologia estabeleceu que “[...] os atos do sujeito vivenciador, agente e sentenciador somente podem referir-se a objetos – objetos intencionais na palavra de Husserl”.<sup>50</sup>

Edmund Husserl qualificou como tema capital da fenomenologia a consciência intencional. No anseio de constituir a filosofia como ciência, através da investigação fenomenológica, Husserl procurou defender a tese de que “a intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência*”.<sup>51</sup>

Com essa tese Husserl quer indicar que a consciência é sempre um estar “voltado para”, “a consciência é sempre consciência de algo”. A filosofia do sujeito colocou a consciência que percebe de um lado e o objeto percebido de outro, e com isso teve problemas para indicar como um pode alcançar o outro. Para Husserl, não faz sentido falar da consciência como se esta fosse algo vazio, uma tábula rasa que se encontra distante dos objetos a serem percebidos. Não existe objeto que não seja objeto para uma consciência, e não existe consciência que não

---

<sup>48</sup> FREGE, 1960, p. 58, tradução nossa.

<sup>49</sup> SOARES, 2001, p. 200.

<sup>50</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 54.

<sup>51</sup> HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a fenomenologia pura**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006. p. 190.

seja consciência de um objeto. Na medida em que o que caracteriza a consciência é a intencionalidade, Husserl procurou mostrar que há diversos modos de se intencional algo. Para o fenomenólogo “todo objeto possível [...] tem precisamente *suas* maneiras de entrar no campo de um olhar representativo [...]”.<sup>52</sup> Deste modo, o intencional algo apresenta sempre o que é intencionado a partir de uma determinada perspectiva, não havendo um ser-em-si por detrás do diversos modos como o objeto é intencionado.

### 4.3. Naturalismo

O que Habermas tem em vista com o rótulo de naturalismo é o conjunto de teorias que se formam com e a partir das conclusões alcançadas no campo da biologia no século XIX. Podemos situar Lamarck e Darwin como os principais responsáveis por essas conclusões.

Tanto Lamarck quanto Darwin desfizeram a imagem dos seres vivos como espécies que desde a criação são fixos e imutáveis. Os estudos empíricos de ambos demonstraram como as espécies recebem influência das circunstâncias que se encontram. O ambiente natural instrui o organismo e modifica seus hábitos e sua estrutura.<sup>53</sup>

As teorias naturalistas rompem também com uma visão antropocêntrica da natureza, que pretendem ver no homem uma espécie totalmente distinta das outras. Dessa forma, o naturalismo postula uma continuidade entre os homens e os outros seres vivos. Ou seja, o homem possui características semelhantes à de outros seres vivos, e, por conseguinte também sofre modificações impulsionadas pelo seu entorno natural.

---

<sup>52</sup> HUSSERL, 2006, p. 37.

<sup>53</sup> Sobre o francês Jean-Baptiste de Monet, o Chevalier de Lamarck (1744-1829), o estudioso Phillip R. Solan comenta o seguinte a respeito das investigações do naturalista: “De acordo com Lamarck, as plantas e os animais existentes no presente surgiram através de um processo natural de transformação, devido as complexas propriedades dos fluidos correndo através de seus tecidos, e mudanças adaptativas realizadas quando suas formas de vida se modificaram em resposta às variações do meio ambiente” (SOLAN, Phillip R. The making of a philosophical naturalist. In: HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory (org.). **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge: Cambridge University Press 2003. p. 21, tradução nossa). Quanto a Charles Darwin (1809-1882), dentre os vários estudos que produziu acerca do condicionamento que o meio ambiente exerce nos organismos, podemos a partir de Hodge e Radick mencionar o seguinte: “Darwin argumenta que, quando os humanos domesticam uma espécie, novas condições de vida são impostas sobre esta espécie, causando nela muitas novas variações que podem se tornar hereditárias” (HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory. Introduction. In: HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory (org.). **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge: Cambridge University Press 2003. p. 4, tradução nossa).

No século XX a grande repercussão do naturalismo em correntes filosóficas das mais diversas já era nitidamente visível. Por exemplo:

O pragmatismo (G. H. Mead e J. Dewey), a antropologia filosófica (H. Plessner, A. Gehlen) e também a epistemologia genética (J. Piaget) apóiam-se em explicações histórico-naturais das práticas instrumentais, do uso lingüístico [sic] e do agir comunicativo. Eles associam o acesso hermenêutico às estruturas do espírito corporificadas no mundo da vida à explicação biológica de sua gênese.<sup>54</sup>

Com a crescente difusão do naturalismo houve uma crítica radical da pretensão de se buscar em causas extramundanas a explicação de estados de coisas no mundo. Com isso também se ambicionou dar cabo de explicações que se pautassem em premissas da filosofia do sujeito. “O naturalismo duvida [...] que seja possível tomar a consciência como base, como algo incondicional e originário [...]”.<sup>55</sup> Ou seja, o naturalismo não admite a noção de sujeito como uma estrutura que permanece imodificável perante a influência do ambiente natural.

Assim, as considerações naturalistas indicaram como a história natural circundante ao indivíduo bem como o seu desenvolvimento orgânico são traços fundamentais que contribuem para a constituição de nossas formas de vida. Destarte, se vedou o caminho para um idealismo que vê num sujeito transcendente a força estruturante e geradora de um mundo de objetos.

#### **4.4. Afastamento da noção tradicional de linguagem**

A filosofia do sujeito compreendeu a linguagem como um instrumento que permanece exterior ao conteúdo dos pensamentos. O sujeito subordina objetos a nomes a fim de coordenar suas ações e exteriorizar seus pensamentos. Isso começa a mudar com o filósofo alemão Wilhelm Von Humboldt (1767-1835). Humboldt ao longo de sua vida realizou estudos comparativos de diversas línguas, inclusive as que não pertencem à esfera indo-européia, tais como, o chinês, o malaio, o basco, o hebraico e também as ameríndias. Por sua imensa contribuição Humboldt é hoje considerado o pai da lingüística moderna. Além disso, ele antecipou muitas ideias que seriam trabalhadas pela filosofia da linguagem.

---

<sup>54</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 29.

<sup>55</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 54.

Habermas percebe que Humboldt é o primeiro a ganhar distância da concepção de linguagem cunhada pela filosofia do sujeito. Para Humboldt, a linguagem não é um mero instrumento que nos apropriamos para dar nomes a objetos, “[...] o homem vive com os objetos da maneira como a linguagem lhes apresenta”.<sup>56</sup> Habermas nota que,

Humboldt estabelece uma “conexão indissolúvel” entre a “construção”, a “forma interna” da língua e uma determinada “imagem” do mundo. “O horizonte de sentido previamente projetado por uma linguagem iguala-se ao contorno do mundo”. [...] Pela semântica da imagem de mundo, uma linguagem estrutura ao mesmo tempo a forma de vida da comunidade lingüística [sic]; em todo caso uma se reflete na outra.<sup>57</sup>

Através desse entrelaçamento entre linguagem e visão de mundo, Humboldt cunha um conceito transcendental (no sentido kantiano) de linguagem. Ou seja, a linguagem é uma condição de possibilidade para eu me relacionar com um mundo dotado de sentido. Na medida em que a linguagem é um *medium* em que os falantes sempre se encontram lançados é ela que torna possível o acesso compreensivo a um mundo de coisas e homens. Dado esse caráter transcendental da linguagem, Humboldt afirma que “[...] cada língua traça em torno do povo a que pertence um círculo do qual não se pode sair senão entrando ao mesmo tempo em outro círculo”.<sup>58</sup> Isto porque, saltar para fora de uma língua sem entrar em outro círculo lingüístico seria saltar para um mundo sem sentido, coisa essa impossível.

#### 4.5. *Linguistic turn*

Os ataques desferidos contra a filosofia do sujeito, principalmente no que diz respeito à concepção tradicional de linguagem predominante nela, prepararam caminho para uma mudança de paradigma no pensamento filosófico. Habermas entende que o principal evento que lançou as bases para uma estruturação de um pensamento pós-metafísico é a passagem do paradigma da filosofia do sujeito para o paradigma da filosofia da linguagem. Essa passagem é chamada de *linguistic turn*, ou virada lingüística.

A expressão *linguistic turn* ganhou popularidade quando Richard Rorty organizou e publicou uma coletânea de ensaios em 1967. A coletânea se chamava *The linguistic turn: essays in*

---

<sup>56</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre la diversidad de La estructura del lenguaje humano y su influencia sobre El desarrollo espiritual de La humanidad**. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990. p. 83, tradução nossa.

<sup>57</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 66.

<sup>58</sup> HUMBOLDT, 1990, p. 83, tradução nossa.

*philosophical method*. Nela ele reunia textos de filósofos e sobre filósofos que posteriormente seriam enquadrados na tradição da filosofia analítica. Tal como Carnap, Frege, Wittgenstein, Austin, Schlick, Quine, dentre outros.

Na introdução à coletânea, Rorty constata com entusiasmo a mudança de paradigmas que estava acontecendo na filosofia há quase um século. Lá o norte-americano diz o seguinte:

O propósito deste presente volume é prover material de reflexão sobre a mais recente revolução filosófica, que é a filosofia lingüística. Eu chamarei de filosofia lingüística a visão de que os problemas filosóficos são problemas que poderiam se resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente.<sup>59</sup>

Numa visão retrospectiva, 20 anos depois da publicação da coletânea, Rorty revela o impacto que a observação dessa “revolução” causara nele. O filósofo comenta o seguinte: “O que eu acho mais interessante no meu ensaio em 1965 é como seriamente eu recebi a ‘linguistic turn’, e quão extraordinário ela parecia para mim”.<sup>60</sup>

Diferentemente de Rorty, Habermas tem uma visão mais ampla do primeiro momento da *linguistic turn*. Para o filósofo de Frankfurt ela não é realizada somente pela tradição da filosofia analítica, mas também pela tradição hermenêutica. A tradição analítica tem sua origem nos escritos tardios de Frege e o Wittgenstein do *Tractatus*. Já a tradição hermenêutica remonta ao Heidegger de *Ser e Tempo*. Ambas as tradições trabalham ideias que já haviam sido antecipadas por Humboldt, por exemplo, a noção de que a linguagem não pode ser compreendida como um instrumento que o sujeito usa para exteriorizar seus pensamentos.

A partir deste momento, os sinais lingüísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados lingüísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> RORTY, Richard (org.). **The linguistic turn: essays in philosophical method**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 3, tradução nossa.

<sup>60</sup> RORTY, 1992, p. 371, tradução nossa.

<sup>61</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 15.

Para Habermas, tanto a filosofia analítica quanto a hermenêutica efetuaram a *linguistic turn* pautando-se numa abordagem semântica da linguagem.<sup>62</sup> Destarte, de um lado a filosofia analítica se deteve às relações entre proposição e fato. A filosofia analítica (em sua primeira fase semanticista), ao almejar destituir os discursos a-significantes correntes no pensamento metafísico, afirmou que o sentido de uma proposição consiste em ela poder expressar um possível estado de coisas no mundo. Uma proposição que não figura nada do mundo, que não diz o que é o caso (como diria Wittgenstein), é um contra-senso lógico. Por outro lado, a hermenêutica procurou pôr em evidência a “[...] articulação categorial do mundo inscrita na totalidade de uma língua natural”.<sup>63</sup> Ou seja, a hermenêutica indicou que a articulação da linguagem é resultado de uma compreensão prévia do mundo. É só por já nos encontrarmos sempre numa compreensão prévia do mundo que podemos proferir enunciados sobre alguma coisa. As coisas no mundo que podemos negar ou atribuir diversas propriedades são sempre já pré-interpretadas, categorizadas em aspectos relevantes.

Habermas estima que a versão semântica da *linguistic turn* não permitiu explorar todo o potencial do novo paradigma. Somente com uma guinada pragmática a *linguistic turn* abriu o caminho para a fundamentação de um conceito de razão pós-metafísico. Essa guinada pragmática constitui um segundo momento da *linguistic turn*. A teoria dos atos de fala de Austin e a descrição dos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein (que geralmente caracterizam um segundo momento da filosofia analítica) marcam a passagem para uma abordagem pragmática da linguagem. Mas, é só com Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, é que a guinada pragmática adquire o sentido de um impulso para a teorização de uma racionalidade inscrita no uso da linguagem voltado para o entendimento. Veremos como isso é realizado por Habermas no segundo capítulo de nosso trabalho.

---

<sup>62</sup> O filósofo norte-americano, Charles Willian Morris, realizou uma divisão dos modos filosóficos de se estudar a linguagem. Desde então, tornou-se um costume entre os filósofos contemporâneos assumir essa divisão proposta por Morris. As três modalidades de estudo da linguagem descritas por Morris são: *sintaxe*, *semântica* e *pragmática*. Cf. MORRIS, Charles Willian. **Fundamentos da teoria dos signos**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. A *sintaxe*, segundo Morris, estuda as relações dos signos linguísticos entre si. Com isso, ela busca definir as regras para a formação de proposições, sem levar em consideração os objetos que os signos se referem. A *semântica* “[...] trata da relação dos signos com seus *designata* e também com os objetos que eles podem denotar ou realmente denotam” (MORRIS, 1976, p. 38). Assim, a semântica diz respeito à dimensão significativa dos signos linguísticos. Já a *pragmática* “[...] designa a ciência da relação dos signos com os seus intérpretes” (MORRIS, 1976, p. 50). Isto é, a pragmática trata do modo como os indivíduos fazem uso dos signos em determinados contextos de comunicação.

<sup>63</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 75.

## 5. EFEITOS COLATERAIS

A crise do pensamento metafísico teve diversos efeitos colaterais: crítica total à razão, ceticismo, contextualismo, cientificismo. Essas saídas que a filosofia buscou depois da desestruturação da metafísica, são efeitos colaterais decorrentes de um reducionismo dos motivos que serviram de crítica ao pensamento metafísico. Abaixo enumeraremos essas tendências reducionistas.

I) O abandono de uma racionalidade material com a passagem para o ideal de racionalidade metódica constrangeu a filosofia a buscar uma assimilação das ciências da natureza. A partir daí se desenvolveu um cientificismo que

[...] estatui ideais de cientificidade empolgantes – seja na forma de disciplinas como a física ou a neurofisiologia, seja na forma de um procedimento metódico como, por exemplo o behaviorista.<sup>64</sup>

II) Com o advento da consciência histórica desde o século XIX, a filosofia passou a se prevenir de um idealismo que busca estabelecer uma racionalidade universal que explique toda realidade. Assim, passou-se a pôr em evidência o fato de que toda compreensão da realidade se dá desde uma determinada perspectiva histórica e nunca é possível uma compreensão de categorias universais de racionalidade (contextualismo, relativismo).

De outro lado, [...] difundiu-se também uma crítica radical à razão, a qual não somente protesta contra a transformação do entendimento em razão instrumental, como também identifica **a razão em geral como repressão** procurando, a seguir, de modo fatalista ou extático, encontrar refúgio em algo totalmente outro.<sup>65</sup>

Com isso a consciência histórica abriu as comportas para vir à tona o irracionalismo.

III) Com a valorização da *práxis* o conceito de teoria sofreu um grande desgaste. O ideal metafísico do teórico que salta para fora da prática cotidiana foi paulatinamente abandonado. Isto porque se chamou a atenção para o fato de que as teorias têm um enraizamento numa *práxis* de relações pré-científicas, as reflexões teóricas se desdobram a partir de contextos práticos de formação e aplicação. Com a valorização da *práxis* muitos “[...] escorregaram para

---

<sup>64</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 16.

<sup>65</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 16, grifo nosso.

um produtivismo, que reduz a prática ao trabalho [...]”.<sup>66</sup> Outras vertentes tomaram esse motivo de crítica ao pensamento metafísico e tiraram conclusões contextualistas. O contextualista restringe todas as pretensões de verdade das teorias a jogos de linguagem que só fazem sentido para os participantes de uma determinada *práxis* de um contexto histórico-cultural. Sendo que, o exercício teórico não conseguiria escapar à mera reprodução de convenções e hábitos válidos em um determinado contexto.

IV) A questão levantada por Fichte acerca da objetivação que o sujeito realiza de si mesmo quando busca se conhecer mostrou-se profícua. Pois, permitiu o desenvolvimento de uma crítica que mostra os limites de uma razão instrumental inserida nas ciências e que reifica os homens. No entanto, lançada essa questão, o *self* do sujeito cognoscente tornou-se algo cada vez mais opaco. Diante disso, a utopia dos que ainda almejavam a autotransparência completa se converte “[...] em desespero niilista e ceticismo radical”.<sup>67</sup>

V) A crítica a compreensão idealista, que postula categorias de um sujeito transcendental que são independentes da história natural e do desenvolvimento orgânico dos indivíduos, tem como consequência um *naturalismo estrito*.

Uma estratégia de explicação “estritamente” naturalista tem a intenção de *substituir* a análise conceitual de práticas do mundo da vida por uma explicação científica – por exemplo, neurológica ou biogenética – das operações do cérebro humano.<sup>68</sup>

O determinismo biológico que o *naturalismo estrito* promove pretende eliminar o problema posto desde Kant: como conciliar as leis da natureza com a liberdade? Contudo, o *naturalismo estrito* não atinge somente Kant quando reduz a explicação de todos os fenômenos a um determinismo de leis da natureza. Ele (naturalismo estrito) “[...] é obrigado a declarar que a autocompreensão de sujeitos que assumem uma posição racional não passa de auto-engano”.<sup>69</sup> Com isso se põe em cheque a intuição dos indivíduos que em sua prática cotidiana se julgam imputáveis por suas decisões, já que essas são só efeitos de relações causais da natureza.

---

<sup>66</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 17.

<sup>67</sup> HABERMAS, DFM, 2000, p. 369.

<sup>68</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 36.

<sup>69</sup> HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião, Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo. Brasileiro, 2007. p. 195. [Doravante citado ENR]

VI) A mudança do paradigma da filosofia do sujeito para o da filosofia da linguagem também traz como consequência um reducionismo. A linguagem é elevada à categoria de absoluto, e os indivíduos surgem como algo meramente residual. Tal reducionismo afirma que os falantes movimentam-se fatalisticamente desde sempre em contextos de sentido estruturados linguisticamente, de modo que, a *práxis* cotidiana não tem poder sobre o horizonte das tradições pré-determinadas. Essa compreensão da linguagem cunhada como um evento ontológico-originário

[...] não considera a possibilidade de uma interação entre o *a priori* de sentido da linguagem e os resultados de processos intramundanos de aprendizagem porque concede à semântica das visões linguísticas de mundo primazia absoluta sobre a pragmática dos processos destinados à obtenção do entendimento mútuo.<sup>70</sup>

Habermas assimila em sua filosofia vários aspectos que conduziram a metafísica à crise. Entretanto, ele não pretende cair nos reducionismos (irracionalismo, cientificismo, contextualismo, relativismo, naturalismo estrito, niilismo) que acontecem quando se superestima os motivos de crítica ao pensamento metafísico.<sup>71</sup>

Contra a glorificação de verdades metafísicas e contra os reducionismos que a crise da metafísica engendrou, Habermas buscou fundamentar um *conceito pós-metafísico de razão*. Ao compreendermos como Habermas procede nessa empreitada de fundamentar um conceito pós-metafísico de razão, compreenderemos também a insuficiência das tendências que ele julga reducionistas, desenvolvidas com a crise do pensamento metafísico.

## 6. PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

A crise do pensamento metafísico preparou o terreno para o desenvolvimento de um pensamento pós-metafísico. Este se absteve de teorizar sobre uma unidade racional que confere sentido ao mundo indiferente à *práxis* histórica de indivíduos que vivem em sociedade e exercem uma manipulação da natureza.

O pensamento pós-metafísico assumiu no início a forma de uma crítica ao idealismo de tipo hegeliano. A primeira geração dos discípulos de Hegel criticou na obra do

---

<sup>70</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 82.

<sup>71</sup> Cf. O item 3.3. O caráter pós-metafísico da razão comunicativa; no capítulo 2 de nosso trabalho.

mestre a preponderância secreta do geral, do atemporal e do necessário sobre o particular, mutável e causal, portanto a moldura idealista do conceito de razão.<sup>72</sup>

Apesar de os jovens hegelianos terem preparado o caminho para uma destrancendentalização do conceito idealista de razão, eles acabaram muitas vezes por atribuir um primado à natureza, à história e à sociedade, como se estes fossem agora aquela unidade primordial fundamento da realidade. Com isso os jovens hegelianos ao criticarem uma razão idealista acabaram recaindo novamente no pensamento metafísico. A partir de então se abriram “[...] as comportas para a crítica radical da razão tecida por Nietzsche [...]”.<sup>73</sup>

A crítica radical da razão que se orientou pela filosofia de Nietzsche só se dispôs a proceder de modo destrutivo, indicando a insuficiência do pensamento metafísico então configurado como filosofia do sujeito. Assim, “[...] os conceitos fundamentais da filosofia transcendental são abalados, sem que tenham sido superados por um outro paradigma”.<sup>74</sup>

A *linguistic turn* proporcionou uma superação do paradigma da filosofia do sujeito pelo da filosofia da linguagem. A partir daí o pensamento pós-metafísico encontrou uma base de onde poderia se desenvolver não só às custas de um ataque à metafísica. A investigação da linguagem trouxe a possibilidade de uma abordagem construtiva da filosofia, abrindo o caminho para a fundamentação de um conceito de razão pós-metafísico. E é justamente essa a proposta de Habermas. Contra o derrotismo da razão o filósofo de Frankfurt procede numa fundamentação pós-metafísica. Para ele “a guinada lingüística havida na filosofia preparou os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo”.<sup>75</sup>

Todavia, o pensamento pós-metafísico não deve ser entendido como um estágio de uniformidade da filosofia. Existem diversos modos de despedida da metafísica. Habermas discute criticamente com as diversas tendências do pensamento pós-metafísico. Isso mostra que a disputa entre várias correntes de pensamento, em torno de questões fundamentais, ainda continua sendo uma característica da filosofia.

---

<sup>72</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 48.

<sup>73</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 49.

<sup>74</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 49.

<sup>75</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 53.

Apesar das diversas perspectivas que se abrem com o pensamento pós-metafísico alguns aspectos são conservados por todas as tendências. São eles: fim da busca de uma unidade primordial que estabelece a essência do mundo seja na natureza ou na história; abandono de um ponto de vista a-histórico; afastamento da compreensão que o conhecimento verdadeiro se atinge através de uma tomada de distância da *práxis* de um mundo da vida.

### 6.1. Pós-metafísica e pós-modernidade

Embora o pensamento pós-metafísico tenha possibilitado o discurso filosófico pós-moderno, nem todo pensamento pós-metafísico advoga em nome da pós-modernidade. É preciso ter em vista que, na filosofia de Habermas, pós-metafísica e pós-modernidade não são a mesma coisa.

O discurso pós-moderno defende a hipótese de que as sociedades ocidentais contemporâneas experimentam “uma descontinuidade, o distanciamento em relação a uma forma de vida ou de consciência na qual anteriormente se havia confiado de maneira ingênua e irrefletida”.<sup>76</sup> Essa forma de vida e consciência seria a do homem moderno que pensou poder estabelecer um ponto de vista racional universal que fosse o critério de avaliação de questões teóricas, práticas e estéticas. Entretanto, para os pós-modernos, a modernidade, que buscou se afirmar contra o mito e a religião, ao fundamentar esse critério universal nada mais fez do que produzir uma grande narrativa (um metarrelato nas palavras de Lyotard) nos moldes míticos e religiosos. Seriam exemplos desses metarrelatos: a dialética do espírito, o progresso da história, o desenvolvimento da riqueza, a emancipação do trabalhador. Lyotard compreende que a pós-modernidade é fruto da “incredulidade em relação aos metarrelatos”.<sup>77</sup> Com essa superação da modernidade, o homem pós-moderno se absteve de pensar um conceito de razão universal. Este (homem pós-moderno) olha com desprezo para uma racionalidade universalista que só promoveu a opressão do diferente, do heterogêneo.

---

<sup>76</sup> HABERMAS, Jürgen. Arquitetura moderna e pós-moderna. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori & Paulo Eduardo. **Um ponto cego no projeto estético de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo, Brasiliense, 1992. p. 127.

<sup>77</sup> LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1988. p. XVI.

Para Habermas, os pós-modernos só enunciam esse salto histórico-cultural para fora da modernidade por ignorarem o “horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade [...]”.<sup>78</sup>

A modernidade enquanto processo de ruptura histórica com a tradição medieval se desenvolveu em dois níveis: o social e o cultural. A modernidade social consiste no processo de diferenciação entre economia e poder político, dois domínios que permaneciam interligados antes do advento da sociedade burguesa. Com a modernidade social esses dois domínios passaram a se organizar em núcleos funcionalmente distintos: a empresa capitalista e o aparelho burocrático do Estado. A modernidade cultural se desenvolveu a partir da afirmação do princípio da subjetividade. Isto significa: a defesa da liberdade do indivíduo, sua autonomia e seu direito de criticar e de responder a críticas. Com a defesa do princípio da subjetividade a modernidade quis delimitar no âmbito da cultura a diferença da tradição moderna para a tradição medieval. Vinculado à afirmação do princípio da subjetividade está a ideia de promover o esclarecimento, a saída do homem de seu estado de menoridade. “A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”.<sup>79</sup> A defesa do princípio da subjetividade provocou uma diferenciação e autonomização dos diversos campos da cultura. Na tradição medieval as questões do bem, do belo, do justo e da verdade formavam uma amálgama, a qual era assegurada uma unidade através da religião. Na modernidade essas questões se separam a partir da afirmação do princípio da subjetividade. Assim a moral, a estética, o direito, a política e a ciência se constituem como campos autônomos, responsáveis por tais questões. A modernidade cultural seria esse processo de diferenciação e autonomização dos âmbitos da cultura ocidental.

Vemos que a modernidade não se afirmou dizendo que ela é a época em que se produziram os metarrelatos. E a partir do momento que as sociedades contemporâneas conservam as principais características da modernidade social (separação entre mercado e Estado) e da modernidade cultural (diferenciação dos âmbitos da cultura: moral, ciência, estética, direito, política) a pós-modernidade não pode ser compreendida como uma nova fase da história. Dessa forma “o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental,

---

<sup>78</sup> HABERMAS, DFM, 2000, p. 8.

<sup>79</sup> KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 11.

quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade [...]”<sup>80</sup>.

Para Habermas, o pós-moderno é, em vez de uma época histórica, um discurso filosófico que desistiu do projeto moderno de emancipação e esclarecimento racional do homem. Esse discurso (pós-moderno) assume a forma de uma crítica total à razão, visando expurgar por completo o universalismo da racionalidade moderna.

Apesar de Habermas atuar em favor de um pensamento pós-metafísico, ele não sai em defesa de um discurso pós-moderno, muito menos julga que a modernidade enquanto época histórica já tenha passado. Habermas considera ser necessário dar continuidade ao projeto filosófico da modernidade: a defesa da emancipação e do esclarecimento racional dos homens. Todavia, isso não quer dizer uma recepção acrítica do que aconteceu na história a partir do advento do mundo moderno. Habermas sabe que da modernidade cultural e social resultam bons “motivos de dúvida e desespero quanto ao projeto da modernidade”.<sup>81</sup>

Julgamos que o projeto moderno, visto desde uma perspectiva crítica de um conceito de razão pós-metafísico, pode ser adequadamente reconstruído sem precisar cair na afirmação do solipsismo de um sujeito que se impõe violentamente contra o mundo. Por outro lado, uma postura crítica frente à modernidade não precisa se configurar como defesa da pós-modernidade. Como assinala Rouanet, “não há nada de mais moderno que a crítica filosófica da modernidade”.<sup>82</sup> Sendo assim, a filosofia de Habermas pode ser entendida como uma forma de pensamento pós-metafísico que se mantém fiel ao discurso filosófico da modernidade (que defende a promoção da emancipação e esclarecimento racional dos homens) renovando-o sobre novas bases.

## **6.2. Pós-metafísica, metafísica e religião.**

Com a afirmação de um contexto de pensamento pós-metafísico, Habermas não quer indicar que tenham sido extintos os discursos metafísicos e religiosos. Procuraremos esclarecer as

---

<sup>80</sup> HABERMAS, DFM, 2000, p. 8.

<sup>81</sup> HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori & Paulo Eduardo. **Um ponto cego no projeto estético de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo, Brasiliense, 1992. p. 109.

<sup>82</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 23.

relações que o pensamento pós-metafísico de Habermas mantém com o discurso metafísico e com o discurso religioso.

Habermas nota que ainda “há alguns que lamentam a perda do pensamento da unidade metafísica e trabalham no sentido de uma reabilitação de figuras de pensamento pré-kantiano ou procuram retornar a metafísica instaurada por Kant”.<sup>83</sup> O filósofo de Frankfurt chegou a apontar em *Pensamento pós-metafísico* que depois que a metafísica sofreu vários ataques, surgiram na Alemanha diversas tentativas de retorno à metafísica. Habermas recorda alguns títulos de livros surgidos na Alemanha na primeira metade do século XX: *O renascimento da filosofia* (1907) de Karl Stump; *Metafísica ressuscitada* (1921) de D.H. Kerler; *Ressurreição da metafísica* (1925) de Peter Wust; *Fundamentação da ontologia* (1935) de Nicolai Hartmann. Dieter Henrich, filósofo com quem Habermas desenvolveu um longo debate na década de 80, seria o exemplo mais recente de pensador a defender um retorno ao pensamento metafísico.<sup>84</sup>

Habermas não nega o direito de existência dessas tentativas de retorno à metafísica. Contudo, o filósofo de Frankfurt buscou pôr em evidência que, muitas das questões que um pensamento metafísico renovado busca responder só fazem sentido por serem aceitos determinados pressupostos de maneira dogmática, não dando ouvidos para as objeções que solapam as bases desse tipo de questionamento (metafísico). Por exemplo, a questão – como o sujeito conhece o em-si do objeto? – só faz sentido se aceitarmos que as coisas têm essências a-históricas, e que devemos construir um método que nos possibilite desviar da aparência e do erro que é a história, atingindo então a verdade por detrás do objeto. Com isso se ignora todas as objeções levantadas desde o advento da consciência histórica. E assim, não se vê que esse próprio tipo de empreitada é algo que só passou a ter sentido a partir de um determinado horizonte histórico.

Quanto aos discursos religiosos, Habermas sabe que eles ainda conservam uma grande vitalidade em contextos de pensamento pós-metafísico. Destarte, o pensador julga que a filosofia deve manter uma postura crítica frente à religião, e isso significa não permitir que as religiões escapem dos processos argumentativos da esfera pública por apoiarem-se na ideia de

---

<sup>83</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 151.

<sup>84</sup> A respeito do debate entre Henrich e Habermas Cf.: LUCHI, José Pedro. **A superação da filosofia da consciência em Jürgen Habermas: a questão do sujeito na teoria comunicativa da sociedade**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999. p. 305-317.

possuírem acesso a uma verdade revelada. Essa postura bem kantiana, que entende que a religião deve estar dentro dos limites da razão, também “[...] pode ser entendida, no seu todo, como advertência contra uma *filosofia religiosa*”.<sup>85</sup> No entanto, Habermas não quer defender uma posição cientificista e afirmar que tudo que for derivado das religiões é ilusão e inverdade. Exigir que a religião esteja dentro dos limites da razão significa não permitir que ela se esquive dos processos argumentativos da esfera pública.

Desta maneira, Habermas não pretende anunciar que uma filosofia em sua forma pós-metafísica venha para substituir a religião. A religião se ocupa de questões que o pensamento pós-metafísico não mais se dispõe a tomar como sendo de sua responsabilidade. Por exemplo, diante do pluralismo de visões de mundo os filósofos se abstêm de oferecer conteúdos e modelos a serem seguidos para se ter uma vida não-malograda.

Nas condições do pensamento pós-metafísico, eles não podem contentar os filhos e as filhas da modernidade, que necessitam de orientação, com um sucedâneo de visão de mundo que substituiria as certezas perdidas da fé religiosa ou as definições do lugar que o homem ocupa no cosmo.<sup>86</sup>

Habermas ainda ressalta que é indispensável à filosofia mesmo em sua forma pós-metafísica manter um “[...] comportamento ante as tradições religiosas de uma maneira, ao mesmo tempo crítica e *disposta a aprender*”.<sup>87</sup> O filósofo sabe que muitas compreensões modernas e profanas se desenvolveram primeiramente numa linguagem religiosa, como a ideia de direitos fundamentais do Estado de direito. A partir dessa compreensão o filósofo levanta a hipótese de que no discurso religioso ainda há potenciais de significação que não precisam serem jogados fora, podendo ser traduzidos para uma linguagem profana capaz de lançar argumentos convincentes independentemente de convicções religiosas.

---

<sup>85</sup> HABERMAS, ENR, 2007, p. 278.

<sup>86</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 323

<sup>87</sup> HABERMAS, ENR, 2007, p. 276

## II. A CAMINHO DE UMA FUNDAMENTAÇÃO PÓS-METAFÍSICA

A crise do pensamento metafísico é uma ameaça aos alicerces em que foram erigidas as construções teóricas da filosofia. Com a preponderância de um relativismo que prolifera por todas as áreas da cultura como é possível falar de uma norma fundamentada racionalmente? Ou, o que torna uma determina forma de organização política racional?

Habermas pretende sob condições de um pensamento pós-metafísico encontrar um ponto arquimediano que permita uma fundamentação racional de normas morais e políticas, bem como avaliar a legitimidade do Estado democrático de direito além de indicar como podemos compreender as ideias de direitos fundamentais e soberania popular.

Este ponto arquimediano de Habermas é chamado de *razão comunicativa*. Neste capítulo, procuraremos mostrar como através de uma investigação denominada “pragmática formal” Habermas buscou salvar a razão tanto dos relativistas, bem como de uma redução dela a racionalidade instrumental (ou metódica). Em seguida indicaremos como esse conceito pós-metafísico de razão permitiu a Habermas desenvolver uma teoria moral (ética do discurso) que pretende dar uma resposta para a questão da validade de normas. Questão essa cada vez mais urgente em sociedades que passaram por processos de dissolução das identidades coletivas ou que sofreram um enfraquecimento da autoridade da religião que era o princípio legitimador de normas.

Ao final indicaremos o modo pelo qual as investigações da teoria moral de Habermas se configuraram como o ponto de partida para sua filosofia política que almeja superar os pressupostos do pensamento metafísico.

### 1. AGIR COMUNICATIVO E AGIR ESTRATÉGICO

Habermas conceitualizou ao longo de seu percurso intelectual dois tipos fundamentais de agir social: o agir comunicativo e o agir estratégico.

No agir comunicativo os indivíduos realizam um uso comunicativo de expressões linguísticas visando um entendimento (*Verständigung*) mútuo entre eles. Através do agir comunicativo os

indivíduos esperam realizar uma interação social que lhes permita coordenar seus planos de ação mediante um reconhecimento intersubjetivamente partilhado de uma determinada pretensão de validade levantada em um proferimento. Apesar de, num primeiro momento este conceito (agir comunicativo) parecer se referir a uma realidade utópica onde todos vivem através de laços de solidariedade, é preciso ter em vista que a ideia de um agir voltado para o entendimento mútuo é algo bem mais comum do que se imagina. Por exemplo, numa sala de aula um professor pode iniciar uma comunicação voltada para o entendimento com o seu aluno solicitando que ele reconheça como válido o seguinte pedido: “Por favor, traga-me um copo d’água”. Se o aluno reconhece que, dentro de um determinado contexto, a pretensão levantada pelo professor por meio do seu ato de fala é digna de reconhecimento, e a aceita como válida atendendo a solicitação, o que ocorre é um entendimento mútuo entre as partes, um agir comunicativo.

Em 1999, quando publicou *Verdade e Justificação*, Habermas estabeleceu uma distinção entre dois tipos de agir comunicativo. O filósofo fala de um agir comunicativo num sentido fraco e de um agir comunicativo no sentido forte.

No agir comunicativo em sentido fraco “[...] o entendimento mútuo significa apenas que o ouvinte compreende o conteúdo da declaração de intenção ou da solicitação e não duvida de sua seriedade”.<sup>88</sup> Apesar do ouvinte entender que o falante tem boas razões para lhe solicitar algo através de uma determinada proposição, ele entende que essas razões são boas somente a partir da perspectiva do falante. Anúncios e solicitações são exemplos desse tipo de agir comunicativo no sentido fraco. Por exemplo, um indivíduo pode solicitar a outro: “Dê-me agora o dinheiro de que preciso”. Aquele que é solicitado pode replicar: “Não posso arranjar tanto dinheiro em tão pouco tempo”. Nesse caso reconhece-se que o solicitante tem bons motivos para fazer a solicitação, entretanto não se pretende atendê-la, visto que esses motivos são bons somente do ponto de vista do solicitante.

Já o agir comunicativo em sentido forte o entendimento “[...] só é então alcançado se os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões”.<sup>89</sup> Esse tipo de agir comunicativo é mais facilmente observado no uso de expressões normativas. Por exemplo, dois indivíduos que vão participar de uma banca avaliadora num processo de

---

<sup>88</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 119.

<sup>89</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 113.

seleção podem pelas mesmas razões aceitar a proposição de um deles que diz: “Deve-se favorecer o candidato por sua competência e não por sua simpatia”. Nesse caso os indivíduos concordam mutuamente com os motivos apresentados para se seguir essa máxima. Esse tipo de agir comunicativo no sentido forte não deve ser entendido como um fenômeno raro. Habermas nota que “na medida em que os envolvidos reconhecem intersubjetivamente um pano de fundo normativo (por exemplo, na moldura de um mundo da vida comum), eles podem aceitar a validade de atos de fala reguladores pelas mesmas razões”.<sup>90</sup>

Na outra forma de agir social que Habermas denomina agir estratégico, os falantes se observam mutuamente como antagonistas. E com isso buscam coordenar suas ações exercendo influência um sobre o outro. Habermas distingue duas formas de agir estratégico: o manifesto e o latente.

No agir estratégico manifesto o falante faz uso de expressões linguísticas somente para enunciar o que ele deseja, independentemente se o ouvinte concorda ou não com o que é enunciado. A linguagem é um instrumento utilizado somente para informarmos sobre um fim unilateral que almejamos. As ameaças são exemplos de agir estratégico manifesto. O tipo de vínculo social que se estabelece entre dois indivíduos quando há uma ameaça, se baseia geralmente em um poder de coação de uma das partes. Assim, quando um assaltante grita “Mãos ao alto!”, o ouvinte não atende essa ameaça porque reconhece a legitimidade da proposição, mas sim porque sofre uma coação empiricamente condicionada, como, por exemplo, ter uma arma apontada em sua direção.

Com o agir estratégico latente procura-se dissimular uma interação simétrica entre os indivíduos. Uma das partes dá a entender que pretende que determinada proposição seja reconhecida pelos mesmos motivos. No entanto, o que se manifesta na proposição não são as sinceras intenções de um falante que busca se entender com outro.

O uso estratégico latente da linguagem vive parasitariamente do uso normal da linguagem, porque ele somente pode funcionar quando pelo menos uma das partes toma como ponto de partida que a linguagem está sendo utilizada no sentido do entendimento.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 117.

<sup>91</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 73.

Para exemplificarmos o agir estratégico latente podemos nos referir à seguinte situação: Um amigo pede dinheiro emprestado a outro e apresenta motivos para pedir este empréstimo. O indivíduo que possui o dinheiro entende a solicitação e julga que os motivos apresentados são bons, de modo que concorda em fazer o empréstimo. No entanto, tempos mais tarde a pessoa que realizou o empréstimo descobre que seu amigo utilizou o dinheiro para exercer uma atividade criminosa que ele jamais aprovaria. Vemos através desse exemplo que no agir estratégico latente a linguagem também é utilizada como um meio para se atingir fins de maneira unilateral, contudo um dos envolvidos é manipulado não sabendo que está participando de uma interação social onde é reificado.

## 2. O PROJETO DE UMA PRAGMÁTICA FORMAL

Em meados da década de setenta, Habermas começou a demonstrar a intenção de investigar como é possível o agir comunicativo. O projeto que o autor concebeu de identificar e reconstruir as condições de possibilidade da fala voltada para o entendimento foi denominado *pragmática formal*.<sup>92</sup>

As condições de possibilidade do agir comunicativo são identificadas como um saber pré-teórico que qualquer indivíduo participante de uma fala voltada para o entendimento possui intuitivamente. Habermas num primeiro momento denominou esse saber pré-teórico de “competência comunicativa”, anos mais tarde adotou o termo “razão comunicativa”.

Na medida em que todo falante que adentra numa fala voltada para o entendimento mútuo domina intuitivamente um saber pré-teórico que torna esse agir comunicativo possível, Habermas buscou transformar esse *know-how* em um *know-that*. Trata-se de uma tentativa de tornar explícito teoricamente a estrutura da razão comunicativa.

Habermas esclarece que a tarefa da pragmática formal de identificar o saber pré-teórico (razão comunicativa) que torna todo agir comunicativo possível não deve ser realizada desde uma

---

<sup>92</sup> Em um texto publicado em 1976 (“O que é pragmática universal?”) Habermas denominava esse projeto de *pragmática universal*. Entretanto, numa nota de rodapé acrescentada à edição inglesa de 1979, Habermas trocou a expressão *pragmática universal* por *pragmática formal*. Atendendo a sugestão de Schütze, o filósofo substituiu o termo por considerá-lo mais adequado, na medida em que sua pragmática seria uma extensão da “semântica formal”. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996. p. 9.

perspectiva objetivante. Ou seja, não se trata de observar a comunicação entre dois indivíduos, para então, por meio da observação empírica induzir leis gerais que tornam o agir comunicativo possível. Tomando emprestada uma ideia de Karl-Otto Apel, Habermas entende que para se identificar os pressupostos do agir comunicativo (razão comunicativa) devemos abandonar a perspectiva do observador de um diálogo e tentarmos reconstituir aquilo que enquanto participantes de um (diálogo) já devemos necessariamente ter aceitado quando buscamos chegar a um entendimento.

É preciso deixar claro: isso que Habermas chama de razão comunicativa é uma estrutura universal, não restrita a nenhuma cultura ou momento histórico. Deste modo, enquanto saber pré-teórico que torna o agir comunicativo possível, ela não pode ser confundida com opiniões prévias, valores que eu aceito implicitamente que eu sempre possuo por compartilhar um determinado contexto histórico-cultural com outros indivíduos.

Habermas julga que é através da recordação dos pressupostos que eu preciso ter aceitado para participar do agir comunicativo que é possível identificar a estrutura da razão comunicativa, no entanto o filósofo sabe que depois é preciso demonstrar a universalidade daquilo que é identificado. O filósofo entende que para tal demonstração

[...] o conhecimento implícito tem de ser consciencializado através da escolha de exemplos e contra-exemplo adequados, de relações de contraste e similitude, da tradução, da paráfrase, etc., ou seja, através de um método de interrogação maiêutico e bem concebido.<sup>93</sup>

Por meio dessa maiêutica, Habermas procurou demonstrar como o participante do diálogo já faz uso da razão comunicativa mesmo quando busca rejeitá-la.<sup>94</sup> Cabe agora explicarmos em que consiste essa estrutura que a pragmática formal traz à luz quando investiga o uso de expressões linguísticas voltadas para o entendimento.

## **2.1. Teoria dos atos de fala: o ponto de partida da pragmática formal**

Contribuíram para Habermas elaborar sua pragmática formal as investigações da linguagem desde Humboldt passando por Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, dentre outros. No entanto,

---

<sup>93</sup> HABERMAS, TAC I, 1999, p. 36, tradução nossa.

<sup>94</sup> Cf. O item 3.4. A demonstração da universalidade da razão comunicativa.

o filósofo de Frankfurt julga que o ponto de partida mais promissor para a fundamentação de uma pragmática formal são as conseqüências advindas da teoria dos atos de fala de Austin.

O filósofo inglês, John Langshaw Austin, proferiu uma série de conferências em 1955 na Universidade de Harvard. Nessas conferências, Austin tentou tornar claro dois modos distintos de uso comunicativo de expressões linguísticas. Segundo Austin, haveria um uso constativo e um uso performativo de proferimentos.

Quando eu uso um proferimento de modo constativo eu descrevo, denoto ou declaro a existência de um estado de coisas no mundo. Através do uso constativo de um proferimento Austin diz que eu realizo um ato locucionário, “[...] o que equivale, a grosso modo, a proferir determinada sentença com determinado sentido e referência, o que, por sua vez, equivale a grosso modo a ‘significado’ no sentido tradicional do termo”.<sup>95</sup> Por exemplo, eu realizo um ato locucionário quando faço o seguinte proferimento: “O gato é preto e está sobre o tapete”. Tal proferimento é dotado de significado, pois faz referência a um estado de coisas que pode ser identificado no mundo.

O proferimento performativo não consiste em descrever ou denotar algo. No proferimento performativo “[...] *dizer* algo é *fazer* algo”.<sup>96</sup> Usar um proferimento de modo performativo é realizar um ato ilocucionário. Seriam exemplos de atos ilocucionários promessas, ordens, prevenções, etc. Quando eu digo “Prometo que te pagarei amanhã”, não pretendo descrever ou declarar que existe um estado de coisas no mundo, com este proferimento eu “faço algo”, a saber, uma promessa. Austin indica que um ato de fala ilocucionário não tem significado, visto que ele não tem a intenção de indicar uma referência. Atos ilocucionários são dotados de força ilocucionária. A força ilocucionária são as condições que tornam possível uma interação bem sucedida entre falante e ouvinte quando é realizado um ato de fala ilocucionário.

Tendo em vista essas duas formas de atos de fala, Austin indica que existem dois modos diferentes de julgá-los. Um ato de fala locucionário pode ter o conteúdo do seu proferimento julgado como falso ou verdadeiro. Assim, o proferimento “O gato preto está sobre o tapete” é verdadeiro se aponta para este estado de coisas no mundo e falso se não aponta. Entretanto, um ato de fala ilocucionário não pode, segundo Austin, ser julgado da mesma forma, isto é,

---

<sup>95</sup> AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. p. 95.

<sup>96</sup> AUSTIN, 1990, p. 29.

como verdadeiro ou falso. No ato de fala ilocucionário o proferimento performativo pode ser considerado feliz ou infeliz. Vejamos um exemplo dado pelo próprio Austin para mostrar o que significa para um proferimento ser feliz ou infeliz:

Suponhamos [...] que haja um navio nas docas de um estaleiro. Aproximo-me e, quebrando a garrafa presa à proa, proclamo: “Batizo este navio com o nome de Senhor Stalin” e para completar solto as amarras. A dificuldade, porém, está no fato de não ter sido eu a pessoa escolhida para batizá-lo [...]. Todos concordamos que: [...] o navio não foi batizado por este ato [...].

O fato de eu não ser a pessoa autorizada a batizar o navio faz com que meu proferimento seja infeliz. Ou seja, eu não realizo aquilo que eu digo estar realizando (o batismo do navio), pois meu ato foi inválido, nulo.

Podemos resumir as categorias que explicamos da teoria dos atos de fala de Austin com o seguinte quadro.

<b>Teoria dos atos de fala de Austin</b>		
<b>Tipo de ato de fala</b>	locucionário	ilocucionário
<b>Proferimento</b>	constatativo	performativo
<b>Ação realizada</b>	descrição, declaração, denotação, etc.	promessas, ordens, prevenções, etc.
<b>Modos de avaliar</b>	verdadeiro ou falso	feliz ou infeliz

Habermas avalia que a oposição radical entre atos de fala locucionários e ilocucionários é insuficiente. Isto porque, ao opor atos locucionários e ilocucionários postula-se que o significado de um proferimento constatativo é algo independente da relação interpessoal que se estabelece. Entretanto, o significado de uma frase como “O leão está fora da jaula” só se torna claro a partir do contexto em que ela é proferida e a partir da relação interpessoal que existe entre falante e ouvinte. Por exemplo, a frase acima pode ser o comentário a respeito de uma foto ou uma advertência que denota a uma situação perigosa. Em outras palavras, a compreensão do significado de uma frase depende da força ilocucionária que vincula falante e ouvinte. Por outro lado, é um reducionismo compreender que num ato de fala ilocucionário eu faço algo com as palavras, mas não enuncio nada sobre um estado de coisas no mundo. Tomemos o exemplo da frase citada logo acima sobre o “leão”. Eu posso usar essa frase num ato ilocucionário onde eu advirto uma pessoa. Apesar de Austin considerar que em

advertências eu faço proferimentos performativos, vemos que ao advertir que existe um “leão fora da jaula” eu também constato um estado de coisas no mundo. Dado o caráter reflexivo da linguagem, mesmo em frases mais simples eu também relato fatos no mundo de maneira indireta. Assim, quando digo “Peço-lhe a palavra” realizo algo no mundo e ao mesmo tempo indico que existe alguém (eu) que realiza uma solicitação.

Mesmo Habermas considerando que a oposição entre atos locucionários e ilocucionários seja insuficiente, o filósofo entende que Austin sinalizou, de modo ainda elementar, para o saber pré-teórico (razão comunicativa) que os participantes do agir comunicativo dominam.

Habermas buscou demonstrar em sua teoria da racionalidade que o saber pré-teórico dos falantes envolvidos no agir comunicativo é constituído por quatro pretensões de validade. A distinção de Austin entre locucionários e ilocucionários indica o caminho para pelo menos duas das quatro pretensões de validade.<sup>97</sup> As quatro pretensões de validade delimitadas por Habermas são: inteligibilidade, verdade, correção (ou adequação) e veracidade (ou sinceridade).<sup>98</sup> Os atos locucionários e ilocucionários permitiram à Habermas realizar uma identificação da pretensão de verdade e correção. Devemos então esclarecer o que significa “pretensões de validade” e porque elas fazem parte de um saber pré-teórico que os envolvidos num agir comunicativo possuem.

### 3. RACIONALIDADE DO AGIR COMUNICATIVO

A razão comunicativa é composta por elementos diversos. Esses elementos constituem uma moldura de racionalidade que não se confunde nem com o conceito de razão atrelado ao paradigma ontológico, nem ao paradigma subjetivista do pensamento metafísico. Ao esclarecermos a estrutura da razão comunicativa poderemos indicar porque ela é um conceito de razão pós-metafísico. E ao indicarmos o modo de demonstração dela (razão comunicativa) utilizado por Habermas entenderemos porque ela deve ser compreendida como uma estrutura universal, não restrita a somente um contexto histórico e cultural.

---

<sup>97</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Catedra, 1989. Cf. 350-359. [Doravante citado TAC cp]

<sup>98</sup> Cf. HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 94

### 3.1. Pretensões de validade, mundo e mundo da vida

A racionalidade comunicativa, ou seja, o saber pré-teórico que é condição de possibilidade de todo uso da linguagem voltado para o entendimento, é constituído por quatro pretensões de validade. “Uma pretensão de validade é algo que apresento como susceptível de comprovação intersubjetiva [...]”.<sup>99</sup> Por exemplo, vejamos a seguinte expressão utilizada no contexto de um agir comunicativo: “Pagarei a você amanhã”. Nesse contexto o falante não quer somente representar um pensamento dele enunciando uma certeza sua (de que pagará o ouvinte) independentemente do posicionamento do ouvinte. O que o falante faz não é representar uma certeza, mas sim levantar uma pretensão de validade. Assim, ele pretende uma comprovação intersubjetiva daquilo que ele enuncia, de modo que o ouvinte tome partido diante do enunciado com um sim ou um não. No exemplo dado o ouvinte poderia questionar a pretensão de validade (“Você não terá dinheiro para me pagar amanhã!”) ou acatá-la (“Tudo bem, amanhã passarei aqui para receber”).

As quatro pretensões de validade que eu levanto com um ato de fala são: inteligibilidade, verdade, correção (ou adequação), veracidade (ou sinceridade).

Com a pretensão de inteligibilidade o falante pretende que sua expressão esteja inteligível do ponto de vista gramatical, de modo que ele e o ouvinte possam compreender-se um ao outro. Já com a pretensão de verdade, o falante tem “[...] a intenção de comunicar um conteúdo proposicional *verdadeiro*, para que o ouvinte possa *compartilhar o saber* do falante [...]”.<sup>100</sup> Trata-se de um entendimento alcançado mediante a explicação, descrição, indicação, etc, de um estado de coisas no mundo. Com a pretensão de verdade o que se almeja é um consenso em torno daquilo que é o caso (em termos wittgensteinianos). Com a pretensão de veracidade (ou sinceridade) o falante almeja que sua fala seja reconhecida como sincera, como expressão de suas intenções. Com a pretensão de acerto (correção) o falante espera que sua fala esteja de acordo com uma “[...] base normativa intersubjetivamente reconhecida [por ambos]”.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 124, tradução nossa.

<sup>100</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 300, tradução nossa.

<sup>101</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 301, tradução nossa.

O fato de se levantar pretensões de validade com o uso comunicativo da linguagem não diz respeito somente a uma prática de alguma cultura determinada. O filósofo afirma o seguinte a respeito das pretensões de validade distinguidas por ele:

Estas pretensões convergem em uma única: a de racionalidade. Introduzo, pois, este conceito no contexto da pragmática universal [formal] e o acompanhamento da forte afirmação de que as idealizações inscritas na própria comunicação linguística de modo algum expressam somente uma forma histórica da razão. Antes sim, a ideia de razão, que se diferencia nas distintas pretensões de validade, vem inscrita na forma de reprodução da espécie animal falante que somos.<sup>102</sup>

Tendo em vista essas pretensões de validade que compõem a razão, nota-se que no uso comunicativo da linguagem é possível eu evidenciar uma das três últimas pretensões (verdade, veracidade, acerto) mais do que as outras. Entretanto, Habermas deixa bem claro que as quatro pretensões de validade são co-originárias.<sup>103</sup> Em uma determinada situação de fala ao utilizar expressões como “O carro de João é amarelo” o que eu procuro pôr em evidência é a pretensão de verdade do meu enunciado. Eu pretendo com essa expressão descrever um determinado estado de coisas. Com a expressão “Fiquei triste por você ter perdido o emprego” eu coloco em evidência uma pretensão de sinceridade. Trata-se de tentar fazer com que alguém reconheça como sincera a minha reação diante de tal fato. Já com a expressão “Você não deve fumar aqui”, põe-se em evidência uma pretensão de acerto (correção). O falante pretende que o ouvinte entenda que, a partir da base normativa que ambos compartilham é lícito esse tipo de solicitação.

Habermas descreve essas três formas de evidenciar uma pretensão de validade como três modos de uso da linguagem no agir comunicativo. Quando ponho em evidência a pretensão de verdade o que ocorre é um uso *cognitivo* da linguagem. Já quando é a pretensão de sinceridade (veracidade) que é posta em evidência, o que se dá é um uso *expressivo* da linguagem. Por último, quando a pretensão de acerto (correção) é salientada, o que ocorre é um uso *interativo* da linguagem.

Como já enfatizamos, é preciso ter sempre em vista que nesses três modos de uso da linguagem em nenhum momento alguma das pretensões de validade não está em jogo quando realizado um ato de fala. Para entendermos essa co-originariedade das pretensões de validade,

---

<sup>102</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 94, tradução nossa.

<sup>103</sup> Cf. HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 121.

tomemos um exemplo dado pelo próprio Habermas<sup>104</sup> que ilustra bem esta ideia. Um professor durante um seminário realiza o seguinte ato de fala visando estabelecer um agir comunicativo com seu aluno:

[1] Por favor, traga-me um copo d'água.

Diante deste proferimento o aluno pode questionar a adequação normativa do enunciado. Deste modo ele retrucaria:

[1'] Não, você não pode me tratar como se eu fosse um criado.

O aluno também poderia questionar a veracidade de tal emissão. Nesse caso o que é posto em dúvida é se a intenção do professor é realmente receber um copo d'água. Assim o aluno poderia replicar:

[1''] Não, o que você pretende é deixar-me em má situação ante meus companheiros participantes no seminário.

O aluno também poderia questionar certos pressupostos feitos pelo professor acerca de estados de coisas no mundo. Nesse caso se questiona a pretensão de verdade do enunciado. Por exemplo:

[1'''] Não, a torneira mais próxima está muito longe, e não poderei estar de volta antes que acabe o seminário.

Com as pretensões de veracidade, verdade e correção os falantes pressupõem três domínios distintos da realidade. Habermas fala em três mundos: o mundo subjetivo está associado à pretensão de veracidade; o mundo objetivo à pretensão de verdade; o mundo social à pretensão de correção. Esses três mundos que o falante pressupõe na fala voltada para o entendimento são elementos constitutivos da racionalidade comunicativa. Habermas os define assim:

---

<sup>104</sup> Cf. HABERMAS, TAC I, 1999, p. 392.

- o mundo objetivo (como conjunto de todas as entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros)
- o mundo social (como conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas), e
- o mundo subjetivo (como totalidade das vivências do falante, as que este tem um acesso privilegiado).<sup>105</sup>

Com a pretensão de compreensibilidade o falante pressupõe um domínio da realidade *sui generis*, a saber, a linguagem (incluindo os sistemas de símbolos não proposicionais). Habermas considera que a linguagem se apresenta num estado de semitranscendência. Pois ao mesmo tempo em que ela oferece um horizonte de sentido no qual sempre já estamos lançados, dela nos apropriamos para nossas realizações, e com isso a modificamos.

Esses três mundos expressam uma ideia diferente do conceito de *mundo da vida* (*Lebenswelt*). O conceito de mundo da vida remete às certezas imediatas que orientam o nosso agir e falar. Tais certezas formam um consenso pré-teórico (ou pré-reflexivo) que possibilitam uma estabilidade e uma integração social. “[...] O mundo da vida aparece como contexto formador de horizontes dos processos de entendimento[...]”.<sup>106</sup>

Na medida em que o mundo da vida forma um horizonte a partir do qual se desenvolve o agir comunicativo, é preciso ser considerado que toda pretensão de validade orienta-se por esse saber de fundo. Deste modo, as relações que os falantes estabelecem com os três mundos (subjetivo, objetivo, social), que fazem parte da estrutura da racionalidade comunicativa, são mediadas pelo saber constitutivo do mundo da vida. Assim,

os participantes extraem desse *mundo da vida* [...] padrões consentidos de interpretação (o saber de fundo do qual se nutrem os conteúdos proposicionais), [...] padrões de relações normativamente confiáveis (as solidariedades tacitamente pressupostas sobre as quais se apóiam os atos ilocucionários) e as competências adquiridas no processo de socialização (o pano de fundo das intenções do falante).<sup>107</sup>

Apesar de o mundo da vida ser um saber pré-teórico, um saber implícito que orienta as práticas comunicativas cotidianas, ele não é passível de reconstrução pela pragmática formal. Ou seja, a pragmática formal não é capaz de converter todas as certezas constitutivas do mundo da vida num saber explícito, teórico. Mas, somente o saber pré-teórico dotado de universalidade, a saber, a razão comunicativa, é passível de reconstrução.

<sup>105</sup> HABERMAS, TAC I, 1999, p. 144, tradução nossa.

<sup>106</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 494, tradução nossa.

<sup>107</sup> HABERMAS, DFM, 2000, p. 436.

A reconstrução teórica que a pragmática formal empreende é também uma forma de saber, mas um saber tornado explícito. Habermas adverte que apesar dos pressupostos da comunicação (razão comunicativa) serem universais, não falíveis e não criticáveis, a reconstrução teórica é sempre hipotética, e portanto, falível e criticável. Isto é, Habermas quer indicar que a explicitação que a pragmática formal realiza da razão comunicativa precisa sempre ter a validade de sua *pretensão de universalidade* testada em discussões teóricas.<sup>108</sup>

O mundo da vida, tal como a razão comunicativa, não é um saber falível e criticável como uma teoria científica ou filosófica. Pois,

[...] falta-lhe o nexu interno com a possibilidade de vir a ser problematizado, pois ele só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante em que é proferido e, nesse momento da tematização, ele se decompõe enquanto pano de fundo do mundo da vida.<sup>109</sup>

Podemos dizer que o mundo da vida é algo que sempre se oculta nas minhas ações e falas cotidianas. Se uma determinada certeza se tornou objeto de uma discussão é porque ela perdeu a eficácia e imediatez que possuía quando eu fazia uso dela sem saber que fazia. Desta maneira, ela deixou de fazer parte daquele acervo de certezas imediatas que fazem parte disso que Habermas chama de mundo da vida. O saber que compõe o mundo da vida tem então um caráter paradoxal, pois, é “[...] um saber que somente proporciona o sentimento de certeza absoluta porque não se sabe [explicitamente] dele [...]”.<sup>110</sup>

### 3.2. Discurso e situação ideal de fala

No transcorrer das práticas de entendimento cotidianas a ação comunicativa se desenvolve de forma espontânea, não reflexiva.<sup>111</sup> Um falante levanta uma pretensão de validade e o ouvinte reconhece essa como legítima, por julgá-la bem fundamentada, isto é, dotada de bons motivos para ser aceita. Entretanto, quando uma pretensão de validade é tomada como problemática e não é aceita em primeira instância, os participantes da comunicação podem assumir duas

---

<sup>108</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 120. [Doravante citado MAC]

<sup>109</sup> HABERMAS, *Direito e democracia I: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2ed. 2003. p. 41. [Doravante citado FV I]

<sup>110</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 497, tradução nossa.

<sup>111</sup> Cf. HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 108.

posturas: 1) abandonar a busca por entendimento e lançar mão do agir estratégico; 2) dar continuidade a ação comunicativa só que agora num nível reflexivo.

A ação comunicativa tornada reflexiva é um processo onde os falantes buscam convencer-se mutuamente de que as pretensões de validade são fiáveis e assentadas sobre bases dignas de reconhecimento

No uso cognitivo da linguagem, quando a pretensão de verdade é criticada o falante pode recorrer a dados experimentais para fundamentá-la (pretensão de verdade) Entretanto, se tais dados não forem suficientes, os participantes da comunicação podem iniciar um *discurso teórico*.

Já no uso interativo da linguagem, quando a pretensão de correção é questionada e, os participantes da comunicação querem dar continuidade à ação comunicativa de forma reflexiva, pode-se recorrer a uma base normativa existente para justificar a pretensão de validade. Porém, se for posto em xeque a própria base normativa, passa-se para outro nível de justificação, a saber, o *discurso prático*.

Quando é questionada a compreensibilidade de um determinado ato de fala o que se torna problemático é a pretensão de inteligibilidade dele. Na medida em que a compreensibilidade é condição de toda comunicação, nesse caso não se pode falar que haja uma transição da ação comunicativa para o discurso<sup>112</sup>. Quando a pretensão de inteligibilidade se mostra problemática, o que pode ocorrer é uma tentativa “[...] de explicar o significado das

---

<sup>112</sup> É importante observar que no escrito “Teorias da verdade” (1972) (Cf. HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 124) Habermas não apresentava a compreensibilidade como uma pretensão de validade “discursiva” (ou seja, passível de uma resolução por meio do discurso quando tornada problemática). Nesse escrito a pretensão de compreensibilidade é rotulada de “condição da comunicação”. No entanto, surpreendentemente, no texto “O que é pragmática universal?” de 1976 (Cf. Habermas, TAC cp, 1989, p. 299) e na “Teoria do agir comunicativo” Habermas chama a tentativa de esclarecimento de uma pretensão de inteligibilidade de “discurso hermenêutico” (Cf. HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 357) ou “discurso explicativo” (Cf. HABERMAS, TAC I, 1999, p.42-44). Entendemos que com essa mudança de perspectiva Habermas comete uma incoerência. Pois, o autor mesmo chamou de discurso o processo argumentativo em que os falantes buscam oferecer razões para aceitar uma pretensão de validade que se tornou questionável. Se uma pretensão de compreensibilidade não é cumprida eu dificilmente posso exigir razões ao falante por ele a ter levantado (a pretensão de validade) ou estou em condições de julgar essas razões, isto porque eu nem estou me comunicando com ele, na medida em que não entendo o que ele fala. Fazia mais sentido quando Habermas chamava as tentativas de resolver uma pretensão de compreensibilidade problemática de *interpretações* (Cf. HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 99). Nota-se que em textos posteriores a “Teoria do agir comunicativo” Habermas já volta a falar de somente duas pretensões de validade resgatáveis discursivamente, verdade e correção (Cf. HABERMAS, MAC, 1989, p. 79-80). Por esse motivo falaremos ao longo do nosso trabalho de somente duas pretensões de validade resgatáveis discursivamente.

manifestações ou emissões – uma tarefa hermenêutica, de que a prática da tradução representa um modelo adequado”.<sup>113</sup>

Para tornarmos explícita a estrutura que constitui a racionalidade comunicativa cabe darmos atenção às duas pretensões de validade que podem ser desempenhadas discursivamente. Habermas chama de *discurso* (*Diskurs*) “[...] a forma de comunicação caracterizada pela argumentação, em que se tornam tema as pretensões de validade que se mostram problemáticas e se examina se são legítimas ou não”.<sup>114</sup> No discurso o que os participantes buscam é uma argumentação que origine um reconhecimento mútuo da pretensão de validade por ela estar fundamentada em boas razões. O que os participantes buscam no discurso é que prevaleça a força do melhor argumento. Cabe ressaltar que a pretensão de veracidade não é desempenhada discursivamente porque ela não consegue fundamentar sua legitimidade através de argumentos. A intenção de um indivíduo não é verificada por argumentos. Daí que ela só possa mostrar-se fiável tomando como análise o ato de fala e o comportamento subsequente do falante.

Quando os participantes de uma ação comunicativa se dispõem a entrar num discurso eles põem em suspenso uma pretensão de verdade ou de correção.

Deste modo, os fatos se transformam em estados de coisas que podem ser o caso, mas também não o ser, e as normas se transformam em recomendações e admoestações que podem ser corretas e adequadas, mas também incorretas e inadequadas.<sup>115</sup>

No pensamento de Habermas o conceito de *discurso* vem atrelado ao conceito de *situação ideal de fala*. Segundo Habermas “[...] sempre que desejamos realizar um discurso, temos que supor reciprocamente uma situação lingüística ideal”.<sup>116</sup> O conceito de *situação ideal de fala* diz respeito a uma comunicação sem coações externas; sem distorções sistemáticas da comunicação; onde todos têm a mesma oportunidade de participar dos discursos, com igual direito de interpretação e crítica. Os participantes de um discurso têm que partir “[...] do

---

<sup>113</sup> HABERMAS, TAC I, 1999, p. 42, tradução nossa.

<sup>114</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 116, tradução nossa.

<sup>115</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría y praxis – estudios de filosofía social**. Madrid: Tecnos, 1987. p. 29, tradução nossa. [Doravante citado TP]

<sup>116</sup> HABERMAS, TP, 1987, p. 35, tradução nossa.

pressuposto (com frequência contrafático) de que se cumprem com suficiente aproximação as condições de uma situação ideal de fala”.<sup>117</sup>

Habermas rechaça qualquer possibilidade de considerar a situação ideal de fala como um fenômeno empírico, uma utopia filosófica projetada por ele, ou o resultado necessário de uma dialética da história. Trata-se de um pressuposto inevitável, uma idealização constitutiva dos discursos. A situação ideal de fala se manifesta na linguagem como uma espécie de cânon crítico que permite avaliar todo consenso faticamente alcançado. “Um consenso racional somente pode distinguir-se, em última instância, de um consenso enganoso por referência a uma situação ideal de fala”.<sup>118</sup> Para exemplificarmos, vejamos o seguinte caso: um falante adentra em um discurso a fim de convencer seu interlocutor de que há boas razões para se instituir determinada resolução normativa. O participante ao ignorar certa linguagem técnica presente no discurso pode conceder à pretensão de validade levantada. Se o outro falante descobrir que só foi possível um consenso por conta de uma distorção da comunicação, ele reconhecerá que este não foi racional, visto que, o que convenceu seu interlocutor não foi a força de seu argumento, não foram as boas razões que ele julgava poder demonstrar para que fosse instituída a resolução normativa.

Embora possa parecer por demais exigente a projeção de uma situação ideal de fala, esta só é visada quando os falantes se interessam por dar continuidade a ação comunicativa num nível diferente, no discurso, depois que um consenso de fundo foi perturbado. “Mas os discursos são ilhas no mar da prática, isto é, formas improváveis de comunicação, e cuja possibilidade remete, todavia, a apelação cotidiana à pretensões de validade”.<sup>119</sup>

O esclarecimento do conceito de discurso finaliza o nosso esclarecimento acerca dos elementos que compõem o conceito de razão pós-metafísico fundamentado por Habermas. Assim, “a racionalidade comunicativa, explicitada pela pragmática, compõe-se de pretensões de validade que se resolvem discursivamente e que se referem a três regiões ‘ontológicas’, três mundos diferentes, tendo como pano de fundo o mundo vivido”.<sup>120</sup> O quadro abaixo expõe a estrutura deste conceito pós-metafísico de razão.

---

<sup>117</sup> HABERMAS, TAC I, 1999, p. 69, tradução nossa.

<sup>118</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 154, tradução nossa.

<sup>119</sup> HABERMAS, TAC cp, 1989, p. 419, tradução nossa.

<sup>120</sup> DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 56.

<b>Estrutura da razão comunicativa</b>		
<i>Pretensões de validade</i>	<i>Domínios da realidade</i>	<i>Resgatáveis discursivamente</i>
Verdade	Mundo objetivo	Sim
Correção	Mundo social	Sim
Veracidade	Mundo subjetivo	Não
Compreensibilidade	Linguagem	Não

### **3.3. O caráter pós-metafísico da razão comunicativa**

A pragmática formal buscou identificar no uso da fala voltada para o entendimento uma racionalidade que lhe é inerente. Essa racionalidade, possibilitadora do agir comunicativo não cabe dentro dos moldes do pensamento metafísico, isto é, ela não se adéqua ao conceito de razão que a metafísica almejou conhecer. Vejamos o porquê.

A razão comunicativa não é uma unidade primordial situada num transmundo, como diria Nietzsche. Ela não é um fundamento, não é origem (no sentido grego, isto é, aquilo que sustenta o aparecimento dos entes) dos fenômenos naturais e históricos. Para Habermas

a filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto puder pressupor que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional, seja ao modo de uma fundamentação transcendental, seja pelo caminho de uma penetração dialética do mundo.<sup>121</sup>

Como vimos no primeiro capítulo<sup>122</sup> o desenvolvimento da racionalidade metódica nos séculos XVII e XVIII promoveu um abalo no conceito de razão que até então havia ocupado as investigações do pensamento metafísico. Habermas absorve no conceito de razão comunicativa essa mudança de perspectiva (a racionalidade tem a ver com procedimentos formais e não é mais vista como “razão material” que organiza os conteúdos do mundo) que se inicia com o método das ciências experimentais e depois se desdobra na teoria moral e do direito.

Diante disso, podemos dizer que a razão comunicativa é dotada de um caráter procedimental. Aquele que se movimenta no âmbito de uma fala voltada para o entendimento mútuo orienta-

<sup>121</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 44.

<sup>122</sup> Cf. O item 3.1. O advento da racionalidade metódica.

se segundo procedimentos e normas. Entretanto, a razão comunicativa é procedimental, normativa, não no sentido de oferecer uma fonte de normas do agir, ela é normativa na medida em que aquele que empreende o uso comunicativo da linguagem procede de modo a aceitar certos pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual.

Ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar uma pretensão de validade em relação aos proferimentos e a considerar os destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmos e com os outros.<sup>123</sup>

É preciso ter em vista que, apesar de ser procedimental, a razão comunicativa não se confunde com a racionalidade metódica operante nas ciências experimentais, na moral e no direito autônomo. A racionalidade comunicativa é anterior a qualquer racionalidade metódica. Isto porque a aquisição da racionalidade metódica só é possível através de processos de aprendizagem. E todo processo de aprendizagem envolve um agir voltado para o entendimento, que exige por parte dos falantes orientarem-se pelos procedimentos da racionalidade comunicativa.

O conceito de razão comunicativa não se enquadra também na moldura idealista do pensamento metafísico. A razão encarnada no agir comunicativo não pode ser entendida como uma unidade que enforma a matéria de acordo com arquétipos a-históricos. A razão comunicativa não é algo que exista independente da história. Apesar do caráter universal da razão comunicativa, o uso dela é sempre delimitado pelo momento histórico. Levantar pretensões de validade em atos de fala é um acontecimento universal, não estando restrito a um contexto histórico. Porém, o conteúdo de uma pretensão de validade está sempre associado à história de um determinado grupo social.

Na medida em que a razão comunicativa é delimitada historicamente ela não pode ser algo que permanece à margem da práxis social. A *práxis* cotidiana, isto é, o conjunto de atividades voltadas para o estabelecimento de relações interpessoais, produz o horizonte histórico a partir de onde a razão comunicativa extrai seu conteúdo e também os processos de comunicação que permitem identificar e reconstruir os elementos que constituem a racionalidade do agir comunicativo. Por outro lado, a própria razão comunicativa pode ser responsável por

---

<sup>123</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 20.

processos de transformação, reestruturação ou manutenção da *práxis* cotidiana. Como afirma Habermas:

A validade pretendida para proposições e as normas transcende espaços e tempos, *'anula' o espaço e o tempo*, mas a pretensão é levantada sempre *aqui e agora*, em contextos determinados, e será aceita ou recusada juntamente com as consequências factuais da ação.<sup>124</sup>

Por fim, a racionalidade comunicativa se desprende da compreensão subjetivista da razão que foi cunhada na modernidade.

Habermas substitui a estrutura conceitual da primeira teoria crítica, que estava centrada no modelo sujeito-objeto de cognição e ação, por uma estrutura conceitual que está centrada na interação social através da comunicação. Em vez de tomar como ponto de partida a consciência individual isolada em sua relação com um mundo externo, a teoria crítica de Habermas enfatiza a constituição social do eu [*self*] através de relações de reconhecimento mútuo em que ela adentra por meio de seu envolvimento em processos de agir comunicativo.<sup>125</sup>

Se a razão comunicativa vem à tona por meio da fala voltada para o entendimento mútuo (agir comunicativo), esta é sempre *encarnada na linguagem*, somente a linguagem pode torná-la manifesta, a razão apresenta-se lingüisticamente. A racionalidade comunicativa não está situada no paradigma da filosofia do sujeito, mas sim no da filosofia da linguagem.

Habermas faz frequentemente o uso de expressões como “sujeitos racionais”, “entendimento entre sujeitos”, ou seja, o vocábulo “sujeito” não desaparece do vocabulário dele. Entretanto, perseguir nos textos do filósofo o uso desse termo, a fim de justificar que o conceito de racionalidade demonstrado por ele em nada se difere do que foi cunhado a partir da tradição inaugurada por Descartes é um equívoco. Richard Rorty mostra claramente que a razão centrada no sujeito, em nada se assemelha a razão encarnada na linguagem (razão comunicativa). O filósofo norte-americano diz o seguinte:

O que Habermas chama de “racionalidade comunicativa” [...] não é um dom natural, mas um conjunto de práticas sociais. Encontra-se, em alguma medida, onde quer que as pessoas estejam dispostas a ouvir o outro lado, a conversar sobre as coisas, a argumentar até que áreas de concordância sejam encontradas, e a seguir os acordos resultantes. Pensar na razão como centrada no sujeito é acreditar que os seres

---

<sup>124</sup> HABERMAS, DFM, 2000, p. 448.

<sup>125</sup> COOKE, Maeve. **Language and Reason, a study of Habermas's pragmatics**. Cambridge: The MIT Press, 1997. p. 40, tradução nossa.

humanos possuem uma faculdade que os capacita a esquivar-se da conversação – ignorar a opinião e avançar direto para o conhecimento.<sup>126</sup>

### 3.4. A demonstração da universalidade da razão comunicativa

A pragmática formal buscou identificar a razão encarnada em toda forma de vida estruturada comunicativamente. A razão comunicativa não é algo que pertença a uma língua particular. Mas como é possível defender a universalidade da razão diante da objeção do cético relativista?

Os relativistas [...] pensam que qualquer descrição possível espelha apenas uma construção particular da realidade, imanente à respectiva cosmovisão lingüística [sic]: não existem *Standards* de racionalidade, capazes de ultrapassar as normas locais da respectiva cultura.<sup>127</sup>

Sendo assim, da perspectiva do relativista a reconstrução que a pragmática formal faz só descreve pre-conceitos<sup>128</sup> históricos que orientam a prática comunicativa de sociedades modernas pós-tradicionais.

No entanto, Habermas refuta o relativista cético indicando que a tese “[...] que concede a toda cosmovisão constituída lingüisticamente [sic] um direito perspectivista, não pode ser defendida sem autocontradição performativa”.<sup>129</sup>

A noção de autocontradição performativa foi elaborada por Karl-Otto Apel, amigo e parceiro de pesquisa de Habermas. Através da noção de autocontradição performativa Apel produziu um argumento que tanto ele quanto Habermas utilizam para oferecer provas, por meio de refutação, da existência de uma noção mínima de racionalidade que seja universal. O argumento de autocontradição performativa formulado por Apel diz o seguinte:

As pressuposições do argumento que podem ser vistas como princípios de fundamentação última são aqueles que não podem ser contestados sem

---

<sup>126</sup> RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 254.

<sup>127</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 171.

<sup>128</sup> Pre-conceitos aqui tem o sentido elaborado por Gadamer em “Verdade e Método”. Ou seja, todo o saber reproduzido pela tradição que forma um pano de fundo de pré-compreensões que orientam a minha compreensão e o meu agir em um determinado horizonte histórico. Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 368-378.

<sup>129</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 171.

autocontradição performativa e precisamente por isso, não podem ser fundamentados logicamente sem círculo (*petitio principii*).<sup>130</sup>

A razão comunicativa é um pressuposto de toda comunicação, e, por conseguinte, de toda argumentação. Se o relativista cético tenta contestar essa racionalidade comunicativa, ele já cai em autocontradição performativa. Pois, ele está tentando contestar aquilo que é condição de possibilidade de sua contestação. Por exemplo, o cético defende a tese: “Não existe uma racionalidade universal identificável nos pressupostos da comunicação”. Ao fazer isso o cético julga que sua proposição é verdadeira, que ele tem o direito de fazê-la e que ela realmente expressa o que ele pensa. Ou seja, o cético levanta as pretensões de verdade, correção e veracidade. Com tal argumento se pode chamar a atenção do cético para:

[...] pressupostos dos quais ele tem um saber intuitivo, e que ele não pode negar se quiser participar seriamente do entendimento, isto é, o cético não tem como negar sem ir contra a sua própria intuição empírica explicitada pela autocontradição performativa a ser evitada.<sup>131</sup>

A tentativa de se negar a universalidade da razão comunicativa é dessa forma a via por onde é possível demonstrar a sua universalidade.

#### 4. TEORIA PÓS-METAFÍSICA DA MORAL

Com o enfraquecimento da autoridade das religiões e a dissolução cada vez maior da *common law* no mundo moderno, Kant se dispôs a buscar na própria razão um critério que permitisse a avaliação da legitimidade moral de uma norma. As críticas a filosofia do sujeito mostraram as várias limitações do projeto kantiano. A partir daí tornou-se um hábito o surgimento de correntes teóricas que defendem a incapacidade de se apresentar critérios que possibilitem avaliar a legitimidade de normas morais. Toda norma de conduta é válida na medida em que reflete a forma de compreensão do mundo de uma determinada forma de vida. Critérios universais para se avaliarem normas passaram a ser vistos como falácias etnocêntricas.

Entretanto, Habermas entende que é possível reformular o projeto kantiano evitando os equívocos do filósofo de Königsberg. Com isso Habermas desenvolveu uma teoria moral (ética do discurso) apoiado em seu conceito pós-metafísico de razão. O objetivo de tal teoria é

---

<sup>130</sup> APEL, Karl-Otto. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos estudos CEBRAP*, nº. 23, mar. 1989, p. 71

<sup>131</sup> DUTRA, 2005, p. 28.

mostrar um critério, que não incorra numa falácia etnocêntrica, a partir de onde podemos fundamentar racionalmente normas universais.

#### 4.1 O discurso prático

Como foi dito anteriormente, na prática comunicativa cotidiana uma pretensão de validade pode ser questionada do ponto de vista normativo. Nesse caso um participante na comunicação pode justificar sua pretensão de validade recorrendo a uma base normativa compartilhada intersubjetivamente. Por exemplo: **F** exige **p** de **O**; mas, **O** questiona por que motivos ele deve acatar **p**; **F** justifica que numa reunião do conselho ficou acordado que ele teria direito de fazer tal exigência em situações semelhantes.

Entretanto, quando a própria base normativa é questionada, esta já não serve como via de fundamentação da validade da pretensão de correção. Os participantes se estiverem interessados em dar continuidade ao agir comunicativo podem adentrar em um discurso prático. No discurso prático os participantes da comunicação querem através da argumentação fundamentar uma norma para que esta seja mutuamente reconhecida. “Em semelhante processo, *cada um* indica ao *outro* as razões por que ele pode querer que um modo de agir seja tornado socialmente obrigatório”.<sup>132</sup>

Nos discursos práticos os indivíduos podem enveredar caminhos distintos na argumentação. Segundo Habermas, é possível dar um enfoque *pragmático*, *ético* ou *moral* na fundamentação de normas.

Quando os participantes de um discurso prático querem restabelecer um consenso perturbado através da fundamentação de uma base normativa, o que eles fazem é colocar a seguinte questão para si: *o que devemos fazer?* Os participantes podem dar uma resposta a essa questão indicando os meios adequados para se atingir determinados fins. Nesse caso o discurso prático se desenvolve desde um ponto de vista *pragmático*. Ou seja, “a reflexão prática opera, neste caso, no interior do horizonte da racionalidade teleológica, com o objetivo de encontrar as técnicas, estratégias e programas apropriados”.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p. 91.

<sup>133</sup> HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 103. [Doravante citado CED]

Quando num discurso prático um participante dá um enfoque pragmático à fundamentação, ele entende que uma norma deve ser instituída porque a entrada em vigor dela proporcionará os meios apropriados para realizar as preferências e os fins que ele almeja. Entretanto, este participante pode ter como interlocutor um indivíduo que tem interesses diversos dos seus. Quando um interesse próprio tem de ser posto em harmonia com o alheio, os discursos pragmáticos apontam a necessidade de compromissos e negociações. Assim, a fundamentação de normas é realizada por uma compatibilização de interesses opostos que os participantes estabelecem por meio de barganhas.

No enfoque pragmático dado ao discurso prático, a fundamentação de uma base normativa se dá desde a busca dos meios adequados para se atingir determinado fim. Entretanto, quando os próprios fins se tornam problemáticos o discurso prático é desenvolvido desde um ponto de vista *ético*.

No discurso prático desenvolvido desde um ponto de vista *ético*, a fundamentação de uma norma é orientada por um auto-entendimento que diz respeito à minha identidade e do grupo que faço parte. O que se discute é o que é *bom* para mim e meu grupo. Uma norma está fundamentada se apresentar compatibilidade com um projeto de vida autêntica e não malograda. Assim, o esclarecimento da questão “o que devemos fazer?” – é dado por uma hermenêutica que se apropria criticamente das próprias tradições tendo em vista esse projeto de vida autêntica e não malograda. Diante disso, a fundamentação de uma norma num discurso prático é encaminhada pelas respostas dadas a questões como: Quem somos nós? (ou no singular: quem sou eu?); que tipo de vida é boa para nós? (ou que tipo de vida é boa para mim?); Quem desejamos ser? (ou o que desejo ser?).

Por fim, a fundamentação de normas num discurso prático pode ocorrer desde um ponto de vista *moral*. Nesse caso o discurso prático é motivado pela fundamentação de normas universais. Ou seja, uma norma é fundamentada a partir do que é “*justo*”. E “uma norma só é justa, quando todos podem querer que ela seja seguida por qualquer pessoa em situações semelhantes”.<sup>134</sup> Com uma tentativa de fundamentação moral de normas os indivíduos rompem com a perspectiva egocêntrica do ponto de vista pragmático (o que é *útil* para eu atingir determinados fins) e ético (o que é *bom* para mim ou meu grupo).

---

<sup>134</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 203

Os discursos prático-morais exigem [...] uma fractura [sic] com todas as evidências dos costumes concretos estabelecidos, assim como um distanciamento em relação àqueles contextos práticos com os quais a identidade individual está entretecida de forma inextricável.<sup>135</sup>

O quadro abaixo resume essas três perspectivas que os falantes podem assumir na fundamentação de normas em discursos práticos.

<b>A fundamentação de normas nos discursos práticos</b>		
<b>Ponto de vista</b>	<b>O que orienta a fundamentação?</b>	<b>O que se discute?</b>
Pragmático	A escolha dos meios adequados para se atingir determinados fins	O “útil”
Ético	O projeto de uma vida autêntica e não malograda	O “bom”
Moral	A universalização de normas	O “justo”

#### **4.2. O ponto de vista moral**

No item anterior indicamos que nos discursos práticos estes podem ser desenvolvidos desde três pontos de vista: o pragmático, o ético e o moral.

O ponto de vista moral que adotamos em discursos se dá quando buscamos fundamentar normas de ação universais. Mas o que significa fundamentar uma norma do ponto de vista moral? Ou melhor, o que significa dizer que uma norma é universal?

Segundo Habermas, todas as tentativas contemporâneas de esclarecer o significado do ponto de vista moral retomam a intuição que Kant teve com a ideia de um “imperativo categórico”. A intuição que Kant teve é que uma norma para ser moral tem que ser universal, isto significa, válida para todos. É exatamente isso que o imperativo categórico expressa com a fórmula: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.<sup>136</sup>

Tal como Kant, Habermas também julga ser possível encontrar na razão uma regra que explique como é possível o ponto de vista moral. Explicitá-la (a regra) é o objetivo da teoria moral desenvolvida pelo filósofo de Frankfurt. Habermas denomina essa regra de *princípio de*

<sup>135</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 112.

<sup>136</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 59.

*universalização*, utilizando a sigla (U) para se referir a ela. O filósofo formula assim o princípio de universalização:

(U) Todas as normas em vigor têm de cumprir a condição de que as conseqüências e efeitos secundários, provavelmente decorrentes de um cumprimento *geral* dessas normas a favor da satisfação dos interesses de *cada um*, possam ser aceitas voluntariamente por *todos* os indivíduos em causa.<sup>137</sup>

O programa da teoria moral de Habermas, denominada *ética do discurso* (*Diskursethik*), é mostrar a universalidade do ponto de vista moral. Para isso ela precisa comprovar que (U) se encontra arraigado na própria estrutura da fala cotidiana, a saber, a razão comunicativa.

Apesar do princípio (U) tentar reformular a mesma ideia contida no imperativo categórico (ou seja, uma norma é moral se é válida para todos), três pontos fundamentais distinguem a teoria moral de Habermas da kantiana, a saber: a *questão dos interesses*, o *solipsismo* e a *fundamentação*.

Para Kant a observação moral de normas requer uma exclusão de meus *interesses*, minhas inclinações sensíveis. A lei moral exige, se necessário, um sacrifício do prazer e da felicidade.

A explicação de Kant para isto é bem conhecida: uma máxima que é determinada por fatores contingentes é inadequada para uma legislação universal; se a máxima é para ser universalizável, válida para todos os seres racionais, então ela deve ser independente de minhas inclinações particulares.<sup>138</sup>

Por outro lado, o princípio (U) requer a observação dos *interesses de cada um*. A teoria moral de Habermas elimina a distinção kantiana entre um mundo inteligível (a qual eu pertença como um ser livre seguindo a lei moral não motivado por minhas inclinações) e um mundo sensível (a qual sou determinado por minhas inclinações, pela mera causalidade da natureza).<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 34.

<sup>138</sup> McCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: The MIT Press, 1985. p. 327, tradução nossa.

<sup>139</sup> Kant introduz essa distinção entre mundo sensível e mundo inteligível na terceira parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. O filósofo diz o seguinte: “O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos [sic] *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível se as influência da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e actuante [sic] pela razão, isto é livremente eficiente. Este pensamento traz na verdade consigo a ideia de uma outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que concerne o mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível [...]” (KANT, 1988, p. 110).

Esta constelação altera-se perceptivelmente quando nos deslocamos para a estrutura intersubjetiva (dialógica) de Habermas. O objetivo do discurso é chegar a um consenso acerca de quais interesses são generalizáveis. Nesta construção, vontades, necessidades, desejos e interesses não precisam – na verdade não podem – serem excluídos, pois, precisamente por lhes dizer respeito que o acordo é procurado. É claro, neste modelo também um interesse que prove ser meramente individual é inadequado como ponto de partida de uma legislação universal. No entanto, esta inadequabilidade não o embarga como interesse, em princípio, mas como não generalizável.<sup>140</sup>

A teoria moral de Habermas parte de um conceito de razão desvinculado dos pressupostos da filosofia do sujeito, com isso o princípio (U) se esquivava também do *solipsismo* que incorre o imperativo categórico. Segundo Habermas “[...] a ética do discurso supera o ponto de partida kantiano, meramente interior e monológico, segundo o qual cada indivíduo empreenderia *in foro interno* [...] a avaliação das suas máximas de conduta”.<sup>141</sup> Para Habermas, sujeitos isolados não são capazes de antecipar normas universais, isto é, válidas para todos. O discurso é o único procedimento que me permite testar a universalidade de normas. Deste modo, com a teoria moral de Habermas “a ênfase desloca do que cada um pode querer sem contradição que seja uma lei geral, para ao que todos podem querer em concordância que seja uma norma universal”.<sup>142</sup>

Habermas não se contenta, como Kant, em afirmar que o ponto de vista a partir de onde é possível se fundamentar normas morais é uma lei que se apresenta como um *fato da razão* sendo dispensável então uma apresentação de provas.<sup>143</sup> A afirmação de um fato da razão pode causar a suspeita de ser um sofisma etnocêntrico. É preciso demonstrar por meio com argumentos que o “[...] princípio moral não reflete unicamente os preconceitos do habitante adulto da Europa Central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e educação burguesa”.<sup>144</sup>

Com isso a ética do discurso tem em vista a fundamentação do ponto de vista moral, isto é, qual é o fundamento da afirmação da ética do discurso do princípio (U). Fundamentação essa,

---

<sup>140</sup> McCARTHY, 1985, p. 327, tradução nossa.

<sup>141</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 23.

<sup>142</sup> McCARTHY, 1985, p. 326, tradução nossa.

<sup>143</sup> Na crítica da razão prática Kant diz que a lei moral não é um fato empírico, mas sim um *factum* da razão. Sendo assim, “[...] ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* [...]” (KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins fontes, 2002. p.52). Esse *factum* da razão é “[...] inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão” (KANT, 2002, p. 69). Contudo, Kant afirma que tal *factum* é inegável, de modo que qualquer um que seguir determinada máxima baseando-se em suas inclinações, se sentirá coagido por sua razão a observar a lei moral (Cf. KANT, 2002, p. 53.).

<sup>144</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 16.

que segundo Habermas, Kant se esquivou ao afirmar a lei moral como um fato da razão. Com a fundamentação do princípio de universalização (U) Habermas pretende demonstrar a existência de uma regra argumentativa que pertence à própria lógica dos discursos, e que permite considerarmos algo sob o ponto de vista moral.<sup>145</sup>

Na medida em que a ética do discurso só oferece uma regra a partir de onde são produzidas normas morais, não cabe ao filósofo estatuir um conjunto de normas moralmente corretas. Além disso, o princípio de universalização (U) não resolve o problema da motivação moral. “A teoria moral serve, portanto, para esclarecer o ponto de vista moral e para fundamentar a sua universalidade; mas em nada contribui para responder à questão ‘Porquê [sic] ser moral?’, quer a compreendemos num sentido trivial, existencial ou pedagógico”.<sup>146</sup> Apesar de não oferecer um conteúdo motivacional para o agir moral, Habermas entende que a ética do discurso faz cair por terra os argumentos de teorias que nos alienam de nossas intuições morais. O que ele tem em vista aqui é uma crítica ao ceticismo axiológico e ao positivismo jurídico. “Uma filosofia de orientação pós-metafísica chega, [...] por um lado, demasiado tarde para agudizar o sentido moral e sente-se por outro lado, impotente para superar o cinismo moral”<sup>147</sup>, mas ela ainda é capaz de demonstrar os equívocos que o cínico se envereda com seus argumentos.

A teoria discursiva da moral também não pretende indicar quais casos e questões devem ser apreciadas desde uma perspectiva moral. Os conteúdos que serão discutidos em um discurso prático-moral não são gerados pelos filósofos, e sim pela prática comunicativa cotidiana e os conflitos que dela emerge.

Habermas adverte que a fundamentação de normas a partir de (U) é realizada sempre por “espíritos finitos”, daí derivam duas conseqüências: 1) A universalidade de uma norma é sempre histórica, visto que com um alargamento de uma respectiva comunidade é possível se questionar o caráter moral de uma norma. No entanto o processo a partir de onde se produzem normas morais transcende a todas as comunidades históricas. 2) Por outro lado a fundamentação moral de normas não garante uma aplicação moral destas. Daí Habermas fala

---

<sup>145</sup> Cf. O próximo item.

<sup>146</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 180.

<sup>147</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 179.

que há necessidade de *discursos de aplicação*. Ou seja, é preciso justificar argumentativamente a aplicação de uma norma fundamentada moralmente.

### 4.3. Fundamentação do princípio de universalização

Para a fundamentação do princípio de universalização, Habermas recorre a prova por meio de uma evidência performativa. Como indicamos anteriormente<sup>148</sup>, o argumento de autocontradição performativa foi desenvolvido por Karl-Otto Apel. Utilizando esse argumento Apel pretende evidenciar certos pressupostos incontornáveis que eu não consigo negar sem anular minha negação. Apel exemplifica isso através do paradoxo do mentiroso. Um falante pode enunciar que “*os homens mentem o tempo todo*”, mas com isso acaba indicando que ele também mente. Desta forma através de tal enunciado “[...] aquele que fala ao mesmo tempo nega e suprime sua atual *exigência de veracidade* – e com isso também sua *exigência de verdade*”.<sup>149</sup>

Da mesma forma que um falante não pode fazer um enunciado deste tipo (“os homens mentem o tempo todo”) sem anulá-lo, o cético também não consegue negar os pressupostos da argumentação (de onde Habermas deriva U) sem já tê-los aceitado. Segundo Apel, “[...] as pressuposições do argumentar [...] não podem ser contestadas sem autocontradição performativa [...]”.<sup>150</sup>

Tal como é possível mostrar a universalidade da razão comunicativa por meio do argumento de autocontradição performativa introduzido por Apel, para Habermas também é possível explicitar a universalidade do “ponto de vista” moral. O procedimento de Habermas consiste em apontar que

a fundamentação exigida do princípio moral proposto poderia, por conseguinte, assumir a forma de que toda argumentação, não importa o contexto em que é levada a cabo, se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização “U”.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Cf. O item 3.4. A demonstração da universalidade da razão comunicativa.

<sup>149</sup> APEL, 1989, p. 70.

<sup>150</sup> APEL, 1989, p. 71.

<sup>151</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p. 104.

Tais pressuposições só são passíveis de uma negação ao custo de uma autocontradição performativa, o que põe em evidência a incontornabilidade delas. Mas, em que consistem exatamente essas *pressuposições pragmáticas da argumentação*?

Robert Alexy tentou catalogar as pressuposições pragmáticas da argumentação (ou regras do discurso). Habermas se apóia nesse catálogo de pressupostos da argumentação levantados por Alexy. Segundo Habermas, é possível, a partir da análise de Alexy, falar de três classes de regras do discurso. No plano lógico-semântico, Alexy enumera ao menos três regras do discurso:

- (1.1) Nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto A tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a A sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.<sup>152</sup>

Essas regras constituem a condição de possibilidade da comunicação linguística em argumentações levadas a sério. Para Habermas, tais regras não possuem conteúdo moral, sendo então inapropriadas para a fundamentação de (U). A segunda classe de pressupostos da argumentação também não traz a ideia de um princípio que possa ser tomado como critério para a avaliação moral de normas de ação. Essa segunda classe diz respeito a regras de competência, como:

- (1.4) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- (1.5) Aquele que atacar um enunciado ou norma que não é objeto de discussão deve indicar um motivo para isso.<sup>153</sup>

O que interessa a Habermas é a terceira classe de regras do discurso catalogadas por Alexy.

Estas regras correspondem às condições da situação ideal de fala elaborada por Habermas [...]. A primeira regra refere-se à admissão no discurso. O conteúdo é o seguinte:

- (2.1) Quem pode falar, pode tomar parte no discurso.

A segunda regra regula a liberdade de discussão. Pode-se subdividir-se em três exigências:

- (2.2) (a) Todos podem problematizar qualquer asserção.

<sup>152</sup> ALEXY apud HABERMAS, MAC, 1989, p. 110.

<sup>153</sup> Cf. HABERMAS, MAC, 1989, p. 111.

- (b) Todos podem introduzir qualquer asserção no discurso.
- (c) Todos podem expressar suas opiniões, desejos e necessidades.

[...] Finalmente, a terceira regra tem a função de proteger o discurso da coerção. Enuncia-se assim:

- (2.3) A nenhum falante se pode impedir de exercer seus direitos fixados em (2.1) e (2.2) mediante coerção interna e externa ao discurso.<sup>154</sup>

Para Habermas, esta terceira classe de regras do discurso, que ele já havia tentado formular sob o nome de situação ideal de fala é dotado do conteúdo moral que (U) expressa. De modo que quem decide participar seriamente de um “discurso prático” aceita pressupostos argumentativos (expressos de 2.1 à 2.3) que correspondem a um reconhecimento implícito de (U).

Os participantes não conseguem negar essas regras do discurso sem cair em autocontradição performativa. Vejamos o seguinte exemplo oferecido por Habermas para demonstrar por meio do argumento de autocontradição performativa a pressuposição de (U) feita pelos falantes ao participarem de argumentações. Um falante cai em autocontradição performativa ao tentar fundamentar a seguinte proposição: “(3)\* Depois de excluir A, B, C... da discussão (ou, conforme o caso, depois de tê-los reduzido ao silêncio ou de ter-lhes imposto nossa interpretação), podemos finalmente nos convencer de que N é legítima”.<sup>155</sup>

Nesse exemplo dado por Habermas, o falante sabe que A, B e C pertencem ao círculo dos afetados pela entrada em vigor da norma. Mas, ao mesmo tempo levanta uma pretensão de universalidade da norma que foi estabelecida sem a participação de todos os envolvidos. Toda tentativa de fundamentar (3) faz com que o falante se coloque em contradição frente às regras do discurso enumeradas de (2.1) a (2.3). Isso porque, para poder levantar essa pretensão de validade ele já reconhece implicitamente que as regras do discurso de (2.1) a (2.3) devem estar preenchidas, pois, é o preenchimento delas que dá a possibilidade dele mesmo tentar fundamentar algo discursivamente. Um falante ao tentar argumentar que as regras do discurso não precisam ser cumpridas só conseguirá fazer isso porque elas foram cumpridas na respectiva argumentação que as nega.

---

<sup>154</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica**. São Paulo: Landy Editora. p. 195.

<sup>155</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p. 114.

É preciso ter em mente que isso que Alexy chama de regras do discurso não corresponde a um padrão normativo que é possível ser observado em toda argumentação.

Pois as regras do Discurso no sentido de Alexy não são constitutivas para o Discurso no mesmo sentido, por exemplo, em que as regras do xadrez são *constitutivas* para as partidas de xadrez realmente jogadas. Enquanto que as regras do xadrez *determinam* uma prática de jogo factual, as regras do discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada.<sup>156</sup>

Segundo Habermas, a palavra “regra” utilizada para se referir ao jogo de xadrez, indica certas condições que devem ser efetivamente seguidas para que uma determinada prática realizada com várias peças e um tabuleiro possa ser denominada uma *partida de xadrez*. Já no que diz respeito ao *discurso* a palavra “regra” refere-se a certas condições (as regras de 2.1 a 2.3) que os participantes da argumentação pressupõem estarem preenchidas pelo menos de maneira aproximativa, “[...] não importa se e em que medida essa presunção tem ou não, no caso dado um caráter contrafactual”.<sup>157</sup>

A argumentação de Habermas que pretende derivar (U) dos pressupostos pragmáticos começou a sofrer mudanças importantes a partir de *Facticidade e Validade*. Estas mudanças ocorrem porque Habermas quer evitar o caminho kantiano de deduzir o direito da moral. Entenderemos em que consiste essas mudanças no final do terceiro capítulo. Lá discutimos as críticas de Apel a Habermas que giram justamente em torno da mudança de argumentação deste último.

#### **4.4. Princípio do discurso**

A teoria moral de Habermas (ética do discurso) buscou fundamentar a universalidade do ponto de vista moral. Para isso, Habermas derivou dos pressupostos da argumentação um princípio de universalização que faz jus a racionalidade inerente à linguagem.

Contudo, as investigações da ética do discurso não tiveram como resultado somente um regra (princípio de universalização) que é operada em discursos morais. Ela (ética do discurso) também indicou um princípio de avaliação que pode ser operado em qualquer discurso

---

<sup>156</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p. 114.

<sup>157</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p.115.

prático. Habermas o chama de princípio do discurso, sendo representado pela sigla (D). O princípio do discurso diz o seguinte: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.<sup>158</sup>

Diferentemente do princípio (U), o princípio (D) não é operacionalizado somente em discursos morais. Pode-se recorrer a (D) em discursos pragmáticos, éticos, políticos, jurídicos e também negociações. Enquanto o princípio de universalização visa garantir um consenso moral alcançado discursivamente, “[...] o princípio discursivo deixa em aberto o tipo de argumentação, ou seja, o caminho pelo qual se pode visar um comum acordo discursivo”.<sup>159</sup> Habermas afirma que o princípio (U) na verdade é uma especificação do princípio (D) para discursos em que se pretende gerar um consenso pautado na consideração simétrica de interesses.

Mas em que consiste o princípio (D)? O que dá a Habermas o direito de formulá-lo? Seria o princípio do discurso uma premissa evidente, porém indemonstrável? Ou uma máxima que o filósofo prescreve?

O princípio do discurso não parece ser uma fórmula que o filósofo elabora e na sua qualidade de intelectual exige que os outros o sigam. O princípio do discurso não é um mandamento, uma ordem imposta de fora aos que participam de discursos. Segundo Habermas, o princípio do discurso “[...] está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente”.<sup>160</sup> Estas condições simétricas de reconhecimento são os valores morais de uma forma de vida, os enunciados produzidos pelas ciências e religião, as normas sociais e políticas, a arte, as relações de produção, etc. Enfim, as condições simétricas de reconhecimento compõem todo o saber pré-teórico (o mundo da vida) orientador da minha práxis cotidiana, e que é reproduzido comunicativamente. Sendo que, com essa reprodução comunicativa os falantes acabam descobrindo o discurso como um *medium* intransponível.

---

<sup>158</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 142.

<sup>159</sup> HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola. 2ed. 2002. p. 58. [Doravante citado IO]

<sup>160</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p. 143.

Habermas afirma que “D é a asserção alvo que o filósofo tenta fundamentar em sua qualidade de teórico moral”.<sup>161</sup> Fundamentar o princípio (D) significa demonstrar porque a ética do discurso o afirma (princípio do discurso). Assim, o raciocínio de Habermas é mais ou menos o seguinte: aquele que decide participar seriamente de uma argumentação pressupõe contrafactualmente uma situação ideal de fala, e com isso, ele assume também que uma norma para ser válida tem que contar com o assentimento de todos os envolvidos. Diante disso, os participantes de discursos pressupõem uma validade de normas que está sempre além da mera validade social. Uma norma pode ter uma validade social, ser factualmente imposta e rigidamente aplicada. Entretanto, os membros de uma determinada comunidade podem julgar que tal norma não merece ser reconhecida como válida. Eles podem exigir razões baseadas em bons argumentos para acatarem tal norma como digna de validade. Ao fazerem isso eles já partem do pressuposto que o princípio do discurso é o critério para avaliação de uma norma. Pois, eles buscam razões para que todos possam aceitar tal norma como válida.

Podemos dizer que o princípio do discurso ao se encontrar nas estruturas de reconhecimento produzidas e reproduzidas por via da comunicação, se encontra então na própria raiz da razão comunicativa. Para isso cabe lembrarmos que na razão comunicativa se encontram duas pretensões de validade que podem ser resgatadas discursivamente, a verdade e a correção. Na aceitação que um falante tem de uma pretensão de validade ele a tem porque considera que ela está tão bem fundamentada, que se necessário, quem a levanta (a pretensão de validade) pode desempenhá-la discursivamente. Ou seja, quem a levanta (pretensão de validade) já reconhece intuitivamente que ela deve passar pelo princípio do discurso para ser considerada digna de validade, ou em outras palavras, fundamentada racionalmente (pois, é da própria estrutura da razão que o falante extrai o critério de validade).

Habermas às vezes soa um tanto obscuro quanto a fundamentação do princípio (D), isso, aliás, provocou diversas divergências entre ele e Karl-Otto Apel. Apesar disso, essa obscuridade pode ser esclarecida se não perdemos de vista as investigações da pragmática formal, que buscou reconstruir e identificar a racionalidade comunicativa. Isto porque, com a demonstração da universalidade da razão comunicativa Habermas já elucidou de forma não declarada o fundamento do princípio (D), na medida em que em que ela (razão comunicativa)

---

<sup>161</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 117.

é composta de pretensões de validade resgatáveis discursivamente. Desse modo, na própria razão já se encontra a possibilidade do discurso e de acionar o princípio do discurso.

O filósofo de Frankfurt tem a sensibilidade sociológica de observar que uma maior operacionalização do princípio (D) só se torna possível com as sociedades modernas pós-tradicionais. Isto porque em sociedades tradicionais existem formas de integração como a eticidade tradicional que constitui a identidade coletiva de um povo e a autoridade de instituições arcaicas com um poder inatacável. Isso faz com que tenha um número menor de pretensões de validade problematizadas. Quando estas são problematizadas elas podem causar até a dissolução desses mecanismos de integração social (eticidade tradicional e instituições arcaicas). Ou seja, a operacionalização do princípio do discurso arraigado na razão comunicativa alimenta sempre o risco de dissenso acerca de algo que era factualmente consensual. Apesar do princípio do discurso não ser operacionalizado constantemente em sociedades tradicionais, ele está presente nelas, visto que em toda linguagem se encontra a possibilidade de dizer não e exigir motivos para se aceitar uma pretensão de validade.

Com a secularização e o crescente multiculturalismo das sociedades modernas, o direito surge como um mecanismo estabilizador do risco de dissenso sempre presente que surge quando se aciona o princípio do discurso. Isso graças à relação existente no direito moderno entre *positividade e pretensão de legitimidade*. Expliquemos.

O direito moderno não garante a aceitação fática (ou seja, a facticidade das normas) somente pela convicção de seus membros, mas antes ele (direito) se apóia sobre a *facticidade artificial* da ameaça de sanções definidas conforme o direito e que podem ser impostas por tribunais. Ou seja, a positividade do direito é que garante a imposição fática das normas. Em outras palavras, o fato dele (direito) se constituir como um mecanismo de ação que dispõe de forças para se fazer cumprir a obrigatoriedade de normas é o que garante a facticidade destas (normas).

Entretanto, “a positividade do direito não pode fundar-se somente na contingência de decisões arbitrárias, sem correr o risco de perder seu poder de integração social”.<sup>162</sup> Dessa forma o direito moderno absorve a ideia que dada a impossibilidade da validade da imposição fática

---

<sup>162</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 60.

das normas terem um respaldo religioso, metafísico ou baseado nos costumes, ele (direito) deverá agora extrair suas forças do reconhecimento dos destinatários das normas como autores racionais destas.

Com isso o direito estabiliza a tensão entre facticidade e validade à medida que instaura uma relação interna entre positividade e legitimidade. No nível de normas apoiadas na eticidade tradicional e instituições arcaicas, facticidade e validade se encontram de tal modo nivelados que a validade de ambos (eticidade tradicional/ instituições arcaicas) depende da aceitação do *conteúdo* das normas. Negar a facticidade das normas pode acarretar a negação da validade de tais mecanismos (eticidade tradicional e instituições arcaicas), implodindo assim a legitimidade de ambos como elementos suficientes para a garantia da estabilidade da integração social. Já com o direito no caso de a facticidade de uma norma jurídica ser questionada não quer dizer que com isso venha a implodir a sua validade (do direito) enquanto mecanismo de integração social. Pois, o direito extrai sua validade do seu caráter de pretensão de legitimidade, ou seja, ao conceber que suas normas surgem de um processo de autolegislação dos cidadãos que agem comunicativamente, ou seja, o direito institucionaliza o *princípio do discurso*. A validade do direito está apoiada no seu procedimento de *criação* de normas e não nas normas impostas. O Direito amortiza a tensão entre facticidade e validade produzida pela razão comunicativa quando está aciona o princípio (D), garantindo assim o mínimo de estabilidade da integração social, a partir da relação interna entre positividade e pretensão de legitimidade. Essa dupla codificação remete “a circunstância de que a positividade e a pretensão à legitimidade do direito também fazem jus a comunicação não circunscrita que expõe, em princípio, todas as normas e valores ao exame crítico”.<sup>163</sup>

#### **4.5. Transição da teoria moral para a filosofia política**

A análise exercida por Habermas dos pressupostos da argumentação permitiu ao filósofo formular um princípio (D) que pode ser tomado como critério de avaliação da validade de normas de ação. Esse princípio (D) é operacionalizado em discursos práticos onde se busca uma resolução comunicativa de pretensões de validade problemáticas.

---

<sup>163</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 59.

No entanto, a realização de discursos exige o preenchimento de condições que torne possível uma situação ideal de fala. Tais condições são praticamente irrealizáveis, elas constituem apenas pressupostos incontornáveis (regras do discurso como as formuladas por Alexy) que os falantes fazem quando almejam seriamente participar de um discurso prático.

As idealizações acerca de processos argumentativos isentos de coerção não são meras ilusões acerca do mundo. Para explicar o papel positivo dos pressupostos da argumentação, Habermas compara-os às idealizações geralmente feitas nas ciências matemáticas e naturais. O filósofo afirma:

As figuras geométricas que, tal como Euclides, só podemos produzir de modo paradigmático e aproximativo na areia ou num quadro de ardósia afirmam a universalidade ideal num sentido distinto. Associa-se àquelas a ideia de perfeição ou de perfectibilidade – podemos desenhar um círculo de modo mais ou menos exacto [sic]. Também as operações físicas de medição assentam na assunção contrafactual de que nos podemos aproximar de medidas ideais num grau arbitrário; não nos é praticamente possível produzir uma superfície plana perfeita. As experiências baseiam-se, da mesma maneira, na assunção de um gás ideal, de um vácuo, etc. As simulações têm um sentido diferente, se bem que afim. Podemos esquecer a força da gravidade e simular na Terra condições de imponderabilidade que existem, de facto, no universo. Mediante o conceito de uma ideia reguladora, este modelo matemático de aproximação infinita é finalmente transposto da esfera da ação instrumental para a interacção [sic]. Estas escassas indicações comparativas devem ser suficientes para tornar plausível que a *idealização de formas de comunicação*, isto é, a concepção de processos de comunicação nos termos em que ocorreriam sob condições ideais, não é, por si, absurda.<sup>164</sup>

Ou seja, é essa idealização de um discurso prático sob uma situação ideal de fala que nos permite buscar a realização de uma comunicação isenta de coerções.

Apesar das limitações históricas, sociais, psicológicas, culturais e econômicas, que constroem a realização de discursos práticos sob a condição de uma situação ideal de fala, Habermas entende ser possível uma progressiva tentativa de institucionalização dessas idealizações fortes constituídas na comunicação. Com essa perspectiva, Habermas começou a ensaiar ainda na década de oitenta a transição de uma teoria discursiva da moral para uma teoria discursiva do direito e do Estado de direito. Antes da publicação de *Faktizität und Geltung*, obra em que apresenta de forma mais elaborada sua filosofia política, Habermas já afirmava em seus escritos sobre teoria moral: “A ideia do estado constitucional pode então ser

---

<sup>164</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 156.

compreendida a partir da pretensão de institucionalização dos pressupostos exigentes da comunicação [...]”<sup>165</sup>.

Essa hipótese que se mostrou ainda de forma embrionária na década de oitenta, foi desenvolvida a partir da década de noventa. Dessa forma, Habermas colocou como assunto primordial de sua filosofia o Estado de direito e a democracia. O filósofo passou a aplicar resultados de sua teoria da racionalidade e da moral a velhas questões sobre as quais a filosofia política sempre se debruçou. Habermas deixa claro sua vinculação com as questões surgidas no decorrer da história da filosofia. Por mais que ele pretenda desenvolver uma filosofia política de caráter pós-metafísico, a ruptura com o pensamento metafísico não assinala que as questões filosóficas-políticas tratadas dessa perspectiva (do pensamento metafísico) são pseudo-problemas decorrentes de um uso equivocado da linguagem, ou o resultado de uma civilização decadente que abandonou a “questão do ser”.

Tendo em vista as transformações ocorridas na filosofia e a relevância dos questionamentos levantados pela filosofia política tradicional, Habermas diz o seguinte:

Apoiada no princípio do discurso, a teoria do direito – e do Estado de direito – precisa sair dos trilhos convencionais da filosofia política e do direito, mesmo que continue assimilando seus questionamentos.<sup>166</sup>

Questionamentos como: Qual é o fundamento do sistema de direitos? É possível fundamentar racionalmente direitos fundamentais? É possível falar de uma legitimidade racional de uma organização política como o Estado? Enfim,

trata-se, portanto, de mostrar como o tema central da Filosofia Política, a saber, o direito, o poder e o Estado, bem como as condições possibilitadoras do exercício legítimo da autoridade, são tratados a partir da racionalidade comunicativa.<sup>167</sup>

Na medida em que Habermas pretende reformular os questionamentos da filosofia política por meio da razão comunicativa, o que o filósofo almeja é a possibilidade de uma fundamentação racional e pós-metafísica do Estado, da democracia, dos direitos fundamentais, da soberania política, da autonomia pública e privada, do poder político, etc. Chamamos essa empreitada do filósofo de Frankfurt de *superação do pensamento metafísico na filosofia política*.

---

<sup>165</sup> HABERMAS, CED, 1999, p. 194.

<sup>166</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 23.

<sup>167</sup> DUTRA, 2005, p. 190.

### III. A RECONSTRUÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

A teoria política de Habermas se orienta pelos resultados que ele atingiu com sua teoria da racionalidade e a ética do discurso. Tais resultados permitiram ao filósofo chegar a um ponto de vista pós-metafísico a partir de onde ele elabora uma reconstrução do Estado democrático de direito.

Nesse capítulo esclareceremos porque a filosofia política de Habermas, que pretende fundamentar racionalmente o Estado democrático de direito, não se enreda nos pressupostos do pensamento metafísico.

A exposição do conflito entre a estratégia de fundamentação pós-metafísica do autor com as propostas metafísicas (republicanismo e liberalismo) nos ajudará a tornar claro os objetivos e resultados da proposta de Habermas. Além disso, veremos como ficam as principais categorias da filosofia política moderna depois dessa reconstrução pós-metafísica do Estado democrático de direito realizada pelo filósofo de Frankfurt.

Ao final do capítulo apresentaremos alguns posicionamentos acerca de questões fundamentais do programa habermasiano de superação do pensamento metafísico. Nesse ponto do texto, o confronto entre Habermas e seus interlocutores constitui o aguilhão de nossas reflexões.

#### 1. CONCEITO DE LEGITIMIDADE

Para entendermos o itinerário da filosofia política de Habermas (e talvez de qualquer filosofia política) julgo que uma análise do conceito de *legitimidade* é o ponto de partida mais promissor.

A palavra legitimidade é empregada em diversos contextos no vocabulário político. Podemos falar que um governo é dotado de legitimidade por ter sido estabelecido a partir das leis constituídas. Também podemos falar que uma lei tem legitimidade porque os cidadãos a reconhecem como pertinente e justificada, ou porque a maioria a aprova. Não obstante a multiplicidade de significados da palavra legitimidade, quando Habermas transfere essa

expressão para o contexto da sua filosofia política, “legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido”.<sup>168</sup>

Esse conceito porta a ideia de que a legitimidade é uma exigência de validade que pode vir-a-ser contestada. Crises de legitimidade são fenômenos que põem em evidência tal ideia. As crises de legitimidade não ocorrem somente nas sociedades modernas em que há uma desintegração da eticidade tradicional. Crises de legitimidade são observáveis em vários momentos da história, desde as civilizações antigas até as sociedades burguesas modernas.

Nas sociedades tradicionais, os conflitos de legitimidade assumem tipicamente a forma de movimentos messiânicos ou proféticos. Esses se dirigem contra a versão oficial de uma doutrina religiosa que legitima o Estado ou um poder sacerdotal, a Igreja ou uma dominação colonial; os rebeldes apelam então para o conteúdo religioso originário daquela doutrina. São exemplos os movimentos proféticos em Israel, a difusão do cristianismo primitivo no Império Romano, os movimentos heréticos da Idade Média até a guerra dos camponeses, mas igualmente os movimentos messiânicos e milenaristas entre os indígenas, que tomam dos senhores coloniais sua própria religião para voltá-la contra eles, criticando sua legitimidade. V. Lanternari cita a palavra reveladora de um profeta zulu: “Primeiro, nós tínhamos a terra, vocês tinham a Bíblia; agora, vocês tomaram a terra e só nos resta a Bíblia”.<sup>169</sup>

Nas sociedades burguesas modernas as crises de legitimidade assumem a forma de greves organizadas pelos movimentos operários, manifestações de grupos ambientalistas, movimentos feministas que questionam a estrutura patriarcal da política, ou movimentos políticos que lutam (armados ou não) contra uma política que propaga a segregação econômica, social ou racial. O Estado constitucional moderno tentou tornar menos explosivas as crises de legitimidade institucionalizando o papel da oposição. Isso fez com que problemas de legitimidade se tornassem um tema permanente dos debates políticos.

Apesar de Habermas entender que as crises de legitimidade são eventos frequentemente observáveis na história, para o autor há três níveis diferentes de respostas a essas crises. Ou seja, para o filósofo de Frankfurt é possível identificar na história três modelos teóricos de justificação do poder legítimo. Habermas é bastante sintético na descrição desses modelos. O filósofo afirma estar interessado nas qualidades formais, e não nos detalhes dos tipos de justificação que se enquadram nos respectivos modelos que ele pretende identificar na história.

---

<sup>168</sup> HABERMAS, RMH, 1990, p. 220.

<sup>169</sup> HABERMAS, RMH, 1990, p. 222.

O primeiro tipo de justificação da legitimidade dos ordenamentos políticos surge nas primeiras grandes civilizações. Nesse tipo de justificação geralmente as famílias dominantes recorriam aos mitos para legitimar seu domínio.<sup>170</sup> No antigo Egito, os faraós, por exemplo, se apresentavam como deuses, ou filhos dos deuses, e isso conferia legitimidade ao seu poder. Esse tipo de legitimação está mais preocupada na justificação do governo do que do ordenamento político.

Entretanto, “com o desenvolvimento imperial das antigas civilizações, cresce a *necessidade* de legitimação; não é mais apenas a pessoa do senhor que deve ser justificada, mas sim um ordenamento político (que é possível que o senhor transgrida)”.<sup>171</sup> Com isso surge uma segunda modalidade de justificação. Em vez de narrativas, tal modelo de justificação recorre a argumentos que demonstrem a existência de fundamentos últimos “que expliquem o mundo em seu conjunto (o mundo da natureza e o mundo dos homens)”.<sup>172</sup> Nesse modelo de justificação se enquadram toda tradição do pensamento ontológico, além das religiões que remetem aos profetas fundadores (Confúcio, Buda) e as que remetem aos profetas de Israel e Jesus.

Na modernidade vem à tona outro modelo de justificação. Buscam-se fundamentos da legitimidade dos ordenamentos políticos independentemente de ontologias, cosmologias e religiões. Segundo Habermas, a realização de um acordo verificado entre todos é o que determina a ideia de legitimidade própria da época moderna. Esse acordo que institui legitimidade é resultado do uso que os indivíduos fazem de sua razão prática. É claro que diante de concepções diversas da razão prática haverá também diversas concepções da finalidade do acordo, do resultado dele e da forma como se organizará o ordenamento político pautado nele. Assim, a razão prática pode ser vista como um instrumento que permite aos indivíduos evitarem a guerra e preservarem sua vida pela institucionalização de um soberano que possui poderes ilimitados (Hobbes). Ou então, a razão prática pode ter como finalidade instruir o indivíduo ao reconhecimento da lei natural (que diz que devemos preservar a vida, liberdade e bens), dessa forma o acordo realizado terá como resultado um ordenamento

---

<sup>170</sup> No caso de sociedades pré-estatais, organizadas por relações de parentesco, Habermas entende que é complicado afirmar que os mitos são utilizados para fins de justificação. Nessas sociedades os mitos tiveram mais um significado constitutivo da identidade coletiva do que uma legitimação *a posteriori* do conteúdo normativo instituído.

<sup>171</sup> HABERMAS, RMH, 1990, p. 224.

<sup>172</sup> HABERMAS, RMH, 1990, p. 225.

político que proteja esta lei (Locke). Já se a razão prática tem como finalidade a persecução do bem comum, o ordenamento político instituído pelo acordo será sempre guiado pela vontade geral (Rousseau).

A ideia de que a legitimidade de um ordenamento político deve ser pensada a partir de um acordo pautado pela razão é o núcleo de duas das principais teorias contemporâneas: a liberal e a republicana. Habermas constrói a sua filosofia política a partir de um conflito com essas duas propostas (liberal e republicana).

## 2. REPUBLICANISMO E LIBERALISMO

Liberalismo político e republicanismo são para Habermas as duas principais teorias concorrentes no debate contemporâneo acerca da interpretação do Estado democrático de direito. Ambas as teorias têm em vista fundamentar argumentos que expliquem a legitimidade do Estado democrático de direito. Mas, na medida em que liberalismo e republicanismo pensam a questão da legitimidade a partir de princípios distintos, o resultado será também duas compreensões diferentes do próprio processo político.

O liberalismo político remonta a Locke e pensa a legitimidade do Estado democrático de direito com base no conceito de “direitos humanos”. Nos seu livro *Dois tratados sobre o governo civil*, John Locke chama de direito natural (ou lei natural) isso que os liberais contemporâneos chamam de direitos humanos.

Para explicar o conceito de direito natural, Locke projeta uma condição originária fictícia dos homens antes da criação do Estado e do direito positivo. Nessa condição originária os homens se encontram em um estado de natureza. John Locke não entende o estado de natureza a partir da máxima *homo homini lupus*. O estado de natureza em Locke não se confunde com o que foi postulado por seu compatriota Hobbes. Locke afirma que no estado de natureza não há uma guerra de todos contra todos, mas um convívio que pauta-se na observação da lei natural que pode ser encontrada na razão humana. “[...] E a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”.<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 384.

Porém, Locke entende que há no estado de natureza uma série de inconveniências que torna a observação do direito natural instável. São essas inconveniências que impulsionam os homens a saírem do seu convívio pré-estatal, fundando o Estado e o direito positivo. Tais inconveniências decorrem do fato de que no estado de natureza todos os homens são igualmente reis, mas nem todos são “[...] estritos observadores da equidade e da justiça [...]”<sup>174</sup>, logo o usufruto de suas vidas, liberdades e bens (que Locke atribui o termo genérico propriedade) se encontra ameaçado.

Desta forma, para o filósofo inglês, é porque os homens querem conservar o direito natural que eles fundam o Estado. O fundamento a partir de onde deve ser ordenado todo corpo político é a lei natural (direito natural) que pode ser encontrada no “[...] espírito dos homens”.<sup>175</sup>

Tendo em vista essas ideias expressas por Locke nos *Dois tratados sobre o governo civil*, os partidários da teoria liberal afirmam que a legitimidade do Estado de direito se deve ao fato dele proteger direitos pré-estatais que qualquer indivíduo isolado é capaz de identificar pelo uso da razão. Tais direitos pré-estatais são comumente denominados pelo liberalismo de direitos humanos.

Do outro lado, o republicanismo remonta mais especificamente a Rousseau (apesar de sofrer uma forte influência do aristotelismo político e de alguns pensadores renascentistas). Apoiando-se nas ideias expressas por Rousseau no *Contrato social*, os partidários do republicanismo pensam a legitimidade do Estado democrático de direito a partir do conceito de “soberania popular”.

A noção de soberania surgiu no início da Era moderna e era associado inicialmente ao despotismo dos governantes absolutistas. O déspota, entendido como o soberano, é aquele que detém o controle do Estado exercendo o monopólio do uso legítimo da força e se encontra acima dos demais poderes deste mundo. “Rousseau transpôs essa figura de pensamento, que remonta a Bodin, para a vontade do povo unido, dilui-a com a idéia [sic] do autodomínio de pessoas livres e iguais e a integrou no conceito moderno de autonomia”.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> LOCKE, 1988, p. 495.

<sup>175</sup> LOCKE, 1988, p. 507.

<sup>176</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 23.

No *Contrato social* como o próprio subtítulo da obra sugere, Rousseau está preocupado em expressar quais são os “princípios do direito político”. Ou seja, a partir de onde é possível fundamentar o direito positivo garantido pelo Estado. Para o contratualista um Estado legitimamente ordenado deve ser guiado pela “soberania do povo”.

Rousseau explica que a soberania do povo consiste no exercício da vontade geral (*volonté generale*). Para Rousseau os indivíduos possuem uma vontade particular que impulsiona-lhes buscar aquilo que é somente do seu interesse. Uma organização política legítima não é resultado da soma de todas as vontades particulares, mas sim da vontade geral, que seria uma espécie de interesse natural do homem em assegurar o bem comum. A sugestão de Rousseau “[...] é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]”.<sup>177</sup>

A vontade geral exercida pela soberania popular é celebrada através de um contrato social em que os indivíduos renunciam à disputa das vontades particulares e firmam um pacto que tem em vista o que é do interesse de todos. Com isso se estabelece uma organização política legítima que substitui a organização ilegítima. Esta última Rousseau mostrou, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ser consequência da passagem do estado de natureza (em que o homem vive uma espécie de comunismo primitivo pacífico) para o estado civil. Tal passagem se deu quando o primeiro indivíduo “[...] tendo cercado um terreno lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”.<sup>178</sup> Ou seja, para Rousseau a passagem do homem do estado de natureza para o civil se dá com o surgimento da propriedade privada. Com isso é fundado um Estado que institucionaliza a desigualdade entre os homens, daí sua ilegitimidade.

Para o filósofo francês, só um contrato social onde a soberania popular exerce a vontade geral produz um Estado legítimo. Rousseau chega a se referir ao povo soberano como uma “pessoa pública”<sup>179</sup> que “[...] constitui o Estado como um ente de razão [...]”.<sup>180</sup> Comparando com a teoria liberal de John Locke, o Estado de direito não é constituído para proteger direitos pré-

---

<sup>177</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 49.

<sup>178</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 265.

<sup>179</sup> ROUSSEAU, 1973a, p. 39.

<sup>180</sup> ROUSSEAU, 1973a, p. 41.

estatais, mas ele (Estado de direito) é fruto do livre exercício da vontade geral pelo soberano (o povo).

Sendo ela mesma [vontade geral] a única autora de uma constituição geral que organiza Estado e sociedade, o direito natural está fundamentado nela e não no funcionamento segundo leis próprias de uma ordem pré-estatal, seja do estado natural ou de uma sociedade naturalmente surgida.<sup>181</sup>

As ideias de Rousseau servem de base para os partidários do republicanismo afirmarem que o Estado democrático de direito é legítimo, pois, ele é resultado de uma autoconscientização da interdependência dos integrantes de uma sociedade que resolvem se autodeterminar formando uma vontade política comum.

Desses dois conceitos de legitimação do Estado democrático de direito (do liberalismo e republicanismo) resultam interpretações distintas das principais ideias que constituem o processo político. A primeira divergência entre liberalismo e republicanismo é acerca da *concepção de cidadão*.

“Segundo a concepção liberal, determina-se o status dos cidadãos conforme a medida dos direitos individuais de que eles dispõem em face do Estado e dos demais cidadãos”.<sup>182</sup> Esses direitos individuais são *direitos negativos*, pois por meio deles eu nego ao Estado e os demais cidadãos que lhes sejam permitidos intervir na minha esfera privada. Através desses direitos é garantido um espaço livre de coações externas. Para os liberais o Estado deve garantir a preservação desses direitos pré-políticos. De modo que, o exercício da *cidadania* consiste em acionar a Constituição (as leis) para pressionar os governantes a agirem em prol da proteção desses direitos.

Ao contrário dos liberais, os republicanos não definem o *status* de cidadão a partir do conceito de direitos negativos. Para os republicanos o que define o *status* dos cidadãos são direitos que garantem a participação dos indivíduos na vida pública como sujeitos politicamente responsáveis pela constituição da comunidade. Esses direitos são positivos, e exigem do cidadão republicano mais do que uma orientação voltada para seus próprios interesses. Por meio de tais direitos o cidadão republicano realiza a persecução do bem comum, sendo assim, ele afirma algo na esfera pública em vez de negar a intervenção em sua esfera privada.

---

<sup>181</sup> HABERMAS, TP, 1987, p. 103.

<sup>182</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 279.

Com essas duas concepções de cidadão (portador de direitos negativos e portador de direitos positivos) vêm acompanhada uma dupla interpretação do conceito de ordem jurídica (ou sistema de direitos). Liberalismo e republicanismo compreendem a construção do sistema de direitos por vias diferentes. “No primeiro caso, a ordem jurídica é construída a partir de direitos subjetivos; no segundo, atribui-se um primado a seu conteúdo jurídico objetivo”.<sup>183</sup> Assim, para os liberais a ordem jurídica nada mais é do que uma sistematização e positivação de um “direito superior” que tem origem na razão ou em uma revelação transpolítica, e cujo conteúdo qualquer indivíduo pode conhecer isoladamente, isto é, antes de sua socialização em processos políticos. Por outro lado, para os republicanos a ordem jurídica nada mais é do que o resultado da autonomia dos cidadãos. Os direitos positivados na ordem jurídica constituída são a efetivação da vontade política comum prevalecente em um determinado momento.

Os diferentes princípios de legitimação elaborados pelo liberalismo (direitos pré-políticos) e republicanismo (soberania popular) resultam também em divergências acerca da relação entre Estado e sociedade.

Para o republicanismo “democracia” é sinônimo de auto-organização política da sociedade. Há uma ideia de dissolução da distinção entre a sociedade e o aparelho burocrático do Estado. Já para o liberalismo não há como eliminar a separação entre sociedade e Estado. O máximo que se pode fazer é esporadicamente diminuir a distância entre esses dois pólos opostos, como, por exemplo, através de eleições. O liberalismo valoriza mais o aparelho burocrático do Estado, já que para os liberais este (Estado) ao garantir uma normatização jurídica da sociedade protege os direitos pré-estatais contra majorias que possam atentar contra eles (direitos).

Para Habermas, essas divergências entre liberalismo e republicanismo culminam em duas concepções diferentes da natureza do processo político de formação da vontade e opinião.

Na interpretação liberal, a política é essencialmente uma luta por posições mais favoráveis no âmbito do poder administrativo [isto é, o poder que dispõe o aparelho burocrático do Estado]. O processo de formação da opinião e da vontade na esfera pública e no parlamento é determinado através da concorrência de atores coletivos que agem, estrategicamente, a fim de obter ou manter posições de poder.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 336.

<sup>184</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 337.

Para o liberalismo, essa lógica de um agir estritamente estratégico se repete nas próprias eleições, em que os eleitores escolhem os programas dos partidos que atendem seus interesses privados. Para o republicanismo o processo político de formação da opinião e da vontade não se reduz a uma mera interação estratégica entre indivíduos que almejam o poder. Mas sim, representa o resultado de uma comunicação pública orientada ao entendimento ético acerca do bem comum.

O quadro abaixo resume as principais ideias do liberalismo e do republicanismo:

<b>LIBERALISMO E REPUBLICANISMO: QUADRO COMPARATIVO</b>		
	<b>Liberalismo</b>	<b>Republicanismo</b>
<b>Princípio Legitimador do Estado democrático de direito</b>	Direitos humanos	Soberania popular
<b>Concepção de cidadão</b>	Portadores de direitos individuais	Sujeitos responsáveis por uma comunidade que busca o <i>bem comum</i>
<b>Conceito de direito</b>	O direito positivo deve refletir um direito natural que é superior/ anterior	O direito positivo deve ser o resultado da vontade geral
<b>Natureza do processo político</b>	Luta por posições que permitam dispor do poder administrativo	Práxis de autodeterminação de cidadãos que buscam um auto-entendimento ético
<b>Referencial teórico</b>	Locke	Rousseau

## 2. 1. Contribuições e *déficits* do liberalismo e republicanismo

Habermas assinala pontos positivos e alguns *déficits* nas leituras que o liberalismo e o republicanismo fazem do Estado democrático de direito.

Podemos citar como primeiro ponto positivo da teoria liberal, ressaltado por Habermas, o fato de que o liberalismo “[...] denunciou (ao menos desde o século XIX) o perigo representado pelas maiorias tirânicas [...]”.<sup>185</sup> Isto porque, ao dar primazia aos direitos humanos frente à vontade do povo a teoria liberal chama a atenção para o fato de as minorias poderem ser oprimidas pela maioria então vigente. Por outro lado, o republicanismo contribuiu para que o

<sup>185</sup> HABERMAS, ET, 2003, p. 147.

processo político não fosse reduzido a uma mera negociação de interesses particulares ao enfatizar o papel de uma comunidade que se autoconscientiza sobre seu *éthos*.

No que diz respeito à relação Estado e sociedade, ao acentuar a distância desses dois pólos o liberalismo buscou ressaltar os limites do poder estatal, preservando os indivíduos de terem sua esfera privada controlada por um poder administrativo ilimitado. Já o republicanismo, ao aproximar Estado e sociedade quis ressaltar que a legalidade não é suficiente para garantir a legitimidade de uma organização política, esta (legalidade) precisa estar vinculada à vontade daqueles a quem ela regulamenta o convívio.

As principais desvantagens dos modelos liberal e republicano decorrem do fato de ambos permanecerem presos, de modos distintos, a pressupostos da filosofia do sujeito.

O liberalismo parte da ideia de que *indivíduos isolados* podem ter acesso pela razão a regras que devem regular a *vida em sociedade*. Partindo dessa ideia o liberalismo sugere um “[...] domínio anônimo das leis a sujeitos individuais concorrentes entre si”<sup>186</sup>.

O liberalismo pauta-se na tese de que a razão é uma unidade em que se pode deduzir leis, independentemente da práxis cotidiana, e, por conseguinte, esta (razão) é a garantidora de um convívio estável entre sujeitos que são naturalmente egoístas. Vemos que com isso o liberalismo conserva os principais aspectos do pensamento metafísico (pensamento da identidade, doutrina das ideias, conceito forte de teoria). Na medida em que a ordem política é erigida a partir de uma unidade primordial (razão) que imprime ordem ao mundo, não se influenciando pelas contingências, o liberalismo entende que “[...] os agentes individuais funcionam como variáveis dependentes em meio a processos de poder que se cumprem cegamente [...]”<sup>187</sup>.

Diferentemente do liberalismo, o republicanismo opera “[...] com o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, representado como um sujeito superdimensionado e agindo em função de um objetivo”<sup>188</sup>. Ou seja, não se trata de sujeitos concorrentes entre si, mas uma comunidade ética que age como se fosse um “grande sujeito”.

---

<sup>186</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 288.

<sup>187</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 288.

<sup>188</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 21.

Esta compreensão do republicanismo só é possível por ele se manter preso a pressupostos da filosofia do sujeito, isto é, ao pensamento metafísico. O republicanismo, como já dissemos, trabalha com a ideia de uma soberania popular que exerce a vontade geral, e isto significa, há um interesse racional *sui generis* igual em todos os indivíduos, sendo que tal interesse se encontra a salvo das contingências, permanecendo sempre o mesmo. Assim, “[...] o conjunto de cidadãos é abordado como um agente coletivo que reflete o todo e age em seu favor [...]”<sup>189</sup>, instaurando a partir da razão uma organização política daquilo que, pelo menos em potência é semelhante em todos os homens, a saber, o interesse pelo bem comum.

Para Habermas, o liberalismo toma como modelo as relações de mercado para pensar os processos políticos. Daí o enfoque na ideia de *sujeitos concorrentes entre si*. Já o republicanismo realiza “[...] uma *condução estritamente ética dos discursos políticos*”.<sup>190</sup>

Através da teoria do discurso Habermas não quer pensar os processos políticos nem como uma estabilização do egoísmo natural, nem com a visão romântica de uma coletividade que almeja o bem comum. Habermas busca uma síntese entre republicanismo e liberalismo. Para isso, nosso autor procura mostrar como certos conceitos que ambas as teorias colocam como pólos opostos na verdade só podem ser pensados em conjunto.<sup>191</sup> Habermas chama de *modelo deliberativo* sua proposta de pensar a legitimidade do Estado de direito e, por conseguinte, os principais conceitos do processo político, a partir de sua teoria do discurso.

### 3. A LEGITIMAÇÃO COM BASE NO PRINCÍPIO DO DISCURSO

A legitimação de ordenamentos políticos se configura historicamente das mais diversas formas. Pode-se recorrer às tradições religiosas para legitimar o monopólio do uso da força pelo Estado, às estatísticas que indiquem um bom desenvolvimento econômico, às comparações com a organização de outras sociedades. Teorias como o liberalismo e o republicanismo, buscam assentar a legitimidade do Estado democrático de direito em princípios racionais que orientam os indivíduos a um acordo. Com isso elas dão continuidade ao modo de fundamentação que tem início na modernidade, que busca pensar a legitimidade independente de ontologias, cosmologias e religiões, mas ao mesmo tempo quer encontrar um

---

<sup>189</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 288.

<sup>190</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 284.

<sup>191</sup> Começaremos a ver isto a partir do próximo item deste capítulo.

critério que discrimine uma ordem política facticamente imposta de uma racionalmente reconhecida. Esse tipo de fundamentação da legitimidade de um ordenamento político é chamada de normativa. Ela procede de modo diferente das teorias que buscam realizar uma abordagem empirista.

Para as teorias empiristas “a estabilidade vale como medida para a legitimidade. Pois a legitimidade do Estado mede-se objetivamente no reconhecimento fático por parte dos que estão submetidos à sua autoridade”.<sup>192</sup>

As teorias empiristas geralmente verificam a estabilidade a partir da regra da maioria. Quanto maior for o número de pessoas a consentir acerca de uma determinada forma de organização política, mais legítima ela será. “E, de acordo com isso, uma ditadura que possibilitasse a estabilidade do Estado, no quadro de uma legitimação social reconhecida, teria que ser tida como legítima”.<sup>193</sup> Com a proposta de serem mais realistas, as teorias empiristas criticam, desde Maquiavel, as idealizações, que elas entendem como fantasiosas, das teorias normativas.<sup>194</sup>

As teorias normativas procuram esclarecer como uma organização política “deve” se constituir e se organizar para ser digna de legitimidade. As teorias normativas buscam identificar quais são os “princípios racionais” que devem fundamentar o Estado. Como vimos anteriormente, para o liberalismo o princípio racional que dá legitimidade ao Estado são os direitos humanos, e para o republicanismo a soberania popular.

Para as teorias normativas o reconhecimento fático da legitimidade de um Estado não é suficiente. Pois, se este Estado se põe contra tais “princípios racionais” significa que o consenso dos cidadãos é resultado de enganos, distorções ou manipulações das ideologias. As

---

<sup>192</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 12.

<sup>193</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 12.

<sup>194</sup> No *Príncipe* há uma passagem marcante em que Maquiavel distingue seu empreendimento das teorias políticas normativas. Lá o florentino afirma o seguinte: “Como sei que muitos já escreveram sobre este assunto, temo que, escrevendo eu também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir esta matéria, me afastarei das linhas traçadas pelos outros. Porém, sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva da coisa do que uma imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons”. (MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 73).

teorias normativas pretendem distinguir a validade social, ou seja, a obediência fática ao Estado, e a legitimidade racional deste. Com isso as teorias normativas esperam pôr em evidência que nem sempre uma corresponde à outra, como pensam as teorias empiristas. Habermas observa que

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 autodistanciamento e a autocrítica e com isso, uma reforma e uma ultrapassagem de nossas práticas de justificação já exercitadas.<sup>195</sup>

Assim como o liberalismo e o republicanismo o modelo de política deliberativa de Habermas insere-se no *hall* das teorias normativas. White assinala que

a detalhada elaboração de Habermas de seu discursivo modelo deliberativo de democracia constitui a maior contribuição para os debates em teoria democrática contemporânea. Este modelo contém variantes liberais de um lado, e republicanas de outro.<sup>196</sup>

Mas enquanto o liberalismo e o republicanismo permanecem atrelados a filosofia do sujeito, e, por conseguinte, ao pensamento metafísico, a política deliberativa “[...] se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático”.<sup>197</sup>

Para isso, Habermas busca mostrar que o projeto do Estado democrático de direito é promover uma formação discursiva da vontade política, e com isso, uma institucionalização do *princípio do discurso*. A ideia de Habermas é que a legitimidade do Estado de direito se deve ao fato dele tentar criar procedimentos que buscam tornar factual esta idealização constitutiva da razão, o princípio do discurso.

Se em sua teoria moral Habermas indicou que (D) assume a forma de um princípio moral, em sua filosofia política (D) *assume* a forma de um “princípio da democracia”. O princípio da democracia diz o seguinte: “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas

---

<sup>195</sup> HABERMAS, PPM, 2002, p. 173.

<sup>196</sup> WHITE, Stephen K. Reason, modernity and democracy. In: \_\_\_\_\_. **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 13, tradução nossa.

<sup>197</sup> HABERMAS, ENR, 2007, p. 117.

capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, no processo jurídico de normatização discursiva”.<sup>198</sup>

Vemos que o conceito de *Direito* vêm acoplado ao princípio da democracia e que este último não deriva da moral. Com isso Habermas está defendendo a tese de que a moral e o direito são âmbitos distintos, e não se pode entender as normas jurídicas como um reflexo da moral. Essa consideração preliminar acerca da diferenciação entre moral e direito pode passar a falsa ideia de um positivismo jurídico. Mas, não é essa a proposta de Habermas. Vejamos o porquê no próximo item.

### 3.1. Moral e Direito

Kant em sua teoria jurídica procurou deduzir o Direito, isto é, os princípios fundamentais de uma ordem jurídica, a partir da moral. Ao estabelecer uma hierarquia entre Moral e Direito, sendo a primeira superior ao segundo, Kant afirmou que a legislação jurídica deve ser um reflexo da moralidade. “Nessa construção, Habermas vê uma herança platônica, pela qual o ‘Reino dos fins’ (da moralidade) entra na história e se concretiza através do Direito [...]”.<sup>199</sup>

Habermas não compartilha dessa posição de Kant. O direito não é um reflexo da Moral, apesar de ambos terem a mesma origem, o princípio do discurso. Contudo, isso não quer dizer que para Habermas o direito não tem relação nenhuma com a moral, ao ponto de poder contrariá-la. “[...] Habermas vê os dois âmbitos como complementares, e não como dois níveis hierárquicos, o que corresponderia a uma visão pré-moderna”.<sup>200</sup>

O direito é complementar à moral, pois, para o filósofo de Frankfurt a coerção jurídica possibilita tornar mais concreta a resolução moral de conflitos. A moral é entendida por Habermas como um saber social. Esta moral, para alcançar uma resolução bem sucedida dos conflitos, exige uma força motivacional dos indivíduos em participar de discursos morais, uma capacidade cognitiva de avaliar todos os dados que estão em questão, e uma disposição para observar a norma que foi construída discursivamente. O direito é um saber social, mas também é um sistema de ação, com uma instituição que regulamenta o agir e dispõe de meios

<sup>198</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 145.

<sup>199</sup> LUCHI, José Pedro. A lógica dos Direitos fundamentais e dos Princípios do Estado. In: **Linguagem e Socialidade**. Vitória: EDUFES, 2005. p. 122.

<sup>200</sup> LUCHI, 2005, p. 122.

coercitivos para que as normas produzidas discursivamente sejam observadas. Além do mais, o direito regulamenta o tempo dos debates, a fim de que as discussões não decorram *ad infinitum*. É claro que com isso ele (direito) não elimina a possibilidade de tal norma ser resgatada discursivamente assim que se dispuser de mais dados acerca da matéria em questão.

O direito não regulamenta somente questões morais. No debate acerca de normas jurídicas confluem também argumentos pragmáticos e éticos. Daí que não se possa compreender que as normas jurídicas tenham que ser um reflexo da moral. Um debate acerca de qual empreiteira ira prestar serviços ao Estado na construção de prédios envolve muito mais um enfoque pragmático do que moral. Embora argumentos morais também possam fazer parte de tal debate, como em casos onde os donos da empreiteira são parentes ou amigos próximos dos responsáveis pela decisão final.

Com essa distinção entre a moral e o direito Habermas quer mostrar que

“[...] não podemos interpretar os direitos fundamentais que aparecem na figura positiva de normas constitucionais como simples cópias de direitos morais, nem a autonomia política como simples cópia da autonomia moral”.<sup>201</sup>

Habermas pretende em *Facticidade e Validade* realizar uma gênese lógica dos direitos fundamentais do Estado democrático sem recorrer a uma duplicação do mundo e sem extrair as normas jurídicas da moral.<sup>202</sup>

### **3.2. Gênese lógica dos direitos fundamentais**

O ponto de partida da filosofia política de Habermas é o princípio do discurso que é constitutivo da própria racionalidade presente na fala voltada para o entendimento. Como indicamos anteriormente, Habermas fundamenta a legitimidade do Estado democrático de direito por meio do princípio do discurso.

---

<sup>201</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 142.

<sup>202</sup> A estratégia de Habermas em *Facticidade e Validade*, que evita o caminho kantiano de deduzir o direito a partir da moral, foi duramente criticada por Apel. Veremos o porquê no final do capítulo. Cf. o item 5.3. A neutralidade moral do princípio do discurso.

O filósofo de Frankfurt busca no capítulo III de *Facticidade e Validade* explicar em que consiste a racionalidade dos direitos fundamentais que constitui o Estado democrático de direito. Essa explicação que o filósofo elabora é chamada por ele de *gênese lógica dos direitos fundamentais*, ou gênese lógica do sistema de direitos.

A “gênese lógica” do sistema de direitos não é uma reconstrução da “gênese histórica” do sistema de direitos. Na “gênese lógica” se trata da reconstrução conceitual da idealidade articuladora da realidade do direito, que opera como agulhão interno para essa própria realidade; “gênese lógica” e “gênese histórica” são ambas tarefas legítimas, mas não devem confundir-se entre si, pois tem estrutura distinta e obedecem a interesses teóricos distintos.<sup>203</sup>

Uma gênese histórica dos direitos fundamentais que constituem os Estados democráticos modernos busca relatar diversos eventos históricos na economia, cultura, nas guerras e revoluções, identificando assim os elementos que influenciaram a elaboração das Constituições. Já o que Habermas chama de gênese lógica só utiliza o princípio do discurso e a forma jurídica.<sup>204</sup> E com isso almeja indicar como o Estado democrático de direito interpreta e institucionaliza por meio do código jurídico certas idealizações que os participantes de discursos jurídicos pressupõem. Habermas sintetiza da seguinte maneira a explicação que ele busca realizar:

A idéia [sic] básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> REDONDO, Manuel Jiménez. Introducción. In: HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validez: sobre El derecho y El estado democrático de derecho em término de teoría Del discurso**. Madrid: Trotta, 1998. p. 12, tradução nossa.

<sup>204</sup> Dutra explica que o conceito de forma jurídica é extraído da filosofia do direito de Kant. Ele diz que “a forma jurídica é constituída pela: a) liberdade subjetiva de ação; b) coação” (DUTRA, 2005, p. 225). A forma jurídica diz respeito àquilo que caracteriza o direito. Trata-se de delimitar os aspectos formais do direito moderno. Kant traçou tal delimitação na *Metafísica dos costumes*, ou seja, ele fundamentou isso que Habermas chama de forma jurídica.

O professor Delamar Volpato Dutra diz que o primeiro elemento que constitui a forma jurídica é a liberdade subjetiva de ação. É possível verificarmos isso na *Metafísica dos costumes*, pois nela Kant argumenta que o direito é “[...] a soma de condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” (KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003. p. 76)

Ao se instaurar liberdades subjetivas de ação é necessário que haja uma compatibilização das liberdades. Pois, é possível que a liberdade de um venha a ser um obstáculo à liberdade dos demais. Diante disso o direito possui o poder de coerção para obstacularizar os obstáculos à liberdade. Vemos aqui que a coerção é o segundo elemento constitutivo da forma jurídica. Sendo ela a garantia de uma compatibilização das liberdades subjetivas de ação. “Direito e competência de empregar coerção, portanto, significam uma e única coisa” (KANT, 2003, p. 78).

<sup>205</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 158.

Segundo Habermas,

a teoria do discurso, do mesmo modo que as teorias percussoras apoiadas no contrato social, simula um estado inicial que serve de ponto de partida: neste estado, pessoas em qualquer número resolvem entrar, por si mesma, numa prática constituinte.<sup>206</sup>

Nessa prática constituinte os participantes visam regular o convívio entre eles através do *medium* do direito. A pergunta que orienta os participantes desta prática é a seguinte: quais direitos nós temos que reconhecer, enquanto cidadãos livres e iguais, para constituirmos uma sociedade regulada por um direito positivo legítimo?<sup>207</sup> Ou seja, os indivíduos que participam desse evento fictício se perguntam quais direitos fundamentais devem ser garantidos para que haja uma progressiva institucionalização do princípio do discurso. A resposta que os possíveis envolvidos dariam à questão supracitada é o resultado da exposição de Habermas chamada de gênese lógica dos direitos fundamentais.

Na gênese lógica Habermas não está falando “[...] do direito tal como este devia ser, nem está estabelecendo princípios abstratos conforme ao que julga o direito existente [...]”.<sup>208</sup> Habermas não assume a postura do rei-filósofo que entrega a constituição ao povo. “O sistema de direitos não existe num estado de pureza transcendental”<sup>209</sup> em que o filósofo ascende pelo conhecimento. Dessa forma, o que Habermas faz é partir do direito existente. Trata-se de tomar como modelo as constituições exemplares dos Estados modernos, e assim buscar nelas os meios que possibilitam uma aproximação à auto-regulamentação discursiva entre indivíduos por meio do direito. Habermas faz uma releitura de direitos historicamente constituídos utilizando-se da teoria do discurso.

A gênese lógica dos direitos fundamentais indica cinco categorias de direitos que devem ser assegurados. A primeira das cinco categorias diz respeito aos:

“(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*”.<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> HABERMAS, ET, 2003, p. 168.

<sup>207</sup> Cf. HABERMAS, FVI, 2003, p. 169.

<sup>208</sup> REDONDO, 1998, p. 11, tradução nossa.

<sup>209</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 166.

<sup>210</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 159.

Na medida em que os envolvidos em uma prática constituinte querem regulamentar sua convivência por meio do direito, é preciso criar o *status* de portador de direitos subjetivos para os membros da associação. Os direitos liberais clássicos seriam o resultado de interpretações históricas dessa categoria de direitos. Assim, temos como exemplos de direitos a iguais liberdades subjetivas de ação os direitos a dignidade humana, de liberdade de expressão, de integridade física, de propriedade, de escolha da profissão, etc. Para Habermas, somente a forma jurídica que positiva esses direitos ainda não é suficiente para explicar a legitimidade dessas leis. “Entretanto, o princípio do discurso revela que todos têm um direito à maior medida possível de *iguais* liberdades de ação subjetivas”.<sup>211</sup>

A segunda categoria de direitos é constituída por:

“(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação voluntária de parceiros do direito”.<sup>212</sup>

Os indivíduos que buscam regular sua vida se utilizando do *medium* do direito, não criam leis que regulam interações entre indivíduos capazes de falar e agir em geral. As normas elaboradas por meio da forma jurídica regulam interações de sociedades concretas. Deste modo, normas jurídicas regulamentam a convivência entre indivíduos que se encontram sobre limites geográficos e históricos que lhes são comuns. Diante disso, a segunda categoria de direitos fundamentais busca definir quem está autorizado e quem não está a fazer parte dessa sociedade delimitada espaço-temporalmente e que regula sua vida através de um código jurídico específico. As interpretações históricas dessa segunda categoria de direitos resultaram nos direitos de proibição de extradição, direito de asilo, o direito a cidadania, direitos de participação no Estado. Esses direitos esclarecem e tentam concretizar a intuição do princípio (D) de que cada um tem o direito de não ser subtraído de discursos sobre temas que lhes concernem.

Como terceira categoria de direitos fundamentais temos:

---

<sup>211</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 160.

<sup>212</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 159.

“(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual”.<sup>213</sup>

Na medida em que os indivíduos buscam mediante um discurso constituinte criar uma ordem jurídica que regula a interação social, eles devem pressupor direitos que lhes possibilitam reclamar quando há violação de direitos, seja esta (violação) praticada pelo Estado ou por outros indivíduos. Vemos uma interpretação histórica dessa categoria de direitos nas regulamentações que buscam estabelecer garantias processuais. Como a “[...] proibição do efeito retroativo, a proibição do castigo repetido do mesmo delito, a proibição de tribunais de exceção, bem como a garantia da independência pessoal do juiz, etc”.<sup>214</sup>

Para Habermas, a partir do princípio do discurso é possível fundamentar esses direitos que garantem ao indivíduo reclamar por proteção jurídica aos tribunais. Isto porque, o princípio (D) ao postular que uma norma de ação válida deve contar com o assentimento de todos os envolvidos, postula implicitamente a igualdade de chances na participação de discursos. Por conseguinte, postula também que eu posso reclamar por essa igualdade. E é justamente sobre isso que diz respeito a terceira categoria de direitos fundamentais, mecanismos que possibilitam aos cidadãos exigirem o respeito aos seus direitos enquanto membros de uma comunidade jurídica.

As três categorias de direitos fundamentais constituem o próprio código jurídico. Eles são condições necessárias para a existência do próprio direito. “E portanto, não há Direito legítimo sem iguais liberdades subjetivas de ação, iguais direitos de associação a uma dada comunidade de parceiros jurídicos, iguais garantias de acesso às vias do Direito”.<sup>215</sup>

Os direitos elencados de (1) a (3) garantem a autonomia privada de indivíduos que se reconhecem como membros de uma comunidade jurídica. Nessas três categorias de direito os sujeitos somente se entendem como *destinatários* do direito. Entretanto, a quarta categoria de direitos fundamentais não diz respeito à autonomia privada dos indivíduos, mas sim a

---

<sup>213</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 159.

<sup>214</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 163.

<sup>215</sup> LUCHI, 2005, p. 132.

autonomia pública. Nessa quarta categoria de direitos os indivíduos se entendem não só como destinatários do direito, mas também como autores.

A quarta categoria de direitos fundamentais diz respeito aos:

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo.<sup>216</sup>

Enquanto as três primeiras categorias de direito definem liberdades subjetivas, a quarta categoria define a liberdade comunicativa. Trata-se do conjunto de direitos que permitem aos indivíduos participarem do debate público a fim de se tornarem legisladores de sua práxis social.

Essa quarta categoria de direitos assume historicamente a forma de autorizações para participar de eleições e votações políticas, liberdade de opinião e informação, direito de participação em partidos políticos ou movimentos civis, liberdade de reunião e associação, etc.

À luz do princípio do discurso essa categoria de direitos é legítima, pois busca assegurar a participação de todos os envolvidos na formação discursiva da opinião e da vontade. Para Habermas, é com a institucionalização dessa quarta categoria de direitos que o princípio do discurso assume a figura de um princípio da democracia.

Ao final, Habermas afirma que as quatro categorias de direito implicam, por conseguinte, uma quinta categoria. Essa diz respeito aos:

(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4).<sup>217</sup>

Essa categoria de direitos é necessária para a efetivação dos outros. Porém, Habermas afirma que enquanto as quatro primeiras categorias são fundamentadas de modo absoluto, a quinta categoria é fundamentada de modo relativo.

---

<sup>216</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 159.

<sup>217</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 160.

O professor Delamar Volpato Dutra explica que Habermas, ao realizar essa distinção entre direitos fundamentados de modo absoluto e direitos fundamentados de modo relativo, pretende indicar o seguinte: a) os direitos elencados de (1) a (4) são fundamentados de modo absoluto, pois, “[...] toda e qualquer sociedade deveria tê-los, já que remetem à própria estrutura discursiva da racionalidade comunicativa e, portanto, para Habermas, remetem à possibilidade da própria legitimidade do ordenamento jurídico”.<sup>218</sup> b) Já em relação à quinta categoria de direitos, estes são fundamentados relativamente, pois “[...] poderia ser o caso de não haver necessidade de tais direitos serem formulados se eles já forem efetivos numa dada sociedade”.<sup>219</sup>

A gênese lógica dos direitos fundamentais pretende ir além das divergências entre liberalismo e republicanismo. Como vimos anteriormente, republicanismo e liberalismo colocam a soberania popular e os direitos humanos como pólos opostos. Já a “proposta de uma interpretação dos direitos fundamentais à luz da teoria do discurso deve servir para esclarecer o nexos interno entre direitos humanos e soberania do povo [...]”.<sup>220</sup> É esse nexos interno o assunto do próximo item de nosso trabalho.

### **3.3. O nexos interno entre direitos humanos e soberania popular**

Na querela entre liberalismo e republicanismo há uma disputa acerca de qual princípio é precedente: direitos humanos ou soberania popular. Os liberais defendem a precedência dos direitos humanos, e entendem que somente eles (direitos humanos) asseguram a autonomia privada dos cidadãos. Já o republicanismo afirma a precedência da soberania popular. Sendo que, a autonomia pública é assegurada pelo princípio da soberania popular. Podemos dizer que os liberais dão um peso maior aos direitos enumerados de (1) a (3). Já os republicanos privilegiam os direitos que pertencem à categoria de número (4)

Para Habermas essa disputa entre liberais e republicanos esconde o nexos interno entre direitos humanos e soberania popular, a co-originariedade da autonomia pública e privada. Os direitos fundamentais enumerados de (1) a (3) não podem ser entendidos como uma limitação a soberania popular. Antes eles são a condição de possibilidade de uma práxis de

---

<sup>218</sup> DUTRA, 2005, p. 233.

<sup>219</sup> DUTRA, 2005, p. 233.

<sup>220</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 160.

autodeterminação dos cidadãos. “[...] Os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário”.<sup>221</sup> Ou seja, sem direitos humanos não há soberania popular. Para entendermos esse raciocínio imaginemos a seguinte situação: é assegurado o direito de voto de todos os cidadãos em um Estado onde imperam a violação da integridade física e as ameaças por motivos políticos. Essa situação imaginada já foi uma prática bem comum no Brasil há algumas décadas atrás<sup>222</sup>, sendo nomeada de “voto de cabresto”. Esse exemplo retrata uma clara situação onde há um cerceamento das liberdades subjetivas que, por conseguinte, influencia no uso das liberdades comunicativas. Vemos aqui como a violação dos direitos humanos interfere diretamente no exercício da soberania popular.

Se por um lado a autonomia privada é condição de possibilidade da autonomia pública (ou política), por outro lado, os cidadãos “[...] só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política”.<sup>223</sup> Isto é, a garantia dos direitos humanos é mediada por uma garantia da soberania popular. Por exemplo, garantir a integridade moral dos indivíduos é um princípio que os direitos humanos visam assegurar. Mas o que significa ter a integridade moral violada? Diferentes contextos darão diversas respostas a essa questão. E somente o debate público pode permitir aos cidadãos se entenderem acerca do modo como eles compreendem essa noção de integridade moral que lhes permite o uso de sua autonomia privada. Assim, a soberania popular é entendida também como uma condição de possibilidade dos direitos humanos.

Por isso, deve-se livrar a compreensão dos direitos humanos do fardo metafísico da suposição de um indivíduo existente antes de qualquer socialização e que como que vem ao mundo com direitos naturais.<sup>224</sup>

Abandonando os pressupostos da filosofia do sujeito, a teoria discurso não pode compreender a soberania popular tal como o republicanismo. Do ponto de vista do republicanismo a soberania popular é a autodeterminação de sujeitos que possuem um *éthos* em comum. A coletividade social age como se fosse um grande sujeito dando leis a si mesmo. Como ressalta

---

<sup>221</sup> HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 149. [Doravante citado CPN]

<sup>222</sup> Não ignoramos que em diversos rincões do Brasil esta prática ainda ocorra.

<sup>223</sup> HABERMAS, CPN, 2001, p. 149.

<sup>224</sup> HABERMAS, CPN, 2001, p. 158.

Baynes, para a teoria do discurso “o que é central não é um *éthos* compartilhado, mas a institucionalização de discursos para a formação racional da opinião política”.<sup>225</sup>

Os cidadãos não assumem somente um ponto de vista ético nas questões políticas. Discursos pragmáticos e morais podem muitas vezes contrariar o projeto de uma vida autêntica que os discursos éticos buscam fundamentar. Desse modo, para a teoria do discurso a soberania popular tem a ver com a existência de *procedimentos* que permitam uma rede de discursos e negociações de onde advêm *deliberações* públicas.

Quando se sacrifica a formação do conceito ligado à filosofia do sujeito, a soberania não precisa se concentrar no povo de forma concretista, nem exilar-se na anonimidade de competências atribuídas pelo direito constitucional. O *si-mesmo* da comunidade jurídica que se organiza desaparece em formas de comunicação isentas de sujeitos, as quais regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade de modo que seus resultados falíveis guardem para si a suposição de racionalidade. Com isso, a intuição vinculada à ideia de soberania popular não é desmentida, mas interpretada de maneira intersubjetivista.<sup>226</sup>

A proposta teórica de Habermas é chamada *deliberativa* ou *procedimentalista* por colocar no cerne da questão democrática a necessidade de institucionalização de procedimentos que permitam uma prática de deliberação dos cidadãos. A soberania popular procedimentalizada, reflete de certo modo as expectativas dos pressupostos exigentes da comunicação. Ela projeta sempre de modo falibilista as condições sob as quais podem ocorrer discursos onde os falantes se encontram isentos de coerções externas e internas. Do ponto de vista da teoria do discurso o sistema de direitos não só garante direitos fundamentais que são condições de possibilidade da soberania popular. O próprio direito se torna o *medium* a partir de onde os cidadãos exercem a soberania popular. Isto porque o resultado das deliberações públicas precisa assumir a forma de decisões jurídicas para então estabilizar as expectativas generalizadas de comportamento.

#### 4. ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA

A teoria do discurso, apoiada num conceito pós-metafísico de razão, reformula os conceitos fundamentais delineados pela filosofia política moderna. Nessa reformulação a teoria do

---

<sup>225</sup> BAYNES, Kenneth. Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: WHITE, Stephen K. (Org.). **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 215, tradução nossa.

<sup>226</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 291.

discurso busca desfazer a cisão entre Estado de direito e democracia. Podemos dizer que desfazer essa cisão é uma das principais tarefas da teoria do discurso aplicada à filosofia política. Vemos isso quando Habermas afirma que a ideia diretriz de *Facticidade e Validade* é mostrar que é possível explicar racionalmente a co-originariedade entre democracia e Estado de direito.<sup>227</sup>

Muitas vezes a concorrência de paradigmas como o republicano e o liberal encobriu a co-originariedade entre Estado de direito e democracia. Isso fez com que repetidamente fossem colocadas essas ideias (Estado de direito e democracia) como pólos opostos. Com o pensador político francês, Alexis de Tocqueville (1805 -1859), vemos claramente essa compreensão de oposição entre Estado de direito e democracia.

“Tenho pelas instituições democráticas”, escreve ele numa nota íntima encontrada por J.P. Mayer, “uma preferência cerebral, mas sou aristocrata por instinto, e isto significa que desprezo e temo a multidão. Amo apaixonadamente a liberdade, a legalidade, o respeito pelo direito, mas não a democracia. Eis a essência do homem”.<sup>228</sup>

Diferentemente de Tocqueville, Habermas quer explicar a co-originariedade entre Estado de direito e democracia. Tal explicação tem como ponto de partida o nexos interno entre autonomia política ou pública e autonomia privada. Para o filósofo de Frankfurt,

a interdependência de democracia e Estado de direito transparece na relação de complementariedade existente entre autonomia privada [...] e autonomia pública [...]: uma serve de fonte para outra.<sup>229</sup>

O raciocínio de Habermas é o seguinte: os direitos fundamentais subjetivos enumerados de (1) a (3) no item anterior são o ponto de partida para a constituição de um Estado de direito. Tais direitos que visam garantir a autonomia privada dos cidadãos é que possibilitam o surgimento de uma ordem jurídica legítima. Por outro lado, com a decomposição das imagens religiosas e metafísicas, esses direitos são capazes de assegurarem sua legitimidade somente por meio da forma legal. A legalidade por si só não é capaz de instaurar a legitimidade. Daí que o direito moderno precisa estabelecer um nexos interno com a força integradora do agir comunicativo. Para isso ele configura liberdades comunicativas, enumerados na forma de direitos da

---

<sup>227</sup> Cf. HABERMAS, ET, 2003, p. 152.

<sup>228</sup> TOCQUEVILLLE, apud BODIN; TOUCHARD, 1959. p. 93.

<sup>229</sup> HABERMAS, ET, 2003, p. 173.

categoria número (4). Tais liberdades asseguram o exercício da autonomia pública dos cidadãos.

Direitos que garantem a autonomia pública dos cidadãos permitem a inclusão em um processo democrático onde os atores políticos se entendem não só como destinatários, mas também como autores das leis. “Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade”.<sup>230</sup> Isto porque eles indicam que o legal é legítimo não por sua forma, mas pelos seus procedimentos de instauração do direito. Estes procedimentos buscam se nutrir de um potencial de racionalidade presente nas práticas comunicativas do cotidiano. Por isso, o princípio da democracia na medida em que institucionaliza os discursos públicos-políticos, surge como um substituto a concepções religiosas ou metafísicas que garantiam a legitimidade do Estado de direito.

Para Habermas a facticidade de um Estado de direito só consegue assegurar sua pretensão de validade em sociedades pós-tradicionais por meio de procedimentos que instaurem uma prática democrática. Por outro lado, para haver democracia é necessário um Estado de direito que institui liberdades subjetivas de ação aos indivíduos, que define o *status* de cidadão do Estado e que garante o recurso a tribunais para defender seus direitos.

No tópico anterior falamos que os indivíduos só usufruem da melhor maneira possível de sua autonomia privada na medida em que exercitam sua autonomia pública. Se substituirmos autonomia privada e autonomia pública pelo par conceitual “Estado de direito” e “democracia”, é possível desenvolvermos um raciocínio semelhante. Ou seja, os direitos fundamentais que o Estado de direito visa garantir só atenderão mais eficazmente as necessidades dos cidadãos se lhes for tornado acessível a participação em práticas democráticas como discursos (formais e informais), plebiscitos, votações, etc. Vejamos o seguinte exemplo: o Estado de direito busca garantir liberdades subjetivas de ação. A inclusão de novas tecnologias provoca cada dia mais transformações em nosso ambiente. Os cidadãos de uma determinada comunidade jurídica podem entender que o uso dessas novas tecnologias os impossibilita usufruir de sua autonomia privada, chegando até mesmo a violar suas

---

<sup>230</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 115.

liberdades subjetivas de ação.<sup>231</sup> Somente será possível uma interpretação dos direitos fundamentais à luz desse novo contexto se houver espaços democráticos que permitam os cidadãos manifestarem sua insatisfação e discutirem.

Como já dissemos outras vezes em nosso trabalho, uma regulamentação da vida em sociedade por meio de normas jurídicas difere de uma regulamentação baseada em normas morais. Isto porque o sistema de direitos, diferentemente da moral, precisa dispor de um poder de coerção que estabilize as expectativas generalizadas de comportamento. Assim a teoria do discurso precisa explicar as relações que se dão entre poder político e sistema de direitos.

#### **4.1. Direito e poder político**

Uma comunidade que se organiza por meio do direito precisa de uma instância central que faça valer aquilo que é de direito. O Estado é essa instância central que trabalha para a organização e efetivação dos direitos por meio do poder político. Para isso o Estado dispõe de forças aquarteladas que lhe permitem realizar sanções e ameaças contra os que transgridem as normas jurídicas.

Graças ao poder de coerção do Estado é que se garantem as expectativas generalizadas de comportamento geradas pelos direitos fundamentais. Além dessa função coercitiva o poder político do Estado também é pressuposto como um *medium* que permite a efetivação das condições de realização dos direitos. Por exemplo, para garantir a efetivação dos direitos de participação política, o Estado deve programar projetos que ampliem o espaço público destinado a debates, além de garantir condições de vida aos cidadãos e melhorar o nível de instrução deles acerca do universo político.

Em síntese: O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implementados, porque a comunidade de direitos necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados. Tais aspectos não constituem meros complementos, funcionalmente necessários para o sistema de direitos, e sim, *implicações* jurídicas objetivas, contidas *in nuce* nos direitos subjetivos.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> A multiplicação de câmeras de segurança nas grandes metrópoles, bem como o acesso a dados pessoais na internet por parte de serviços de inteligência que combatem crimes virtuais são muitas vezes trazidos ao debate público como uma ameaça às liberdades subjetivas de ação.

<sup>232</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p.171.

Em sociedades pré-modernas o direito era ainda revestido de uma dignidade religiosa ou metafísica. A autoridade detentora do poder político tinha a posição quase de um profeta escolhido que interpretava e executava o direito divino. Direito esse que justificava também a posição da autoridade detentora do poder político. Entretanto, com a passagem para a modernidade o direito vai perdendo sua força de legitimação metafísica ou religiosa. “A razão deveria substituir a fonte do direito, que estava secando”.<sup>233</sup> Diante dessa situação o poder político não mais conseguia legitimar sua dominação recorrendo a um direito sagrado, e com a desintegração da eticidade natural nem mesmo o direito consuetudinário era suficiente para autorizar o legislador político, entendido como um detentor do poder político. Isso faz com que ocorram mudanças não só no conceito de poder político, mas também nas relações que este estabelece com o direito. Deste modo, na teoria política moderna surge a ideia que o poder político exercido pelo Estado além de ser o *medium* de realização do direito é ele próprio tornado possível pelo direito.

O direito não se esgota simplesmente em normas de comportamento, pois serve à organização à orientação do poder do Estado. Ele funciona no sentido de regras constitutivas, que não garantem apenas a autonomia pública e privada dos cidadãos, uma vez que também produzem instituições políticas, procedimentos e competências.<sup>234</sup>

Habermas sabe que um poder político ilegítimo pode instrumentalizar o direito e utilizá-lo em proveito próprio reproduzindo essa ilegitimidade, até mesmo em situações em que o poder político diz estar submetido ao direito. O filósofo de Frankfurt pretende esclarecer em que consiste a legitimidade do poder político que está autorizado a efetivar o direito, mas ao mesmo tempo se encontra também submetido a ele (direito). Habermas almeja fazer isso sem recorrer a argumentos teológicos e metafísicos tampouco baseando-se no direito consuetudinário ou ainda em um suposto direito natural.

#### **4.2. A legitimidade do poder político**

Para fundamentar a legitimidade do poder político que o Estado exerce, Habermas busca reformular o próprio conceito de poder político. Trata-se, portanto de indicar um critério que possibilite avaliar a legitimidade ou ilegitimidade de um poder político facticamente exercido.

---

<sup>233</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 185.

<sup>234</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 183.

Habermas considera, acompanhando Hannah Arendt, que “[...] o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontades opostas [...]”.<sup>235</sup> Nosso autor apresenta uma proposta de distinção entre um poder político resultado do predomínio do poder social, e um poder político racionalmente legítimo.

O poder social é a capacidade de impor a outros a própria vontade utilizando reservas de ameaça e sanções. O uso do poder social pode ampliar ou limitar liberdades subjetivas e comunicativas. Por exemplo, um grupo de trabalhadores tem como poder social a possibilidade de fazer greves, usando dessa ameaça eles podem restabelecer um debate sobre aumento salarial prematuramente interrompido pelos patrões. Tal mobilização pode resultar numa ampliação do uso de liberdades comunicativas. Por outro lado um conglomerado comercial pode através do *lobby* instrumentalizar um poder político local, além de adquirir os meios de comunicação da região. Essa capacidade de impor sua própria vontade acaba cerceando tanto liberdades subjetivas como comunicativas. O poder social funciona aqui como um limitador dos discursos públicos.

Para esclarecer a legitimidade do poder político, Habermas julga necessário diferenciá-lo em dois aspectos: poder comunicativo e poder administrativo.

O poder comunicativo diz respeito à prática de cidadãos que discutem e tomam decisões coletivas, buscando motivos comuns para a realização de fins coletivos. Esse poder comunicativo é constitutivo do poder político. Entretanto, ele é insuficiente, segundo Habermas, para o processo de realização e administração do poder.

A política não pode coincidir, no seu todo, com a prática daqueles que falam entre si, a fim de agir de forma politicamente autônoma. O exercício da autonomia política significa a formação discursiva de uma vontade comum, porém não inclui ainda a implementação das leis que resultam desta vontade. O conceito do político estende-se também ao emprego do poder administrativo e à concorrência pelo acesso ao sistema político.<sup>236</sup>

O poder administrativo diz respeito à administração dos meios que o Estado detém para o planejamento e execução dos fins coletivos gerados pelo poder comunicativo. Habermas não

---

<sup>235</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 187.

<sup>236</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 190.

reduz o poder político ao poder administrativo, lembrando que poder político significa aqui poder político legítimo.

Ao poder administrativo deve ser vedado a autoprogramação e auto-reprodução. O poder administrativo tem que regenerar-se a partir da produção do poder comunicativo.

A idéia [sic] do Estado de direito pode ser interpretada então como a exigência de ligar o sistema administrativo, comandado pelo código do poder, ao poder comunicativo, estatuidor do direito, e de mantê-lo longe das influências do poder social, portanto da implantação fática de interesses privilegiados.<sup>237</sup>

A legitimidade do poder político exercido pelo aparato administrativo do Estado está no fato dele manter uma conexão com o agir comunicativo. O poder político deve passar pelo crivo da razão comunicativa, mas também deve ser gerado a partir dela, isto significa, o poder comunicativo deve se transformar em poder administrativo.

Habermas sugere que “[...] se considere o direito como o *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo”.<sup>238</sup> Com isso ele desfaz a falsa impressão de que direito e poder político formam um processo auto-estabilizador e circular suficiente para garantir a legitimação de ambos. A simples forma legal não legitima o poder político, e nem o poder político, entendido aqui no seu sentido tradicional weberiano, legitima o direito. Ambos precisam estar ligados a uma razão pós-metafísica operante no uso comunicativo da linguagem para se legitimarem frente a cidadãos que não compartilham mais de uma única visão religiosa do mundo ou de uma eticidade natural.

#### **4.3. O papel da esfera pública no procedimentalismo de Habermas**

A formação racional da vontade política é resultado da implementação do poder comunicativo através do poder administrativo. Entretanto, só existe poder comunicativo havendo uma esfera pública que garanta aos indivíduos o direito de manifestarem-se.

A esfera pública não é uma instituição, nem uma organização política, nem um sistema. Ela também não é um postulado normativo da teoria do discurso, pois é possível indicar

---

<sup>237</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 190.

<sup>238</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 190.

referenciais empíricos que confirmam sua existência. “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 [...]”.<sup>239</sup> Esse espaço social pode assumir a forma de reuniões, foros, palcos, arenas.

Na esfera pública captam-se temas politicamente relevantes de modo informal, e há discussões com o intuito de se formar uma opinião pública. A esfera pública é formada de modo espontâneo, e não se especializa somente em algumas questões. Ela possui uma estrutura anárquica que não se deixa organizar completamente. Desse modo, ela escapa a toda tentativa do poder social de controlá-la inteiramente. Embora detentores do poder social possam elaborar estratégias que interfiram na comunicação pública, um domínio completo sobre os resultados dessa interferência não é garantido. Essa ideia de Habermas nos lembra um pequeno e magnífico conto de Carlos Drummond de Andrade. No conto, *A opinião em palácio*, Drummond constrói uma narrativa sobre um rei que estava cansado de governar sozinho e resolve partilhar o poder.<sup>240</sup> Ao se deparar com uma população apática que prefere não omitir opiniões o rei ordena a seus especialistas ensinar aos cidadãos o que devem pensar e como se manifestar, obrigando-os a ter opinião pública. O rei do conto de Drummond tenta criar uma esfera pública artificialmente. Para Habermas tal tipo de empreendimento já descaracterizaria o que a categoria esfera pública está descrevendo. Um espaço controlado, onde tutores obrigam os indivíduos a tomarem certas questões relevantes, pensarem e se manifestarem de um determinado modo não é uma esfera pública. A esfera pública é constituída pelo agir comunicativo, se reproduz por ele e tem como resultado a opinião pública que pode se converter em poder comunicativo.

---

<sup>239</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 92.

<sup>240</sup> O Rei fartou-se de reinar sozinho e decidiu partilhar o poder com a Opinião Pública. — Chamem a Opinião Pública — ordenou aos serviçais. Eles percorreram as praças da cidade e não a encontraram. Havia muito que a Opinião Pública deixara de frequentar lugares públicos. Recolhera-se ao Beco sem Saída, onde, furtivamente, abria só um olho, isso mesmo lá de vez em quando. Descoberta, afinal, depois de muitas buscas, ela consentiu em comparecer ao Palácio Real, onde Sua Majestade, acariciando-lhe docemente o queixo, lhe disse: — Preciso de ti. A Opinião, muda como entrara, muda se conservou. Perdera o uso da palavra ou preferia não exercitá-lo. O Rei insistia, oferecendo-lhe sequilhos e perguntando o que ela pensava disso e daquilo, se acreditava em discos voadores, horóscopos, correção monetária, essas coisas. E outras. A Opinião Pública abanava a cabeça: não tinha opinião. — Vou te obrigar a ter opinião — disse o Rei, zangado. — Meus especialistas te dirão o que deves pensar e manifestar. Não posso mais reinar sem o teu concurso. Instruída devidamente sobre todas as matérias, e tendo assimilado o que é preciso achar sobre cada uma em particular e sobre a problemática geral, tu me serás indispensável. E virando-se para os serviçais: — Levem esta senhora para o Curso Intensivo de Conceitos Oficiais. E que ela só volte aqui depois de decorar bem as apostilas. (ANDRADE, Carlos Drummond de. **A opinião em palácio**. 2002. Disponível em: <<http://www.algumapoesia.com.br/drummond/drummond37.htm>>. Acesso em: 26 mai. 2010.).

Os complexos parlamentares formam esferas públicas particulares, onde se busca uma maior organização dos discursos políticos. A esfera pública em geral é diferente da esfera pública organizada constituída nos complexos parlamentares. Habermas ressalta que

Devido à sua estrutura anárquica, a esfera pública geral está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder social – distribuído desigualmente – da violência estrutural da comunicação sistematicamente distorcida, do que as esferas públicas organizadas do complexo parlamentar, que são regulados por processos. De outro lado, porém, ela tem a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de auto-entendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidades.<sup>241</sup>

A existência de debates ocorridos na esfera pública geral não é por si só suficiente para a caracterização de uma política deliberativa. É necessário que os resultados dos debates da esfera pública estejam engatados nos planos de ação do poder administrativo e nos debates organizados nos complexos parlamentares. Habermas entende que “[...] a política deliberativa alimenta-se do jogo que envolve a formação democrática da vontade e a formação informal da opinião”.<sup>242</sup>

Os procedimentos que a política deliberativa visa institucionalizar têm que captar o saber gerado pelo agir comunicativo presente na esfera pública. A existência de um conjunto mínimo de regras que caracterizam o jogo democrático não é suficiente para a legitimação de um ordenamento político.

Em resumo a tese de Habermas é a seguinte: Em sociedades pluralistas e altamente diferenciadas a tarefa de integração e coordenação social recai sobre procedimentos institucionalizados de elaboração de leis legítimas que transformam em decisões obrigatórias as mais difusas opiniões públicas inicialmente produzidas por meio de uma rede de comunicação anônima de uma esfera pública livremente constituída e basicamente anárquica.<sup>243</sup>

Deste modo, é preciso ter em vista que o procedimentalismo de Habermas difere do proposto pelo pensador italiano Norberto Bobbio. Em sua teoria da democracia Norberto Bobbio também pretende situar o núcleo normativo dos processos políticos numa base procedimental. Contudo, Habermas diferencia o procedimentalismo de seu modelo deliberativo de

---

<sup>241</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p.33.

<sup>242</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 34.

<sup>243</sup> BAYNES, 1995, p. 205, tradução nossa.

democracia da base procedimental de Bobbio. Para Habermas o que Bobbio faz é reduzir o processo democrático a uma mera operacionalização. Expliquemos.

Bobbio em seus estudos sobre a democracia segue uma estratégia deflacionária, segundo Habermas. Para isso ele aponta para transformações globais que não correspondem às promessas feitas pelo projeto democrático em sua concepção iluminista. A primeira promessa seria a insurgência do indivíduo soberano que ao entrar em acordo com outros indivíduos cria um Estado sem corpos intermediários, que caracterizavam as sociedades corporativistas das cidades medievais e do Estado de estamentos. Contudo, os sujeitos relevantes tornaram-se os grupos. Sindicatos, associações, grandes organizações, partidos, estes sim, e não os indivíduos, é que se tornaram os protagonistas da vida política.

O modelo ideal da sociedade democrática era aquele de uma sociedade centrípeta. A realidade que temos diante dos olhos é a de uma sociedade centrífuga, que não tem apenas um centro de poder (a vontade geral de Rousseau) mas muitos, merecendo por isto o nome, sobre o qual concordam os estudiosos da política, de sociedade policêntrica ou poliárquica [...].<sup>244</sup>

A segunda promessa diz respeito à persecução dos interesses comuns a todos que o projeto democrático visava garantir.

A democracia moderna, nascida como democracia representativa em contraposição à democracia dos antigos, deveria ser caracterizada pela representação política na qual o representante, sendo chamado a perseguir os interesses da nação, não pode estar sujeito a um mandato vinculado.<sup>245</sup>

Ou seja, o eleito pelo povo não pode estar vinculado à defesa de interesses de um determinado grupo, mas sim deve defender os interesses da coletividade em geral. Contudo, com o desenvolvimento de sociedades poliárquicas a existência de interesses concorrentes mais do que impedir a realização desse princípio (a defesa de interesses comuns) acaba por também criar uma “revanche” de interesses.

A terceira promessa não cumprida do projeto democrático foi a garantia da derrota do poder oligárquico. Entretanto, o ideal de ausência de elites na sociedade se mostrou contrariado pela presença de muitas elites concorrentes entre si.

---

<sup>244</sup> BOBBIO, Noberto. **O futuro da democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 36.

<sup>245</sup> BOBBIO, 2000, p. 36.

Como quarta promessa, Bobbio indica que a democracia almejou uma ocupação de todos os espaços nos quais se pode exercer o direito de participar em decisões. Contudo, apesar do aumento dos direitos de participação em decisões políticas, os espaços nos quais é possível exercer esses direitos se mostram extremamente limitados.

Bobbio indica como quinta promessa não cumprida a eliminação do poder invisível. Ou seja, a democracia surgiu orientada por um princípio de publicidade, de forma que todas as ações de âmbito político deviam ser desenvolvidas publicamente. Tal publicidade do poder servia para diferenciar o regime democrático do Estado Absoluto, onde as decisões do príncipe estavam cercadas pelo “mistério”. No entanto, o regime democrático não eliminou o poder invisível, o próprio Estado não abriu mão dos serviços secretos e táticas de espionagem. Além disso, grupos ligados ao narcotráfico, máfia, ou qualquer outro grupo que desenvolva atividades ilegais com altos ganhos financeiros, conseguem exercer forte pressão na vida política. Destaca-se que esse poder invisível não é exercido somente através do uso da força física, mas também através da veiculação da propaganda ideológica nas sociedades de massa. Bobbio explica que,

os escritores políticos sempre souberam, e hoje sabem ainda mais, que o poder político propriamente dito, cujos instrumento típico é o uso da força, não pode desprezar o poder ideológico e, portanto, os “persuasores”, estejam eles evidentes ou ocultos.<sup>246</sup>

Por último, temos como sexta promessa não cumprida, “a educação para cidadania”. O projeto democrático visava um modelo de educação que substituísse a formação de um “súdito” pela formação de um “cidadão”. O que se projetava era um modelo de homem envolvido na vida pública capaz de articular suas opiniões em decisões políticas. Segundo Bobbio, tal ideal de educação para cidadania também malogrou.

Nas democracias mais consolidadas assistimos impotentes ao fenômeno da apatia política, que frequentemente chega a envolver cerca da metade dos que têm direito ao voto. Do ponto de vista da cultura política, estas são pessoas que não estão orientadas nem para os *output* nem para os *input*. Estão simplesmente desinteressados daquilo que como se diz na Itália com uma feliz expressão, acontece no palácio.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> BOBBIO, 2000, p. 116.

<sup>247</sup> BOBBIO, 2000, p. 45.

Bobbio vê que o ideal de democracia moderna foi projetado para uma sociedade bem menos complexa. Para ele as promessas do projeto democrático não foram cumpridas por causa de obstáculos não previstos que surgiram ao longo da história com as transformações das sociedades ocidentais. Podemos compreender como obstáculos: o surgimento de uma economia de mercado e o aumento do aparato burocrático do Estado, o que por conseqüência acabou gerando o aumento da necessidade do saber dos técnicos.

Registrado esse quadro de promessas não cumpridas, Bobbio não se acomoda em um ceticismo político, muito menos assume uma posição anti-democracia. O pensador italiano entende que “a democracia não goza no mundo de uma ótima saúde, como de resto jamais gozou no passado, mas não está à beira do túmulo”.<sup>248</sup> Dessa forma, o que Bobbio sugere é uma definição mínima de democracia que caiba dentro da situação das sociedades atuais. Assim sendo, Bobbio entende que em nossa atualidade o regime democrático deve ser caracterizado pela garantia de “um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e com quais *procedimentos*”.<sup>249</sup> Esse conjunto de regras que definem uma base procedimental mínima para o Estado de direito é formado por:

[...] garantia dos principais direitos de liberdade, existência de vários partidos em concorrência entre si, eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas [...] tomadas com base no princípio da maioria, e de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coalizão de governo.<sup>250</sup>

Esse mínimo necessário de procedimentos, que para Bobbio a democracia deve preencher, não esgota o conteúdo normativo do processo democrático. Habermas vê que o processo democrático apresentado por Bobbio encerra seu conteúdo normativo na mera “operacionalização” de regras fundamentais. É aí que difere o caráter procedimental da teoria da democracia de Bobbio do procedimentalismo do modelo deliberativo de democracia proposto por Habermas. Pois, a proposta do filósofo de Frankfurt é a seguinte:

A política deliberativa obtém sua força legitimadora da estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade, a qual preenche sua função social e integradora graças à expectativa de uma qualidade racional de seus resultados. Por isso, o nível discursivo do debate público constitui a variável mais importante. Ela não pode

---

<sup>248</sup> BOBBIO, 2000, p. 19.

<sup>249</sup> BOBBIO, 2000, p. 30.

<sup>250</sup> BOBBIO, 2000, p. 50.

desaparecer na caixa preta de uma operacionalização que se satisfaz com indicadores amplos.<sup>251</sup>

Deste modo, o modelo deliberativo de democracia proposto por Habermas, ao ter em sua compreensão procedimentos que visam uma comunicação ideal, não se limita a identificar esses procedimentos a regras de uma instância institucionalizada como o *medium* do direito. Os procedimentos que o modelo deliberativo de democracia deve garantir tem no cerne de sua compreensão a noção de esfera pública. Os procedimentos ao terem em vista uma comunicação ideal devem permitir a lisura dos debates da esfera pública para haver deliberações legítimas. A democracia deliberativa deve almejar esses procedimentos, garantindo que a opinião pública seja capaz de influenciar e utilizar o *medium* do direito. Stephen K. White comenta que

Esta concepção “discursiva” de democracia se conecta com outros recentes esforços de ancorar a legitimidade mais juntamente à qualidade da deliberação exibida em processos políticos. A legitimidade democrática, para Habermas, é medida não somente em termos de leis aprovadas pela maioria, mas também em termos de qualidade discursiva da totalidade do processo de deliberação que conduziu a tal resultado.<sup>252</sup>

Daí que o professor Frank I. Michelman destaque o seguinte no modelo procedimentalista proposto por Habermas:

No enfoque prático sobre a condição de comunicação política democrática; no enunciado de um decidido e enfático clamor para uma reabilitação conduzida normativamente de nossa aparentemente decrépita esfera pública política; e especialmente na tentativa de mostrar como as mais profundas suposições do constitucionalismo liberal requerem este foco, Habermas traz uma distintiva contribuição para o auto-entendimento da democracia constitucional.<sup>253</sup>

## 5. POSICIONAMENTOS ACERCA DE QUESTÕES FUNDAMENTAIS

Ao longo de seu itinerário filosófico, Habermas atraiu interlocutores de diversas correntes filosóficas e de diferentes áreas do conhecimento. As antíteses a algumas das teses do filósofo de Frankfurt têm se mostrado convenientes não só para Habermas, que por vezes se vê motivado a mudar sua perspectiva ou oferecer argumentos mais fortes, mas também para seus

---

<sup>251</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 28.

<sup>252</sup> WHITE, 1995, p. 12, tradução nossa.

<sup>253</sup> MICHELMAN, Frank I. **Reviewed work(s): Between Facts and Norms, by Jürgen Habermas.** The Journal of Philosophy. v. 93, n. 6, p. 307-315, jun. 1993. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2941077>>. Acesso em: 08 mar. 2010. p. 315, tradução nossa.

leitores. Entendemos que muitas dessas antíteses acabam sendo uma fonte de esclarecimento das próprias ideias do filósofo alemão.

Tendo isso em vista, decidimos abordar os contra-argumentos de três interlocutores de Habermas: Richard Rorty, Marcelo Neves e Karl-Otto Apel. Com esse conflito de ideias queremos esclarecer pontos fundamentais do projeto habermasiano de superação do pensamento metafísico na filosofia política. Além disso, acreditamos que esse é o meio mais produtivo para formularmos posicionamentos acerca de questões fundamentais do projeto de Habermas. E também, é claro, de julgar a consistência da argumentação dos interlocutores dele.

### **5.1. Validade universal e contribuição da filosofia para o projeto democrático**

O filósofo norte-americano Richard Rorty manteve desde os anos 80 um profícuo diálogo crítico com Jürgen Habermas. Não queremos e nem podemos abordar aqui todos os temas e nuances deste debate. Entretanto, duas críticas de Rorty que tocam em temas diretamente ligados ao objetivo de nosso estudo podem contribuir para um esclarecimento deste.

A primeira crítica de Rorty parte de uma análise do conceito de razão comunicativa. Rorty concorda com Habermas que deve haver uma substituição da razão centrada no sujeito por uma razão arraigada na comunicação, na linguagem. Entretanto, para o pragmatista, o fato de Habermas manter a noção de “validade universal” vinculada à razão impediu-lhe de realizar essa substituição corretamente. Para Rorty, o conceito habermasiano de razão comunicativa não linguistificou a razão corretamente. Partindo dessa consideração Rorty vai afirmar o seguinte:

Ambos, Habermas e eu desconfiamos da metafísica. Mas, enquanto ele pensa que nós devemos encontrar uma interpretação não metafísica de noção de validade universal, [...] penso que aquela noção e a metafísica ou permanecem ambos ou caem juntos.<sup>254</sup>

Rorty põe Habermas no mesmo papel que o filósofo de Frankfurt colocou Hegel. Em *O discurso filosófico da modernidade* Habermas fala que Hegel, em seus escritos de juventude,

---

<sup>254</sup> RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 255.

esteve muito próximo de abandonar o pensamento metafísico e chegar a conclusões similares a da teoria do agir comunicativo. No entanto, Hegel acabou caindo de novo dentro da filosofia do sujeito depois de tentar sair dela. Desse modo, Hegel permaneceu preso a trama do pensamento metafísico. Para Rorty, algo semelhante acontece com Habermas. A filosofia habermasiana viu os problemas do pensamento metafísico e a necessidade de abandonar os pressupostos dele tornando a razão comunicativa. Mas, ao conservar a noção de “validade universal” a teoria habermasiana não consegue dar esse salto.

Rorty vê na noção de “validade universal” que transcende aos contextos um resquício de platonismo presente na teoria do agir comunicativo. Para o pragmatista, Habermas indica com esse termo que os seres humanos tendem por natureza a uma verdade única, válida universalmente. Do ponto de vista de Rorty, mesmo Habermas negando que haja uma verdade única no sentido de uma unidade primordial, ele (Habermas) aceita implicitamente tal pressuposto, ao dizer que uma pretensão de validade universal acompanha as práticas comunicativas.

O pragmatista julga que uma aceitação cada vez mais universalizada de normas, valores ou proposições teóricas deve ser explicada através de contingências felizes,

[...] tais como a curiosidade inquieta (do tipo de gente excêntrica a que chamamos de “intelectuais”); o desejo de casamentos para além das fronteiras, tribais ou de casta, produzido por obsessão erótica; a necessidade de comércio além de tais fronteiras, decorrente da falta de (por exemplo) sal ou ouro no próprio território [...].<sup>255</sup>

Uma universalidade anterior a essas contingências felizes seria uma mera ficção para Rorty.

A segunda crítica de Rorty que assinalamos aqui questiona a relevância de uma teoria filosófica da racionalidade que trabalha com a ideia de “validade universal” para a política democrática. Rorty vê com certo pessimismo as relações entre teoria e prática no que diz respeito às questões políticas e éticas das sociedades contemporâneas. Esse pessimismo não é somente em relação à teoria de Habermas, mas às teorias em geral desenvolvidas na área das humanidades.

---

<sup>255</sup> RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (Justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisótomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 144.

Para argumentar em torno da não eficácia das teorias para a prática democrática, Rorty recorre ao seguinte exemplo extraído de sua experiência como docente. Nas escolas e universidades norte-americanas muitos alunos chegam cheios de ideias racistas e homofóbicas orientadas por um fundamentalismo religioso. Rorty diz que argumentar contra esses alunos acerca de seus preconceitos afirmando estarem eles entrando em contradição performativa com a racionalidade presente na linguagem não faria com que eles deixassem de serem preconceituosos. Para Rorty, o uso de narrativas e relatos sob como é crescer sendo um homossexual ou um negro têm mais eficácia que qualquer argumentação. Portanto, o uso de imagens contribui mais para a política democrática do que a filosofia. Há uma impotência da filosofia em efetivar o “dever ser”.

Achamos pouco plausível a primeira crítica de Rorty, que Habermas se mantém preso ao pensamento metafísico por não abrir mão da noção da validade universal. A noção de validade universal para Habermas é uma pretensão presente na prática comunicativa. Ela é um pressuposto incontornável, uma ideia reguladora quase no sentido kantiano. Essa pressuposição que os falantes fazem não tem relação nenhuma com um primeiro motor imóvel que os atrairiam à verdade universal. Não há um mundo suprassensível que os falantes atingiriam pela comunicação. Não obstante, não conseguimos escapar da pressão desse pressuposto. O fato de os falantes buscarem argumentar seriamente em torno de uma proposição (seja ela teórica ou prática) é porque eles pressupõe que ela possa ser reconhecida como válida universalmente. Mas a universalidade dela (proposição) se mede pelo assentimento dos outros participantes de uma situação ideal de fala, e não pelo fato dela se adequar a uma verdade transcendente. Na medida em que uma situação ideal de fala diz respeito a condições exigentes que só se atinge de maneira aproximativa, a universalidade de um assentimento nunca é fixa. Uma proposição reconhecida como universalmente válida é sempre transitória, sujeita ao tempo e espaço. Porém, a pretensão de universalidade não.

Ao manter essa ideia de “validade universal” no cerne da razão comunicativa, Habermas não lança sua teoria em direção aos três aspectos que ele usa para caracterizar o pensamento metafísico (pensamento da identidade, doutrina das ideias, conceito forte de teoria). Rorty teria que esclarecer melhor o que ele mesmo chama de pensamento metafísico para enquadrar Habermas nessa categoria. Parece que o simples fato de Habermas utilizar em seu léxico

conceitos como “universalidade”, “incondicionado”, “verdade”, já é o suficiente para Rorty considerá-lo metafísico.

Entendemos que só é possível a Rorty levantar essa suspeita acerca da pretensão de validade universal que acompanha a prática comunicativa por ele manter a postura de observador de um discurso. Pois enquanto participante ele julga que seus argumentos podem convencer norte-americanos, alemães, franceses, brasileiros, etc. Ou seja, ele supõe que sua proposta pode ser universalmente reconhecida como válida.

Concordo com Rorty que contingências felizes são capazes de produzir cada vez mais universalidade acerca de valores, normas e proposições teóricas. O discurso não é o único meio (e provavelmente nem o principal) que conduz comunidades a compartilharem convicções comuns. Todavia, as convicções comuns produzidas por essas contingências felizes nos ajudam a tornar ainda mais claras as pretensões de validade presente no agir comunicativo. Pois, podemos dizer que uma pretensão de validade universal vem à tona quando as convicções comuns (constituídas por contingências felizes) são perturbadas por “contingências infelizes”. Para reestruturar essas convicções perturbadas os falantes podem buscar por meio de discursos argumentarem a favor de proposições que eles pretendem que sejam reconhecidas como universalmente válida. E eles só lançam mão de argumentações por julgarem haver uma possibilidade de consenso. Desta maneira, se tomarmos os exemplos citados por Rorty, vemos que numa situação onde a integração social é perturbada pode-se argumentar em torno de normas que regulamentarão os casamentos inter-tribais, ou sobre o que é lícito e ilícito numa transação comercial, ou até mesmo como uma determinada informação nova se encaixa num quadro teórico comumente compartilhado por cientistas.

Apesar de considerarmos que o argumento de Rorty não é suficientemente forte para classificar Habermas como um filósofo da tradição metafísica, cremos que o filósofo de Frankfurt nutre um profundo respeito por essa tradição. Desta forma, ele identifica no conteúdo normativo dessa tradição mais elementos que conduzem a práticas emancipatórias do que repressoras.<sup>256</sup> Parafraseando Adorno é possível dizer que Habermas busca um pensamento “[...] solidário com a metafísica no instante de sua queda”.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> A respeito disso Cf. HABERMAS, PPM, 2002, p. 155, 173.

<sup>257</sup> ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 337.

A segunda crítica de Rorty encena uma despedida da filosofia. Para ele os intelectuais em vez de argumentar devem produzir narrativas para suas ideias realmente influenciarem o mundo da vida. Do ponto de vista de Rorty, uma teoria política seja ela metafísica ou pós-metafísica é incapaz de produzir resultados práticos. De certa forma a filosofia sempre teve uma dificuldade de transpor imediatamente propostas teóricas para a prática cotidiana. Embora Habermas pareça concordar nesse ponto com Rorty, ele não relega a filosofia a uma eficácia sempre tardia. Ela pode ainda ser capaz de oferecer uma contribuição no contexto do seu surgimento. Vemos isso quando Habermas afirma: “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”.<sup>258</sup> Esse comentário de Habermas é feito no momento em que ele se refere à pesquisa de Dick Howard e Gabriel Motzkin. Ambos os autores buscaram refletir sobre a capacidade da teoria do discurso de diagnosticar nosso tempo, suas tensões e transformações.

Se uma teoria política não é capaz de efetivar suas proposições imediatamente, ela pelo menos oferece parâmetros críticos que nos orientam na avaliação da facticidade social e política. A influência de uma teoria política muitas vezes ocorre primeiramente em um círculo de intelectuais ou acadêmicos. Todavia, Habermas não quer que suas contribuições só digam respeito a um círculo esotérico de pesquisadores. Isso fica claro quando o autor declara que

[...] o paradigma procedimental do direito nutre a expectativa de poder influenciar, não somente a autocompreensão das elites que operam o direito na qualidade de especialistas, mas também a *de todos* os atingidos.<sup>259</sup>

A educação é o modo mais comum para as teorias, sejam elas das ciências naturais, humanas, exatas, biológicas, chegarem até ao mundo da vida e passarem a influenciar o cotidiano das pessoas. Mas para uma teoria passar a fazer parte de projetos educacionais ela deve antes convencer os que formarão e direcionarão esses projetos (cientistas, acadêmicos, professores, etc.). Podemos dizer que Habermas argumenta para um público especializado. Vemos na academia que teorias dispostas a argumentar são levadas mais a sério do que narrativas, ou apelos a experiências místicas. Habermas é um filósofo tentando convencer especialistas que sua teoria é mais apropriada do que outras para se compreender o Estado democrático de direito.

---

<sup>258</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 385.

<sup>259</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 190.

No entanto, para essa compreensão do Estado de direito poder fazer parte da vida de um público não especializado nem sempre a argumentação é o caminho mais apropriado. Vemos um exemplo disso quando Rorty ressalta que a educação em sua maior parte do tempo não é resultado de uma argumentação entre alunos e professores. Mas sim, resultado de processos de repetição, treinamento, condicionamento.

Para Hegel a moral se realiza muitas vezes por meios imorais.<sup>260</sup> A teoria do discurso parece se enredar em um paradoxo semelhante. Pois, a formação de cidadãos qualificados para participarem de discursos políticos nem sempre se atinge por meio do discurso.

## 5.2. Obstáculos à realização do Estado democrático de direito

O professor Marcelo Neves realizou uma interessante abordagem da obra de Habermas em seu livro *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. No final do seu livro, Marcelo Neves procura pôr em evidência os obstáculos que impedem a realização do Estado democrático de direito na modernidade periférica.

Por modernidade periférica Marcelo Neves entende a modernidade ocorrida nos países de terceiro mundo. Para o autor, a modernidade nos “países periféricos” se constituiu de maneira diferente dos “países centrais”, isto é, os que fazem parte da Europa e América do Norte.

Tanto nos países periféricos como nos centrais a modernidade tem início com

[...] o desaparecimento de uma moral conteudístico-hierárquica diretamente válida em todas as esferas do agir e do vivenciar (ou, na terminologia habermasiana, a superação da “moral convencional”) [...].<sup>261</sup>

Na modernidade dos países centrais essa desintegração de uma moral substancial serviu de impulso para o desenvolvimento e uma moral pós-convencional, pautada em conteúdos universalistas. Além disso, ocorreram processos de aprendizagem para o exercício da autonomia na esfera pública. Já nos países periféricos

---

<sup>260</sup> A respeito disso Cf. HEGEL, 2008, p. 35.

<sup>261</sup> NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil (o Estado democrático de direito a partir e além de Luhmann e Habermas)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 237.

[...] a modernidade constrói-se negativamente como desagregação da consciência moral convencional (e inclusive da pré-convencional), sem que daí resulte uma suficiente estruturação da “consciência moral” universalista ou “pós-convencional” e, muito menos, a “autonomia” de uma esfera pública.<sup>262</sup>

A falta de representações universalistas impede uma inclusão generalizada dos indivíduos dos países periféricos aos valores, interesses, discursos e procedimentos do Estado democrático de direito.

Essas condições tornam profícuo o desenvolvimento de uma instrumentalização cada vez maior do direito. Pois, o direito não é visto como um *medium* a partir de onde é possível realizar uma organização social de indivíduos que renunciam à violência.

Embora os textos legais garantam procedimentos que caracterizam o Estado democrático de direito, o poder social acaba subvertendo os conteúdos do direito. “A constitucionalidade e a legalidade são postas freqüentemente [sic] de lado conforme a respectiva relação concreta de poder”.<sup>263</sup> Nesse sentido, Neves fala que há uma “[...] tendência à desjuridicização fáctica”.<sup>264</sup>

Para Neves, a experiência brasileira é um caso típico de modernidade periférica. Aqui surgem “[...] restrições complexas à ‘autonomia privada’ e ‘autonomia pública’ no sentido habermasiano, ou seja, não se desenvolvem, respectivamente, os direitos humanos e a soberania popular”.<sup>265</sup> Isso porque, a autonomia privada, condição fundamental para o exercício da autonomia pública, exige o mútuo reconhecimento de direitos e deveres compartilhados universalmente. A falta de concretização de expectativas generalizadas de comportamento fundadas no direito faz com que se fortifique uma cultura dos favores e do clientelismo e “[...] uma tendência à ‘privatização’ do Estado”.<sup>266</sup>

Segundo Neves, a explicação para tais obstáculos que impedem a plena realização do Estado democrático de direito no Brasil não deve ser buscada primordialmente em “antropologias nacionais”. Não se trata de um problema brasileiro estritamente antropológico-cultural. A explicação deve, segundo o autor, basear-se no tipo de relações sociais em que se encontra envolvido o Estado na modernidade periférica, e, por conseguinte, no Brasil. Assim, Neves

---

<sup>262</sup> NEVES, 2006, p. 238.

<sup>263</sup> NEVES, 2006, p. 243.

<sup>264</sup> NEVES, 2006, p. 241.

<sup>265</sup> NEVES, 2006, p. 247.

<sup>266</sup> NEVES, 2006, p. 247.

explica que há no Brasil uma generalização de relações de sobreintegração e subintegração no sistema jurídico. Seriam tais relações a origem dos principais obstáculos à realização do Estado democrático de direito. Ou seja, são essas relações que impedem o desenvolvimento de representações universalistas de uma moral pós-convencional e o surgimento de uma autonomia na esfera pública.

O que o professor Marcelo Neves chama de relações de subintegração é a formação de uma classe de “subcidadãos”. Estes não estão completamente excluídos do Estado democrático de direito. Embora seus direitos declarados constitucionalmente estejam longe de serem realizados, seus deveres perante o Estado são cobrados em dia. “Para os subintegrados, os dispositivos constitucionais têm relevância quase exclusivamente em seus efeitos restritivos de liberdade”.<sup>267</sup>

As relações de sobreintegração dão origem a uma classe de sobrecidadãos. O sobrecidadão apesar de constitucionalmente estar integrado ao direito, raramente é submetido à atividade punitiva do Estado. A postura do sobrecidadão em relação ao direito é meramente instrumental. “Nesse contexto, o direito não se apresenta como horizonte do agir e vivenciar político-jurídico do sobrecidadão, mas antes como um meio de consecução de seus objetivos econômicos, políticos e relacionais”.<sup>268</sup>

Não há consciência de cidadania nem entre os subcidadãos nem entre os sobrecidadãos, pois não há um reconhecimento recíproco entre ambos acerca de direitos e deveres. Tanto o subintegrado quanto o sobreintegrado se encontram “excluídos” do direito, contudo o primeiro se encontra “abaixo” da ordem jurídica, e o segundo se encontra “acima”.

Frente às investigações de Neves, acerca dos obstáculos que impedem a realização do Estado democrático de direito fazendo da Constituição em nosso contexto uma mera fachada simbólica, Habermas fez a seguinte observação:

Uma semelhante tendência à “brasilização” poderia até mesmo se apossar das democracias estabelecidas do Ocidente. Pois também aí a substância normativa das ordens constitucionais é esvaziada quando não se consegue criar um novo equilíbrio entre os mercados globalizados e uma política que precisaria ser entendida para além

---

<sup>267</sup> NEVES, 2006, p. 248.

<sup>268</sup> NEVES, 2006, p. 250.

das fronteiras do Estado nacional e, não obstante, conservar uma legitimação democrática.<sup>269</sup>

Ou seja, para Habermas um desequilíbrio entre o que ele chama de sistema (economia e aparelho burocrático do Estado) e o mundo da vida (a fonte de onde surge uma legitimação democrática do Estado) é capaz de produzir obstáculos (semelhantes ao do Brasil) à realização do Estado democrático de direito em qualquer nação.

Subjaz a essa consideração de Habermas a tese da *colonização do mundo da vida pelos sistemas*, apresentada em sua *Teoria do Agir Comunicativo*. Na respectiva obra, Habermas fala que a economia e o aparelho burocrático do Estado são sistemas que se reproduzem por meio de ações-rationais-com-respeito-a-fins, sendo essas mediatizadas não pela fala voltada para o entendimento, mas sim pelo dinheiro e poder. Já o mundo da vida aparece como esfera reproduzida pela força integradora do agir comunicativo. A tese da colonização do mundo da vida pelos sistemas diz que “[...] os imperativos dos subsistemas autonomizados [...] penetram desde fora no mundo da vida – como senhores coloniais em uma sociedade tribal – e impõe a assimilação”.<sup>270</sup> Em outras palavras, “[...] a Economia e o Estado, penetram com meios monetários e burocráticos na reprodução simbólica do mundo”<sup>271</sup>, fazendo com que haja um empobrecimento da força integradora do agir comunicativo na reprodução do mundo da vida. A predominância da ação-razional-com-respeito-a-fins produz paulatinamente um enfraquecimento da integração social baseada no agir comunicativo.

O professor Marcelo Neves pretende questionar a validade da tese habermasiana (da colonização do mundo da vida pelos sistemas), para o contexto da modernidade periférica, quando fala de uma tendência a desjuridicização. Para ele, por haver uma interferência do poder social na esfera jurídica, enfraquecendo os imperativos funcionais do aparelho burocrático do Estado, deve-se tomar como inviável a ideia de que o sistema colonize o mundo da vida na modernidade periférica.

A abordagem de Neves é correta em parte, pois chama a atenção para o enfraquecimento do poder Estatal em interferir na sociedade como um todo. Entretanto, tal abordagem não é suficiente para mostrar que a tese de Habermas é inválida em nosso contexto. Podemos

---

<sup>269</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 233.

<sup>270</sup> HABERMAS, TAC II, 1999, p. 502.

<sup>271</sup> HABERMAS, TAC II, 1999, p. 503.

desenvolver uma abordagem indicando que a própria colonização do sistema econômico pelo mundo da vida favorece o surgimento do tipo de integração social que instrumentaliza o direito produzindo a ineficácia do poder burocrático do Estado. Uma sociedade que produz nos indivíduos a interiorização da ideia de que a vida social diz respeito à concorrência econômica de sujeitos fechados como mônadas, e ao mesmo tempo produz uma grande desigualdade econômica, cria um clima favorável à busca desenfreada de poder social para utilizar o direito somente como um meio para meus fins.

Do nosso ponto de vista, o empreendimento do professor Marcelo Neves de pensar os obstáculos à realização do Estado democrático de direito na modernidade periférica é válido e permanece na ordem do dia. Assim como sua tentativa de mostrar as limitações da noção de *colonização do mundo da vida* para pensar esses obstáculos. Entretanto, o modo como ele busca mostrar essas limitações acaba reafirmando a validade da tese de Habermas.

Outro modo mais apropriado para pensarmos as limitações da tese de Habermas para explicar os obstáculos ao Estado democrático de direito na modernidade periférica, é recorrermos ao que Marcelo Neves chama de “antropologias nacionais”, que ele menciona com um certo desdém.

Marcelo Neves chama de “antropologias nacionais” as abordagens clássicas dos primeiros cientistas sociais brasileiros que buscaram reconstruir a gênese de certos valores constitutivos de nossa cultura, mostrando como tais valores impregnam nosso processo político. Podemos citar aqui como duas grandes abordagens desse tipo a de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* e a de Gilberto Freyre em *Casa-grande & senzala*.

Na obra desses autores vemos como determinados comportamentos e valores marcantes em nossa cultura (e que não são consequências de uma interferência do sistema no mundo da vida) atuam sobre a lógica sistêmica da Economia e da burocracia, além de inviabilizarem as condições para uma efetivação completa do Estado democrático de direito. Vejamos, por exemplo, como é possível mostrarmos isso a partir de *Raízes do Brasil*.

Sérgio Buarque de Holanda mostra em *Raízes do Brasil* como a “cordialidade” se torna uma característica muito forte em nossa cultura. Cordialidade não é aqui sinônimo para bondade.

Como a própria raiz etimológica sugere, cordialidade tem a ver com o coração. O homem cordial brasileiro julga tudo a partir do coração. Com essa ideia Sérgio Buarque quer pôr em destaque o emotivismo que orienta o brasileiro no estabelecimento de suas relações sociais. O homem cordial tem aversão a distância, busca relações sociais baseadas na intimidade. Ele quer se sentir incluído em interações que espelhem as do âmbito familiar. Esse tipo de ética emotivista que nos é peculiar interfere na própria lógica sistêmica (Economia e burocracia). Vemos um relato interessante em *Raízes do Brasil* que serve de exemplo para nossa hipótese. Holanda conta o seguinte: “Um negociante da Filadélfia manifestou certa vez a André Siegfried seu espanto ao verificar que, no Brasil [...], para conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo”.<sup>272</sup>

Além de interferir na lógica sistêmica da Economia, o cordialismo influencia na própria organização da burocracia estatal. Sobre a organização da incipiente burocracia estatal ao final do período de patriarcalismo açucareiro, Holanda faz a seguinte observação: “A escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muitos menos de acordo com as suas capacidades próprias”.<sup>273</sup>

Essa característica histórico-cultural que marca o povo brasileiro torna-se a fonte de muitos empecilhos ao Estado democrático de direito. A cordialidade faz com que a vida doméstica familiar se torne o modelo de qualquer relação social entre nós. Daí as constantes confusões entre o público e o privado que marcam a nossa história política. O tipo de investigação realizada em *Raízes do Brasil* é um caso típico que nos permite ver como os obstáculos ao Estado democrático de direito não são totalmente explicáveis a partir da noção de colonização do mundo da vida pelos sistemas.

É preciso ter em vista que tais obstáculos não desmentem os fundamentos racionais do Estado democrático de direito que Habermas buscou esclarecer. No Brasil, muitas vezes tais obstáculos tem servido a um discurso revolucionário que “cheira” mais a um *ancien régime* mascarado. Esse é o tom da primeira República, Estado Novo, populismo, militarismo. A identificação de obstáculos deve ser vista mais como a possibilidade de pensarmos soluções para eles, permitindo assim uma efetivação do Estado democrático de direito. E não servir de

---

<sup>272</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 149.

<sup>273</sup> HOLANDA, 1995, p. 146.

impulso para uma despedida precoce da democracia. Diante desse contexto, “[...] em vez de alternativa à legalidade, cabe antes falar da legalidade como uma alternativa”.<sup>274</sup>

### 5.3. A neutralidade moral do princípio do discurso

O filósofo Karl-Otto Apel talvez seja o interlocutor de Habermas a levantar questionamentos com maior rigor teórico, o que faz com que o diálogo entre ambos nos seja o mais difícil de acompanhar e, por conseguinte, de avaliar.

O debate crítico entre Apel e Habermas, que para este último constitui uma briga de família, pode ser abordado a partir de inúmeras questões. Mas, tanto pela falta de fôlego para acompanhar esse diálogo em sua totalidade, quanto pelo foco de nosso trabalho, só nos dispomos aqui a abordar um tema: a questão da neutralidade moral do princípio do discurso.

O debate em torno dessa questão parte de uma avaliação de Apel dos resultados e pretensões de Habermas em *Facticidade e Validade*. Para Apel, Habermas busca em *Facticidade e Validade* traçar uma alternativa ao direito natural e ao positivismo jurídico. O próprio Habermas admite isso no pós-fácio acrescentado à quarta edição do livro quando afirma: “[...] a nau da teoria do discurso navega entre os escolhos do direito natural e do positivismo do direito [...]”.<sup>275</sup>

Uma terceira via que permita desviar-se tanto do direito natural quanto do positivismo jurídico, é almejada por Habermas, pois, o autor não quer nem deduzir e legitimar o direito a partir da moral (direito natural), mas também não quer um direito indiferente a moral (positivismo jurídico).

Deste modo, segundo Apel, Habermas abandona em *Facticidade e Validade* a sua antiga proposta, elaborada nas *Tanner Lectures*, de “[...] uma fundamentação moral-filosófica do Direito [...]”.<sup>276</sup> Ao abandonar essa antiga proposta, Habermas busca então em *Facticidade e Validade* não mais fundamentar o direito a partir da moral, mas sim a partir do princípio do

---

<sup>274</sup> NEVES, 1995, p. 256.

<sup>275</sup> HABERMAS, FV II, 2003, p. 314.

<sup>276</sup> APEL, Karl-Otto; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; MOREIRA, Luiz. **Com Habermas, contra Habermas**. São Paulo: Landy Editora, 2004. p. 205.

discurso. E assim “o *princípio* fundamental do *discurso* é, pela primeira vez, declarado *moralmente neutro*”.<sup>277</sup>

Em *Facticidade e Validade*, afirma Volpato Dutra,

[...] a legitimidade jurídica parece ter ganhado ares de independência [em relação à moral], muito embora a moral continue a instrumentalizar o direito como seu complemento funcional nas suas fraquezas operacionais.<sup>278</sup>

Ou seja, apesar de o direito ter sua legitimidade fundamentada a partir do princípio do discurso, a ordem jurídica não é indiferente a moral. Pois ela é o meio que permite a moral ter uma eficácia real. Além disso, como ressalta Volpato Dutra, a própria moral se apresenta como um limite negativo, exercendo um controle da ordem jurídica para que essa não institucionalize conteúdos incompatíveis com a moral.<sup>279</sup>

Apel reconhece que há um esforço por parte de Habermas em não deixar que a política e o direito se desvinculem da moral.<sup>280</sup> Entretanto, ele vê um erro de estratégia na teoria política habermasiana. Apel exige que se dê um maior peso a moral na fundamentação da legitimidade do direito.

O ponto de partida da crítica de Apel é que o princípio do discurso não pode ser moralmente neutro. O princípio do discurso já “[...] pressupõe o reconhecimento da igualdade de direitos e da co-responsabilidade de todos os participantes imagináveis do discurso [...]”.<sup>281</sup> Para Apel isso significa que o princípio do discurso já pressupõe o reconhecimento de normas morais, para haver reconhecimento de igualdade de direitos aos participantes do discurso.

Apel entende que o princípio de universalização não é uma mera especificação do princípio do discurso. Como seria possível a passagem do princípio (D) para o princípio (U) se o primeiro não portasse, pelo menos em potência, o elemento moral dentro de si?

---

<sup>277</sup> APEL, 2004, p. 204.

<sup>278</sup> DUTRA, Delamar José Volpato. Consequências da neutralização moral do procedimento jurídico em direito e democracia. *Ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 3, 2009, p.130.

<sup>279</sup> A respeito da função negativa da moral Cf. DUTRA, 2009, p. 129.

<sup>280</sup> Apel observa o seguinte: “[...] Habermas continua enfaticamente a defender [...] a exigência da ‘compatibilidade’ normativa entre o direito e a moral”. APEL, 2004, p. 206.

<sup>281</sup> APEL, 2004, p. 210.

Assim, Apel parte da “[...] convicção de que o *princípio moral primordial* [...] já está anteriormente pressuposto nos procedimentos *discursivamente dialógicos* do discurso argumentativo em geral [...]”.<sup>282</sup> Portanto, o princípio do discurso não é moralmente neutro, muito pelo contrário, ele já é um princípio moral.

Se Habermas moralizasse o princípio do discurso, ou seja, afirmasse que ele é um princípio moral, precisaria admitir que os pressupostos da argumentação em vez de serem coerções transcendentais (no sentido de condições de possibilidade) seriam coerções morais. Só que dois problemas advêm dessa alternativa.

Em primeiro lugar, vemos que é possível transgredir regras morais sem abandonar um discurso. Por exemplo, pode ser do interesse de todos os membros de um determinado grupo que uma lei que protege minorias não tenha sua validade sequer questionada. Mas, um componente de algum partido de extrema direita pode apresentar argumentos racistas em um discurso político exigindo a extinção da referida lei. Nesse exemplo, a lei que é moralmente reconhecida tem sua validade questionada por um indivíduo que não transgredir as regras do discurso. “As pressuposições transcendentais (em sentido fraco) da argumentação distinguem-se das obrigações morais pelo fato de que elas não podem ser transgredidas sistematicamente sem que o próprio jogo da argumentação seja destruído”.<sup>283</sup> Deste modo, é possível tomar parte em um discurso levando a sério (D) enquanto um critério normativo e ao mesmo tempo manter-se indiferente frente ao princípio (U).

Em segundo lugar, com a moralização do princípio (D) precisaríamos aceitar que a moral está na base de todos os discursos, inclusive os teóricos em que são discutidas as pretensões de verdade. Sendo assim, afirmaríamos, por exemplo, que um biólogo que descobriu uma nova bactéria não busca um parecer positivo dos seus colegas da comunidade científica reconhecendo sua descoberta, ou seja, ele não toma (D) como um critério, mas sim, busca levar em consideração se é do *interesse de todos* que sua descoberta seja reconhecida como válida, baseando-se assim em (U). No entanto, a história mostra repetidas vezes que os homens de ciência são perseguidos porque suas descobertas não estão de acordo com os interesses de todos.

---

<sup>282</sup> APEL, 2004, p. 236.

<sup>283</sup> HABERMAS, ENR, 2007, p. 98.

De certo modo, o próprio Habermas deu a entender que o princípio do discurso não é moralmente neutro, visto que em *Consciência moral e agir comunicativo* ele mesmo afirmou o seguinte:

[...] todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimentos que equivalem a um reconhecimento implícito de “U”.<sup>284</sup>

As considerações de Habermas a partir de *Facticidade e Validade* não significam um abandono desta ideia. É possível ainda identificarmos a partir dos pressupostos da argumentação um resquício de normatividade que possibilita a fundamentação do ponto de vista moral. Entretanto, agora Habermas afirma que

[...] não é possível fundamentar o princípio moral da consideração simétrica dos interesses apoiando-se única e exclusivamente no conteúdo normativo das pressuposições da argumentação. Só podemos lançar mão desse potencial de racionalidade, embutido em discursos em geral, quando já sabemos antecipadamente o que significa ter obrigações e justificar moralmente ações. O saber sobre o modo de participar de uma argumentação tem de ligar-se a um conhecimento que se alimenta das experiências vitais de uma comunidade moral.<sup>285</sup>

Habermas não mais considera plausível que se tenha um acesso imediato ao ponto de vista moral por fazermos pressuposições nas argumentações. Desta maneira, ele quer destacar a necessidade de haver determinadas condições históricas para a adoção de um ponto de vista moral. A desintegração da eticidade tradicional e o surgimento de um pluralismo de visões de mundo, por exemplo, indicam uma determinada condição histórica que é mais propícia para os indivíduos buscarem uma resolução moral dos conflitos. Pois, já não se dispõe de convicções éticas, metafísicas e religiosas em comum, que se possa recorrer para mediar conflitos.

O princípio (U) explica como os indivíduos podem decidir questões morais racionalmente, mas ele por si só não aparece como um mandamento da razão, tal como era o imperativo categórico kantiano. “A obrigatoriedade moral não pode resultar, por si só, de algo como uma imposição transcendental de pressupostos argumentativos inevitáveis [...]”.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> HABERMAS, MAC, 1989, p. 116.

<sup>285</sup> HABERMAS, ENR, 2007, p. 102.

<sup>286</sup> HABERMAS, IO, 2002, p. 61.

Apesar de Habermas apresentar essa controversa solução para as objeções de Apel, entendemos que a neutralização moral do princípio do discurso oferece dois ganhos. O primeiro é que Habermas indica a historicidade da teoria do discurso. Isto porque, a própria identificação de (U) nos pressupostos da argumentação só se torna possível no momento em que há uma desintegração ética e religiosa das sociedades modernas que serve de impulso para a busca de um resqúcio de normatividade. Também as tradições que incentivaram o desenvolvimento da consciência moral moderna devem ser vistas como condições possibilitadoras para a fundamentação teórica de (U). Deste modo, para tomar o

[...] o potencial de racionalidade, embutido na argumentação, e utilizá-lo para a fundamentação de uma moral autônoma e subtraída aos contextos das visões de mundo, necessário se faz levar na devida conta tais *conhecimentos preliminares*.<sup>287</sup>

O outro ganho é que a neutralização moral do princípio do discurso impede a assunção irrealista de que somente na estrutura da linguagem esteja a motivação necessária para os indivíduos assumirem um ponto de vista moral. Com uma genealogia dos motivos históricos que direcionam os indivíduos a buscarem uma resolução de conflitos levando em consideração regras que se assemelham ao conteúdo expresso em (U), é possível a Habermas oferecer uma solução que concilie o universalismo de Kant e o historicismo de Hegel. Habermas sempre buscou demonstrar que sua teoria da racionalidade e a ética do discurso eram capazes de realizar essa conciliação.<sup>288</sup> Contudo, do nosso ponto de vista, pelo menos no que diz respeito à ética do discurso ela acabava tendendo sempre de modo mais forte para o lado kantiano. Só mais tarde Habermas equilibrou os dois lados ao traçar uma genealogia das condições históricas necessárias para a adoção do universalismo moral, e, por conseguinte, necessárias para o advento de uma teoria que fundamenta (U).<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> HABERMAS, ENR, 2007, p. 103.

<sup>288</sup> Cf. HABERMAS, PPM, 2002, p. 178. “O conceito de razão construído sobre os pressupostos da atividade voltada ao entendimento livra-nos do dilema de ter que escolher entre Kant ou Hegel”.

<sup>289</sup> Habermas realiza essa genealogia no texto **Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral** que se encontra na coletânea de ensaios *A inclusão do outro*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de expormos nossa proposta, isto é, reconstruir o pensamento de Habermas a fim de identificarmos uma superação do pensamento metafísico, nos é possível indicar de maneira mais clara o significado dessa superação.

A palavra alemã *Überwindung* geralmente é traduzida para o português como superação. Entretanto, o que chamamos aqui de superação talvez se aproxime mais do conteúdo semântico da palavra alemã *Aufhebung*.<sup>290</sup> Tal termo, capaz de sintetizar o cerne do pensamento hegeliano, deriva do verbo *aufheben* que significa tanto negar, conservar e elevar.

O programa habermasiano de superação do pensamento metafísico se configura como uma negação, superar é negar. Habermas quer fundamentar uma filosofia política que negue os pressupostos do pensamento metafísico (seja ele ontológico ou subjetivista) que apresentamos no primeiro capítulo.

Por outro lado, a superação de Habermas também conservar algo do pensamento metafísico. Superar é também conservar. Diante disso Habermas absorve as principais questões formuladas da filosofia política tradicional, isto é, metafísica. Além disso ele herda os conceitos basilares das teorias liberal e republicana que fazem parte do pensamento metafísico. Superar não é saltar para fora da história de um erro dando origem a um novo começo. Há toda uma tradição filosófica que é conservada no programa habermasiano de superação do pensamento metafísico.

Podemos dizer que superar também é elevar. Isto porque a superação do pensamento metafísico realizada por Habermas fundamenta uma nova perspectiva mais apropriada para se responder questões da filosofia política, perspectiva essa capaz de se esquivar dos motivos de crise do paradigma metafísico. Além disso, ela é capaz de produzir sínteses de pontos de vista aparentemente inconciliáveis, como o republicanismo e o liberalismo, fazendo estas teorias

---

<sup>290</sup> Embora seja possível encontrar casos em que a palavra *Aufhebung* é traduzida para o português por superação, no contexto das obras de Hegel tal palavra é geralmente substituída pelo neologismo *suprassunção*. O uso desse neologismo decorre do fato de não termos nenhuma palavra na língua portuguesa que abarque essa multiplicidade de sentidos. A palavra superação que aqui usamos, por exemplo, pode representar uma negação ou uma elevação, entretanto dificilmente representará uma conservação. Deste modo, quando usamos essa palavra (superação) no contexto de nosso trabalho reportamos com ela a uma gama maior de significados.

que não tinham nada o que dizer uma a outra contribuam conjuntamente para uma abordagem mais sóbria de problemas impostos pela modernidade. Problemas estes já antigos como: os limites da liberdade de expressão, a regulamentação do mercado e o convívio entre diversas religiões. Ou até mesmo problemas mais recentes como o controle sobre o desenvolvimento das pesquisas biogenéticas.

Embora possamos identificar no pensamento de Habermas uma sofisticada e coerente filosofia política que elabora uma superação do pensamento metafísico, há no nosso tempo uma crescente desconfiança em relação a teorias políticas de caráter normativo. Os rótulos de idealista, indiferente à realidade, ou até mesmo autoritária, são indiscriminadamente aplicados a esse tipo de abordagem que busca delimitar alguns parâmetros normativos.

Na *Dialética negativa* Adorno enfatiza que o pensamento para ser verdadeiro deve pensar contra si mesmo. “Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas”.<sup>291</sup> Habermas não esqueceu essa lição do seu professor. Embora sua filosofia política trace um programa normativo ele não se mantém indiferente ao momento negativo, aos obstáculos que constituem antíteses ao seu programa. O prefácio de *Facticidade e Validade* chama a atenção dos leitores para isso, no entanto, ele não vê motivos para uma postura derrotista. O filósofo diz o seguinte:

Não me iludo sobre os problemas e os estados de ânimo provocados por nossa situação. Todavia, estados de ânimo – e filosofias de estados de ânimo melancólicos – não conseguem justificar o abandono derrotista dos conteúdos radicais do Estado democrático de direito; eu proponho, inclusive, um novo modo de ler esses conteúdos, mais apropriado às circunstâncias de uma sociedade complexa. Caso contrário, eu deveria escolher um outro gênero literário – talvez o do diário de um escritor helenista preocupado apenas em documentar para a posteridade as promessas não cumpridas de sua cultura decadente.<sup>292</sup>

Mesmo Habermas não se mantendo indiferente aos elementos que vão contra o projeto democrático, não considera que a melhor solução seja assumir uma atitude deflacionária, isto é, radicalizar a crítica até negação total de qualquer relevância de um Estado democrático de direito. Preservar os conteúdos radicais do Estado democrático de direito é preservar as noções de direitos fundamentais, soberania popular, publicidade do poder, dentre outras.

---

<sup>291</sup> ADORNO, 2009, p. 302.

<sup>292</sup> HABERMAS, FV I, 2003, p. 14.

A ideia de um escritor helenista que apenas quer registrar as promessas não cumpridas de sua cultura decadente é uma clara alusão a Heidegger. Mas, o que se quer pôr em evidência com essa alusão é o tipo de empreendimento que busca realizar uma crítica total da razão. Para Habermas, uma crítica total da razão pode andar lado a lado com um conservadorismo que busca invalidar os fundamentos do Estado democrático de direito e o programa do esclarecimento. Ela também favorece as teorias relativistas e o positivismo jurídico.

Acreditamos que nas sociedades ocidentalizadas cada vez mais os imperativos positivistas e relativistas penetram na esfera do mundo da vida, se tornando uma espécie de saber intuitivo dos indivíduos. Há um mar de contingências que arrasta tudo que é universal. A racionalidade do agir comunicativo aparece como a negatividade da universalidade da contingência. Ela é a casca flutuante no mar das contingências.

O apelo a uma universalidade fraca a partir de onde é possível fundamentar o Estado democrático de direito acaba por resguardar as próprias contingências. Pois, se os diferentes não reconhecem ao menos um mínimo de normas universais que permitam a eles continuarem sendo diferentes, a própria diferença acaba desaparecendo. Um grupo subjuga o outro e com a extinção das diferenças (encoberta por uma defesa da diferença) o que era contingente se torna necessário.

A atualidade histórica do projeto de Habermas não diz respeito somente a uma Europa onde um pluralismo de visões de mundo precisam se estabilizar para que a xenofobia e o fundamentalismo religioso e político não extermine de vez o programa do esclarecimento. Todas as sociedades que passaram pelo processo de desintegração da eticidade tradicional e que não são mais capazes de criar uma unidade política através da religião precisam encontrar outra fonte de legitimidade para o asseguramento de normas que possibilitem uma integração social não baseada na violência.

Perante esse quadro, o questionamento acerca da eficácia prática de uma teoria política normativa vem também à tona. Aliás, esse tipo de questionamento parece sempre perseguir a filosofia. Como observa Habermas,

dúvidas a respeito do sentido da filosofia e da legitimidade de sua existência pertencem à própria filosofia, elas constituem o *medium* de um pensamento não

paralisado, não canalizado. Perguntar se a filosofia pode se tornar prática é questão tão antiga quanto a própria filosofia.<sup>293</sup>

Habermas reconstrói com coerência o Estado democrático de direito a partir de um fundamento pós-metafísico, e com isso consegue resolver alguns problemas em que se enredam o republicanismo e o liberalismo. Mas no que diz respeito à prática política existente nos Estados de direito, no que essa filosofia política pode contribuir? Para respondermos isso, cabe aqui uma pequena digressão.

Durante o século XVIII a onda que se levantou com a Revolução Francesa espalhou um sentimento por toda a Europa: a filosofia se realizava na prática. As ideias do esclarecimento estavam se efetivando politicamente. Hegel entendia que a Revolução Francesa havia partido da filosofia<sup>294</sup>, Robespierre achava que a revolução resultaria num Estado guiado pela vontade geral, assim como preconizava Rousseau.

Porém, o “Terror” e todos os eventos que se sucederam depois dele traíram a convicção de que a filosofia enfim tinha se tornado efetiva. Com isso ocorre uma crescente desconfiança que a filosofia possa se tornar a guia de uma prática transformadora. O próprio Hegel substituiu seu entusiasmo de juventude por um conformismo em relação à ineficácia prática da filosofia.<sup>295</sup>

Diante desse quadro histórico, podemos dizer que Adorno acerta com precisão quando afirma o seguinte: “O juízo sumário de que ela [filosofia] simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa”.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> HABERMAS, VJ, 2004, p. 313.

<sup>294</sup> Sobre a relação entre Revolução Francesa, Hegel e a realização prática da filosofia Cf. HABERMAS, TP, 1987, p. 87-162.

<sup>295</sup> O prefácio de sua obra, *Princípios da filosofia do direito*, mostra claramente essa resignação de Hegel. Lá o filósofo diz o seguinte: “Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de idéias [sic]. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva” (HEGEL, 1997, p. XXXIX.).

<sup>296</sup> ADORNO, 2009, p. 11.

Esse derrotismo da razão pode servir de desculpa para se descartar qualquer filosofia política. Deste modo passa-se a afirmar que tal ideal normativo jamais será realizado, visto que, a prática política “real” contraria a teoria. Assim, a pergunta que levantamos anteriormente – em que a filosofia política de Habermas contribui para a prática política dos Estados democráticos de direito? – é sumariamente respondida: em nada! No entanto, tal resposta é superficial e não aborda a questão com a seriedade que ela merece.

Mostramos em outro momento do nosso trabalho que o próprio Habermas reconhece que filosofias políticas não são capazes de *imediatamente* transformar a prática política.<sup>297</sup> Mas, elas podem se tornar atuais enquanto cânon crítico da prática política factual. Apesar disso, Habermas não quer que sua filosofia política se resuma simplesmente em um cânon crítico. Ele nutre a expectativa de que ela oriente a prática política dos Estados democráticos de direito.<sup>298</sup> Todavia, ele mantém uma postura sóbria em relação a essa expectativa. Não se trata de projetar um programa político, como fazem os partidos, e julgar que porque ele foi escrito tudo o que está no papel acontecerá.

Pensamos que a filosofia política de Habermas é capaz de contribuir para a prática política dos Estados democráticos de direito não só como cânon crítico. Mas desempenhando uma função semelhante à desempenhada pelas ideias da razão que Kant apresentou na *Crítica da razão pura*. As ideias da razão, que são Alma, Mundo e Deus, não constituem objetos do conhecimento, mas são princípios heurísticos que regulam o conhecimento, fazendo com que se encontre uma unidade cada vez mais ampla entre os fenômenos.<sup>299</sup> Para Kant tais ideias

---

<sup>297</sup> Cf. no terceiro capítulo 5.1. Validade universal e contribuição da filosofia para o projeto democrático.

<sup>298</sup> Cf. o mesmo item do terceiro capítulo supracitado 5.1. Validade universal e contribuição da filosofia para o projeto democrático.

<sup>299</sup> Há uma passagem marcante na *Crítica da razão pura* em que Kant explicita a noção de princípio regulativo. Lá ele mostra como Alma, Mundo e Deus orientam o conhecimento, conduzindo-o a busca de uma unidade cada vez maior entre os fenômenos. Kant diz o seguinte: “*Em primeiro lugar*, seguindo as referidas idéias [sic] como princípios, pretendemos conectar (na Psicologia) todos os fenômenos, ações e receptividade da nossa mente com o fio condutor interna *como se* fosse uma substância simples existindo permanentemente (pelo menos na vida) com a sua identidade pessoal, ao passo que variam continuamente os seus estados, aos quais os do corpo pertencem só como condições externas. *Em segundo lugar* (na Cosmologia), temos que perseguir as condições tanto dos fenômenos internos quanto dos fenômenos externos da natureza numa investigação jamais terminável *como se* tal série fosse em si infinita e carente de um elo primeiro ou supremo, apesar de não negarmos que com isso os seus fundamentos primeiros fora dos fenômenos sejam meramente inteligíveis; não obstante, jamais devemos inseri-los no contexto das explicações da natureza; pois de modo algum os conhecemos. Finalmente, e *em terceiro lugar*, temos que considerar (com respeito à Teologia) tudo o que possa pertencer ao contexto da experiência possível *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, mas completamente dependente e sempre ainda condicionada ao mundo sensível, e não obstante ao mesmo tempo *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse fora do seu âmbito um único fundamento supremo e totalmente suficiente, a saber, uma razão por assim dizer autônoma, originária e criadora com referência à qual dirigimos o

estão arraigadas na razão, deste modo os indivíduos são impulsionados naturalmente a busca de uma unidade entre os fenômenos. A teoria de Habermas não é algo arraigado naturalmente na razão dos cidadãos do Estado democrático de direito, mas pode ser tomada como um princípio regulativo.

A filosofia política é capaz de regular a prática democrática por meio dos seus conceitos, orientando a constituição do conhecimento acerca das condições que tornam possível uma política deliberativa. As ideias de nexos internos entre direitos individuais e soberania popular, direito e democracia, valorização da esfera pública, podem servir de marcos regulatórios de pequenas iniciativas aqui e acolá, que contribuem para uma paulatina efetivação de procedimentos que viabilizam uma política deliberativa.

Desse ponto de vista a ideia de uma transformação da prática pela teoria é deflacionada. Perde-se aqui de vista o grande acontecimento em que a filosofia então se efetiva totalmente na prática. Enquanto ideia regulativa a filosofia política trabalha de maneira mais silenciosa, sem cair no ceticismo cínico que parece comemorar a grande hecatombe, e sem predizer o seu momento de realização como se fosse o retorno de algum messias. Parafraseando Adorno, podemos dizer que “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o **instante** de sua realização”.<sup>300</sup>

---

uso empírico da *nossa* razão, na máxima ampliação daquele uso, *como se* objetos surgissem daquele arquétipo de toda razão” (KANT, 1983, p. 332).

<sup>300</sup> ADORNO, 2009, p. 11, grifo nosso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica**. São Paulo: Landy Editora.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A opinião em palácio**. 2002. Disponível em: <<http://www.algumapoesia.com.br/drummond/drummond37.htm>>. Acesso em: 26 mai. 2010.

APEL, Karl-Otto; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; MOREIRA, Luiz. **Com Habermas, contra Habermas**. São Paulo: Landy Editora, 2004.

APEL, Karl-Otto. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. In: Novos Estudos CEBRAP, n.23, mar. 1989. p. 67-94.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAYNES, Kenneth. Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: WHITE, Stephen K. (Org.). **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 201-232.

BOBBIO, Noberto. **O futuro da democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BODIN, Louis; TOUCHARD, Jean. **História da idéias políticas: da revolução americana ao marxismo (vol. III)**. Mem Martins: Europa-América, 1959.

COOKE, Maeve. **Language and Reason, a study of Habermas's pragmatics**. Cambridge: The MIT Press, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia**. São Paulo: Ed. Hemus, 1968.

DUTRA, Delamar José Volpato. Consequências da neutralização moral do procedimento jurídico em direito e democracia. *Ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 3, 2009, p. 127-141.

\_\_\_\_\_. **Razão e consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FICHTE, Johann Gottlieb. **O princípio da doutrina-da-ciência**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FREGE, Gottlob. On sense and reference. In: GEACH, Peter; BLACK, Max. **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Basil Blackwell, 1960. p. 56-78.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola. 2ed. 2004.

\_\_\_\_\_. Arquitetura moderna e pós-moderna. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori & Paulo Eduardo. **Um ponto cego no projeto estético de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo, Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. A volta ao historicismo (platonismo, relativismo e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. Conhecimento e interesse. In: **Textos escolhidos/ Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume I E Volume II; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2ed. 2003.

\_\_\_\_\_. **Era das Transições**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Entre Naturalismo e Religião, Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2ed. 2002.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social.** Madri: Taurus Humanidades, 1999.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista.** Madri: Taurus Humanidades, 1999.

\_\_\_\_\_. **Teoría y práxis – estudios de filosofía social.** Madrid: Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história.** Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory. Introduction. In \_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Darwin.** Cambridge: Cambridge University Press 2003. p. 1-14.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUMBOLDT, Wihelm von. **Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.** Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a fenomenologia pura.** Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes.** Bauru: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Martins fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: **A paz perpétua e outros opúsculos.** Lisboa: Edições 70, 1989.

KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas.** 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LUCHI, José Pedro. A lógica dos Direitos fundamentais e dos Princípios do Estado. In: **Linguagem e Socialidade.** Vitória: EDUFES, 2005.

\_\_\_\_\_. **A superação da filosofia da consciência em Jürgen Habermas: a questão do sujeito na teoria comunicativa da sociedade.** Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1988.

McCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas.** Cambridge: The MIT Press, 1985.

MICHELMAN, Frank I. **Reviewed work(s): Between Facts and Norms, by Jürgen Habermas.** The Journal of Philosophy. v. 93, n. 6, p. 307-315, jun. 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2941077>. Acesso em: 08 mar. 2010.

MORRIS, Charles Willian. **Fundamentos da teoria dos signos.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil (o Estado democrático de direito a partir e além de Luhmann e Habermas).** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

REDONDO, Manuel Jiménez. Introducción. In: HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validez: sobre El derecho y El estado democrático de derecho em término de teoria Del discurso.** Madrid: Trotta, 1998. p. 9-55.

RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisótomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. (org.). **The linguistic turn: essays in philosophical method.** Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Verdade, universalidade e política democrática (Justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisótomo de. (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Do contrato social.** 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SOARES, Maria Luísa Couto. **Conceito e sentido em Frege.** Porto: Campo das letras, 2001.

SOLAN, Phillip R. The making of a philosophical naturalist. In: HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory (org.). **The Cambridge Companion to Darwin.** Cambridge: Cambridge University Press 2003. p. 17-39.

WHITE, Stephen K. Reason, modernity and democracy. In \_\_\_\_\_ . **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 3-16.