

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

GUSTAVO SARTI MOZELLI

A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO NO MARCO DA TEORIA CRÍTICA DA
SOCIEDADE DE JÜRGEN HABERMAS

BELO HORIZONTE

2013

GUSTAVO SARTI MOZELLI

A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO NO MARCO DA TEORIA CRÍTICA DA
SOCIEDADE DE JÜRGEN HABERMAS

Dissertação apresentada ao Curso de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob orientação do Professor Doutor Francisco Javier Herrero Botín.

Belo Horizonte

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Mozelli, Gustavo Sarti

M939f A fundamentação do Direito no marco da teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas / Gustavo Sarti Mozelli. - Belo Horizonte, 2013.

103 f.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Direito - Filosofia. 2. Habermas, Jürgen. I. Herrero Botín, Francisco Javier. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 340.12

Dissertação de GUSTAVO SARTI MOZELLI defendida e APROVADA, com a nota
10,0 (Dez) atribuída pela Banca
Examinadora constituída pelos Professores:

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE

Carlos Roberto Drawin

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE

Flávio Beno Siebeneichler

Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler / Univers. Gama Filho/RJ

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 07 de março de 2013.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem o apoio incondicional prestado pelo prof. Dr. Francisco Herrero e sua orientação sempre precisa, estimuladora e amiga. A ele devo também o acolhimento na FAJE.

Agradeço aos professores Drs. José Luiz Borges Horta e César Augusto de Castro Fiúza, pela amizade e apoio em todos os momentos, desde os primeiros anos da minha graduação em Direito na UFMG.

Agradeço aos professores Drs. Carlos Roberto Drawin, João Mac Dowell, Delmar Cardoso e Geraldo de Mori, pelas aulas, debates e estímulos durante o curso do mestrado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE, pelo ambiente acadêmico oferecido e pelas condições proporcionadas para a realização do curso de Mestrado.

À Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia da FAJE, em especial à Cláudia, ao Bertolino e ao Tiago, pelo apoio sempre eficiente e gentil.

Finalmente, agradeço aos meus pais, Eduardo e Mariza, aos meus irmãos Daniel e Laura e aos amigos Samuel, Sávio, André, Marco e Jader, pelo amor e compreensão compartilhados na estrada da vida.

ABSTRACT

This study aims to analyze the reasoning of the Law within the framework of the Critical Theory of Society by Jürgen Habermas, pointing out the role played by Law in the overall context of this theory. Therefore, it seems essential that this issue is developed from the explanation of the theoretical and methodological development of Habermas' thought as a whole. Although the final design of Law is condensed in the work *Faktizität und Geltung*, critical understanding of the legitimacy of Law and the role it played as a key element of Habermas' Theory of Society is not complete if we restrict ourselves to analysis of the work mentioned. Accordingly, the correct explanation of the fundamental ideas that guide the development of his "Theory of Communicative Action" are essential so that we can situate critically, in the context of global Habermasian thought, the discursive concepts of Law and democratic state he intended .

KEY WORDS: Law, Communicative Action, Critical Theory of Society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 A Teoria da Ação Comunicativa como fundamento filosófico da Teoria Crítica da Sociedade de Jurgen Habermas	4
1.1 Considerações iniciais	4
1.2 Os Atos de fala como substrato estruturante das interações sociais e suas dimensões	7
1.3 A pragmática universal e o problema da validade	9
1.3.1 Pretensões de validade, racionalidade comunicativa e sociabilidade	13
1.4. O agir comunicativo entre o discurso e o mundo da vida	17
1.4.1 Agir comunicativo e discurso	18
1.4.2 Agir comunicativo e agir estratégico	28
CAPÍTULO 2 O conceito complementar de "mundo da vida" e a virada para o Direito como respostas à fragilidade da integração social pelo agir comunicativo	36
1 Agir comunicativo, mundo da vida e integração social	36
2 A sociedade como sistema e mundo da vida	47
CAPÍTULO 3 O Direito na tensão entre a facticidade e a validade	54
3.1 Habermas e a "virada" para o Direito	54
3.2 A concepção do Direito em <i>Faktizität und Geltung</i>	59
3.2.1 Pressupostos: a crítica às concepções modernas de razão prática e de estado de Direito racional	59
3.2.2 A fundamentação do Direito	62

3.2.2.1 O princípio do discurso e sua nova arquitetura de diferenciação.....	62
3.2.2.2 Aspectos implicados na produção do <i>medium</i> do Direito	68
a) O paradoxo da legitimidade a partir da legalidade na tensão entre autonomia pública e autonomia privada	69
b) A relação entre direitos humanos e soberania popular na tradição do Direito racional e sua releitura à luz do princípio do discurso	73
c) A forma do Direito e a relação de complementaridade entre Direito e Moral	83
3.2.2.3 A gênese lógica do sistema de direitos	89
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a fundamentação do Direito no marco da Teoria Crítica da Sociedade de Jürgen Habermas, apontando qual o papel exercido pelo Direito no contexto global dessa teoria. Para tanto, nos parece imprescindível que o mister proposto se desenvolva à luz da explicitação dos pressupostos teórico-metodológicos de desenvolvimento do pensamento habermasiano como um todo. Isto, porque, muito embora a concepção final do Direito para Habermas esteja condensada na obra *Faktizität und Geltung*, a compreensão crítica da legitimação do Direito e do papel por ele desempenhado enquanto elemento chave da Teoria da Sociedade de Habermas não é completa se nos restringirmos à análise da obra mencionada. Nesse sentido, a correta explicitação das ideias fundamentais que norteiam o desenvolvimento de sua “Teoria da Ação Comunicativa” são indispensáveis para que possamos situar criticamente, no marco global do pensamento habermasiano, os conceitos discursivos de Direito e de Estado Democrático de Direito por ele pretendidos.

Como ficará demonstrado, o Direito não é, inicialmente, objeto do interesse filosófico de Habermas. É questão que ganha progressiva importância e tratamentos diversos no curso do desenvolvimento de sua Teoria da Sociedade, que tem por base a ideia de ação comunicativa. Mostrar o desenvolvimento desse percurso até a virada para o Direito é o que propõem os dois primeiros capítulos do trabalho.

Daí porque o primeiro capítulo toma como enfoque principal a Teoria da Ação Comunicativa, explicitando seus elementos estruturante e demonstrando seu caráter fundamental para a Teoria Crítica da Sociedade de Habermas. De fato, como veremos, os conceitos de ato de fala e agir comunicativo compõem os fundamentos a partir dos quais Habermas reestrutura o conceito de racionalidade em bases amplas e inclusivas. A partir daí, Habermas desenvolve sua compreensão da sociedade moderna, guiado pelo conceito de ação comunicativa e pela perspectiva evolutiva da diferenciação das estruturas do mundo da vida. A racionalização do mundo vital, posta em movimento pelo potencial implícito de racionalidade da

linguagem, possibilita uma integração social baseada no mecanismo da comunicação orientada para o entendimento como princípio coordenador das interações.

No entanto, a efetiva compreensão da sociedade contemporânea e, conseqüentemente, de suas patologias, assim como a busca pela resposta acerca da possibilidade de estabelecimento de uma ordem social, não é possível apenas no plano ideal dos atos de fala em seu estado puro, que para Habermas são "casos limites".¹ Como resposta a essa questão crucial para a viabilidade do estabelecimento de uma ordem social, Habermas articula o conceito de mundo da vida e, posteriormente, sua teoria discursiva do Direito. É o que demonstra o segundo capítulo.

Nele explicitamos como e porque, no curso do desenvolvimento de seu pensamento, Habermas lança mão do conceito complementar de mundo da vida e do *medium* do Direito como mecanismos fundamentais para a integração social. Há, para Habermas, conflito basilar no processo histórico de racionalização da sociedade moderna, entre dois princípios de integração da sociedade: o princípio sistêmico de integração social e o princípio de integração do entendimento. Em resposta a esse conflito e à fragilidade do agir comunicativo, o Direito desponta, então, como mecanismo fundamental de integração social, passando a ser compreendido na perspectiva da teoria do discurso, que o articula numa relação de complementariedade e cooriginalidade com a Moral.

Finalmente, o terceiro capítulo cuida de expor, detalhadamente, a fundamentação do Direito no pensamento de Habermas, a partir de sua obra maior, *Faktizität und Geltung*, de 1992. Nela, Habermas anuncia nova ambição: aplicar a teoria da ação comunicativa não apenas à moral, mas à renovação da concepção do direito positivo no contexto democrático contemporâneo². Nesse sentido, a teoria crítica da sociedade não pode limitar-se a uma descrição da relação entre norma e realidade, servindo-se da perspectiva de um mero observador. É fundamental a

¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II: crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. p. 171.

² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 24. (21-22). O número entre parêntesis refere-se às páginas da seguinte edição alemã: HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.

reconstrução da autocompreensão das ordens jurídicas modernas, ou seja, a busca dos fundamentos de legitimidade do Direito. Para tanto, é preciso explicitar os desdobramentos e implicações do princípio do discurso para a fundamentação do Direito e analisar os problemas em torno da sua produção.

A fundamentação jurídica do Direito, nestes termos, supõe, em síntese, a resposta aos seguintes problemas implicados na produção do *médium* do Direito: 1) o esclarecimento do paradoxo da legitimidade a partir da legalidade; 2) uma releitura do conceito de autonomia a partir da teoria do discurso que permita conhecer a conexão interna entre direitos humanos e soberania popular, que são as ideias básicas sobre as quais pode ser justificado o direito moderno; e 3) o estabelecimento da forma do Direito, pela qual as normas do direito se distinguem das normas morais.³

Como veremos, o Direito concebido e fundamentado a partir de tais premissas pretende assumir a função de principal fator de integração social justamente porque, se a força do discurso é frágil, o Direito congloba a legalidade e a legitimidade; a força da coação imposta pelas leis jurídicas e a suposição de racionalidade imanente ao processo democrático-discursivo de sua produção.

³ HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 68.

CAPÍTULO 1

A Teoria da Ação Comunicativa como fundamento filosófico da Teoria Crítica da Sociedade de Jurgen Habermas

1.1 Considerações iniciais

O pensamento de Habermas, como é notório, se situa na tradição filosófica da escola de Frankfurt, grupo dominante como corrente sóciofilosófica nos anos 60, cujos maiores representantes foram Adorno e Horkheimer. Tradição, esta, à qual pertencem Kant, Hegel, Marx e Freud, e, por meio da qual, Habermas retoma as questões centrais do pensamento moderno, abordando com maior profundidade o problema fundante de suas concepções sóciopolítica e filosófica: o conflito entre indivíduo e sociedade.

Se, por um lado, a sociedade é constitutiva do indivíduo, na medida em que este só se realiza como pessoa integrando-se a ela, por outro, a história passada e presente confirma que a socialização do indivíduo só se consegue, de fato, ao preço de uma repressão sempre crescente. Trata-se, portanto, de responder à seguinte questão: como é possível a conciliação entre indivíduo e sociedade concebendo, para isso, a história humana como desenvolvimento desse conflito e como história de sua superação?

Habermas retoma esse problema no marco de uma teoria crítica, ou seja, tratando de compreender teoricamente a sociedade capitalista avançada com a intenção prática de transformá-la, tendo em vista sua humanização, e conservando a pretensão filosófica de verdadeira racionalidade, mas a libertando de todas as suas manifestações ideológicas.⁴

⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Habermas: seu percurso filosófico*. Texto referente à palestra ministrada pelo autor no âmbito da “Sexta Filosófica”, promovida pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. p. 1.

No desempenho deste mister, podemos dizer que “a democracia é sua principal fonte.”⁵ De fato, a ideia de democracia é a força motriz que permeia o desenvolvimento de todo pensamento filosófico de Habermas, em especial, de sua teoria crítica da sociedade, na qual o direito aparecerá como importante *medium* de integração social. Como veremos, a reconstrução da teoria da sociedade a que se propõe Habermas baseia-se na articulação entre racionalidade, linguagem e ação, em processo emancipatório, com vista a uma ideia de democracia que se possa traduzir em efetiva práxis social.

Tais intuições teóricas são sistematizadas, no início dos anos 80, na formulação da Teoria da Ação Comunicativa, cujos pressupostos teórico-metodológicos são a virada linguística e a reviravolta linguístico-pragmática que, por sua vez, têm raízes nas perspectivas abertas pelo segundo Wittgenstein e seus desdobramentos, desenvolvidos pela escola de Oxford, sobretudo por Austin, na tentativa de articular os diferentes momentos constitutivos da linguagem enquanto tipo de ação humana⁶.

Destaca-se, assim, o caráter intersubjetivo da atribuição de significado, apontando para conexão entre significado e validade no marco de uma pragmática formal de âmbito geral, capaz de articular uma teoria geral do emprego dos enunciados em emissões linguísticas. Desse modo, o conteúdo semântico é indissociável da compreensão das condições que fazem válido um ato de fala.

Como esclarece Francisco Javier Herrero, “a mudança de paradigma possibilita a Habermas entrar em diálogo com as duas grandes correntes filosóficas do século XX: a fenomenológico-existencial-hermenêutica e a empírica-lógico-analítica, e apropriar-se dos seus resultados mais significativos”⁷. Ambas as correntes convergem na superação da filosofia da consciência pela descoberta da

⁵ Nesse sentido, vide entrevista concedida por Jürgen Habermas em 2009, por ocasião comemorativa de seu aniversário de 80 anos. Endereço eletrônico: <http://www.youtube.com/watch?v=AfmlYOkOulo>. Legendas: Arte Esfera Pública Atual; edição final Regina Cunha, para o Seminário UFRN Estudos Culturais e Midiáticos, Mestrado em Estudos da Mídia.

⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 293.

⁷ HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº 37, p. 13-32, 1986. p. 17.

linguagem, que passa a ser o novo paradigma, dentro do qual são reformulados os problemas filosóficos.⁸

Numa primeira tentativa de articulação do que denominou "teoria da competência comunicativa", Habermas efetua a mediação de elementos da filosofia transcendental moderna e elementos provenientes da linguística e da filosofia da linguagem para fundamentar sua teoria crítica da sociedade.⁹ Com a mudança de paradigma, Habermas pretende a transformação dos fundamentos tradicionais da teoria crítica, "abandonando a teoria da reificação concebida em termos de uma filosofia da consciência"¹⁰ para compreendê-la no horizonte universal e intransponível da linguagem, cuja articulação com elementos pragmáticos passa a ser compreendida na perspectiva mais ampla da comunicação.

Para tanto, Habermas busca fundamentos na teoria dos atos de fala, desenvolvida a partir de Austin¹¹ e Searle, identificando o ato de fala como unidade mínima da comunicação linguística. Entretanto, como veremos, Habermas vai além, afastando-se do entendimento tradicional da teoria dos atos de fala capitaneado por Austin e Searle, pelo enfoque especial que confere à constituição da intersubjetividade linguística, na qual ele encontrará a pedra fundamental para o desenvolvimento de sua Teoria da Ação Comunicativa.¹²

Partindo dos atos de fala, como elementos estruturantes das interações sociais, articulados na forma de uma nova racionalidade fundada na competência comunicativa dos agentes sociais, Habermas identifica as patologias implicadas na progressiva racionalização das sociedades modernas, marcadas, sobretudo, pelo conflito entre o princípio sistêmico de integração social e o princípio de integração

⁸ HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *op. cit.* p. 17.

⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. op. cit.* p. 293 et seq.

¹⁰ HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *op. cit.* p. 17.

¹¹ Para uma visão geral da teoria dos atos de fala de Austin ver "Jonh Langshaw Austin: Teoria dos atos de Fala / in OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea op. cit.* p.149-164. SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. *A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem.* Filosofia Unisinos, v. 7, p. 217-230, 2006. Para uma visão aprofundada da referida teoria, ver AUSTIN, J.L. *How to do things with Words.* 2. ed. London ; Oxford: Oxford University, 1976.

¹² Nas palavras de Habermas: "En la discusión sobre los actos de habla han cristalizado ideas sobre las que pueden basarse los supuestos básicos de la pragmática universal. Pero El punto de vista que representa la pragmática universal, bajo El que voy a seleccionar y reflejar esas ideas, há conducido a uma interpretación que em algunos puntos importantes se aleja de la comprensión (todavía determinada por la semântica filosófica) que Austin y Searle tienen de la teoría de los actos de habla." HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit.* p. 325.

pelo entendimento. É na perspectiva desse conflito, crucial para a questão da possibilidade de estabelecimento de uma ordem social, que Habermas articulará sua teoria discursiva do Direito.

1.2. Os atos de fala como substrato estruturante das interações sociais e suas dimensões

Em apertada síntese, podemos compreender a teoria dos atos de fala como a tentativa de esclarecer, sistematizar e aprofundar a teoria do significado, inaugurada por Wittgenstein na segunda fase de seu pensamento filosófico, segundo a qual a significação das expressões linguísticas consiste em seu uso¹³, isto é, “referem-se aos contextos de interação praticados, nos quais as expressões linguísticas preenchem funções práticas.”¹⁴ Para o “segundo Wittgenstein” a linguagem humana é considerada forma de atividade social, de modo que falar de linguagem é falar de práxis simbólica que gesta sociabilidade:

É através dos jogos de linguagem que os indivíduos aprendem na infância a usar certas palavras e expressões. Na realidade, o que o indivíduo apreende não é pura e simplesmente uma palavra ou expressão, mas um jogo de linguagem completo, vale dizer, como usar determinada expressão linguística em um contexto determinado para obter certos fins. Um jogo de linguagem é, assim, uma forma de atividade, parte de uma ‘forma de vida’ (IF, 19, 23). Ao usar a linguagem, estamos agindo em um contexto social, e nossos atos são significativos e eficazes apenas na medida em que correspondem às determinações dessas ‘formas de vida’, dessas práticas e instituições sociais. Em seu uso da linguagem, os falantes seguem regras, não apenas linguísticas *stricto sensu* (isto é, gramaticais, fonéticas, semânticas), mas sobretudo pragmáticas.¹⁵

No desenvolvimento dessa ideia, Austin procura explicitar a pluridimensionalidade dos atos de fala, demonstrando que um ato de fala qualquer, mesmo o mais simples, é realidade complexa. Assim, para podermos captar a ação linguística em sua totalidade, denominada por Austin “ato locucionário”, faz-se

¹³ OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea op. cit.* p. 157.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 78.

¹⁵ SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1992.

necessário analisar cada uma das diferentes dimensões do ato de fala.¹⁶ São elas: dimensão locucionária, dimensão ilocucionária e dimensão perlocucionária.

Como já dissemos, “ato locucionário” ou dimensão locucionária do ato de fala se refere à totalidade da ação linguística, de modo que cada procedimento linguístico é, pois, um tipo de ação humana, isto é, um ato locucionário.¹⁷

Ato ilocucionário ou dimensão ilocucionária do ato de fala, por sua vez, é aquela que fixa o sentido em que se emprega o conteúdo proposicional¹⁸, isto é, serve ao propósito de delimitar o sentido intersubjetivo com que se estabelece a comunicação linguística entre, ao menos, dois sujeitos. Assim, a dimensão ilocucionária expressa determinada função da linguagem¹⁹ – informar, levantar uma questão, fazer um juízo, apelar, ameaçar etc. – qualificando determinado conteúdo proposicional (ato locucionário), tendo em vista a relação comunicacional que se estabelece entre as partes.

Já o ato perlocucionário ou dimensão perlocucionária do ato de fala é aquela que tem por finalidade provocar, por meio de expressões linguísticas, certos efeitos nos sentimentos, pensamentos e ações de outras pessoas, isto é, designar os efeitos perseguidos com o estabelecimento da comunicação. A dimensão perlocucionária dos atos de fala nos informa, portanto, que a expressão linguística pode ser proferida objetivando exercer influência sobre outras pessoas de forma determinada (convencer, levar a uma decisão, levar a um protesto etc.)²⁰

Habermas parte dos desdobramentos da teoria dos atos de fala para se opor às teorias do significado cujas análises se restringem à substância do comunicado. Para ele, fica claro que o que se entende por comunicação não se limita à transmissão de conteúdo. Tal preterição do plano ilocucionário e intersubjetivo da

¹⁶ OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* op. cit. p. 157.

¹⁷ *Id. Ibid.*

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal?* op. cit. p. 341.

¹⁹ OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* op. cit. p. 159.

²⁰ OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* op. cit. p. 159 et seq. Em capítulo dedicado à análise da teoria dos atos de fala de Austin, Manfredo Araújo Oliveira traz exemplo prático esclarecedor que nos permite distinguir com precisão as diferentes dimensões de um ato de fala: "Que Pedro diga essa frase – o jacaré é perigoso – é um ato locucionário; que Pedro, por meio dessa expressão linguística, faça uma advertência, isso é o ato ilocucionário; que por meio dessa expressão Pedro consiga afastar alguém do jacaré, isso é o ato perlocucionário. Os três atos são realizados por meio da mesma expressão linguística, o que manifesta que não se trata de três atos distintos, mas de três dimensões do mesmo ato de fala. Não se trata, pois, de atos diversos, mas de três aspectos, dimensões, momentos do único ato de fala."

fala caracteriza verdadeira falácia descritivista, cuja consequência é a negligência da “significação constitutiva que tem a dúplice estrutura da fala.”²¹ Por conseguinte, uma teoria da linguagem como uso deve, necessariamente, incorporar, ao lado do conteúdo semântico das proposições empregadas, a dimensão da constituição intersubjetiva da comunicação, na qual o ato de fala desponta como elemento estruturante das interações sociais. É esta, como veremos, a tarefa da pragmática universal habermasiana: a reconstrução racional da dúplice estrutura da fala²², que tem no entendimento seu fim ilocucionário central.

1.3. A pragmática universal e o problema da validade

Partindo da compreensão dos atos de fala como substrato estruturante das interações sociais, Habermas entende por linguagem o “processo de comunicação intersubjetiva, cuja unidade elementar não é a proposição, mas o proferimento, isto é, a proposição inserida numa normal interação lingüística.”²³

A ideia de proferimento condensa, assim, a já referenciada estrutura dúplice do ato de fala, por meio da qual se criam laços intersubjetivos de diversos tipos ao mesmo tempo em que se fazem afirmações sobre o mundo. Em outras palavras, a linguagem tem um uso cognitivo, que faz afirmações sobre objetos e fato e um uso comunicativo, que produz relações intersubjetivas, ambos se realizando contemporaneamente.²⁴

²¹ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit.* p. 344. Como esclarece Habermas, o ato de fala tem estrutura dúplice, cujos componentes são o componente ilocucionário e o proposicional. Segundo ele, os atos de fala objetivam o entendimento simultâneo em dois planos da comunicação: no plano da intersubjetividade, em que falante e ouvinte estabelecem, mediante atos ilocucionários, relações que os permitem entender-se entre si, e no plano das experiências e estados das coisas, sobre o qual falante e ouvinte procuram se entender por meio da função comunicativa definida pelo plano da intersubjetividade. Ou seja, o componente proposicional dos atos de fala dá razões ao segundo plano, que tem como correlato uma atitude objetivante frente à realidade externa. O componente ilocucionário, por sua vez, dá conta do emprego intersubjetivo que se faz do referido conteúdo proposicional, delimitando a relação interpessoal que se estabelece sobre a base do saber obtido acerca da realidade objetiva. Se querem comunicar mutuamente suas intenções, falante e ouvinte devem se entender, simultaneamente, nos dois níveis. *Id. Ibid.* p. 341.

²² *Id. Ibid.*

²³ HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *op. cit.* p. 17.

²⁴ LUCHI, José Pedro. *A superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas: A questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999. p. 160.

Desse modo, o uso de sentenças em proferimentos implica, para Habermas, a produção das condições de comunicação possível, o que demanda o auxílio de universais pragmáticos.²⁵ Como esclarece Manfredo A. de Oliveira:

Não é suficiente, segundo Habermas, considerar os universais pragmáticos simplesmente como componentes de uma metalinguagem, em que nos entendemos sobre situações de fala, pois semelhante concepção pode dar a impressão de que as estruturas universais da situação de fala são dadas independentemente como objetos empíricos. De fato, só podemos usar sentenças em proferimentos na medida em que produzimos as condições de comunicação possível e, com isso, a própria situação de fala precisamente com o auxílio de universais pragmáticos, ou seja, a dimensão da intersubjetividade na qual as pessoas estabelecem relações dialogais e, assim, podem emergir como sujeitos capazes de falar e agir, e a dimensão dos objetos, na qual há uma reprodução da realidade como objeto de possíveis sentenças declarativas.²⁶

É importante esclarecer, nesse sentido, que os universais pragmáticos não são fruto de uma universalização *a posteriori*, o que caracterizaria uma pragmática empírica, mas eles estruturam e expõem, *a priori*, a situação de fala. Eles têm função constitutiva, tanto para o uso linguístico cognitivo, no qual constituem os âmbitos da experiência, como para o uso linguístico comunicativo, onde estruturam a produção de relações intersubjetivas.²⁷

Assim, sem referência a esses universais, não se pode determinar os componentes invariáveis das situações de discurso, isto é, “em primeiro lugar, os próprios proferimentos, depois as relações interpessoais entre falante e ouvinte, que são produzidas juntamente com os proferimentos, e, por fim, os objetos sobre os quais os falantes se comunicam.”²⁸ Tampouco pode-se alcançar a compreensão do significado de uma emissão, vez que sua “força ilocucionária” depende tanto da referência objetiva a um estado de coisas, quanto da referência intersubjetiva à relação estabelecida entre falante e ouvinte. Esse “caráter autorreferencial da

²⁵ A expressão “universais pragmáticos” se refere a um catálogo de classes de palavras que se relacionam às estruturas da situação de fala. HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal?*, op. cit. p. 332. São elas: pronomes pessoais, palavras e locuções usadas para abrir o discurso e para o tratamento de pessoas, expressões indicativas de espaço e tempo, demonstrativos, artigos, números, verbos performativos, verbos intencionais não usados performativamente e alguns advérbios. Tais classes de palavras são consideradas universais pragmáticos precisamente por se coordenarem com as estruturas universais da situação de fala, isto é, com os falantes, ouvintes e possíveis participantes da conversa, com o tempo do proferimento, com o lugar e o espaço de percepção do falante/ouvinte, com os objetos de possíveis predicções, com o proferimento enquanto tal, com a relação entre falante e ouvinte, com as intenções, atitudes e expressões do falante. OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* op. cit. p. 300 et. seq.

²⁶ OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* op. cit. p. 301.

²⁷ LUCHI, José Pedro. *A superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas*. op. cit. p. 160.

²⁸ *Id. Ibid.* p. 160.

linguagem"²⁹, no qual está ancorada a dimensão pragmática da comunicação entre sujeitos capazes de linguagem e ação, permite a abertura da teoria da linguagem à teoria da sociedade.

A essa articulação teórica, Habermas dá o nome de “pragmática universal” que, segundo esclarece, tem a tarefa de identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível.³⁰

O entendimento, por sua vez, tem por meta a produção de um acordo cujo fim é a comunidade intersubjetiva de compreensão mútua, de saber compartilhado, de confiança recíproca e de concordância uns com outros, estruturado sob base normativa reconhecida por ambos.³¹ Essa dimensão normativa irrenunciável, denominada originariamente por Apel “condições normativas de possibilidade de entendimento”, deve ter, na visão de Habermas, seu caráter normativo entendido não só em função da validade das normas de ação, mas em função da base de validade da fala, em todo seu espectro. Nas palavras de Habermas:

O esboço do agir comunicativo é um desdobramento da intuição segundo a qual o *telos* do entendimento habita a linguagem. O conceito “entendimento” possui conteúdo normativo que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre uma determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conforme à coisa. O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. Existe certamente uma diferença entre compreender o significado de uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo com o auxílio de uma expressão tida como válida; da mesma forma, é preciso distinguir claramente entre um proferimento válido e um proferimento tido como válido. No entanto não é possível dissociar plenamente questões de significado de questões de validade. Não é possível isolar, de uma lado, a questão fundamental da teoria do significado, isto é, o que significa compreende o significado de uma expressão linguística, e, de outro lado, a questão referente ao contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida. Pois não saberíamos o que significa compreender o significado de uma expressão linguística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo. Podemos ler, nas próprias condições para a compreensão de expressões linguísticas, que os atos de fala, que podem ser formados com seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Nesta medida, a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem.

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 67.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal?*, op. cit. p. 299.

³¹ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal?* op. cit. p. 301. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. p. 368-369

Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente.³²

Nesse sentido, prossegue Habermas, à luz do pioneirismo de Dummett³³, esclarecendo que a sugestão que se apresenta consiste em não mais definir semanticamente a pretensão de verdade, nem reduzi-la apenas à perspectiva do falante, o que resulta na impossibilidade de considerar a questão da validade de uma proposição como se fosse simples questão de nexos objetivos entre linguagem e mundo, alheia ao processo de comunicação:

Pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes. Elas desempenham um papel pragmático da dinâmica que perpassa a oferta do ato de fala e a tomada de posição do destinatário em termos de “sim/não”. Esta *guinada pragmática* da semântica da verdade implica uma transformação da “força ilocucionária”. Austin a entendera como sendo o componente irracional da ação de fala: o elemento propriamente racional seria monopolizado pelo conteúdo da asserção. De acordo com o modo de ler esclarecido pela pragmática, o componente modal determina a pretensão de validade que o falante manifesta em casos exemplares com o auxílio de uma proposição performativa. Assim, o componente ilocucionário transforma-se na sede de

³² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op. cit.* p. 77.

³³ Sir. Michael Anthony Eardley Dummett é um filósofo, matemático e professor inglês, conhecido por sua simpatia pelo antirrealismo metafísico e pela exposição que faz da filosofia de Frege. O seu trabalho é especialmente bem conhecido na área das teorias da verdade e significado, e as suas implicações no debate entre realismo e antirrealismo. Autor de trabalhos sobre história da filosofia, filosofia da matemática, filosofia da lógica e filosofia da linguagem, Dummett inspira-se, em grande medida, na filosofia de Frege e Wittgenstein. Os temas mais importantes de sua filosofia dizem respeito à metafísica e à filosofia da linguagem, e em particular ao modo como se interrelacionam. Até que ponto o realismo é sustentável foi questão metafísica amplamente abordada por ele. Considera que um ingrediente essencial de uma posição antirrealista é a rejeição do princípio da bivalência da lógica clássica. Dummett encara a lealdade ao princípio de bivalência como marca característica de uma atitude realista para com qualquer campo do discurso. Este é o princípio segundo o qual qualquer assertiva significativa deve ser decididamente ou verdadeira ou falsa, independentemente da capacidade de alguém para averiguar o seu valor de verdade pelo recurso à evidência empírica adequada ou pelos métodos de prova. De acordo com Dummett, as frases de qualquer linguagem que podem ser aprendidas não podem ter condições de verdade que transcendam qualquer verificação. Por estas razões, em vários dos seus ensaios, e.g. *A verdade e outros enigmas* (1978) e *Os oceanos da linguagem* (1993) ele põe em dúvida o realismo a respeito do passado e o realismo na filosofia da matemática. Na obra "*O fundamento lógico da Metafísica*" (1991), Dummett deixa claro o seu ponto de vista segundo o qual as questões básicas da metafísica devem ser tratadas pela filosofia da linguagem, mais especificamente pela teoria do significado. Tendo em conta a natureza pública do significado, o conhecimento em causa deve manifestar-se no uso que fazemos das frases, cabendo à teoria do significado descrever como o conhecimento se manifesta. Nesse sentido, o princípio de Wittgenstein segundo o qual a compreensão do significado de uma expressão linguística pode ser exaustivamente manifestada pelo desta expressão, está subjacente à teoria do de Dummett e à sua inclinação antirrealista. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 245 et. seq. Segundo Habermas, Dummett deu o primeiro passo rumo a uma reinterpretação pragmática do problema da validade, ao demonstrar que a semântica da verdade, ao menos nos casos de enunciados observacionais predicativos simples, pode abstrair das circunstâncias nas quais um ouvinte está em condições de reconhecer em que momento as condições de verdade de uma proposição assertórica estão preenchidas. Apoiado na distinção pragmática entre verdade de uma frase e o direito de formar com ela uma asserção, Dummett substituiu o conhecimento das condições de verdade por um saber indireto. O ouvinte precisa conhecer o tipo de razões com as quais o falante poderia eventualmente resgatar a sua pretensão quanto ao preenchimento de determinadas condições de verdade. Nós compreendemos um enunciado afirmativo quando sabemos que tipo de razões um falante deveria aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (o falante) tem o direito de levantar uma pretensão de verdade para a sua frase. Portanto, as condições de compreensão a serem preenchidas na prática comunicativa cotidiana induzem à suposição de um jogo de argumentação, no qual o falante, na qualidade de componente, poderia convencer um ouvinte ou oponente de que uma pretensão de validade possivelmente problemática é justificada. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op. cit.* p. 80.

uma racionalidade, a qual se apresenta como um nexos estrutural entre condições de validade, pretensões de validade a elas referidas e razões para seu resgate discursivo. Como resultado disso, as condições de validade não são mais fixadas no componente proposicional e descobrimos um lugar para a introdução de outras pretensões de validade, não mais orientadas pelas condições de verdade ou de sucesso, ou seja, que não são talhadas de acordo com a relação entre linguagem e o mundo objetivo.³⁴

É fundamental, portanto, destacar que, para Habermas, a problemática da validade permeia a linguagem em todos seus aspectos, não se restringindo, portanto, à relação da linguagem com o mundo dos fatos, ou seja, à sua função de representação³⁵. A tese central de Habermas é que todo agente que atue comunicativamente levanta, necessariamente, em qualquer ato de fala, pretensões universais de validade e supõe que tais pretensões universais possam se realizar.³⁶ Daí que a compreensão adequada de um ato de fala está vinculada ao conhecimento das condições que o faz válido, o que remete, por sua vez, às pretensões de validade ínsitas em toda comunicação com sentido.

1.3.1 Pretensões de validade, racionalidade comunicativa e sociabilidade

Como se viu, a pragmática universal suscita a tarefa de identificar e reconstruir as condições de entendimento possível, isto é, reconstruir a capacidade

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op. cit.* 81.

³⁵ Nesse sentido, vale destacar a esclarecedora crítica feita por Habermas à teoria da semântica da verdade. Segundo ele, “no âmbito dessa teoria a problemática da validade é localizada exclusivamente na relação da linguagem com o mundo tido como totalidade de fatos. A validade é equiparada à verdade das asserções; por isso, um nexos entre o significado e a validade de expressões linguísticas só estabelece no discurso que constata fatos.” No entanto, prossegue ele, a função de representação é apenas uma das três funções originárias da linguagem: expressar intenções (ou experiências), representar estado de coisas (ou algo no mundo) e contrair relações com um destinatário. Curiosamente, destaca Habermas, as três teorias do significado mais importantes pretendem esclarecer o significado de uma expressão linguística a partir de uma única função da linguagem, isto é, na perspectiva do que é pensado, como significado pensado (de Grice até Bennet e Shiffer), na perspectiva do que é dito, com significado textual (de Frege até Dumment) ou na perspectiva do uso em interações, como significado do proferimento (inaugurada pelo segundo Wittgenstein). Em resposta à parcialidade da análise desenvolvida por essas teorias, esclarece Habermas, a teoria dos atos de fala “reserva um lugar adequado à intenção do falante, sem reduzir simplesmente o entendimento que se dá através da linguagem ao agir estratégico. [...] Ao levar em conta o componente ilocucionário ela considera também a relação interpessoal e o caráter prático inerente ao falar, sem excluir, porém, como é o caso da pragmática wittgensteiniana, as pretensões de validade, que apontam para o além da provincialidade dos jogos particulares de linguagem, que em princípio têm os mesmos direitos.” No entanto, critica Habermas, a teoria dos atos de fala, ao limitar-se à relação que existe entre linguagem e mundo, entre enunciado e estado de coisas, permanece restrita à “determinação unidimensional da validade como preenchimento de condições de verdade proposicional, ficando presa ao cognitivismo da semântica da verdade”. É aí, precisamente, que ele constata a deficiência dessa teoria, “a ser sanada no momento em que reconhecermos que todas as funções da linguagem, e não apenas as da representação, estão prenhes de pretensões de validade.” HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op. cit.* p. 78 et. seq. Sobre a idéia de verdade no pensamento de Habermas vide nota explicativa n° 133.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit.* p. 300.

dos falantes de utilizar orações em referência à realidade, de tal modo que essas orações possam assumir as funções pragmáticas de exposição, autoexposição e estabelecimento de relações interpessoais.³⁷ Tais funções universais – expor algo, manifestar a intenção do falante e estabelecer relação pessoal entre falante e ouvinte por meio de oração – subjacentes a todas as funções que uma emissão pode cumprir em contextos específicos têm seu desempenho mensurado pelas pretensões universais de validade, implícitas em toda comunicação.

Nesse sentido, pretensões universais de validade são promessas de racionalidade ínsitas nos atos de fala, isto é, promessas de que o afirmado somente o é com auxílio de razões que permitem sustentar sua validade. Daí que a compreensão correta de um ato de fala pressupõe o conhecimento das condições que o fazem válido. São elas: inteligibilidade, verdade, correção e veracidade.

A inteligibilidade, ou pretensão de se expressar de forma compreensível, exige que o falante faça uso de expressões inteligíveis, para que falante e ouvinte possam se entender.³⁸ Refere-se, portanto, à compreensibilidade do sistema simbólico utilizado e corresponde à racionalidade na organização do conjunto de signos. Como esclarece Habermas, a inteligibilidade de uma emissão ou manifestação não é uma relação de verdade. Trata-se de relação interna entre expressões simbólicas e o correspondente sistema de regras segundo o qual se produziram tais expressões.³⁹ Assim, uma emissão ou manifestação é inteligível quando está bem construída, gramaticalmente e pragmaticamente, de modo que todo aquele que domine o correspondente sistema de regras possa gerar a mesma emissão ou manifestação.⁴⁰

Ao lado da inteligibilidade, "condição da comunicação"⁴¹ que parte da afirmação da intersubjetividade de toda compreensão pela reconstrução de regras válidas e compartilhadas de formação de expressões, se situam as demais pretensões de validade.

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit* p. 332.

³⁸ *Id. Ibid.*

³⁹ HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 1994 p. 99.

⁴⁰ *Id. Ibid.*

⁴¹ Vide tabela das pretensões de validade em HABERMAS, Jürgen. *Teorias de la verdad. op. cit.* p. 124.

A verdade⁴², ou pretensão de dar a entender algo, implica a comunicação de um conteúdo proposicional verdadeiro⁴³, com vistas à construção do saber.⁴⁴ Ou seja, a pretensão de verdade fornece o conteúdo que se transmite com todo ato de fala, ao mesmo tempo em que garante o ajuste de tal informação com a realidade, verificável no seio de um discurso teórico, no qual argumentos são objetos de intercâmbio em apoio à correspondência entre linguagem e mundo.

Juntamente com a verdade, a correção é outra pretensão de validade que se vincula à dimensão intersubjetiva dos atos de fala. Por ela se exige que o falante manifeste-se de forma correta com referência às normas e valores vigentes, para que o ouvinte possa aceitar essa manifestação, de maneira que ambos, ouvinte e falante, concordem entre si quanto a essa manifestação no que se refere ao pano de fundo normativo intersubjetivamente reconhecido.⁴⁵ Com efeito, a correção nasce do elemento ilocucionário dos atos de fala e é, ao mesmo tempo, uma das dimensões inderrogáveis em que há de se fundar o consenso.

A primeira dimensão da correção se refere ao ajuste das ações individuais às normas. Trata-se de uma avaliação, meramente formal, da concordância entre as ações e as expectativas socialmente formuladas, vigentes em determinada sociedade. Nesse sentido, ação legítima é aquela que respeita as expectativas depositadas no contexto normativo e social subjacentes a um coletivo de sujeitos, detentores de direitos e obrigações. Já a segunda dimensão da correção não se restringe ao juízo de adequação entre ações e normas socialmente vigentes, referindo-se, também, à qualidade das normas, enquanto tradução de uma vontade

⁴² O problema da verdade se mostra, ao longo da história do pensamento ocidental, como questão filosófica tormentosa e de difícil trato. No pensamento de Habermas não é diferente. Em texto de 1973, cujo título é *Wirklichkeit und reflexion*, o autor dedica-se especificamente ao tema, em abordagem ampla que pretende analisar a questão a partir do debate com as diversas teorias da verdade, em especial às teorias da verdade como correspondência e a teoria consensual da verdade. Em defesa de uma teoria consensual da verdade, Habermas entende que a ideia de verdade só pode desenvolver-se por referência ao desempenho discursivo de pretensões de validade, pois a verdade não é uma propriedade das informações, mas dos enunciados; não se mede pela probabilidade de cumprimento de prognósticos, mas pela possibilidade ou não de fundamentação discursiva das pretensões de validade das afirmações. HABERMAS, Jürgen. *Teorias de la verdad*. op. cit. p. 120. Nesse sentido, a verdade de uma proposição significa a promessa de alcançar um consenso racional sobre o dito. *Id. Ibid.* p. 121. Enquanto pretensão discursiva de validade, a verdade só se funda na experiência de forma mediata. As experiências se apresentam com pretensão de objetividade; mas esta não é idêntica à verdade do enunciado correspondente. Isto porque a objetividade de uma experiência não assegura a verdade da correspondente afirmação, mas apenas a identidade de uma experiência na diversidade de suas possíveis interpretações. *Id. Ibid.* p. 133-134.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal?* op. cit. p. 300.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teorias de la verdad* op. cit. p. 124.

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal?* op. cit. p. 300.

racional. Por conseguinte, a legitimidade das normas é entendida em função da capacidade de geração de consenso entre seus destinatários. Como veremos, a dimensão discursiva da gênese e fundamentação normativa, presente na formação da opinião e vontade coletivas, é o fundamento da autonomia pública dos cidadãos e, como tal, tem profunda repercussão na estruturação do Estado Democrático de Direito.

Por fim, a quarta pretensão de validade é a veracidade da intenção que o falante manifesta.⁴⁶ Isto é, o falante deve expressar suas intenções de forma veraz, para que o ouvinte possa crer em sua manifestação.⁴⁷ Segundo Habermas, o falante veraz é aquele que não engana a si mesmo nem aos outros⁴⁸. Trata-se, portanto, do componente subjetivo-intencional da ação comunicativa, referindo-se ao sentido com que o falante manifesta, ante os olhos do outro, uma vivência subjetiva a que tem acesso privilegiado. Assim, espera-se que os sujeitos pratiquem, no contexto de interação social, os atos que intencionalmente desejam.

São estas, portanto, as pretensões de validade identificadas por Habermas, cujo conhecimento, como já dito, é pressuposto para a compreensibilidade do ato de fala. Isto é, constituem promessas de racionalidade latentes nos atos de fala que, a partir das interações estabelecidas pela formulação de emissões linguísticas entre sujeitos socializados, determinam, com caráter geral, a racionalidade das emissões e dos sujeitos que as proferem. Traduzem-se, desse modo, em verdadeiros vínculos assumidos voluntariamente pelos agentes socializados, cuja credibilidade, como se verá, é garantida pela pertença a um mundo social da vida comum.⁴⁹

Portanto, a racionalidade da ação comunicativa, que suscita a conexão dos planos de ação sobre as três dimensões de interação social⁵⁰ (dimensão objetiva,

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje op. cit.* p.98.

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit.* p. 300.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje op. cit.* p.100.

⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I, op. cit.* p. 36.

⁵⁰ Como esclarece Habermas, os três mundos ou dimensões em que o ator contrai relações a partir de suas manifestações são o mundo objetivo, como conjunto de todas as coisas 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, às quais este tem acesso privilegiado. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p. 144. Ou seja, o sujeito pode se relacionar com algo que tem lugar ou pode ser produzido no mundo objetivo, com algo que é reconhecidamente devido em um mundo social compartilhado por todos os membros de uma coletividade ou com algo que os outros atores

dimensão subjetiva e dimensão social) e as três funções da linguagem (exposição, autoexposição e estabelecimento de relações interpessoais)⁵¹ é a racionalidade das pretensões de validade imanentes aos atos de fala com que travamos as interações constitutivas da práxis social, cujo *telos* é o entendimento.

Assim, é a partir da concepção do entendimento orientado pelas pretensões de validade que a pragmática universal encontra sua conexão com a teoria da ação, estendendo a racionalidade comunicativa, imanente aos atos de fala, às interações sociais. É o que explicitaremos, a seguir, a partir do conceito de agir comunicativo e sua relação com os discursos e o mundo da vida.

1.4. O agir comunicativo entre o discurso e o mundo da vida

Como vimos, pretensões universais de validade são promessas de racionalidade ínsitas nos atos de fala, isto é, promessas de que o afirmado somente o é com auxílio de razões que permitam sustentar sua validade. Assim, para a coordenação de seus planos de ação, os agentes buscam acordo comunicativo nas pretensões de validade inerente aos atos de fala.⁵² Tal acordo é suscitado de modo

atribuem ao mundo subjetivo do falante, ao qual ele tem acesso privilegiado. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II: op. cit.* p. 170-171.

⁵¹ Em síntese podemos dizer que à função de exposição corresponde o componente proposicional do ato de fala, por meio do qual o agente estabelece relação com o mundo objetivo das coisas e eventos, isto é, o mundo exterior. A esta dimensão objetiva da interação se vincula a pretensão de verdade dos enunciados, ou seja, de ajuste entre o enunciado e o real. Por outro lado, podemos dizer que a função de autoexposição está relacionada à necessidade dos agentes de apresentarem uma subjetividade que transpareça motivos e sentimentos que possam ser assumidos como verazes pelo interlocutor. A esta dimensão subjetiva da interação se vincula a pretensão de veracidade, isto é, a pretensão de que o sujeito, ao se afirmar, é veraz em relação ao seu mundo subjetivo, ao qual tem acesso privilegiado. Por fim, podemos dizer que a função de estabelecimento de relações interpessoais está relacionada à necessidade de os sujeitos se entenderem entre si tendo em vista os padrões socialmente aceitos para o desenvolvimento pacífico e justo das relações interpessoais, isto é, tendo em vista o contexto normativo das relações intersubjetivas legítimas (válidas). A esta dimensão social da interação se vincula a pretensão de correção (ou justiça) que, em caso de problematização, é desdobrada no interior dos discursos prático-morais.

⁵² Como esclarece Herrero, à luz de Max Weber podemos definir ações sociais em geral pelo fato de que atores se orientam na prossecução de seus respectivos planos de ação também pelo agir esperado dos outros. Mas falamos de agir comunicativo quando os atores coordenam entre si seus planos de ação por meio do entendimento linguístico, portanto, quando eles utilizam para isso as forças ilocucionárias de ligação dos atos de fala. HERRERO, Francisco Javier. *Habermas: seu percurso filosófico*. Texto referente à palestra ministrada pelo autor no âmbito da “Sexta Filosófica”, promovida pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. p. 13. . Sobre a teoria weberiana da ação ver: WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia: ed. J. Winkelmann, 1964. O tema encontra raízes, também, no ensaio *Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, de 1967, e na obra *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, de 1968, nos quais Habermas dialoga não só com a obra de Max Weber, como também com a filosofia do espírito de Hegel do período de Jena e com a

contrafático, como pressuposto transcendental de todo ato de fala. Isto porque cada vez que proferimos uma manifestação, antecipamos a possibilidade de nos entender com alguém sobre algo no mundo.⁵³

É precisamente aí, na ideia de agir comunicativo, que reside a nota diferenciadora da teoria de Habermas frente a outras teorias sociológicas que se propuseram a explicar os mecanismos de ação social. Podemos defini-lo, então, como “aquela interação social, cujo mecanismo de coordenação é o entendimento”⁵⁴ e que tem por meta a produção de um acordo cujo fim é a comunidade intersubjetiva de compreensão mútua, de saber compartilhado, de confiança recíproca e de concordância uns com outros, estruturado sob base normativa que ambos reconhecem.⁵⁵

No entanto, a partir da ideia de agir comunicativo, Habermas aponta dois desdobramentos necessários, diferenciando o agir comunicativo “puro” do discurso e do agir estratégico. Começemos pela caracterização do discurso.

1.4.1 Agir Comunicativo e Discurso

Como esclarece HABERMAS, um jogo de linguagem, em que se coordenam e intercambiam atos de fala, vem acompanhado por um “consenso de fundo”⁵⁶. Esse consenso de fundo, ao qual já nos referimos, está estruturado no reconhecimento recíproco das pretensões de validade que os falantes estabelecem uns com os outros em cada um dos atos de fala. Requer, desse modo, a inteligibilidade da emissão ou manifestação, a verdade do seu componente proposicional, a retitude do

obra de Herbert Marcuse. HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

⁵³ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit. p. 299 et. seq.* Há de se esclarecer que a antecipação da possibilidade de entendimento poderá ou não se confirmar no futuro mas, para fins de coordenação dos planos de ação, basta que o falante se manifeste de forma veraz e que o ouvinte aceite sua manifestação como oferta digna de crédito. Só assim teremos uma ação comunicativa, isto é, uma interação mediada pela racionalidade imanente ao uso comunicativo da linguagem.

⁵⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Tópicos Especiais em Fundamentação da Ética: Ética do Discurso*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2. semestre de 2009. (Notas de aula).

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *¿Qué significa pragmática universal? op. cit. p. 301.*

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje op. cit. p.98.*

seu componente performativo e a veracidade da intenção que o falante manifesta. Só assim, sobre as bases de um consenso convertido em hábito, uma comunicação se desenvolve sem perturbações.⁵⁷

No entanto, pode ocorrer controvérsia acerca das próprias pretensões de validade, antes consensualmente convertidas em hábito. Aqui, entram em cena os discursos, uma vez fracassada a coordenação que se realiza espontaneamente a partir do mundo social da vida, compartilhado entre as partes. Nas palavras de Habermas:

As distintas pretensões de validade só são tematizadas quando o funcionamento do jogo de linguagem resta perturbado e o consenso de fundo é posto em questão.⁵⁸

Habermas prossegue estabelecendo a diferenciação entre ação (ou agir) comunicativo e discurso:

Até aqui distinguimos duas formas de comunicação (ou de fala): a ação comunicativa (interação), por um lado, e o discurso, por outro. Na primeira se pressupõe ingenuamente⁵⁹ a validade das emissões ou manifestações, para a troca de informações (experiências referidas à ação); no segundo, se convertem em tema as pretensões de validade problematizadas, mas não se trocam informações. Nos discursos objetivamos restabelecer ou substituir o acordo que se havia determinado na ação comunicativa e que foi problematizado. É nesse sentido que falamos de *entendimiento* discursivo. [...] A ação comunicativa se efetua em jogos de linguagem convertidos em hábito e normativamente assegurados, nos quais as emissões ou manifestações de todas as três categorias (orações, expressões ligadas ao corpo, ações) não só se formam em conformidade com as regras, mas também restam coordenadas entre si conforme regras de complementação e substituição. Os discursos, por sua vez, exigem, em primeiro lugar, uma virtualização das coações da ação, o que levaria à possibilidade de suspensão de todas as razões, à exceção de uma, a da busca cooperativa da verdade, e que as questões de validade possam ser distinguidas das questões de gênese. Os Discursos exigem, em segundo lugar, uma virtualização das pretensões de validade, que levaria a deixarmos em suspenso a questão da existência dos objetos da ação comunicativa, isto é, de coisas e acontecimentos, de pessoas e suas manifestações, para adotarmos frente ao estado de coisas e às normas uma atitude hipotética.⁶⁰

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje* op. cit. p.98.

⁵⁸ *Id. Ibid.*

⁵⁹ Segundo Habermas, na "validade ingênua das normas" está radicada a fonte da força contrafática que, mesmo na ausência de violência, caracteriza a imunidade da qual se revestem as normas vigentes, apesar dos múltiplos desenganos que temos que enfrentar acerca delas. HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. op. cit. p. 109.

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. op. cit. p. 108-109.

O discurso é, portanto, a “forma reflexiva do agir comunicativo”⁶¹ que se dá quando resta impossível chegar a entendimento sobre alguma pretensão intersubjetiva de validade no processo normal de interação. É a “forma de comunicação, livre da experiência e liberada das pressões da ação, que se concentra unicamente na resolução discursiva da pretensão conflitiva”⁶²

Habermas distingue três tipos de discurso (teórico, prático e explicativo), que se relacionam, respectivamente, com cada uma das dimensões de mundo do ator (objetiva, social e subjetiva) e com a fundamentação de uma pretensão universal de validade específica (pretensão universal de verdade dos proferimentos constataivos; de correção dos proferimentos regulativos; e de compreensibilidade das expressões simbólicas proferidas).⁶³ Na síntese de Herrero⁶⁴:

Linguagem	Mundos	Pretensões de Validade	Proferimentos controvertidos	Formas de Argumentação	Modalidades de Saber
Apresentação	Objetivo	Eficácia Verdade	Instrumentais Constatativos	Discurso Teórico	Cognitivo instrumental
Interpelação	Social	Correção	Regulativos	Discurso prático	Prático-moral
Expressão	Subjetivo	Veracidade	Expressivos	Crítica terapêutica	Prático-estético
		Compreensibilidade		Discurso explicativo	

⁶¹ HERRERO, Francisco Javier. *Tópicos Especiais em Fundamentação da Ética: Ética do Discurso*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2. semestre de 2009. (Notas de aula).

⁶² *Id. Ibid.*

⁶³ Como esclarece Herrero, “na medida em que as pretensões de validade se referem aos três conceitos de mundo, a sua criticabilidade e fundamentabilidade não se refere só a um saber de tipo cognitivo-instrumental, mas igualmente a um saber do tipo prático-moral e prático estético.” HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade Comunicativa e Modernidade op. cit.* p. 19. Isto porque, segundo Habermas, um ator que se oriente ao entendimento tem que estabelecer implicitamente com suas emissões, três pretensões de validade: 1) a pretensão de que o enunciado é verdadeiro ou que satisfaz às condições de existência do conteúdo proposicional mencionado; 2) a pretensão de que a ação proposta é correta por referência a um contexto normativo vigente ou de que o contexto normativo a que a ação se refere é, ele mesmo, legítimo; e 3) a pretensão de que a intenção manifesta é a que ele efetivamente expressa. HABERMAS, Jürgen. Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1994 p. 493. No mesmo sentido vide HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II, op. cit.* p. 171.

⁶⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade Comunicativa e Modernidade op. cit.* p. 18.

		Adequação	Valorativo	Crítica estética	
--	--	-----------	------------	------------------	--

No caso de controvérsia acerca da validade do compromisso de racionalidade contido nos enunciados, será necessária uma argumentação que reafirme ou rejeite a pretensão de validade controvertida. Daí, a necessidade de uma teoria da argumentação, vejamos:

As argumentações têm por fim superar uma situação que surge da problematização de pretensões de validade ingenuamente suposta na ação comunicativa: este entendimento reflexivo conduz a um acordo produzido e fundado discursivamente (que pode, naturalmente, consolidar-se de novo em um acordo convertido secundariamente em hábito). Uma pretensão de validade discursivamente fundada também retoma seu modo de validade “ingênuo” logo que o resultado dos discursos penetra nos contextos de ação.⁶⁵

A argumentação pode ser definida como um tipo de comunicação em que os participantes tematizam pretensões de validade que se tornaram duvidosas e, por meio dela, tentam desenvolvê-las ou recusá-las com uso de argumentos. A argumentação é, portanto, destinada a produzir argumentos pertinente, convincentes em virtude de propriedades intrínsecas, com os quais se possam satisfazer ou rejeitar as pretensões de validade.⁶⁶ Assim, uma argumentação contém razões conectadas sistematicamente com as pretensões de validade da manifestação ou emissão problematizada. No âmbito das instituições, as argumentações se consolidam institucionalmente em discursos, especializados na realização pretensões específicas de validade.

O discurso, como se viu, não faz referência direta à prática e só se compromete com a busca da verdade por meio do melhor argumento, capaz de exercer coerção racional. Assim, fica garantido o caráter racional do consenso nele alcançado, o que se deve às idealizações que assumimos quando nele ingressamos. Daí que, nas palavras de Habermas, o que sua teoria pretende é “a obtenção de um conceito de racionalidade comunicativa a partir do conteúdo normativo das pressuposições gerais e inevitáveis da práxis do entendimento

⁶⁵HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. op. cit. p. 108.

⁶⁶ HERRERO, Francisco Javier. *Tópicos Especiais em Fundamentação da Ética: Ética do Discurso*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2. semestre de 2009. (Notas de aula).

cotidiano.”⁶⁷ É desta racionalidade, desdobrada em uma teoria da competência comunicativa, que parte sua teoria crítica da sociedade.

No entanto, para evitar mal-entendidos, é prudente esclarecer a relação que se estabelece entre o conceito de discurso, a ideia consensual de verdade e a necessidade de se antecipar uma situação ideal de fala como “instancia crítica que nos permite por em questão todo consenso faticamente alcançado e controlar a possibilidade de se considerar tal consenso como indicador de um entendimento real”⁶⁸

Como já referenciamos, Habermas rejeita a compreensão ontológica da verdade – seja como correspondência ou cópia – em prol de uma teoria consensual da verdade, que parte da ideia de que o entendimento é conceito normativo, creditado à racionalidade de um consenso.⁶⁹ Segundo essa teoria, só se pode atribuir um predicado a um objeto se qualquer outro que possa participar da argumentação também atribua o mesmo predicado ao mesmo objeto. Assim, a condição para a verdade dos enunciados é o potencial assentimento de todos os outros.⁷⁰ O sentido pragmático universal da verdade se mede, portanto, pela exigência de se alcançar consenso racional⁷¹, pois de outro modo não se pode falar em consenso real. É evidente que os falantes competentes sabem que todo consenso faticamente alcançado pode enganar. No entanto, o próprio conceito de consenso enganoso (ou meramente imposto) está assentado sobre as bases da ideia de consenso racional. Assim, eles sabem que um consenso enganoso tem que ser substituído por um consenso real para que a comunicação possa conduzir ao entendimento⁷². Mas como é possível distinguir um consenso real, isto é, racional, de um consenso enganoso ou puramente contingente?

⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. A Reply. In HONNETH, Axel *et. al.* *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Tradução de Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT press, 1991. p. 223 *et seq.*

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p.105.

⁶⁹ *Id. Ibid.* p.101.

⁷⁰ *Id. Ibid.* p. 98.

⁷¹ Como esclarece Habermas, é a deliberação discursiva das pretensões de validade que conduz ao conceito de consenso racional.

⁷² HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p. 102.

É preciso retornar, mais uma vez, à idéia de verdade dos enunciados. Se aceitarmos, com Habermas, a teoria consensual da verdade, devemos admitir que a condição para a deliberação e resolução de uma pretensão de validade é a potencial concordância de todas as demais pessoas.⁷³ No entanto, faticamente, serão apenas algumas as pessoas competentes que, mediante sua concordância ou discordância, permitirão ao falante controlar a pretensão de validade da sua afirmação. Assim, sintetiza Habermas, “posso afirmar “p” se todos os outros críticos competentes estiverem de acordo comigo nessa afirmação.”⁷⁴ Mas como estabelecer, nesse contexto, o que significa competência de juízo?

Habermas não se contenta com a ideia de que os críticos competentes são aqueles capazes de realizar uma comprovação adequada, isto é, os especialistas.⁷⁵ Isto porque, como é possível decidir que tipo de comprovação se pode considerar adequada em um caso específico e quem pode pretender ser considerado um especialista? Também sobre isso, afirma HABERMAS, teria que se iniciar um discurso cujo resultado dependeria, por sua vez, de novo consenso entre os participantes. Assim, afirma ele, entender da matéria tratada é certamente uma condição que o falante tem de cumprir, mas desse “entender de algo” não se pode extrair critérios independentes que possam controlar a pretensão de validade de uma afirmação. Portanto, a competência de um crítico, cuja concordância permite controlar o juízo do falante, não depende do conhecimento da matéria tratada, mas, simplesmente, se o crítico é racional⁷⁶. Mas como determinar quem possui tal competência? Estaria ela, por exemplo, atrelada à capacidade de produzir pesquisas e observações metodologicamente organizadas? Nas palavras de Habermas:

A distinção entre consenso verdadeiro e falso há que ser decidida, nos casos de dúvida, mediante um discurso, Mas o resultado do discurso depende, por sua vez, da obtenção de um consenso que possa ser considerado suficientemente sólido. A teoria consensual da verdade nos faz perceber que sobre a verdade das afirmações não se pode decidir sem apelar à competência de possíveis críticos e que sobre a competência destes críticos não se pode decidir sem avaliar a veracidade de suas emissões e a correção de suas ações. Mas em nenhuma destas três dimensões é possível apontar um critério que nos permita um julgamento independente acerca da competência dos possíveis críticos ou consultores.

⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. op. cit. p. 103.

⁷⁴ *Id. Ibid.*

⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. op. cit. p. 103.

⁷⁶ *Id. Ibid.* p.104.

Pelo contrário, o juízo sobre a competência de juízo teria, por sua vez, que fundar-se em um consenso do mesmo tipo daquele para cuja avaliação se esta buscando critérios. Somente uma teoria ontológica da verdade poderia romper com esse círculo vicioso. No entanto, nenhuma das teorias da verdade, como correspondência ou cópia (*Abbild*) se mostrou capaz de resistir à crítica. Mas se é assim, fica difícil compreender porque, no entanto, em todo diálogo supomos que podemos nos entender com os demais. Faticamente nos atribuímos a todo momento a capacidade de distinguir entre um consenso racional e um consenso enganoso. Pois, de outro modo, não poderíamos, tacitamente, pressupor esse sentido da fala, metacomunicativamente aceito desde sempre, isto é, o caráter racional da fala, sem qual não teria sentido algum nossa comunicação cotidiana.⁷⁷

A explicação dada por Habermas é que os participantes de uma argumentação supõem a existência de uma situação ideal de fala. Segundo ele, embora a teoria consensual da verdade seja superior às demais, nem ela é capaz de escapar do “movimento circular dos argumentos”⁷⁸, se não por meio da suposição recíproca, em todo discurso, de uma situação ideal de fala. Tal situação ideal é caracterizada pelo fato de que todo consenso obtido sob suas condições pode ser considerado, *de per se*, um consenso racional. Vejamos:

Minha tese é: a antecipação de uma situação ideal de fala é o que garante que possamos atribuir a um consenso faticamente alcançado a pretensão de ser um consenso racional. Por sua vez, essa antecipação é uma instância crítica que nos permite colocar em questão todo consenso faticamente alcançado e verificar se é possível considerá-lo indicador suficiente de um entendimento real.⁷⁹

Portanto, esta antecipação é necessária, se queremos evitar que o desempenho discursivo de pretensões de validade dependa de consensos alcançados contingencialmente. Isto porque, se toda fala tem o objetivo de buscar o entendimento entre, ao menos, dois sujeitos sobre algo ou sobre as pretensões de validades postas em juízo; se entendimento significa obtenção de consenso racional; e se um consenso verdadeiro só pode ser diferenciado de um consenso falso por referência à situação ideal de fala, então esta idealização não pode consistir em outra coisa se não uma antecipação que temos que fazer sempre que queremos iniciar uma argumentação.

No tocante à distinção entre consenso verdadeiro e consenso falso, esclarece Habermas, “chamamos de ideal a situação de fala em que a comunicação não só não vem perturbada por influxos contingentes externos, como tampouco pelas

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p. 104-105.

⁷⁸ *Id. Ibid.*

⁷⁹ *Id. Ibid.*

coações que resultam da própria estrutura da comunicação”.⁸⁰ A situação ideal de fala exclui, assim, a distorção sistemática da comunicação. Só, então, predomina a “peculiar coação sem coações que exerce o melhor argumento”, o que permite uma comprovação metódica e competente das afirmações e a motivação racional das decisões sobre questões práticas. Mas como é possível a projeção de uma situação ideal de fala?

Habermas aponta três condições para a projeção de uma situação ideal de fala, vejamos:

Pois bem, da própria estrutura da comunicação não seguem coações si e somente si para todos os participantes está dada uma distribuição simétrica das oportunidades de escolher e executar atos de fala. Pois é aí que se dá, não só uma intercambialidade universal de papéis dialógicos, mas, também, uma efetiva igualdade de oportunidades na realização de papéis dialógicos, isto é, na realização de quaisquer atos de fala. [...] A condição de que todos os participantes de uma discussão tenham igual oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, isto é, tanto de iniciar comunicações quanto de perpetuá-las mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas, pode estabelecer uma base para que, em última instância, nenhum prejuízo seja subtraído da tematização e da crítica, e isso através da igualdade de oportunidade no emprego de atos de fala constatativos, ou seja, através da igual distribuição de oportunidades de fazer, executar, ou dar interpretações, afirmações explicações e justificações, bem como de fundamentá-las ou refutá-las. Com estas providências, os atos de fala que empregamos nos discursos são idealmente regulados. No entanto, com isso não restam completas as condições de uma situação ideal de fala que [...] assegure não apenas uma discussão irrestrita, mas também uma discussão livre de domínio. [...] Temos, portanto, que supor, ademais, que os participantes não podem enganar, nem a si mesmo nem aos outros, acerca de suas intenções. [...] Na situação ideal de fala só se permite falantes que como agentes tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, pois só a coordenação e sintonização recíproca dos espaços para emissões ou manifestações individuais pode garantir que os sujeitos se tornem transparentes para si e para os demais naquilo que realmente fazem e pensam e que, caso necessário, possam traduzir suas manifestações não verbais em emissões linguísticas. Esta reciprocidade nas possibilidades de auto-apresentação não repressiva nem sujeita a humilhações vem complementada por uma reciprocidade de expectativas de comportamento que excluem os privilégios, no sentido de uma unilateralidade de observância obrigatória das normas de ação.⁸¹

Em última análise, Habermas identifica as condições contrafáticas da situação ideal de fala como condições próprias das formas emancipadas de vida. Isto porque a distribuição simétrica das oportunidades de eleição e execução dos atos de fala no que se refere: 1) aos enunciados enquanto enunciados; 2) à relação dos falantes

⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p. 104-105.

⁸¹ *Id. Ibid.* p.107.

com suas emissões e manifestações; e 3) à observância das normas, representam, em termos de teoria da linguagem, aquilo que, tradicionalmente, se condensou nas ideias de verdade, liberdade e justiça.⁸² Daí, porque, podemos dizer que a situação ideal de fala se entrelaça com a situação ideal de ação.

Evidentemente, Habermas sabe que as ações institucionalizadas não respondem, em geral, ao modelo de "ação comunicativa pura".⁸³ No entanto, segundo ele, contrafaticamente, a antecipação desse modelo é inevitável, pois, como se viu, é "sobre esta inevitável ficção que se assenta a humanidade na relação entre os homens que ainda permanecem sendo homens, isto é, que em suas auto-objetivações ainda não se perderam por completo de si como sujeitos."⁸⁴ Vejamos:

O status da inevitável antecipação de uma situação ideal de fala (nos discursos), e de um modelo de ação comunicativa pura (nas interações), segue, contudo, sem estar de todo claro. Mas, para terminar, vou me limitar a esclarecer possíveis mal-entendidos. É claro que as condições das argumentações que efetivamente acontecem não são idênticas às da situação ideal de fala, ao menos não o são frequentemente ou na maioria dos casos. No entanto, pertence à estrutura da fala possível a antecipação que, na execução dos atos de fala (e das ações) fazemos contrafaticamente, como se essa situação ideal de fala (ou o modelo que representa a ação comunicativa pura) não fosse simplesmente fictícia, mas, sim, real – é precisamente isso que denominamos suposição. O fundamento normativo do entendimento linguístico é, portanto, ambas as coisas: um fundamento antecipado, mas, na mesma medida, um fundamento efetivamente operante.⁸⁵

Nesse sentido, esclarece Habermas, o conceito de situação ideal de fala "não é simplesmente um princípio regulativo no sentido Kantiano, pois já com o primeiro ato de entendimento linguístico temos que ter feito, desde sempre, essa suposição". Tampouco é um "conceito existente", isto é, efetivado no sentido de Hegel "pois nenhuma sociedade histórica coincide com a forma de vida que antecipamos na

⁸² HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p. 107.

⁸³ Nesse sentido, Habermas afirma: "Quando apresentei o conceito de ação comunicativa, indiquei que os tipos puros de ação orientada ao entendimento representam somente casos limites. Na realidade, as manifestações comunicativas estão inseridas, ao mesmo tempo, em diversas relações com o mundo." HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I*. *op. cit.* p. 171.

⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p.110.

⁸⁵ *Id. Ibid.* p. 110-111.

situação ideal de fala”⁸⁶. Segundo ele, a ideia de “aparência transcendental”⁸⁷ é a que melhor caracteriza a situação ideal fala:

A antecipação da situação ideal de fala tem para toda comunicação possível o significado de uma aparência constitutiva que por sua vez é reflexo antecipado (*Vorschein*) de uma forma de vida. A priori não podemos saber se tal reflexo antecipado não é uma falsa inferência, procedente de pressuposições, por mais inevitáveis que possam ser, ou se podem ser criadas, praticamente, as condições empíricas para a realização, mesmo que aproximada, de uma forma de vida ideal.⁸⁸

Deste ponto de vista, portanto, as normas fundamentais da fala racional inscritas na pragmática universal da linguagem contêm uma “hipótese prática”⁸⁹, desenvolvida e fundamentada em uma teoria da competência comunicativa. Isto abre novas perspectivas para a razão e para os processos racionalizadores, na medida em que aponta a racionalidade implicada no uso comunicativo da linguagem, ou seja, nas interações travadas entre sujeitos socializados. É a partir dela que Habermas estrutura sua teoria crítica da sociedade, na qual o uso comunicativo da linguagem com vistas ao entendimento assume as funções de integração, socialização e racionalização do mundo da vida.

Nesse sentido, a racionalidade comunicativa, enquanto elemento estruturante da teoria da ação habermasiana, é, em primeira instância, a racionalidade das manifestações linguísticas por meio das quais se dão as interações sociais, que se mede pela relação interna que entre si guardam o conteúdo semântico, as pretensões de validade e as razões que se podem alegar em favor da validade das emissões ou manifestações⁹⁰. Em segunda instância, refere-se à capacidade dos sujeitos de explicarem seus próprios atos, aduzindo razões de apoio aos mesmos, e implica o reconhecimento recíproco de tais sujeitos como agentes capazes de responsabilidade ante a relação interpessoal estabelecida.⁹¹ Isso nos remete à ideia de uma comunidade intersubjetiva, de um mundo social de práticas comunicativas em que os sujeitos se reconhecem em pé de igualdade, como membros dotados dos mesmos direitos e obrigações. Deste modo, torna-se possível a coordenação

⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje*. *op. cit.* p. 111.

⁸⁷ *Id. Ibid.*

⁸⁸ *Id. Ibid.*

⁸⁹ *Id. Ibid.*

⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I*. *op. cit.* p. 24 et seq.

⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *A Reply* *op. cit.* p. 223 et seq.

negociada de ações com vistas a oferecer soluções consensuais aos conflitos sociais, sem necessidade de recorrer, portanto, à coerção. Nas palavras de Habermas:

Se partirmos da utilização comunicativa do saber proposicional em atos de fala, estamos tomando uma pré-decisão em favor de um conceito de racionalidade mais amplo, que se liga à velha idéia de Logos. Este conceito de racionalidade comunicativa possui conotações que em última instância remontam à experiência central da capacidade de unir sem coações e de gerar consenso que tem a fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e, em favor de uma comunidade de convicções racionalmente motivadas garantem, simultaneamente, a unidade do mundo objetivo e do contexto em que desenvolvem suas vidas.⁹²

A partir desse “conceito mais amplo de racionalidade”⁹³, no qual a linguagem com suas estruturas é condição de possibilidade da racionalidade comunicativa, e da introdução do conceito complementar de *mundo da vida*, é possível analisar e criticar as patologias e deformidades presentes na efetividade social, em prol de uma práxis social verdadeiramente emancipada e responsável, na qual os atores se reconhecem como sujeitos de Direitos e, ao mesmo tempo, membros de uma comunidade intersubjetiva, noção que, a nosso ver, se condensa na ideia de cidadania.

Para tanto, passaremos à explicitação da deformação do agir comunicativo em agir estratégico, cujo mecanismo de coordenação é a influência recíproca, no qual as normas sociais são garantidas por pretensões de poder e autoridade. Em seguida, demonstraremos como Habermas identifica e caracteriza os desdobramentos dessa deformação no plano da facticidade social, tendo em vista os conceitos de sistema e de mundo da vida.

1.4.2 Agir comunicativo e agir estratégico

Na construção de sua teoria da ação, pedra fundamental de sua teoria da sociedade, Habermas reestrutura o conceito de racionalidade em bases amplas e inclusivas, a partir da ideia de ação comunicativa. Como forma legítima de lidar com

⁹² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit. p. 27.*

⁹³ HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *op. cit. p. 20.*

a realidade, a ação comunicativa constitui a modalidade básica de intercâmbio entre sujeitos socializados, em que se articulam as três dimensões de mundo (objetiva, social e subjetiva) por intermédio das correspondentes pretensões de validade. Assim, a racionalidade da fala só se faz valer completamente por meio de ações comunicativas, isto é, quando os atores sociais coordenam seus planos de ação por meio do entendimento linguístico, pelo que as demais formas de interação seriam meros empobrecimentos desse tipo puro, já que realizam dimensão particular em detrimento das demais.

Nesse sentido, Habermas distingue a "*ação racional com vista aos fins*"⁹⁴ (ação racional-intencional, teleológica ou orientada ao êxito) da ação comunicativa. Entende-se por ação racional com vista aos fins aquela em que os participantes adotam atitudes orientadas ao êxito, na qual o mecanismo de coordenação da interação entre os agentes sociais é a influência recíproca. Ou seja, o uso da linguagem é orientado pelas consequências pretendidas, o que compromete o potencial de racionalidade comunicativa imanente às interações mediadas linguisticamente. Como lembra Habermas, "o conceito de ação teleológica ocupa, desde Aristóteles, o centro da teoria filosófica da ação." Nesse tipo de ação, os atores realizam seus fins ou fazem com que se produza o estado desejado elegendo, em uma dada situação, meios que ofereçam perspectivas de êxito.⁹⁵ Nas palavras de Habermas:

O modelo de ação racional com vista aos fins parte do fato de que o ator se orienta essencialmente à realização de um objetivo suficientemente determinado quanto aos fins concretos, de que o ator escolhe os meios que lhe parecem mais adequados em uma dada situação e que considera outras consequências previsíveis da ação como condições colaterais do êxito. O êxito é definido como a efetivação, no mundo, do estado de coisas desejado, que em uma dada situação pode ser obtido causalmente por ações ou omissões calculadas. Os efeitos das ações incluem os resultados da ação (na medida em que tenha sido realizado o fim desejado), as consequências da ação (que o ator previu e que, ou co-pretendeu ou teve que contar com elas) e os efeitos colaterais (que o ator não tinha previsto). [...] O entendimento é um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguística e interativamente competentes. [...] Os processos de entendimento têm como meta um acordo que satisfaça as condições de um assentimento, racionalmente motivado, ao conteúdo de uma emissão. Um acordo alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional; isto é, não pode ser imposto por nenhuma das partes, seja instrumentalmente, em razão de uma intervenção direta na situação de ação, seja

⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit. p. 366.*

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op cit. p. 482.*

estrategicamente, por meio de um influxo calculado sobre as decisões de um oponente.⁹⁶

Habermas distingue, ainda, as ações racionais com vista aos fins (isto é, orientadas ao êxito) em ações instrumentais e ações estratégicas. Segundo ele, “uma ação orientada ao êxito pode ser chamada instrumental quando a consideramos sob o aspecto da observância de regras de ação técnicas e avaliamos o grau de eficiência da intervenção que esta ação representa em um contexto de estados e eventos.”⁹⁷ Nela, a referência ontológica se encaminha unicamente para o mundo das coisas e eventos da natureza externa, suscetíveis de observação empírica e manipulação técnica. O uso da linguagem é caracterizado por sua aptidão para a transmissão de informações e pela suspensão da pretensão de racionalidade ínsita na dimensão das relações interpessoais, ou seja, a linguagem já não serve, prioritariamente, à constituição de vínculos sociais e representa unicamente um veículo para a condensação de saberes proposicionais, passíveis de aprendizagem no âmbito de discursos teóricos institucionalizados.⁹⁸ Estabelece-se assim, uma atitude objetificante em relação aos mundos natural e social, marcada pela reificação das relações humanas. Em razão dessa contração da dimensão social do mundo da vida, este sofre uma desfiguração em termos objetivistas.

Por sua vez, uma ação orientada ao êxito pode ser chamada estratégica quando “a consideramos sob o aspecto da observância de regras de escolha racional e avaliamos seu grau de influência sobre as decisões de um oponente racional.”⁹⁹ Daí que podemos definir o agir estratégico como “aquela interação social, cujo mecanismo de coordenação é a influência recíproca”¹⁰⁰, isto porque os processos comunicativos não podem ser empreendidos com o duplo propósito de

⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p. 366 et. seq.

⁹⁷ *Id. Ibid.*

⁹⁸ Trata-se da visão tecnocrática da práxis social, derivada da transferência dos modelos da ciência natural ao tratamento das questões humanas e que foi objeto da querela entre Habermas e o positivismo no início de suas reflexões filosóficas. Para visão aprofundada sobre a crítica de Habermas ao cientificismo e ao objetivismo reificante nas ciências sociais vide WIGGERHAUS, Rolf. *Positivismusstreit*, in *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: Carl Hanser Verlag, 1986. p. 628 et. seq. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p.367. Segundo Habermas, as ações instrumentais podem estar associadas a interações sociais. Já as ações estratégicas representam, elas mesmas, interações sociais.

¹⁰⁰ HERRERO, Francisco Javier. *Tópicos Especiais em Fundamentação da Ética: Ética do Discurso*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2. semestre de 2009. (Notas de aula).

obter um acordo sobre algo (interação coordenada pelo entendimento) e ao mesmo tempo operar, no interlocutor, causalmente algo¹⁰¹. Nas palavras de HABERMAS:

O modelo teleológico de ação se expande e se transforma em modelo estratégico de ação quando, no cálculo que faz do seu próprio êxito, o agente leva em conta as expectativas acerca do outro ator que também atua orientando-se à consecução de seus fins. Este modelo de ação é interpretado frequentemente em termos utilitaristas; então se assume que o ator elege e calcula os meios e fins a partir do ponto de vista da maximização da utilidade ou de expectativas de utilidade.¹⁰²

Nesse sentido, esclarece Herrero¹⁰³, a chave para análise do uso da linguagem, caracterizado pela ação estratégica, está nas perlocuções. Fala-se de perlocuções para se referir ao intento de conseguir a aparência de um estado de coisas por via do emprego de meios linguísticos, mas com vocação puramente instrumental, isto é, utiliza-se a linguagem como meio, mas de forma puramente retórica e não voltada ao entendimento intersubjetivo.

No âmbito da ação estratégica, portanto, os sujeitos, suscetíveis a diferentes graus de influência, são compreendidos à luz da dicotomia oponentes-cooperante, na qual a individualidade compreende a alteridade como mero obstáculo ou como eventual coadjuvante em seus planos de ação. Nesse sentido, o outro não é reconhecido como um igual, mas, sim, considerado de forma reificada, tendo em vista a função que exerce para a consecução dos fins pretendidos pelo sujeito que com ele interage.

Como se vê, a atitude que caracteriza a relação do sujeito com o mundo nas ações racionais com vista aos fins é aquela denominada por Habermas de “objetivante”, que, no âmbito das relações humanas, deságua na reificação dos assuntos sociais. Nesse sentido, quer seja pela intervenção no mundo externo, ou pela influência obtida no trato com os outros, a atitude objetivante está marcada pela orientação ao êxito.

No entanto, para evitar mal-entendidos, é preciso deixar claro que a mera presença do elemento teleológico não é suficiente para caracterizar o agir estratégico ou descaracterizar o agir comunicativo. Nesse sentido, é importante

¹⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. op.cit. p. 71. No mesmo sentido: HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op cit. p. 482.

¹⁰² HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op cit. p. 483.

¹⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico* op.cit. p. 71.

destacar que Habermas não nega o aspecto teleológico da ação comunicativa, nem prega a neutralidade cega dos agentes sociais, mas demonstra que os atos de entendimento não podem ser reduzidos a ação teleológica. Segundo ele:

O conceito de ação comunicativa está formulado de modo que os atos de entendimento que ligam os planos de ação teleologicamente estruturados dos distintos participantes, unindo as ações particulares em um plexo de interação, não podem ser reduzidos por sua vez à ação teleológica.¹⁰⁴

Assim, do mesmo modo que é necessária uma base consensual mínima para que se possa estabelecer qualquer tipo de interação, não se pode negar, e Habermas reconhece expressamente, a existência de um pano de fundo teleológico básico, caracterizado por um horizonte de pré-compreensão cultural, no qual os sujeitos perseguem fins que lhes são próprios. Vejamos:

Todo processo de entendimento tem lugar no contexto de uma pré-compreensão determinada culturalmente. [...] A linguagem é um meio de comunicação que serve ao entendimento, embora os atores, ao se entenderem entre si para coordenar suas ações, persigam, cada qual, determinadas metas. Nesse sentido, a estrutura teleológica é fundamental para todas as concepções de ação.¹⁰⁵

Desse modo, a diferenciação dos modelos de ação social¹⁰⁶, notadamente entre ação comunicativa e ação estratégica, se caracteriza “pela forma com a qual se dá a coordenação das ações teleológicas dos diversos participantes da interação”¹⁰⁷. Nesse sentido, “em todos os casos pressupõe-se a estrutura teleológica da ação, já que é suposta aos atores a capacidade de se proporem fins e atuar teleologicamente e, portanto, um interesse na execução dos seus planos de ação”.¹⁰⁸ No entanto, prossegue Habermas, “apenas o modelo estratégico de ação se dá por satisfeito com a explicação das características da ação diretamente orientada ao êxito”¹⁰⁹, deixando de especificar as condições sob as quais o ator persegue seus fins, isto é, “as condições sob as quais ‘ego’ pode conectar suas ações com as de ‘alter’”.¹¹⁰

¹⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p. 369.

¹⁰⁵ *Id. Ibid.*

¹⁰⁶ Sobre as diversas concepções de ação social, as quais, segundo Habermas, são determinantes para a forma como se concebe a ordem social, ver HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 480 et seq.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p.146.

¹⁰⁸ *Id. Ibid.*

¹⁰⁹ *Id. Ibid.*

¹¹⁰ *Id. Ibid.*

No modelo da ação comunicativa, o mecanismo coordenador das ações é “o entendimento enquanto processo cooperativo de interpretação”¹¹¹, assegurado pela possível resolução argumentativa das pretensões racionais de validade, que responde ao *telos* imanente do uso comunicativo da linguagem e se orienta pela formação de um consenso sobre a situação de ação, a fim de modificar a intenção inicialmente egoísta dos sujeitos. Assim:

[...] nos processos cooperativos de interpretação nenhum dos implicados tem o monopólio interpretativo. Para ambas as partes, a tarefa de interpretação consiste em incluir, na própria interpretação, a interpretação que o outro faz da situação, de maneira que na versão final o ‘seu’ mundo externo e o ‘meu’ mundo externo, no contexto do ‘nosso mundo da ‘vida,’ sejam relativizadas em função ‘do mundo’ e as definições da situação, antes dispares, possam se harmonizar suficientemente.¹¹²

Em última análise, pode-se dizer, então, que a distinção entre as ações cujo mecanismo de coordenação é o entendimento (ação comunicativa) e as ações cujo mecanismo de coordenação é o êxito (ações estratégicas e ações instrumentais) refere-se, também, à atitude que permeia a relação entre falante e ouvinte em cada modelo de ação, à relação que estabelecem com o *medium* linguístico e, portanto, ao modelo de racionalidade subjacente a cada um dos mecanismos de coordenação das ações.¹¹³

O modelo de interação social delineado a partir da racionalidade comunicativa coloca as orientações da ação sob os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente que impõem aos agentes a mudança de perspectiva, já que têm que abandonar o enfoque objetivador do agente orientado pelo êxito, para assumir o enfoque de um falante que procura entender-se com outrem sobre algo no mundo.¹¹⁴ O agir comunicativo, portanto, a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora dos atos de

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p.146.

¹¹² *Id. Ibid.* p. 145.

¹¹³ Na ação comunicativa os atos de fala têm fins ilocucionários, consubstanciados no desejo do falante de se entender com alguém sobre algo no mundo. Neste caso, “em que o papel ilocucionário não expressa uma pretensão de poder, mas uma pretensão de validade, não nos deparamos com a força da motivação empírica anexa ao potencial de contingencialmente associado aos atos de fala, mas com a força da motivação racional própria da garantia que acompanha as pretensões de validade.” HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p.387. Já no agir estratégico, as forças ilocucionárias de coordenação se enfraquecem e os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em função de influências externas à linguagem. O objetivo passa a ser o exercício de influência causal sobre o oponente com o objetivo de atingir metas perlocucionárias alheias ao sentido consensual inerente a todo emprego originário da linguagem como veículo de entendimento. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op. cit.* p. 70 et. seq.

¹¹⁴ *Id. Ibid.* p. 74.

entendimento, que se baseia “na energia de ligação da própria linguagem”, ou seja, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.¹¹⁵

Daí, podemos dizer que, para Habermas, a ação estratégica é deficiente na geração de uma ordem social estável, pois, alheia ao uso da linguagem voltada ao entendimento, coloca pretensões de poder e autoridade no lugar das pretensões de validade, dissolvendo o pano de fundo normativo da ação e fazendo com que os atos de fala percam o papel de coordenação das interações sociais. Estabelece-se, portanto, uma ordem social instrumental, na qual as relações de troca e poder se coordenam por meio das estruturas de mercado e dominação. Vejamos:

Do conceito de ação estratégica não é possível extrair, sem o acréscimo de pressupostos adicionais, um conceito de ordem social. Da interpenetração de cálculos egocêntricos de utilidade só podem resultar padrões de interação, isto é, concatenações regulares e estáveis de interação, na medida em que as preferências dos atores envolvidos se complementam e os respectivos interesses se equilibram. Os dois casos exemplares nos quais, em geral, isto se observa são as relações de troca que se estabelecem entre ofertante e demandante, que livremente concorrem entre si, e nas relações de poder que, no marco das relações de dominação admitidas, se estabelecem entre os que mandam e os que obedecem. Na medida em que as relações interpessoais entre os sujeitos que atuam orientando-se ao seu próprio êxito só vêm reguladas pela troca e pelo poder, a sociedade se apresenta como uma ordem instrumental. Esta especializa as orientações da ação em termos de concorrência pelo dinheiro e pelo poder e coordena as decisões através de relações de mercado ou de relações de dominação. Tais ordens puramente econômicas ou estabelecidas em termos de política de poder, chamamo-las instrumentais porque surgem de relações interpessoais nas quais os participantes da interação instrumentalizam-se, uns aos outros, como meios para a consecução de seus próprios fins.¹¹⁶

Nesse sentido, a resposta à pergunta pela possibilidade do estabelecimento de uma ordem social estável passa, necessariamente, pela articulação entre agir comunicativo, entendido como interação mediada linguisticamente, na qual as limitações estruturais da linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores a abandonarem o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio êxito e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do

¹¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. op. cit p. 74 et. seq.

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op. cit. p. 483-484.

entendimento¹¹⁷, e mundo da vida, compreendido como “pano de fundo da ação comunicativa”¹¹⁸, horizonte no qual os sujeitos sempre se movem no seu agir.¹¹⁹

Passemos, então, à análise da articulação entre agir comunicativo e mundo da vida com vistas à integração social, contexto no qual o agir estratégico e a consequente colonização sistêmica do mundo da vida, no marco da tensão entre a facticidade e a validade, oferecerão a chave para a compreensão do terceiro momento do pensamento filosófico de Habermas, caracterizado pela “virada para o direito”.

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op.cit.* p. 82.

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 497.

¹¹⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 20.

CAPÍTULO 2

O conceito complementar de "mundo da vida" e a virada para o Direito como respostas à fragilidade da integração social pelo Agir Comunicativo

2.1 Agir comunicativo, mundo da vida e integração social

Como demonstrado até aqui, Habermas desenvolve sua Teoria da Ação Comunicativa centrado na ideia de agir comunicativo, a partir da qual lhe é possível reestruturar o conceito de racionalidade em bases amplas e inclusivas. Nesse sentido, esclarece Herrero, a racionalidade comunicativo-consensual, que tem na estrutura da linguagem sua condição de possibilidade, inclui todo potencial de racionalidade implícito nas três referências de mundo (objetiva, social e subjetiva), cuja tematização ocorre de forma separada nas diversas teorias da sociedade.¹²⁰ Isto porque, enquanto as três referências de mundo são assumidas reflexivamente pelos agentes na forma de pretensões de validade implícitas em seus proferimentos, o mecanismo da ação comunicativa, que funciona sobre a base do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, mobiliza para o entendimento perseguido cooperativamente o potencial de racionalidade implícito nas três referências de mundo do agente.¹²¹

No entanto, a efetiva compreensão da sociedade contemporânea e, conseqüentemente, de suas patologias, assim como a busca pela resposta acerca da possibilidade de estabelecimento de uma ordem social, não é possível apenas no plano ideal dos atos de fala em seu estado puro, que para Habermas são "casos limites".¹²²

¹²⁰ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 20.

¹²¹ *Id. Ibid.*

¹²² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 171.

Daí porque Habermas reestrutura e utiliza o conceito de mundo da vida como “conceito complementar ao de ação comunicativa”,¹²³ desenvolvendo-o como correlato aos processos de entendimento. Todavia, a aplicabilidade do conceito de mundo da vida, tal como introduzido por Husserl, não pode ser aplicado, com sucesso, à teoria da sociedade.¹²⁴ Isto porque, ao derivá-lo do fluxo de vivências intencionais dos sujeitos individuais, Husserl não escapa às críticas apostas ao solipsismo caracterizador da filosofia da consciência, que desconsidera o caráter comunicativo da intersubjetividade, gestado na prática compartilhada e comum da linguagem.

Como esclarece Habermas, o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) foi introduzido por Husserl em seu tratado sobre a crise das ciências europeias¹²⁵, na perspectiva de uma crítica da razão.¹²⁶ Contra a tendência à tecnicização e às idealizações do medir, da suposição de causalidade e da matematização, Husserl “conclama o mundo da vida como esfera imediatamente presente de realizações originárias, destacando o contexto preliminar da prática natural da vida e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido.”¹²⁷ Nesta medida, o mundo da vida é conceito que se opõe às idealizações que formam o campo de objeto das ciências naturais, a partir do qual Husserl critica o objetivismo das ciências.¹²⁸ Em Husserl, portanto, o conceito de mundo da vida recupera e valoriza as vivências subjetivas, pré-teóricas, sensíveis e necessárias à construção de uma filosofia que busque ampliar o conceito de razão e de *logos*. Como esclarece Jovino Pizzi, o conceito Husserliano de mundo da vida:

[...] evidencia que o sujeito, enquanto tal, tem um mundo ao seu redor e a ele pertence como os demais seres, não necessitando recorrer à ciência experimental para afirmar com certeza disso. Não se trata, portanto, do mundo na atitude natural, na qual os interesses teóricos e práticos são dirigidos a entes (ou fenômenos) do mundo, mas é o mundo histórico-

¹²³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 169. Vale destacar que a introdução do mundo da vida como conceito complementar à ação comunicativa responde à necessidade de enfrentar o problema crucial do estabelecimento de uma ordem social, estável e coletivamente vinculante, sobre a base frágil e individualista das ações empreendidas por sujeitos egoístas. Em outras palavras, pretende responder à clássica questão, que se coloca desde o nascedouro da teoria social moderna: como é possível a ordem social? HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op. cit.* p. 99.

¹²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op. cit.* p. 88.

¹²⁵ Trata-se da obra "*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*" de Edmond Husserl.

¹²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op.cit.* p. 88.

¹²⁷ *Id. Ibid.*

¹²⁸ *Id. Ibid.*

cultural concreto, das vivências cotidianas com seus usos e costumes, saberes e valores, ante os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências.¹²⁹

No entanto, para Habermas, Husserl não é capaz de reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa cotidiana, no qual se assenta o mundo histórico-cultural concreto, descansa sobre pressupostos idealizadores. Isto porque o pensamento husserliano se inscreve no paradigma da filosofia da consciência que, como tal, é cega para o sentido próprio da intersubjetividade linguística¹³⁰. Nesse sentido, por meio das pretensões de validade, que transcendem as contingências locais e estão implicadas no uso comunicativo da linguagem, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida.¹³¹ Há, portanto, um momento de incondicionalidade nas práticas sociais, ausente na caracterização meramente fática e descritiva que Husserl e o movimento fenomenológico em geral fazem do mundo da vida.¹³²

Daí porque o conceito de mundo da vida adquire, em Habermas, caráter complementar em relação ao agir comunicativo, o que permite a destranscendentalização do reino do inteligível pela descoberta da força idealizadora dos pressupostos pragmáticos da prática de entendimento que se desenrola no solo do mundo da vida. *Verbis*:

A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática de entendimento – idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. A ideia do resgate de pretensões de validez criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seu efeito, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural; nelas se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera astutamente contra as deturpações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas seletivamente.¹³³

¹²⁹ PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p.63.

¹³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. op. cit. p. 88. Para uma visão pormenorizada da crítica de Habermas à construção monológica da intersubjetividade em Husserl vide HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología em términos de teorías de la verdad. In *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit. p. 38-58; e HABERMAS, Jürgen. *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft*, in *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1981. p. 48 et. seq.

¹³¹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico* op.cit. p. 88

¹³² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. op. cit. p. 169 et. seq; e HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I*. op. cit. p. 170 et. seq.

¹³³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. op.cit. p. 82.

Mas, a par do mencionado caráter complementar ao agir comunicativo e de sua origem no debate com o pensamento fenomenológico, a correta compreensão do conceito de mundo da vida, para Habermas, exige que explicitemos como ele o reestrutura nos termos de sua teoria da comunicação. Passemos, então, à referida análise.

O conceito de mundo da vida, estabelecido no marco da teoria da comunicação e, portanto, emancipado da filosofia da consciência, é obtido por via da reconstrução do saber pré-teórico no âmbito do qual se movem os falantes competentes e se desenrolam as relações intersubjetivas de entendimento.¹³⁴ Assim, da perspectiva dos atores sociais, o mundo da vida aparece como “contexto formador do horizonte dos processos de entendimento, que delimita a situação de ação e, portanto, permanece inacessível à tematização.”¹³⁵ Como saber não temático, o mundo da vida está presente de modo implícito e pré-reflexivo¹³⁶. Ou seja, é um saber que não pode ser exposto em uma multiplicidade finita de proposições¹³⁷ e que, portanto, não está à nossa disposição, pois não podemos fazê-lo consciente à vontade, tampouco colocá-lo em dúvida à vontade.¹³⁸ Nesse sentido, o mundo da vida não é sabido em senso estrito, pois o saber explícito se caracteriza pela possibilidade de questionamento e fundamentação.¹³⁹ Enquanto certeza imediata¹⁴⁰, o mundo da vida se faz presente ao modo de autoevidências, com as quais aqueles que agem comunicativamente estão intuitivamente familiarizados, de maneira que os agentes, se quer, podem contar com a possibilidade de que tais autoevidências restem problematizadas¹⁴¹. Nesse sentido, citando Searle e Schütz, Habermas afirma que:

O mundo da vida constitui uma rede intuitivamente presente e, por tanto, familiar e transparente e, contudo, inabarcável de pressuposições que devem ser satisfeitas para que a emissão possa ter sentido, isto é, para que possa ser válida¹⁴². Mas os pressupostos relevantes para a situação só

¹³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit. p. 193.*

¹³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit. p. 494.* No mesmo sentido vide HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit. p. 193.*

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op.cit. p. 92.*

¹³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit. p. 494.*

¹³⁸ *Id. Ibid.*

¹³⁹ *Id. Ibid.*

¹⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op.cit. p. 92.*

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit. p. 176.*

¹⁴² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II apud SEARLE, J. R. Expression and Meaning. p. 186.*

constituem um fragmento dessa rede. Como mostra o exemplo dos pedreiros, apenas esse fragmento diretamente tematizado pode ser arrastado, em cada caso, pelo redemoinho problematizador da ação comunicativa, enquanto o mundo da vida, como tal, permanece sempre no plano de fundo. É 'o solo não questionado de tudo que é dado em minha experiência, bem como o marco incontestado em que levanto os problemas que tenho que resolver'.¹⁴³ O mundo da vida está dado como auto-evidência, que precede o limiar das convicções, pois estas são, em princípio, suscetíveis à crítica.¹⁴⁴

Em outras palavras, como horizonte das ações e interpretações, o mundo da vida não é tematizável em sua totalidade. Apenas o fragmento do mundo da vida, relevante em cada caso para a situação, constitui o contexto¹⁴⁵ susceptível de tematização pelas emissões com as quais os agentes comunicativos convertem algo do mundo em tema¹⁴⁶, isto é, o contexto da ação orientada ao entendimento passível de qualificação como saber.¹⁴⁷ Por outro lado, o "caráter holístico"¹⁴⁸ do saber expresso na ideia de mundo da vida, cujos elementos remetem uns aos outros, serve de pano de fundo para as ações e interpretações, permitindo que se recupere da massa de evidências pré-categoriais aqueles elementos cuja certeza se vê problematizada pelos embates de saber e de racionalização surgidos como resultado do progresso das ciências.¹⁴⁹ Assim, todas as ações planejadas e realizadas pelos agentes contam, de maneira imediata, com o consenso implícito representado pelo mundo da vida, de modo que os sujeitos não se veem instados a tematizar todos os pontos e parâmetros sobre os quais se baseiam suas afirmações e interpretações relacionadas à situação em que se vejam insertos.

Neste sentido, o mundo da vida não tem apenas a função de formar contexto¹⁵⁰. Como esclarece Herrero, ele exerce também "a função de reservatório cultural, no qual são conservados os resultados das elaborações históricas

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II apud* SCHÜTZ, A.; LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt*. p. 186.

¹⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 186.

¹⁴⁵ Segundo Habermas, é preciso distinguir entre contexto (ou mundo) enquanto situação, isto é, fragmento do mundo da vida tematizável em cada caso, e contexto enquanto mundo da vida, isto é, horizonte dos processos de entendimento que delimita a situação de ação e, portanto, permanece inacessível à tematização. HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 494.

¹⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 494.

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 176.

¹⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op.cit.* p. 93. No mesmo sentido, vide HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 495.

¹⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op.cit.* p. 93.

¹⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 495.

realizadas pelos processos de ação.”¹⁵¹ Ao armazenar o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores¹⁵², o mundo da vida oferece uma provisão de convicções, admitidas e compartilhadas sem problemas, às quais os agentes comunicativos recorrem para atender, com interpretações suscetíveis de consenso, à necessidade de entendimento surgida em determinada situação.¹⁵³ Na medida em que é levado em consideração como recurso para os processos de interpretação¹⁵⁴, o mundo da vida cumpre papel constitutivo nos processos de entendimento, podendo ser entendido como acervo linguisticamente organizado de pressupostos de fundo, que se reproduz em forma de tradição cultural.¹⁵⁵ Assim, o saber de fundo transmitido culturalmente ocupa, frente às emissões comunicativas geradas com sua ajuda, “uma posição de certo modo transcendental”¹⁵⁶. Nas palavras de Herrero:

A cultura é, pois, também, constitutiva do mundo vital. Assim, o mundo da vida é como que o lugar transcendental em que falante e ouvinte se movem, onde eles podem levantar reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos se ajustam ao mundo objetivo, social e subjetivo, onde eles criticam e confirmam essas pretensões de validade, suportam seu dissenso e podem obter um acordo.¹⁵⁷

Isso explica a “paradoxal função de terreno”¹⁵⁸, ou seja, de “representante concreto da contingência”¹⁵⁹, exercida pelo mundo da vida. Como esclarece Habermas, “a partir de garantias que só podemos extrair da experiência, o mundo da vida levanta um muro contra surpresas que provêm da experiência.”¹⁶⁰ Nesse sentido, o mundo da vida estrutura os espaços de ação dos sujeitos em sociedade, enquanto estabelece restrições às possibilidades que abre. Seu caráter de componente inevitável da situação lhe confere força coercitiva sobre as práticas sociais, ausente na linguagem e na cultura.¹⁶¹ Em outras palavras, sua natureza de

¹⁵¹ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade*. op. cit. p. 21

¹⁵² *Id. Ibid.*

¹⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op. cit. p. 495.

¹⁵⁴ *Id. Ibid.*

¹⁵⁵ *Id. Ibid.*

¹⁵⁶ *Id. Ibid.*

¹⁵⁷ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade*. op. cit. p. 21.

¹⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. op.cit. p. 93.

¹⁵⁹ *Id. Ibid.*

¹⁶⁰ *Id. Ibid.*

¹⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op. cit. p. 496. Importante frisar que, para Habermas, o conceito de mundo da vida não se confunde com o conceito de cultura. Nesse sentido, ele denuncia o que chamou de “estreitamento culturalista do conceito de mundo da vida” perpetrado pela corrente fenomenológica, desenvolvida a partir de Husserl. Para Habermas, além da cultura, são

saber de fundo, frente ao saber imediato que se manifesta na situação de ação, confere-lhe a importante função de fator de coesão social, na medida em que lhe permite absorver o risco de dissenso que qualquer comunicação comporta.

Como já dissemos, a ideia de risco, inerente à estrutura da comunicação racional, e a fragilidade da base individualista das ações empreendidas por sujeitos egoístas, fazem com que os processos de entendimento não possam ser considerados como único fundamento, absolutamente confiável e suficiente, para o estabelecimento da ordem social. Nesse sentido, afirma Habermas:

A ideia de que a ordem social deveria produzir-se pelo caminho de processos de formação do consenso parece trivial à primeira vista. No entanto, tão logo nos lembramos que qualquer acordo obtido comunicativamente depende de uma tomada de posição em termos de sim/não com relação às pretensões de validade criticáveis, salta aos olhos a inverossimilhança de tal ideia. A dupla contingência a ser absorvida por cada formação de interação assume, no caso do agir comunicativo, a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente e embutido no próprio mecanismo de entendimento; e todo dissenso implica grandes custos. Com ele colocam-se várias alternativas; as principais são: simples trabalhos de reparo; a suspensão ou olvido de pretensões de validade controversas, o que traria como consequência o definhamento do solo comum de convicções compartilhadas; a passagem para discursos muito dispendiosos, cujo desenlace é incerto e cujos efeitos são problemáticos; a quebra da comunicação ou, finalmente, a passagem para o agir estratégico. Quando se considera que todo o assentimento explícito à oferta contida num ato de fala repousa numa dupla negação, ou seja, a recusa da rejeição sempre possível, descobre-se que os processos de entendimento, que se desdobram através de pretensões de validade criticáveis, não são indicados como trilhos confiáveis para a integração social. A motivação racional que repousa sobre o poder-dizer-não forma uma esteira de problematização à luz da qual a formação linguística do consenso aparece mais como um mecanismo destrutivo¹⁶². É que o risco de dissenso é alimentado sempre a cada passo através de experiências. E experiências quebram a rotina daquilo que é auto-evidente, constituindo uma fonte de contingências. Elas atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem

componentes estruturais do mundo da vida a sociedade e a pessoa. *Id. Ibid.* p. 498. Portanto, para corrigir tal estreitamento, há que se reconhecer maior peso às dimensões prático-formais da sociedade e da personalidade, cuja influência é exercida de forma direta na coordenação dos planos de ação. Nesse sentido, Habermas afirma que “*sociedade e personalidade não funcionam apenas como restrições, cumprem também a função de recursos.*” *Id. Ibid.* p. 497. Assim, conclui que “se a solidariedade dos grupos integrados através de valores e normas, e a competência dos indivíduos socializados afluem à ação comunicativa, o mais conveniente é corrigir o estreitamento culturalista do conceito de mundo da vida.” *Id. Ibid.*

¹⁶² Neste ponto, preferimos a tradução espanhola que, ao invés de “mecanismo destrutivo”, opta pela expressão “*mecanismo perturbador*” (HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1990. p. 88), trazendo a ideia de ruptura, ou “mecanismo disruptivo”, expressão que, a nosso ver, se adequa melhor à ideia trazida pelo parágrafo e ao contexto da crítica de Habermas. No entanto, optamos por manter a citação da versão em português que, além de se assemelharem à espanhola, vem sendo utilizada ao longo de todo o presente trabalho.

coisas novas à consciência. Experiências são sempre novas experiências e constituem um contrapeso à confiança.¹⁶³

Daí porque, nas palavras de Habermas, podemos entender o mundo da vida como “o contrapeso conservador contra o risco de dissenso que envolve todo processo atual de entendimento.”¹⁶⁴

Mas, se por um lado o mundo da vida se refere à ação, seja como horizonte formador de contexto, seja como reservatório cultural, por outro, ocorre o que, nas palavras de Herrero, podemos chamar “incidência da ação sobre o mundo da vida para sua reprodução, seja nas estruturas simbólicas, seja no seu substrato material.”¹⁶⁵ Nesse sentido, pode-se dizer que mundo da vida e agir comunicativo se influenciam reciprocamente, numa relação de interdependência que nos permite afirmar, com Habermas, que o mundo da vida possui uma “estrutura comunicativa.”¹⁶⁶ Nesse sentido, esclarece:

Eu introduzi o conceito de mundo da vida como pano de fundo da ação comunicativa. Se por um lado, ao agente que atua comunicativamente, o fragmento do mundo da vida relevante para a situação se lhe impõe como um problema a ser solucionado, por outro o agente é sustentado pelo pano de fundo que é seu mundo da vida. O domínio das situações é apresentado como um processo circular no qual o ator é, ao mesmo tempo ambas as coisas: o iniciador de ações imputáveis e o produto das tradições culturais em que atua, dos grupos solidários a que pertence e dos processos de socialização e aprendizagem aos quais está sujeito. Se em vez da perspectiva do agente, adotarmos a perspectiva do mundo da vida, podemos transformar nossa questão articulada em termos de teoria da ação em uma questão estritamente sociológica: quais funções adota a ação orientada ao entendimento para a reprodução do mundo da vida. Os participantes da interação, ao se entenderem sobre uma situação, se movem em uma tradição cultural, da qual fazem uso ao mesmo tempo em que a renovam; os participantes na interação, ao coordenar suas ações através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica, se apoiam na pertença a grupos sociais e reforçam,

¹⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op.cit.* p. 85. Ao que nos parece, o trecho citado ilumina de forma emblemática a compreensão do percurso filosófico de Habermas. Como já dissemos, a introdução da noção de mundo da vida como conceito complementar ao agir comunicativo provoca a desidealização da teoria da ação comunicativa. (HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 20) Nesse sentido, tem por objetivo a destranscendentalização do reino do inteligível (HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico op.cit.* p. 82), o que é percebido por Habermas como crucial para a efetiva compreensão da sociedade contemporânea e, conseqüentemente, de suas patologias, bem como para a busca pela resposta acerca da possibilidade de estabelecimento de uma ordem social. Assim, o reconhecimento expresso da insuficiência dos processos de entendimento como mecanismo de integração social, nesta que é uma obra posterior à Teoria da Ação Comunicativa (1981) e anterior à obra *Faktizität und Geltung* (1992), nos dá o fio condutor que, a partir do próprio desenvolvimento do pensamento de Habermas, explica a virada para o Direito: a necessidade de agregar à sua teoria da sociedade um *medium* que, de forma complementar ao agir comunicativo e ao conceito de mundo da vida, possibilite a efetiva integração social, atuando como elemento estrutural importante para a resposta à pergunta: como é possível a ordem social?

¹⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p. 104.

¹⁶⁵ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 21.

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 104.

simultaneamente, a integração deles; e a criança, ao participar de interações com pessoas de referência que atual competentemente, internaliza as orientações valorativas de seu grupo social e adquire capacidades generalizadas de ação.¹⁶⁷

Portanto, o medium da linguagem exerce função fundamental na reprodução do mundo da vida¹⁶⁸. Isto, porque, a ação comunicativa, “sob o aspecto funcional do entendimento, serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, serve à integração social e à criação de solidariedade; e sob o aspecto da socialização, finalmente, serve à formação das identidades pessoais.”¹⁶⁹ Nesse sentido, o processo de reprodução conecta as novas situações ao *status* existente do mundo da vida. Isso ocorre tanto na dimensão semântica dos significados ou conteúdos da tradição cultural, quanto nas dimensões do espaço social dos grupos socialmente integrados e do tempo histórico das gerações que sucedem umas às outras.¹⁷⁰ Assim, “as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem por meio da manutenção do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de agentes capazes de responder por suas ações.”¹⁷¹ Como esclarece Habermas, a estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida: cultura, sociedade e pessoa.¹⁷²

¹⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op. cit. p. 497.

¹⁶⁸ A ideia de que a linguagem exerce função fundamental na reprodução do mundo da vida foi extraída, originariamente, da obra do filósofo e psicólogo americano George Herbert Mead, como reconhece o próprio Habermas. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. op. cit. p. 195. De fato, Mead e sua fundamentação da sociologia em termos de teoria da comunicação, influenciaram significativamente o desenvolvimento da Teoria da Ação Comunicativa, especialmente quanto ao que Habermas denomina “*mudança de paradigma da atividade teleológica para a ação comunicativa*.” *Id. Ibid.* p. 7. Segundo ele, tanto Mead quanto Durkheim, os quais denomina como “pais fundadores da sociologia moderna”, desenvolveram categorias que permitem repensar a teoria weberiana da racionalização liberando-a das aporias da filosofia da consciência. Assim, no capítulo inaugural do segundo volume da obra *Theorie des kommunikativen Handelns*, denominado “A mudança de paradigma em Mead e Durkheim: da atividade teleológica à ação comunicativa”, Habermas parte da análise do desenvolvimento, feito por Mead, de “um marco categorial para as interações reguladas por normas e mediadas linguisticamente, no sentido de uma gênese lógica que, a partir de um tipo de interação inicial regulada pelo instinto e mediada por gestos, passa pela etapa da interação mediada por uma linguagem de sinais e, portanto, já mediada simbolicamente.” *Id. Ibid.* p. 7 et. seq. Para maiores esclarecimentos sobre o que Habermas aponta como uma “fundamentação genética de uma ética do discurso” levada a cabo por Mead, vide HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. op. cit. p. 132 et. seq. Para uma visão aprofundada do pensamento de Mead vide MEAD, G. H. *Mind, self and society*. Chicago: Ch. W. Morris ed., 1934; MEAD, G. H. *The Philosophie of the act*. Chicago: Ch. W. Morris ed., 1938.

¹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. op. cit. p. 196.

¹⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op. cit. p. 498.

¹⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. op. cit. p. 196.

¹⁷² *Id. Ibid.* Habermas chama de cultura “a provisão de conhecimento na qual os participantes da comunicação se abastecem de interpretações ao se entenderem sobre algo no mundo.” Por sociedade, ele entende “os ordenamentos legítimos através dos quais os participantes na comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e, assim, asseguram a solidariedade.” E personalidade, como as competências que tornam o sujeito como capaz de linguagem e ação, isto é, o capacitam para participar dos processos de entendimento e, neles,

No entanto, esses componentes do mundo da vida não devem ser entendidos como sistemas que constituem ambientes uns para os outros, mas sim como “elementos originariamente entrecruzados” pelo meio comum, que é a linguagem.¹⁷³ Desse modo, sistemas de ação especializados na reprodução cultural (escola), na integração social (Direito) ou na socialização (família) não operam seletivamente, mas sim em relação com a totalidade do mundo da vida.¹⁷⁴ Vejamos:

O mundo da vida não forma um ambiente cujas influências contingentes o indivíduo teria que combater a fim de se auto-afirmar. O indivíduo e a sociedade não formam sistemas que se encontram em seu ambiente e que se referem um ao outro de modo externo, como se fossem observadores. De outro lado, porém, o mundo da vida não constitui uma espécie de recipiente no qual os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo. A figura de pensamento utilizada pela filosofia do sujeito fracassa do mesmo modo que a teoria do sistema. Do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida como um todo constituído de partes, seja no nível do Estado dos cidadãos políticos, seja no nível da associação dos produtores livres. O conceito “mundo da vida” rompe igualmente com essa figura de pensamento. Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente experimentam seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se aos seus olhos no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Por isso ela não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo contínuo, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática.¹⁷⁵

Em outras palavras, é por meio do agir comunicativo que a sociedade, considerada em sentido amplo como um mundo da vida simbolicamente estruturado, se forma e se reproduz.¹⁷⁶ Nesse sentido, “a ação comunicativa não é apenas processo de entendimento”¹⁷⁷, pois os atores, ao se entenderem sobre algo no mundo, estão participando simultaneamente de interações pelas quais desenvolvem,

afirmar sua própria identidade. *Id. Ibid.* No mesmo sentido, vide HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 498.

¹⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. op.cit.* p. 99.

¹⁷⁴ *Id. Ibid.*

¹⁷⁵ *Id. Ibid.* p. 100.

¹⁷⁶ *Id. Ibid.* p. 97. Como veremos a seguir, este é apenas um aspecto da concepção de Habermas sobre a sociedade que, segundo ele, deve ser compreendida, em última análise, simultaneamente como sistema e mundo da vida. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 170.

¹⁷⁷ .HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 198.

confirmam e renovam sua pertença aos grupos sociais assim como sua própria identidade.¹⁷⁸ Daí porque a ação comunicativa há que ser compreendida, também, como processo de integração social e socialização, e não somente como "processo de interpretação em que o saber cultural é submetido ao teste do mundo."¹⁷⁹ Nas palavras de Herrero:

Quando a cultura oferece suficiente saber válido para satisfazer a necessidade de entendimento, o processo de reprodução cultural contribui para a conservação das outras duas componentes com legitimações para as instituições existentes e com modelos de comportamentos eficazes para a formação da responsabilidade. Quando a sociedade mostra uma solidariedade dos grupos capaz de satisfazer a necessidade de coordenação da ação, o processo de integração social oferece aos indivíduos pertenças sociais reguladas legitimamente e obrigações morais no plano da cultura. Quando os sistemas de personalidade formam um identidade tão forte capaz de dominar as situações emergentes no mundo da vida, o processo de socialização fornece prestações de interpretação à cultura, e motivações para a ação conforme as normas e a sociedade.¹⁸⁰

Para Habermas, os conceito de mundo da vida e agir comunicativo, articulados desta maneira, não apenas fornecem subsídios para a resposta à pergunta sobre a possibilidade de estabelecimento da ordem social, como também respondem à clássica querela acerca da relação entre indivíduo e sociedade: o indivíduo e a sociedade se constituem, reciprocamente.¹⁸¹ Desse modo, a integração social dos plexos de ação é, simultaneamente, fenômeno de socialização, para os sujeitos capazes de ação e fala, e de renovação e estabilização da sociedade como totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas.¹⁸²

No entanto, é preciso distinguir tal processo de reprodução das estruturas simbólicas do mundo da vida, no qual cultura, sociedade e pessoa se reproduzem pela rede de práticas comunicativas cotidianas, do processo de manutenção do

¹⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 198.

¹⁷⁹ *Id. Ibid.* Segundo Habermas, a compreensão da ação comunicativa como processo de interação social e socialização, evidencia o caráter unilateral do conceito culturalista de mundo da vida. Isto porque "ao se voltarem para o mundo e reproduzirem o saber cultural do qual se nutrem através dos processos de entendimento, os participantes da comunicação estão reproduzindo, ao mesmo tempo, sua pertença à coletividade e sua identidade." *Id. Ibid.* p. 199. Nesse sentido, os conteúdos culturalmente transmitidos se caracterizam como "um saber possuído por pessoas", que por meio de suas interpretações fazem aportes à cultura. Sem a apropriação hermenêutica e sem o aprimoramento do saber cultural por meio das pessoas, não se formam nem se mantêm tradições. Por outro lado, a cultura serve de fonte às pessoas. Desse modo, há que se compreender toda tradição cultural, simultaneamente, como um processo de formação para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior dela e que, por sua vez, a mantém viva. HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico. op.cit.* p. 101.

¹⁸⁰ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 22.

¹⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento pós-metafísico. op.cit.* p. 101.

¹⁸² *Id. Ibid.*

substrato material do mundo da vida.¹⁸³ Como esclarece Habermas, "a reprodução material se efetua por meio da atividade teleológica, com a qual os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar seus fins"¹⁸⁴ e da qual participam tanto ações estratégicas quanto ações comunicativas.¹⁸⁵

Entendido como âmbito das operações instrumentais, do saber científico e sua aplicação tecnológica aos processos de domesticação da natureza externa ao homem, o substrato material do mundo da vida é, pois, o reino do trabalho humano, da transformação poética da natureza, da apropriação e utilização de seus recursos. Tal substrato material se torna mais diferenciado e funcionalizado na medida em que as sociedades se tornam complexas, como consequência de seu processo evolutivo. Isto, como veremos, demandará a compreensão da sociedade sob a ótica do duplo conceito: sistema e mundo da vida.

2.2 A sociedade como sistema e como mundo da vida

Inicialmente, o mundo da vida se confundia com a própria sociedade, delineando-se como instância omnicomprensiva, a partir da qual se estabeleciam as rotinas de ação e os padrões rígidos de interpretação do mundo e socialização dos indivíduos, isto é, onde as estruturas de interação linguisticamente mediadas regidas por normas constituíam as estruturas de sustentação social.¹⁸⁶ Segundo

¹⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. op. cit. p. 498.

¹⁸⁴ *Id. Ibid.*

¹⁸⁵ *Id. Ibid.* p. 504. Diferentemente da reprodução simbólica do mundo da vida, a qual, segundo Habermas, "depende apenas da ação orientada ao entendimento." *Id. Ibid.* Naturalmente, Habermas reconhece que a manutenção do substrato material é uma condição necessária para a manutenção das estruturas simbólicas do mundo da vida. No entanto, a apropriação das tradições, a renovação da solidariedade e a socialização dos indivíduos necessita da hermenêutica natural da comunicação cotidiana e, portanto, do *medium* representado pela formação linguística de consenso *Id. Ibid.* Nesse sentido, o marco das influências causais recíprocas, caracterizado por interações onde as partes se tratam como objeto de influência, passa ao largo da dimensão da intersubjetividade linguisticamente gerada, não possibilitando a transmissão de conteúdos culturais, a integração dos grupos sociais nem a socialização dos sujeitos. Daí porque o fundamental para a reprodução simbólica do mundo da vida é o aspecto do entendimento. *Id. Ibid.* A nosso sentir, pode-se dizer, então, que apenas no plano do entendimento é possível manifestar-se o reconhecimento da alteridade, que resta eclipsada, na perspectiva daquelas ações orientadas ao êxito, pela conversão de seus fins egoístas em fins últimos. Sobre a relação entre agir comunicativo e agir teleológico, mostrando que Habermas não nega o aspecto teleológico da ação comunicativa, caracterizado pela existência de um horizonte de pré-compreensão cultural no qual os sujeitos perseguem fins que lhes são próprios, nem desconsidera a existência de uma base consensual mínima para que se possa estabelecer qualquer tipo de interação, ainda que estratégica.

¹⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. op. cit. p. 219.

Habermas, é nas sociedades arcaicas que o conceito de sociedade como mundo da vida encontra maior respaldo empírico.¹⁸⁷

Com a evolução das sociedades, a diferenciação estrutural do mundo da vida tem como consequência a especificação funcional dos correspondentes processos de reprodução, dando origem a sistemas de ação que conferem caráter profissional a tarefas especializadas relativas à tradição cultural, integração social e educação.¹⁸⁸ São significativos, no âmbito da tradição cultural, os sistemas de ação para a ciência, o direito e a arte, no âmbito da integração social, as modalidades de formação discursiva (democrática) da vontade e, no âmbito da socialização, a profissionalização nos processos de educação.¹⁸⁹ Como esclarece Herrero, essa diferenciação estrutural é acompanhada de uma cisão entre forma e conteúdo que, no plano da cultura, separa elementos formais, tais como conceito de mundo, processos de argumentação e valores abstratos, das imagens míticas de mundo; no plano da sociedade, abstrai dos contextos particulares os princípios universais; e no plano da personalidade, separa as estruturas cognitivas adquiridas nos processos de socialização dos conteúdos culturais.¹⁹⁰

¹⁸⁷ *Id. Ibid.* Como esclarece Habermas, a destacada homogeneidade do mundo da vida não nos deve fazer esquecer que a estrutura social destas sociedades primitivas já oferece espaço relativamente grande para as diferenciações. Inicialmente, o sexo, a idade e a linhagem são as dimensões em que se diferenciam os papéis sociais, muito embora não constituam funções profissionais. Nestas sociedades pequenas, com tecnologia simples e, em geral, pouco desenvolvimento das forças produtivas, a divisão de trabalho não se funda em habilidades especializadas a serem exercidas ao longo de toda a vida. Os homens se ocupam, em geral, de atividades extra domésticas e que exigem força corporal, como guerra, pesca, caça etc. As mulheres, a seu turno, encarregam-se de trabalhos domésticos e cultivo de horta e campo. Análoga divisão de trabalho ocorre também entre as gerações: os mais jovens se encarregam de tarefas na casa e na aldeia, enquanto aos anciãos são legadas as tarefas políticas, em sentido amplo. Assim, os estímulos para a diferenciação da estrutura social provém de todo o âmbito da reprodução material. Com efeito, os sistemas sociais regulam suas relações com o ambiente natural e social por meio de intervenções coordenadas no mundo objetivo. Da perspectiva de seus membros, trata-se da manutenção do substrato material do mundo da vida, isto é, da produção e distribuição de bens, tarefas militares, resolução de conflitos internos etc. São tarefas que exigem cooperação e podem ser cumpridas de forma mais ou menos econômica e eficiente. Na medida em que a economia nos gastos e a eficiência na utilização dos meios se converte em critério intuitivo das soluções satisfatórias de tarefas, são produzidos estímulos para uma especificação funcional das tarefas e para a correspondente diferenciação dos resultados. Em outras palavras, estimula-se a adaptação desse sistema simples de interação às condições de uma cooperação estabelecida em termos de divisão de trabalho. Por sua vez, o acoplamento eficiente das diferentes contribuições especializadas exige a delegação da faculdade de mando (poder) para pessoas que se encarreguem das tarefas de organização. De outro lado, o intercâmbio funcional dos produtos exige o estabelecimento de relações de troca. Assim, a progressiva divisão do trabalho faz com que os sistemas de interação atribuam forma institucional ao poder de organização e às relações de troca. *Id. Ibid.* p. 225-226.

¹⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 208. Trata-se do processo de racionalização do mundo da vida, cuja percurso está marcada por uma lógica interna que Habermas analisa a partir das obras de Mead e Durkheim. *Id. Ibid.* p. 205 et. seq.

¹⁸⁹ *Id. Ibid.*

¹⁹⁰ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 25.

No entanto, para Habermas, esse processo de racionalização do mundo da vida e as conseqüentes "deformações por ele provocadas"¹⁹¹, não podem ser corretamente compreendidos de maneira unilateral, seja na perspectiva de mundo da vida, seja na perspectiva de sistema.¹⁹² Segundo ele, a compreensão desse processo requer "uma teoria que opere sobre uma base categorial mas ampla que a de mundo da vida e que escolha uma estratégia teórica que não identifique o mundo da vida com a sociedade em seu conjunto, nem o reduza a elementos sistêmicos."¹⁹³ Nesse sentido, a evolução social deve ser entendida como "um processo de diferenciação de segunda ordem"¹⁹⁴, que passa pela análise das conexões entre o aumento da complexidade do sistema e a racionalização do mundo da vida. Nele, o aumento da complexidade de um e da racionalidade do outro determina, não só, a diferenciação interna de sistema e mundo da vida enquanto tais, como simultaneamente a diferenciação entre eles.¹⁹⁵ Daí porque Habermas concebe a sociedade, simultaneamente, como sistema e como mundo da vida.¹⁹⁶

Segundo ele, "uma sociologia compreensiva que dissolva a sociedade no mundo da vida está atrelada à perspectiva segundo a qual a cultura se interpreta a si mesma"¹⁹⁷, desconsiderando a atuação dos demais elementos estruturantes do próprio conceito de mundo da vida (sociedade e pessoa). Tal entendimento seria tributário de uma concepção culturalista de mundo da vida "envolto em falácias do que se poderia chamar idealismo hermenêutico."¹⁹⁸ Nas palavras de Habermas:

Da perspectiva interna do mundo da vida a sociedade se apresenta como uma rede de cooperação mediada comunicativamente. Não que desta perspectiva restem banidas todas as contingências, todas as conseqüências não pretendidas, todas as coordenações fracassadas e todos os conflitos. Mas o que conecta os indivíduos socializados e assegura a integração da sociedade é um tecido de ações comunicativas que só podem ser bem

¹⁹¹ Tais deformações, apontadas por Habermas como o denominador comum entre as teorias de Weber, Durkheim e Mead, podem ser compreendidas como a perda de sentido, a anomia e a alienação que caracterizam a sociedade burguesa e, em geral, a sociedade pós-tradicional, e tem sua origem na própria racionalização do mundo da vida. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 209-210. Segundo Habermas, "a racionalidade do mundo da vida permite um aumento da complexidade sistêmica, complexidade que se hipertrofia até o ponto em que os imperativos sistêmicos, já sem freio algum, transbordam a capacidade de absorção do mundo da vida, o qual resta instrumentalizado por eles. *Id. Ibid.* p. 219.

¹⁹² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 219.

¹⁹³ *Id. Ibid.* p. 210.

¹⁹⁴ *Id. Ibid.* p. 216.

¹⁹⁵ *Id. Ibid.*

¹⁹⁶ *Id. Ibid.* p. 170.

¹⁹⁷ *Id. Ibid.* p. 210.

¹⁹⁸ *Id. Ibid.*

sucedidas à luz de tradições culturais - e não mecanismos sistêmicos que escapam ao saber intuitivo dos membros. O mundo da vida que os membros constroem a partir de tradições culturais comuns é co-extensivo à sociedade. Coloca todos os processos sociais sob o prisma dos processos cooperativos de interpretação. empresta a tudo que ocorre na sociedade a transparência daquilo sobre o que se pode falar - mesmo quando não é compreendido. Se concebemos a sociedade como mundo da vida em tais termos, estamos aceitando as três ficções seguintes: estamos supondo a autonomia dos agentes a), a independência da cultura b), e a transparência da comunicação c). Estas três ficções são inerentes à gramática das narrações e reaparecem em toda sociologia compreensiva unilateralizada em termos culturalistas.¹⁹⁹

As referidas ficções adquirem, portanto, caráter restritivo ao se supor que a integração de uma sociedade se dá apenas sob as premissas da ação orientada ao entendimento, quando na realidade as ações são coordenadas também por meio de nexos funcionais, muitas vezes de maneira imperceptível no horizonte da prática cotidiana.²⁰⁰ Entender a integração da sociedade apenas como integração social é compreender a reprodução da sociedade somente pelo prisma da manutenção das estruturas simbólicas do mundo da vida, desconsiderando, portanto, os processos de reprodução material efetivados na perspectiva de ações com vista aos fins e excluindo os aspectos contra-intuitivos que a reprodução social implica.²⁰¹ Assim, tais ficções restam dissolvidas somente quando abandonamos a identificação entre sociedade e mundo da vida.²⁰²

Por outro lado, entender a integração social exclusivamente como integração sistêmica "é optar por uma estratégia conceitual que concebe a sociedade nos moldes de um sistema autoregulado."²⁰³ Segundo Habermas, essa estratégia vincula a análise da sociedade à perspectiva de um observador externo e nos coloca o problema da interpretação do conceito de sistema de maneira que ele possa ser aplicado aos plexos de ação. No entanto, sob tal enfoque, "os sistemas de ação são considerados como um caso especial de sistemas vivos"²⁰⁴, entendidos como sistemas abertos que mantêm sua consistência, frente ao ambiente instável e super-complexo, por meio de processos de troca efetuados por meio de suas

¹⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit* p. 211.

²⁰⁰ *Id. Ibid.* p. 213. Para ilustrar tal assertiva, Habermas aponta o mercado como exemplo de regulação não normativa de plexos de cooperação. Segundo ele nas sociedades capitalistas o mercado é o exemplo de "mecanismo sistêmico que estabiliza plexos de ações não intencionais mediante o entrelaçamento funcional das consequências da ação" *Id. Ibid.*

²⁰¹ *Id. Ibid.* p. 214.

²⁰² *Id. Ibid.* p. 213.

²⁰³ *Id. Ibid.* p. 214.

²⁰⁴ *Id. Ibid.*

fronteiras, de maneira que "todos os estados sistêmicos cumprem funções para a sobrevivência do sistema."²⁰⁵ Daí porque Habermas critica as pretensões da teoria dos sistemas, em suas diversas vertentes, nos seguintes termos:

A conceituação das sociedades não se compatibiliza, sem rupturas, com o conceito de sistemas orgânicos, já que, ao contrário do que acontece com as estruturas biológicas, as estruturas que os sistemas de ação apresentam não são acessíveis à observação e devem ser alcançadas hermeneuticamente, isto é, a partir da perspectiva interna dos seus membros. As entidades reunidas sob categorias próprias da teoria dos sistemas a partir da perspectiva externa de um observador, tem que ter sido identificadas previamente como mundos da vida de grupos sociais e compreendidas em suas estruturas simbólicas. Já que a normatividade própria da reprodução simbólica do mundo da vida, que discutimos sob o ponto de vista da reprodução cultural, da integração social e da socialização, impõe restrições internas à reprodução de uma sociedade que, a partir de fora, aí sim, pode ser considerado como se tratasse apenas de um sistema que mantém seus limites. E estas estruturas constitutivas da integridade sistêmica, das quais depende a identidade de uma sociedade, apenas resultam acessíveis, sendo como são estruturas de um mundo da vida, por uma análise reconstrutiva que parta do saber intuitivo de seus membros.²⁰⁶

Assim, para Habermas, ainda que por razões metodológicas, uma teoria sistêmica da sociedade não pode ser autárquica. Isto, porque, "dada sua lógica específica, as estruturas do mundo da vida, as quais submetem a restrições internas a manutenção do sistema, demandam uma abordagem desenvolvida em termos de teoria da ação comunicativa que dê conta do saber pré-teórico de seus membros."²⁰⁷

Portanto, não há como negar a existência do núcleo normativo da integração social, apontado pela construção habermasiana. Nesse sentido, o modelo de integração social com base em ações comunicativas constitui o pano de fundo regulativo necessário a partir do qual devem ser considerados os esforços cotidianos para a conformação de uma sociedade mais justa, o que torna insubsistente o entedimento da integração social como mera autoafirmação sistêmica, isto é, como recurso à conservação do patrimônio sistêmico. Daí, porque, como já dissemos, na

²⁰⁵ PARSONS, T. Some problems of general theory. In MCKINEY, J.C. *Theoretical Sociology*. Nova York, 1970. p. 34 *apud* HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 214. No mesmo sentido vide HABERMAS, Jürgen. Bemerkungen zu T. Parsons' Medientheorien. In SCHLUCHTER, W. *Verhalten, Handeln und System*. Frankfurt, 1980.

²⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 214-215.

²⁰⁷ *Id. Ibid.* p. 216. Ademais, como lembra Habermas, as condições objetivas que tornam necessária a objetivação do mundo da vida, como preconizado pela teoria dos sistemas, somente surgiram no curso da evolução. *Id. Ibid.* Nesse sentido, "as formações sociais não podem ser distinguidas apenas por seu grau de complexidade sistêmica. Antes, são determinadas por conjuntos de instituições que são os responsáveis por consolidar, no mundo da vida, o novo mecanismo de diferenciação sistêmica que evolutivamente surge". *Id. Ibid.* p. 235.

visão de Habermas os conceitos de sistema e mundo da vida devem ser abordados de forma complementar pela teoria da sociedade.

Ao adotar a compreensão da sociedade simultaneamente como sistema e mundo da vida, Habermas está em condição de identificar o "desacoplamento" que se dá entre eles, a partir da conexão entre o aumento da complexidade dos sistemas e a racionalização do mundo da vida²⁰⁸. A racionalização do mundo da vida, segundo Habermas, pode ser entendida como processo de reestruturação do mundo vital, isto é, "como um processo que atua sobre a comunicação cotidiana por meio da diferenciação de sistemas de saber, afetando tanto as formas de reprodução cultural quanto as formas de interação social e de socialização"²⁰⁹ Nesse sentido, ela representa "uma progressiva liberação do potencial de racionalidade que habita a ação comunicativa"²¹⁰, o que, por um lado, faz com que a ação orientada ao entendimento adquira uma autonomia cada vez maior frente aos contextos normativos, mas por outro ocasiona a sobrecarga e o transbordamento do mecanismo de entendimento que é substituído por meios de comunicação deslinguistizados.²¹¹ É o que esclarece Herrero:

Essa racionalização do mundo da vida, posta em movimento pelo potencial implícito de racionalidade da linguagem e que origina uma diferenciação estrutural, possibilita cada vez mais uma integração social baseada no mecanismo de uma comunicação orientada para o entendimento como princípio coordenador da ação, i é, de uma comunicação orientada pelas pretensões de validade. Porém, a mesma racionalização do mundo da vida, na medida em que libera a ação comunicativa do peso das prescrições normativas da tradição, permite a introdução de novos mecanismos de coordenação da ação. Com efeito, a base material do mundo da vida encontra o caminho livre para organizar-se de um modo novo. Ela desliga a ação social dos processos de entendimento e passa a coordená-los através dos valores instrumentais generalizados: dinheiro e poder, que operam funcionalmente sobre as consequências dos atos. O medium da linguagem é assim substituído por novos mecanismos sistêmicos de coordenação da ação.²¹²

Segundo Habermas, estes *media* não-linguísticos (dinheiro e poder) comandam um tráfego social desconectado de normas, valores e mecanismo de formação linguística de consenso, especialmente nos subsistemas de ação econômica e administrativa "com vistas aos fins", que se tornaram autônomos em

²⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 219.

²⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo I. op. cit.* p. 435.

²¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 219.

²¹¹ *Id. Ibid.*

²¹² HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 25-26.

relação aos contextos do mundo da vida.²¹³ Assim, o que inicialmente se caracteriza como simples processo de interação entre dois subsistemas e o mundo da vida, em prol da eficiência de sua reprodução material, acaba dando lugar às "patologias da sociedade contemporânea", nas quais a interação entre sistema e mundo da vida dá azo à "colonização"²¹⁴ e conseqüentes objetivação (*Versachlichung*)²¹⁵ e desintegração do mundo da vida pelos sistemas.

Visto pela perspectiva de uma "história sistêmica das formas de entendimento"²¹⁶, o desacoplamento entre sistema e mundo da vida manifesta a "inegável ironia do processo histórico de ilustração"²¹⁷, que pode ser sintetizado da seguinte forma: "a racionalização do mundo da vida torna possível o aumento da complexidade sistêmica, que se hipertrofia até o ponto em que os imperativos sistêmicos, já sem freio algum, transbordam a capacidade de absorção do mundo da vida, que resta instrumentalizado por eles."²¹⁸

À luz da constatação de que o processo de racionalização ocidental tem como traço característico a "colonização do mundo da vida" pelo princípio sistêmico de integração da sociedade²¹⁹, o desafio que se coloca é: como superar a contradição que se dá entre a racionalização do mundo da vida e o conseqüente aumento da complexidade sistêmica? Nas palavras de Herrero: "é suficiente a lógica do entendimento como princípio de integração social para se impor às tentativas invasoras da racionalidade instrumental?"²²⁰

É a partir destas indagações que o Direito, enquanto instituto capaz de exercer a função de *medium* integrador da sociedade, passa a exercer papel progressivamente importante na Teoria Crítica da Sociedade de Habermas.

²¹³ HABERMAS, Jürgen. *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. op. cit.* p. 505.

²¹⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade. op. cit.* p. 25-26.

²¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 244. A objetivação pode ser entendida como processo pelo qual "o sistema social rompe definitivamente o horizonte do mundo da vida, se subtrai à pre-compreensão da prática comunicativa cotidiana e só é acessível ao saber contraintuitivo das ciências sociais que começam a emergir a partir do século XIX. *Id. Ibid.*

²¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 219.

²¹⁷ *Id. Ibid.*

²¹⁸ *Id. Ibid.*

²¹⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Habermas: seu percurso filosófico. op. cit.* p. 14.

²²⁰ *Id. Ibid.*

CAPÍTULO 3

O Direito na tensão entre a Facticidade e a validade

3.1. Habermas e a "virada" para o Direito.

Inicialmente, no âmbito da própria obra "Teoria da Ação Comunicativa", Habermas já tematiza o Direito e a Moral enquanto elementos garantidores da integração social do mundo da vida frente ao crescente aumento da complexidade sistêmica.²²¹ Segundo esclarece, o aumento da complexidade depende da introdução de novos mecanismos de diferenciação sistêmica que, por sua vez, depende da diferenciação estrutural do mundo da vida.²²² Isto porque, para obterem êxito e efetividade, os novos mecanismos de diferenciação sistêmica precisam estabelecer suas bases no mundo da vida, isto é, precisam ser institucionalizados "pelo status da autoridade ligada ao cargo ou do direito privado burguês."²²³ Nesse sentido, a institucionalização de um novo nível de diferenciação sistêmica demanda "a reestruturação do âmbito nuclear que constitui as instituições encarregadas da regulação jurídico-moral, isto é, da regulação consensual dos conflitos de ação."²²⁴ Daí porque Habermas explicita o papel da moral e do direito nos seguintes termos:

A moral e o direito têm a função de canalizar de tal modo os conflitos surgidos, que não debilite o fundamento da ação orientada ao entendimento, e com ele a integração social do mundo da vida. Asseguram um nível de consenso ulterior, ao qual se pode recorrer quando o mecanismo de entendimento houver fracassado no âmbito da regulação normativa da comunicação cotidiana e, então, a normal coordenação das ações previstas não ocorre, trazendo à tona a alternativa de um confronto violento. As normas morais e jurídicas são, pois, normas de ação de

²²¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 245.

²²² Como explica Habermas, a diferenciação estrutural do mundo da vida se sujeita a um tipo específico de racionalidade que é a racionalidade comunicativa. Nesse sentido, a tese levantada por ele, à luz das obras de Durkheim e Mead, é a seguinte: "o aumento da complexidade do sistema depende da diferenciação estrutural do mundo da vida. E essa mudança estrutural, qualquer que seja a forma de explicar sua dinâmica, está sujeita à lógica própria de uma racionalização que é a racionalização comunicativa." *Id. Ibid.* p.245.

²²³ *Id. Ibid.*

²²⁴ *Id. Ibid.*

segunda ordem, que nos permitem estudar particularmente bem a estrutura das formas de integração social.²²⁵

Cabe, portanto, tanto à Moral quanto ao Direito, apontar para um consenso racional sempre que falhar o mecanismo de entendimento no âmbito da comunicação cotidiana, o que ocorre quando a normal coordenação das ações rotineiras fracassa e em seu lugar surge o risco de dissenso. É nesse sentido que, num primeiro momento, Habermas classifica as normas morais e as normas jurídicas como "normas de ação de segunda ordem"²²⁶ que, segundo ele, nos permitem analisar as estruturas das formas de integração social.²²⁷

No entanto, com a evolução das sociedades e o conseqüente aumento da complexidade sistêmica, fruto da crescente racionalização do mundo da vida, ocorre uma progressiva "separação entre moralidade e legalidade"²²⁸, que culmina na desinstitucionalização da moral e uma crescente tendência de "desconexão do direito de seus motivos éticos"²²⁹, cuja legitimidade passa a ser extraída da obediência abstrata ao sistema de normas.

Partindo do pensamento de Durkheim²³⁰, que analisa as transformações da forma de integração social à luz da evolução da Moral e do Direito, e da distinção dos três níveis evolutivos da consciência moral de L. Kohlberg²³¹, Habermas diagnostica o processo de diferenciação entre Moral e Direito, ocorrida em nível pós-convencional, nos seguintes termos:

Na etapa em que a consciência moral é regida por princípios, a moral resta desinstitucionalizada, na medida em que só pode ser ancorada no sistema da personalidade como controle interno do comportamento. De igual modo, o Direito se transforma em um poder externo, imposto a partir de fora, na

²²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 245-246.

²²⁶ *Id. Ibid.* p. 245.

²²⁷ *Id. Ibid.* p. 245-246.

²²⁸ *Id. Ibid.* p. 246

²²⁹ *Id. Ibid.*

²³⁰ Segundo Habermas, Durkheim recorre à evolução da Moral e do Direito para analisar a mudança na forma de integração social, indicando que, a medida em que vão se diferenciando, Moral e Direito se tornam cada vez mais gerais e abstratos. *Id. Ibid.* p. 246.

²³¹ Como esclarece Habermas, L. Kohlberg distingue três níveis de consciência moral: o nível pré-convencional, no qual se considera e avalia apenas as conseqüências da ação; o nível convencional, no qual já se considera e avalia a observância e a transgressão de normas; e o nível pós-convencional, no qual também se considera e avalia as normas à luz de princípios. *Id. Ibid.* Para uma visão aprofundada da distinção feita por Kohlberg vide: KOHLBERG, L. From Is to Ought. In: MISHEL, T. *Cognitive, Development and Epistemology*. Nova York, 1971. Segundo Habermas, o fio condutor do desenvolvimento ontogenético da moral e os conceitos subjacentes de expectativa de comportamento, norma e princípio, caracterizadores do lado cognitivo da interação, permitem construir as etapas evolutivas da Moral e do Direito. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 246.

medida em que o direito coercitivo moderno, sancionado pelo Estado, se converte em uma instituição desconectada de motivos éticos daqueles por quem rege o sistema jurídico, e tributária apenas de uma obediência abstrata ao sistema de normas. Esta evolução é parte da diferenciação estrutural do mundo da vida, na qual se reflete a automatização dos componentes sociais do mundo da vida, isto é, do sistema institucional, frente à cultura e à personalidade, assim como a tendência que faz com que as ordens legítimas dependam cada vez mais de procedimentos formais de criação e justificação das normas.²³²

Todavia, se por um lado o que caracteriza a concepção pós-convencional da Moral e do Direito é uma crescente desinstitucionalização da moralidade e consequente tendência à desconexão do Direito em relação às motivações éticas, por outro, Habermas demonstra, por meio de uma análise histórico-sociológica da evolução social²³³, que "a concepção convencional e pós-convencional do direito e da moral são condições necessárias para o nascimento do marco institucional das sociedades de classe do tipo político e econômico."²³⁴ Isto é, enquanto expressão da racionalização do mundo da vida, a evolução para o universalismo na moral e no Direito também possibilita novos níveis de integração social, por meios como o dinheiro e o poder. Como explicar este fenômeno?

Segundo Habermas a explicação pode ser obtida "analisando-se as tendências contrapostas que se impõem no plano das interações sociais e das orientações de ação na medida em que avança a generalização dos valores"²³⁵, vejamos:

Pois bem, esta tendência à generalização dos valores determina duas tendências contrapostas no plano das interações. Quanto mais progride a generalização de razões e valores, mais desconectada fica a ação comunicativa de padrões normativos de comportamento concretos e recebidos. Com esta desconexão, a carga de integração social se desloca cada vez mais do consenso de base religiosa para os processos linguísticos de formação de consenso. Esta mudança de polaridade na coordenação da ação, coordenação que doravante deverá se apoiar no mecanismo do entendimento, faz com que apareça, cada vez com mais pureza, as estruturas gerais da ação orientada ao entendimento. Nesse aspecto, a generalização dos valores é uma condição necessária para a liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa comporta. O que é razão bastante para entender a evolução da moral e do direito, da qual

²³² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 246.

²³³ *Id. Ibid.* p. 215 et. seq. Habermas entende a evolução social como um processo de segunda ordem: ao aumentar a complexidade de um e a racionalidade do outro, sistema e mundo da vida não apenas se diferenciam internamente como sistema e mundo da vida, como, também, se diferenciam simultaneamente um do outro. *Id. Ibid.* p 216.

²³⁴ *Id. Ibid.* p. 253.

²³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 253. Habermas entende "generalização de valores" como a "tendência consistente em que as orientações valorativas que institucionalmente se exige dos atores, no curso da evolução, se tornem cada vez mais gerais e abstratas.

depende a generalização dos valores, como um aspecto da racionalização do mundo da vida. Mas, por outro lado, a emancipação da ação comunicativa das orientações particulares de valor implica simultaneamente a distinção entre ação orientada ao êxito e ação orientada ao entendimento. Com a generalização de razões e valores fica aberto o caminho para a formação de subsistemas de ação com vista aos fins. Somente quando se diferenciam contextos de ação estratégica, torna-se possível a coordenação da ação com base em *media* de comunicação deslinguistizados.²³⁶

Assim, enquanto, de um lado, a moral, agora desintitucionalizada, "apenas conecta a regulação dos conflitos de ação à ideia de desempenho discursivo de pretensões de validade normativas"²³⁷, de outro, o Direito, "esvaziado de conteúdos morais posterga a questão da legitimação"²³⁸, possibilitando o controle da ação social através de *media* sistêmicos. Esta polarização se reflete, portanto, no desacoplamento entre integração social e integração sistêmica, bem como entre os respectivos mecanismos de coordenação da ação.²³⁹ Como esclarece Habermas, esta mudança na coordenação da ação, da qual passa estar encarregada meios de controle ao invés da linguagem, implica a desconexão entre a interação e os contextos do mundo da vida:

Meios como o dinheiro e o poder partem de relações cuja motivação é empírica; codificam um tratamento "racional com vista aos fins", cujos valores são passíveis de cálculo, e possibilitam o exercício de uma influência estratégica generalizada sobre as decisões dos outros participantes da interação em um movimento de evasão dos processos de formação linguística de consenso. Como não apenas simplificam a comunicação linguística, mas também a substitui por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimento, o contexto do mundo da vida em que estão inseridos os processos de entendimento, resta desvalorizado e submetido às interações regidas por meios: o mundo da vida já não é necessário para a coordenação das ações.²⁴⁰

Nas sociedades modernas, portanto, a diferenciação da economia através do *medium* do dinheiro faz surgir "um sistema de ação eticamente neutro que se institucionaliza diretamente nas formas do direito privado burguês."²⁴¹ Na medida em que as ações se coordenam através de um *medium* deslinguistizado, como é o dinheiro ou o poder, o marco normativo das interações se enfraquece e estas se

²³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 255.

²³⁷ *Id. Ibid.*

²³⁸ *Id. Ibid.*

²³⁹ *Id. Ibid.*

²⁴⁰ *Id. Ibid.* p. 259.

²⁴¹ *Id. Ibid.* p. 251.

transformam em transações entre interesses privados efetuadas com vista ao êxito.²⁴²

Neste cenário, no qual a sociedade civil, agindo estrategicamente, possibilita a colonização do mundo da vida por via da esfera jurídica, o problema da fundamentação se desloca para as bases do sistema jurídico que, através da positivação do direito, amplia sua base de legitimação. Assim, à luz de uma leitura estritamente positivista, a legalidade das decisões, a qual se mede pela observância de procedimentos formais, aliviam o Direito moderno do peso da fundamentação.²⁴³ Para Habermas, entretanto, a positivação do Direito traz consigo "a necessidade de justificar e a possibilidade de criticar as normas jurídicas"²⁴⁴, o que conduz, inevitavelmente, ao problema da fundamentação. Daí porque, para Habermas, "o princípio de positivação e o princípio de fundamentação se exigem mutuamente"²⁴⁵, vejamos:

O sistema jurídico precisa, em conjunto, de se ancorar em instituições básicas capazes de legitimá-lo. No Estado Constitucional burguês estas são, principalmente, os direitos fundamentais e o princípio da soberania popular. Nelas estão encarnadas as estruturas pós-convencionais da consciência moral.²⁴⁶

São estas instituições, juntamente com os princípios prático-morais do direito civil e do direito penal que, segundo Habermas, constituem "as pontes entre uma esfera jurídica amoralizada e reduzida à exterioridade, por um lado, e uma moral desinstitucionalizada e reduzida à interioridade, por outro."²⁴⁷

Inicialmente, portanto, Habermas adota uma compreensão bipartida do direito, como *medium* e como instituição.²⁴⁸ Nesse sentido, o Direito, enquanto *medium*, pode ser combinado com os *media* do dinheiro e do poder, devendo, todavia, permanecer vinculado ao Direito como instituição:

²⁴² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 251.

²⁴³ *Id. Ibid.* p. 252. Como esclarece Habermas, a correção do procedimento de elaboração das normas é o único mecanismo de legitimidade admitido pelo positivismo sem perceber que este modo de legitimação não basta por si só e que não faz mais do que remeter à necessidade de justificação do caráter legitimante que têm os órgãos do Estado. *Id. Ibid.* 516-517.

²⁴⁴ *Id. Ibid.* p. 252.

²⁴⁵ *Id. Ibid.*

²⁴⁶ *Id. Ibid.*

²⁴⁷ *Id. Ibid.*

²⁴⁸ *Id. Ibid.* p. 516.

Aqui o direito é combinado com os *media* dinheiro e poder de modo que também ele adota o papel de medium de controle. No entanto, o medium do Direito permanece conectado ao Direito como instituição. Por instituições jurídicas entendo as normas jurídicas que não podem ser suficientemente legitimadas apenas recorrendo, em termos positivistas, à sua correção procedimental.²⁴⁹

No entanto, a concepção definitiva de Habermas acerca do Direito, consubstanciada na obra *Faktizität und Geltung*, marca uma nova fase de seu pensamento filosófico, na qual Habermas abandona a concepção bipartida do Direito. Assim, para a pergunta acerca da "possibilidade de reprodução da sociedade, num chão tão frágil como o das pretensões de validade transcendentess"²⁵⁰, Habermas encontra resposta no próprio *medium* do Direito, encarnado na figura moderna do direito positivo. Para tanto, como resposta necessária ao problema da legitimação do direito positivo, seu objetivo será demonstrar como a racionalidade procedimental assegura legitimidade ao Direito pela via do processo democrático de sua instauração.

3.2. A concepção do Direito em *Faktizität und Geltung*

3.2.1 Pressuposto: a crítica às concepções modernas de razão prática e de Estado de Direito racional

Apoiado no princípio do discurso, Habermas pretende suplantar "a autocompreensão do Estado de Direito moderno, inspirada no direito racional."²⁵¹, já que, segundo ele, o conceito de razão prática tal como cunhado pela modernidade se exauriu. Isto porque, entendida como faculdade subjetiva, a razão prática se desconecta de suas encarnações nas formas de vida cultural e nas ordens da vida política, sendo incapaz de dar respostas ao problema da integração social em

²⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II. op. cit.* p. 516. Tais normas jurídicas, como já destacado, são, segundo Habermas, os direitos fundamentais, o princípio da soberania popular e os princípios prático-morais do direito civil e do direito penal. *Id. Ibid.* p. 252.

²⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. Id. Ibid.* p. 25. (23).

²⁵¹ *Id. Ibid.* p. 22 (20).

sociedades cada vez mais complexas. Segundo Habermas, os resquícios do normativismo do Direito racional entram em colapso ante o seguinte trilema:

após a implosão da figura da razão prática pela filosofia do sujeito, não temos mais condições de fundamentar os seus conteúdos na teleologia da história, na constituição do homem ou no fundo causal das tradições bem-sucedidas.²⁵²

Por outro lado, a renúncia contextualista à fundamentação também não convence, na medida em que se limita a invocar a força normativa do elemento fático.²⁵³ Assim, para responder aos desafios de uma "teoria reconstrutiva da sociedade"²⁵⁴, Habermas lança mão, como vimos, da teoria da ação comunicativa, na qual introduz o conceito de razão comunicativa.

No entanto, é inegável que o conceito de razão comunicativa apresentado por Habermas na obra *Faktizität und Geltung*, ganha novos contornos em relação ao conceito trazido na Teoria da Ação Comunicativa. Isto se deve à nova arquitetônica de diferenciação do princípio do discurso na qual Habermas fundamentará o Direito e o conceito procedimental de Democracia. Nesse sentido, Habermas afirma a distinção entre razão comunicativa e razão prática, negando que aquela seja fonte de normas do agir, muito embora reconheça um conteúdo normativo aos pressupostos pragmáticos contrafactuais, *verbis*:

A razão comunicativa distingue-se da razão prática por não estar adscrita a nenhum ator singular nem a nenhum macrosujeito sociopolítico. O que torna a razão comunicativa possível é o *medium* linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no telos linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras. Qualquer um que se utilize de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário sobre algo no mundo, vê-se forçado a adotar um enfoque performativo e a aceitar determinados pressupostos. [...] A razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o agente comunicativo é obrigado a apoiar-se em pressupostos de tipo contrafactual. Ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar pretensão de validade em relação aos proferimentos e a considerar os destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmo e com os outros. E ao fazer isso, o que age comunicativamente não se defronta com um "ter que" prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o "ter que" de uma coerção transcendental fraca - derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica

²⁵² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I op. cit.* p. 19 (17).

²⁵³ *Id. Ibid.* p. 18 (16).

²⁵⁴ *Id. Ibid.* p. 21 (19).

de uma regra técnica. [...] A razão comunicativa possibilita, pois, uma orientação na base de pretensões de validade, no entanto ela mesma não fornece nenhum tipo de indicação concreta para o desempenho de tarefas práticas, pois não é informativa, nem imediatamente prática. De um lado ela abrange todo o espectro de pretensões de validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva, e da correção normativa, indo além do âmbito exclusivamente moral e prático. De outro lado ela se refere apenas às intelecções e asserções criticáveis e abertas a um esclarecimento argumentativo - permanecendo nesse sentido alguém de uma razão prática que visa à motivação e à condução da vontade.²⁵⁵

À luz do conceito de racionalidade comunicativa, portanto, uma gama de inevitáveis idealizações constitui a base contrafactual da práxis de entendimento, desencadeando, na facticidade das formas de vida linguisticamente estruturadas, a tensão entre ideia e realidade.²⁵⁶ Assim, sob o substrato da virada linguística, "as ideias passam a ser concebidas como incorporadas na linguagem, de sorte que a facticidade dos signos e expressões linguísticas surgidas no mundo liga-se com a idealidade da universalidade do significado e da validade em termos de verdade."²⁵⁷ A partir do agir comunicativo, isto é, do uso da linguagem com vistas ao entendimento, a tensão entre facticidade e validade passa a ser um "momento da facticidade social", isto é "da prática comunicativa cotidiana através da qual se reproduzem formas de vida."²⁵⁸

Essa tensão entre facticidade e validade, no âmbito da teoria do Direito, permitirá a Habermas identificar o seu traço peculiar: ele garante ao mesmo tempo a legalidade do comportamento e a legitimidade da mesma regra, viabilizando, de forma eficiente, a integração social. Em sociedades pós-metafísicas, o problema da integração social não é solucionado a contento pelo agir comunicativo, que se mostra frágil. Isto porque, a coesão social não mais encontra lastro em entidades metafísicas, havendo sempre a possibilidade de dissenso, já que não se tem uma solução imediata e apriorística para as querelas. Neste contexto, o reconhecimento da autoridade normativa do melhor argumento, fundado nas pretensões discursivas de validade, gera normatividade e reconhecimento para os que agem comunicativamente. Mas e para os que agem estrategicamente? Não há razões para supor que todos agirão segundo as prescrições discursivas.

²⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade v. I. *op. cit.* p. 20-21. (18-19).

²⁵⁶ *Id. Ibid.* p. 21 (19).

²⁵⁷ *Id. Ibid.* p. 55 (53). Como esclarece Habermas, "a verdade e as condições discursivas para a aceitabilidade racional de pretensões de verdade se esclarecem mutuamente."

²⁵⁸ *Id. Ibid.* p. 56 (54).

Cabe, portanto, ao Direito responder de forma eficaz a esse problema, uma vez que as expectativas geradas pelas convicções pessoais são substituídas, por meio do monopólio estatal da força, pela possibilidade de aplicação de sanções em caso de não adesão à normatividade jurídica. Isto é, através da sanção se restringe o nível de dissenso, mas esse dissenso é superado pela ideia de autonomia política dos cidadãos, que resgata a pretensão de legitimidade das próprias regras. Nas palavras de Herrero:

[...] as normas do Direito possibilitam comunidades altamente artificiais e, em verdade, associações de membros de direito iguais e livres, cuja união se baseia ao mesmo tempo sobre a ameaça de sanções externas e na suposição de um acordo motivado racionalmente. [...] A dupla referência da validade do Direito à facticidade da validade social, por um lado, e à legitimidade da pretensão ao reconhecimento normativo, por outro, deixa aos membros da comunidade jurídica a escolha de adotar em relação à mesma norma uma atitude objetivante ou performativa. O peculiar da validade do Direito está justamente em que ele garante ao mesmo tempo a legalidade do comportamento e a legitimidade da mesma regra.²⁵⁹

Daí porque "a teoria do agir comunicativo concede um valor posicional central à categoria do Direito e porque ela mesma forma, por seu turno, o contexto apropriado para uma teoria do direito apoiada no princípio do discurso"²⁶⁰, na qual a fonte de toda legitimidade do direito está no processo democrático de sua instauração²⁶¹. Entretanto, para fundamentar o Direito nestes termos, Habermas reestrutura a teoria do discurso, repensando a relação entre Direito, Moral e Política.

3.2.2 A fundamentação do Direito

3.2.2.1 O princípio do discurso

O ponto fundamental, de onde parte Habermas, é dado pelo novo paradigma da linguagem, onde o discurso aparece como elemento estruturante e intransponível, a partir do qual é formulada a tese determinante de todo o

²⁵⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Habermas: seu percurso filosófico*. op. cit. p. 15.

²⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. op. cit. p. 24. (21).

²⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. II. op. cit. p. 308. (662), Pós-fácio.

desenvolvimento do seu pensamento: "num mundo pós-metafísico, só resta um único princípio normativo que possa ser defendido racionalmente com perspectivas de sucesso diante de qualquer um e este é o princípio do discurso, que pode ser justificado como implicado nos pressupostos da argumentação".²⁶²

Habermas, no entanto, passa a defender um conceito abstrado de autonomia, plasmado na ideia de neutralidade do princípio do discurso, que se diferencia não só no princípio moral, mas também no princípio da democracia, no qual se fundamenta o Direito. Com a nova arquitetura de diferenciação do discurso, ele pretende superar o que chamou de "subordinação do direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas"²⁶³ em prol de uma relação de complementaridade e co-originalidade entre as esferas do Direito e da Moral. Segundo Habermas:

Eu penso que no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de norma de ação, que surgem lado a lado, completando-se. Em conformidade com isso, o conceito de autonomia precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia. Com isso se evita o estreitamento teórico-moral do conceito de autonomia, o que faz com que o princípio do direito kantiano perca a sua função mediadora; e ele (o conceito de autonomia) pode servir para esclarecer aspectos sob os quais as regras do direito distinguem-se das morais. [...] A concepção empiricamente informada, segundo a qual as ordens jurídicas completam originariamente uma moral que se tornou autônoma, não suporta por muito tempo a representação platonizante, segundo a qual existe uma relação de cópia entre o direito e a moral - como se se tratasse de uma mesma figura geométrica que apenas é projetada em níveis diferentes.²⁶⁴

Daí porque, assevera Habermas, "não é possível 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 moral."²⁶⁵ O que há, em verdade, é uma ramificação das normas gerais de ação em regras jurídicas e regras morais.²⁶⁶ Vejamos:

Isso é devido ao fato de que normas de ação gerais se ramificam em regras morais e jurídicas. Sob pontos de vista normativos, isso equivale a dizer que a autonomia moral e política são co-originárias, podendo ser analisadas com o auxílio de um parcimonioso princípio do discurso, o qual

²⁶² HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito*. In: HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de ética e filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 64.

²⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I*. op. cit. p. 141 (137).

²⁶⁴ *Id. Ibid.* p. 139-141 (135-137).

²⁶⁵ *Id. Ibid.*

²⁶⁶ *Id. Ibid.* p. 142 (138).

simplesmente coloca em relevo o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional. Esse princípio - como o próprio nível pós-convencional de fundamentação no qual a eticidade substancial se dissolve em seus componentes - tem certamente um conteúdo normativo, uma vez que explicita a imparcialidade de juízos práticos. Porém ele se encontra num nível de abstração, o qual, apesar desse conteúdo moral, ainda é *neutro* em relação ao direito e à moral, pois ele refere-se a normas de ação em geral.²⁶⁷

Nesse sentido, Habermas formula o princípio neutro do discurso (D) nos seguintes termos: "válidas são as normas de ação às quais todos os possíveis implicados poderiam assentir como participantes de discursos racionais."²⁶⁸

Por "discurso racional" deve-se entender toda tentativa argumentativa de entendimento sobre pretensões problemáticas de validade, realizada sob condições de comunicação que permitam o livre trânsito de temas, contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído por obrigações ilocucionárias.²⁶⁹

De outro lado, o predicado "válidas" expressa "um sentido não específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade"²⁷⁰, referindo-se a normas de ação e a proposições normativas gerais, isto é, "expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente."²⁷¹ Assim, a versão abstrata do princípio do discurso (D) comporta, segundo Habermas, uma dupla diferenciação em princípio moral e princípio da democracia.

O princípio moral ou de universalização (U) resulta, como esclarece Habermas, "de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses."²⁷² Pode ser enunciado da seguinte forma:

(U): Válida será uma norma quando todos puderem aceitar sem coação as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente se produzirão de seu cumprimento universal para a satisfação dos interesses de cada um.²⁷³

²⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade v. I. *op. cit.* p. 142. (138).

²⁶⁸ *Id. Ibid.*

²⁶⁹ *Id. Ibid.*

²⁷⁰ *Id. Ibid.*

²⁷¹ *Id. Ibid.*

²⁷² *Id. Ibid.* p. 143. (139)

²⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 116. Na versão espanhola, a cargo do editorial Trotta, o referido princípio é

Por sua vez, o princípio da democracia (De), no qual se fundamenta o Direito, resulta de uma especificação do princípio abstrato do discurso correspondente às "normas de ação que surgem na forma do Direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos práticos, éticopolíticos e morais - e não apenas morais."²⁷⁴ Ele se destina a "estabelecer um procedimento de normatização legítima do direito"²⁷⁵ e pode ser enunciado da seguinte forma:

(De): Somente podem reivindicar validade legítima (legitimidade) as leis jurídicas capazes de encontrar o consentimento de todos cidadãos (membros da comunidade jurídica), num processo legislativo-discursivo (processo jurídico-discursivo de normatização) legalmente constituído.²⁷⁶

Enquanto o princípio moral funciona como "regra de argumentação para a decisão racional de questões morais"²⁷⁷, o princípio da democracia explica o sentido performativo da prática de autodeterminação dos membros da comunidade jurídica que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente, e pressupõe, preliminarmente, a possibilidade de se decidir e fundamentar racionalmente, em discursos ou negociações reguladas por procedimentos, questões práticas das quais depende a legitimidade das leis.²⁷⁸

Nesse sentido, o princípio moral "opera em nível da constituição interna de determinado jogo de argumentação"²⁷⁹. Já o princípio da democracia "refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de

enunciado da seguinte forma: "Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que para la satisfacción de los intereses de cada cual se derivarán, previsiblemente, de su aceptación general, puedan ser aceptados libremente por cada afectado." HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tradução de Ramón Cotarelo García. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 125.

²⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 143. (139)

²⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp verlag, (1992) 1994. p. 141. Nesta citação, optamos por apresentar uma tradução livre do trecho referenciado, divergindo da versão brasileira utilizada no decorrer do trabalho, que traduz o verbo "*festlegen*" por "amarrar". Eis o trecho original referenciado: "Um trennscharfe Kriterien für die Unterscheidung zwischen Demokratie und Moralprinzip ein Verfahren legitimer Rechtsetzung festlegen soll."

²⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 141. Nesta citação, optamos por apresentar uma tradução livre do trecho referenciado, divergindo da tradução brasileira utilizada no decorrer do trabalho. Eis o trecho original referenciado: "[...] nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können". Eis a versão apresentada pela tradução brasileira: "[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva." HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 145.

²⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 145. (141).

²⁷⁸ *Id. Ibid.*

²⁷⁹ *Id. Ibid.* p. 146. (142)

comunicação garantidas pelo Direito."²⁸⁰ Isto é, o princípio da democracia afirma como a formação político-racional da opinião e da vontade pode ser institucionalizada, o que se dá "através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação no processo de normatização jurídica, já garantido em seus pressupostos comunicativos."²⁸¹

Outro aspecto sob o qual é possível distinguir o princípio moral do princípio da democracia, segundo Habermas, se refere à diferença entre normas jurídicas e demais normas de ação²⁸². Isto porque o princípio da democracia "é talhado na medida das normas de direito"²⁸³ que, diferentemente das demais normas de ação, não nascem de interações simples e naturais. Sua forma jurídica se estabelece no curso da evolução social e seu "caráter artificial" se exprime pela formação de "uma camada de normas de ação produzidas intencionalmente e de forma reflexiva, isto é, aplicáveis a si mesmas."²⁸⁴ Por isso, argumenta Habermas, "o princípio da democracia não deve apenas estabelecer um processo legítimo de normatização, mas também orientar a produção do próprio *medium* do Direito".²⁸⁵ Sob o prisma do princípio do discurso, isto significa que é preciso proporcionar as condições de produção do próprio *medium* do Direito, ou seja, criar a linguagem por meio da qual a vontade político-racional possa se expressar como vontade comum dos membros da comunidade de Direito. Vejamos:

Na visão do princípio do discurso, é necessário estabelecer as condições às quais os direitos em geral devem satisfazer para se adequarem à constituição de uma comunidade de direito e possam servir de *medium* da auto-organização desta comunidade. Por isso, é preciso criar não somente o sistema de direito, mas também a linguagem que permite à comunidade entender-se enquanto associação voluntária de membros do direito²⁸⁶ iguais e livres.²⁸⁷

²⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 146. (142).

²⁸¹ *Id. Ibid.*

²⁸² *Id. Ibid.*

²⁸³ *Id. Ibid.*

²⁸⁴ *Id. Ibid.*

²⁸⁵ *Id. Ibid.*

²⁸⁶ Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, vez que, a nosso ver, a tradução da expressão "Rechtsgenossen" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 143) por "membros do direito" é puramente literal, o que dificulta a compreensão do seu significado em português. Assim, optamos por traduzi-la por "cidadãos", que traz a ideia, mais apropriada ao contexto da obra, de comunidade jurídica de sujeitos de direitos e obrigações. No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, já que as divergências se limitam a este ponto.

²⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 146. (143).

Essa tarefa, qual seja a de proporcionar o próprio *medium* do Direito no qual a vontade político-racional possa se expressar como fruto da autonomia dos cidadãos, "implica a determinação da forma das regras jurídicas de ação"²⁸⁸, isto é, a tematização dos aspectos implicados na produção do *medium* do direito. Na síntese de Herrero²⁸⁹, são eles: a) o esclarecimento do paradoxo da legitimidade a partir da legalidade; b) a releitura do conceito de autonomia a partir da teoria do discurso que permita conhecer a conexão interna entre direitos humanos e soberania popular; e c) o estabelecimento da forma do Direito, pela qual as normas do direito se distinguem das normas morais.

No entanto, antes de analisarmos este ponto central da fundamentação do Direito proposta por Habermas, vale, à guisa de conclusão do presente tópico, sintetizarmos o significado da descoberta do discurso como *medium* intransponível referido às normas de ação em geral, isto é, "expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente"²⁹⁰. Nas palavras de Herrero:

A descoberta do discurso como *medium* intransponível significa 1) que as questões práticas em geral podem ser decididas racionalmente, isto é, ele levanta pretensões de validade que unicamente podem ser satisfeitas por razões; 2) que todo processo de resolução de pretensões de validade implica a formação racional da opinião e da vontade comum; é justamente no discurso que se pode formar uma vontade racional; 3) que, portanto, as questões práticas, isto é, referentes ao agir, podem ser julgadas imparcialmente nos discursos; as questões práticas em geral podem ser decididas racionalmente e julgadas imparcialmente porque elas levantam pretensões de validade e o significado destas pretensões está na relação interna com a sua justificação ou aceitabilidade racional por razões; e 4) que nos diferentes discursos podem ser tratadas, decididas e julgadas questões pragmáticas, éticas ou morais, nos quais a relação de vontade e razão assume diferentes modalidades. Do lado da vontade, teremos: livre-arbítrio (do indivíduo), para se propor fins com base em interesses e valores pressupostos hipoteticamente; a livre decisão (do membro de uma comunidade), na qual se cruzam os papéis de participante no discurso e de membro de uma comunidade histórica; e a vontade livre ou autônoma, na qual os participantes agem segundo leis que eles mesmos se dão.²⁹¹

Passemos à análise dos problemas implicados na produção do *medium* do Direito.

²⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 147. (143).

²⁸⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 67 *et. seq.*

²⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 142. (138).

²⁹¹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 64.

3.2.2.2 Aspectos implicados na produção do *medium* do Direito

Como vimos, a distinção proposta por Habermas entre princípio moral e princípio da democracia, como especificações do princípio do discurso, visa à fundamentação jurídica (não moral) do Direito, a partir da teoria do discurso. No entanto, para essa fundamentação, há tarefas que o sistema de direito deve solucionar, para que "faça jus à autonomia pública e privada dos cidadãos"²⁹². Esse sistema deve, não apenas, institucionalizar a formação da vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *medium* no qual essa vontade possa se expressar.²⁹³ Isso porque, para poder regular sua vida em comum, os cidadãos já devem dispor do *medium* do direito, ou seja, "o sistema deve contemplar os direitos fundamentais que os cidadãos são obrigados a se atribuir mutuamente, caso queiram regular sua convivência com os meios legítimos do direito positivo."²⁹⁴ Nesse sentido, o *status* dos sujeitos de direito que, como tais, vão regular sua vida em comum, pressupõe a ideia de autonomia dos cidadãos que justamente se realiza no *medium* do Direito. Somente dispondo do *medium* do Direito os cidadãos podem exercer seu papel de co-legisladores, pois somente como sujeitos de direito eles podem legislar.²⁹⁵

A ideia de autonomia jurídica, isto é, "a ideia de autolegislação de civis"²⁹⁶ exige, portanto, que aqueles que estão submetidos ao direito, na qualidade de destinatários possam se compreender, ao mesmo tempo, como autores do direito²⁹⁷, o que implica esclarecer o aparente "paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade"²⁹⁸ na tensão entre autonomia pública e autonomia privada.

²⁹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 154 (151).

²⁹³ *Id. Ibid.* p. 147. (143).

²⁹⁴ *Id. Ibid.* p. 154 (151).

²⁹⁵ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 71.

²⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 157. (153).

²⁹⁷ *Id. Ibid.*

²⁹⁸ *Id. Ibid.* p. 168 (165).

a) O paradoxo da legitimidade a partir da legalidade na tensão entre autonomia pública e autonomia privada

Traçando breve síntese do desenvolvimento histórico da teoria do direito subjetivo, isto é, do direito privado moderno, desde sua origem, sob a influência da "filosofia do direito idealista"²⁹⁹, até o desenvolvimento do contraponto positivista que culmina "na subordinação abstrada dos direitos subjetivos ao âmbito do direito objetivo"³⁰⁰, Habermas contextualiza "o nexa problemático existente entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia do cidadão"³⁰¹, que se traduz na tensão entre autonomia pública e autonomia privada.³⁰² Trata-se da relação entre direito subjetivo e direito público, não satisfatoriamente esclarecida no âmbito da dogmática jurídica, e da concorrência, entre Direitos humanos e e soberania do povo, não harmonizada na tradição do Direito racional.³⁰³

Como esclarece Habermas, "o início da doutrina do direito subjetivo foi caracterizado pela independência normativa do direito subjetivo fundamentado moralmente, o qual reivindica legitimidade superior frente ao processo político de legislação."³⁰⁴ Sob este prisma, portanto, os direitos subjetivos recebem autoridade moral independente da instauração democrática do direito, já que não é a teoria do Direito que os funda.³⁰⁵

Por outro lado, o século XIX, marcado pela crítica ao pensamento jusfilosófico de matiz idealista, veio questionar a ideia de autolegitimação do direito privado

²⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 116 (112).

³⁰⁰ *Id. Ibid.* p. 121-122 (117).

³⁰¹ *Id. Ibid.* p. 115 (111).

³⁰² Para um panorama geral da evolução da teoria do direito subjetivo, sobretudo na dogmática do direito civil alemão, desde sua origem nas correntes influenciadas pela filosofia do direito idealista até o contraponto positivista, vide: HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 116 *et. seq.* (112 *et. seq.*).

³⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 115 (111).

³⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 117. Nesta citação, optamos por apresentar uma tradução livre do trecho referenciado, divergindo da tradução brasileira utilizada no decorrer do trabalho que, a nosso ver, neste trecho, apresenta-se confusa e destoante do original. Eis a letra do texto original citado: "[...] der Beginn de Lehre vom subjektiven Recht gekennzeichnet durch die normative Verselbständigung von moralisch gehaltvollen subjektiven Rechten, die gegenüber dem politischen Gesetzgebungsprozeß eine höhere Legitimität beanspruchen." Eis a versão proposta pela tradução brasileira: "a doutrina do direito subjetivo começa quando os direitos morais subjetivos se tornam independentes, os quais pretendem uma legitimidade maior que a do processo de legislação política." HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 121.

³⁰⁵ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 68.

fundada no vínculo entre a autonomia privada do sujeito de direito e a autonomia moral da pessoa³⁰⁶. Nas palavras de Habermas:

O século XIX veio mostrar que o direito privado somente poderia legitimar-se por si mesmo durante o tempo em que a autonomia privada do sujeito de direito estivesse apoiada na autonomia moral da pessoa. No momento em que o direito em geral perdeu sua fundamentação idealista, especialmente a retaguarda da teoria moral kantiana, o invólucro do "poder de dominação individual"³⁰⁷ perdeu o núcleo normativo de uma legítima liberdade da vontade, naturalmente necessitada de proteção. Somente tivera força legitimadora o laço que Kant, com o auxílio do princípio do direito, estabelecera entre a liberdade de arbítrio e a vontade autônoma de pessoa. Depois que esse laço foi rompido, o direito passou a afirmar-se, segundo a interpretação positivista, como a forma que reveste determinadas decisões e competências com a força da obrigatoriedade fática.³⁰⁸

Assim, como contraponto à fundamentação moral do direito, ganha força o positivismo jurídico³⁰⁹, que determina "a subordinação abstrata dos direitos subjetivos ao direito objetivo"³¹⁰, o que, por sua vez, restringe a legitimidade do direito à legalidade de um domínio político, entendido segundo a positividade da lei.³¹¹

No entanto, para Habermas, nem os "seguintes idealistas da dogmática jurídica"³¹², tributários da fundamentação moral dos direitos subjetivos de influência

³⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 117 (112).

³⁰⁷ Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, vez que, a nosso ver, a tradução da expressão "individuellen Herrschaftsmacht" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 113) por "poder de dominação individual" é equivocada no contexto do sentido pretendido pelo texto original. Assim, optamos por traduzi-la por "poder de governo individual", "poder de direção individual" ou "poder de determinação individual". No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, já que as divergências se limitam a este ponto.

³⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 117 (112-113).

³⁰⁹ Inegavelmente, um dos maiores, senão o maior, teórico do positivismo jurídico foi o austríaco Hans Kelsen. Seu pensamento, cujas ideias fundamentais se encontram desenvolvidas na obra *Reine Rechtslehre* (Teoria Pura do Direito) influenciou profundamente a teoria do Direito do século XX. Habermas faz referência ao pensamento de Kelsen, caracterizando-o como "a outra ponta da dogmática do direito privado", oriunda no pensamento de Savigny. Segundo Habermas, Kelsen desconecta o conceito de direito do conceito de moral e de pessoa natural, pois um sistema jurídico que se tornou autônomo tem que sobreviver com suas ficções autoproduzidas. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 118 (114). De fato, como esclarece o próprio Kelsen no prefácio da Teoria Pura do Direito, seu objetivo é "desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto", qual seja o conhecimento objetivo do Direito. Assim, "quando a si própria se designa como "pura" teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental" KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 1. Para uma visão aprofundada sobre o positivismo jurídico, desde suas origens históricas até as suas modernas elaborações teóricas, vide: BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do Direito*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

³¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 121-122 (117).

³¹¹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 68.

³¹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 121 (117).

kantiana, nem suas ramificações positivistas, pautadas pela desconexão entre Direito e moral, conseguem captar "o sentido intersubjetivo das liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente, no qual ambos os momentos - o da autonomia pública e o da autonomia privada - aparecem por inteiro"³¹³, pois desconhecem a estrutura intersubjetiva das condições de reconhecimento que está na base da ordem do Direito enquanto tal.³¹⁴ Citando Michelmann³¹⁵, Habermas esclarece que os direitos subjetivos não estão referidos "a indivíduos atomizados e alienados",³¹⁶ nem podem ser reféns do funcionalismo sistêmico, alheio a todas as considerações normativas³¹⁷, pois, como elementos da ordem jurídica, eles pressupõem a colaboração de sujeitos que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres como sujeitos de direito livres e iguais.³¹⁸

Tal oposição entre a fundamentação moral dos direitos subjetivos, de um lado, e a fundamentação positivista, marcada por uma concepção de legitimidade restrita à mera legalidade, de outro, encobre, segundo Habermas, o verdadeiro problema implicado na posição central ocupada pelos direitos subjetivos privados: Afinal, de onde o direito positivo obtém sua legitimação?³¹⁹

Se é certo, por um lado, que a fonte de toda legitimidade está no processo democrático de criação do Direito, fundado no princípio da soberania do povo, por outro, o modo como o positivismo jurídico o introduz não preserva o conteúdo moral dos direitos subjetivos³²⁰, pois desconsidera "o sentido intersubjetivo das liberdades de ação"³²¹ implicados na estrutura intersubjetiva de reconhecimento recíproco.³²²

³¹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 122 (117).

³¹⁴ *Id. Ibid.* p.121 (117).

³¹⁵ MICHELMANN, F. *Justification and Justifiability of law in a contradictory World. In: Nomos*, vol. XVIII, 1986, *apud* HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 121 (117).

³¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 121 (117).

³¹⁷ *Id. Ibid.* p. 119 (115). Como explica Habermas, é a desconexão entre a pessoa natural e a pessoa moral que abre o caminho da dogmática do Direito para uma interpretação puramente funcionalista dos direitos subjetivos, cuja legitimidade se esgota na legalidade interpretada nos termos do positivismo jurídico. Nesse sentido, pode-se dizer que a caracterização positivista do princípio da soberania do povo não preserva o conteúdo moral independente dos direitos subjetivos, qual seja a proteção da liberdade individual.

³¹⁸ *Id. Ibid.* p. 121 (117).

³¹⁹ *Id. Ibid.* p. 122 (117).

³²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 122 (117-118).

³²¹ *Id. Ibid.*

³²² *Id. Ibid.* p. 121 (117). Como esclarece Habermas, o reconhecimento recíproco dos sujeitos como membros livres e iguais da Comunidade de Direito, por meio dos direitos e deveres reciprocamente atribuídos, está pressuposto na caracterização dos direitos subjetivos como elementos da ordem jurídica. Daí, porque, pode-se entender que "os direitos subjetivos são có-originários com os direitos objetivos pois este resulta dos direitos que

Para Habermas, portanto, "o Direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação."³²³ Por sua vez, as leis obtêm sua legitimidade por meio de um processo legislativo que, fundamentado no princípio da soberania do povo, se apoia nos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política.³²⁴ Por esses direitos, portanto, "deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade."³²⁵ Habermas o explicita nos seguintes termos:

Por que se trata de um paradoxo? Porque os direitos que garantem o exercício da autonomia política dos cidadãos têm, de um lado, a mesma estrutura de todos os direitos, os quais abrem ao indivíduo esferas da liberdade de arbítrio. Mesmo sem levar em conta as diferenças nas modalidades de uso desses direitos, os direitos políticos também devem poder ser interpretados como liberdades de ação subjetivas, as quais simplesmente fazem do comportamento legal um dever, portanto, liberam os motivos para um comportamento conforme as regras. De outro lado, o processo legislativo democrático precisa confrontar seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem da comunidade, porque ele próprio tem que extrair sua força legitimadora do processo de entendimento dos cidadãos sobre regras de sua convivência.³²⁶

Por essa razão, prossegue Habermas, "o direito precisa conservar um nexos interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo, para preencher a sua função de estabilização das expectativas nas sociedades modernas."³²⁷ Daí porque a necessidade de explicar o nexos problemático entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia do cidadão, tanto sob o prisma dogmático da relação entre direito subjetivo e público, como já visto, quanto sob o aspecto da concorrência não apaziguada entre direitos humanos e soberania do povo. Passemos, então, à análise desse aspecto.

os sujeitos se atribuem reciprocamente. É, portanto, no sentido intersubjetivo das liberdades de ação subjetivas, estruturadas juridicamente, que se devem fazer valer os momentos, co-originais, da autonomia pública e privada.

³²³ BÖCKENFÖRDE, E. W. Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung. In: *Recht, Freiheit, Staat*. Frankfurt a/M, 1991. p. 56-66. *apud* HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 114 (110).

³²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 114-115 (110).

³²⁵ *Id. Ibid.* p. 115. (110).

³²⁶ *Id. Ibid.* (111).

³²⁷ *Id. Ibid.*

b) A relação entre direitos humanos e soberania popular na tradição do Direito racional e sua releitura à luz do princípio do discurso

Os direitos humanos³²⁸ e o princípio da soberania popular formam o substrato sob o qual ainda é possível justificar o direito moderno. Segundo Habermas, isso

³²⁸ Em importante trecho do posfácio à obra *Direito e Democracia*, Habermas explicita a sua compreensão acerca do conceito de Direitos Humanos, nos seguintes termos: "[...] quando pretendemos falar do direito apenas no sentido do direito positivo, temos que fazer uma distinção entre direitos humanos enquanto normas de ação justificadas moralmente e direitos humanos enquanto normas constitucionais positivamente válidas. O *status* de tais direitos fundamentais não é o mesmo que o das normas morais - que possivelmente têm o mesmo significado. Na forma de direitos constitucionais normatizados e de garantias, eles encontram abrigo no campo de validade de determinada comunidade política. Todavia esse status não contradiz o sentido universalista dos direitos de liberdade clássicos, que incluem todas as pessoas em geral e não somente todos que pertencem a um Estado. Enquanto direitos fundamentais, eles se estendem a todas as pessoas, na medida em que se detêm no campo de validade da ordem do direito: nesta medida todos gozam da proteção da constituição." HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. II. *op. cit.* p. 316. (671), Pós-fácio. Tal compreensão é externada por Habermas em resposta aos defensores da primazia dos direitos humanos, segundo os quais haveria uma "degradação dos direitos humanos os quais passariam a ser simples direitos fundamentais." *Id. Ibid.* Há que se ressaltar, entretanto, que a compreensão de Habermas acerca do tema, explicitada no trecho destacado, é atécnica e encontra forte resistência da grande maioria dos estudiosos contemporâneos do tema. Isto porque não delimita nem distingue, adequadamente, os conceitos de direitos fundamentais e direitos humanos, vinculando sua validade jurídica tão somente à posituação do direito por uma determinada ordem constitucional, desconsiderando a existência de uma ordem jurídica internacional, isto é, o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Como esclarece Ingo Wolfgang Sarlet, "em que pese sejam ambos os termos ('direitos humanos' e 'direitos fundamentais') comumente utilizados como sinônimos, a explicação corriqueira e, diga-se de passagem, procedente para a distinção é de que o termo 'direitos fundamentais' se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão 'direitos humanos' guardaria relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco caráter supranacional (internacional)." SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 6ª ed., Porto Alegre : Livraria do Advogado, 2006, p. 35 e 36. Nesse sentido, a doutrina estrangeira sobre o tema esclarece que "o movimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos é baseado na concepção de que toda nação tem a obrigação de respeitar os direitos humanos de seus cidadãos e de que todas nações e a comunidade internacional têm o direito de protestar, se um Estado não cumprir suas obrigações. O Direito Internacional dos Direitos Humanos consiste em um sistema de normas, procedimentos e instituições internacionais desenvolvidos para implementar essa concepção e promover o respeito dos direitos humanos em todos os países, no âmbito mundial." BILDER, Richard B. *An overview of international human rights law*. In: HANNUM, Hurst. *Guide to international human rights practice*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992. p. 3-5. Nas palavras de Richard Pierre Claude e Burns H. Weston, "o termo 'direitos humanos internacionais' é um código de linguagem para um número - sempre crescente e em expansão - de diferentes iniciativas: a) um ataque à concepção de soberania estatal, da forma pela qual é tradicionalmente concebida; b) a elaboração de uma agenda para uma política global; c) um padrão para disciplinar o comportamento nacional e, portanto, julgar a legitimidade política e d) um dinâmico e estimulante movimento, composto por indivíduos e grupos, que transcende as fronteiras políticas (um fator de crescente importância nas relações internacionais)." CLAUDE, Richard Pierre. WESTON, Burns H. *Human rights in the world community: issues and action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. p. 2. Ademais, como esclarece Paulo Henrique Portela, "o entendimento majoritário é o de que os direitos humanos não encontram seu fundamento na posituação de suas normas." PORTELA, Paulo Henrique Gonçalves. *Direito Internacional Público e Privado*. 4 ed. Salvador: JusPodivm, 2012. p. 771. Sua posituação é instrumento de proteção que emerge no desenvolvimento histórico do sistema de proteção desses direitos. Nesse, assevera Flávia Piovesan: "Note-se que a constitucionalização dos direitos humanos, no séc XIX, inalga uma segunda fase no desenvolvimento de proteção desses direitos. Nessa fase, os direitos constantes das Declarações de Direitos passam a ser inseridos nas Constituições dos Estados. A partir do século XIX, os Estados passam a acolher as Declarações em suas Constituições, e, desse modo, as Declarações de Direitos se incorporam à História do constitucionalismo. PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 16.

não se deve ao acaso³²⁹, mas, sim, ao fato de que as duas ideias estão condensadas nos conteúdos que sobreviveram, depois que a substância normativa do *ethos*, ancorado em tradições metafísicas e religiosas, passou pela crítica e pelo crivo de fundamentações pós-tradicionais.³³⁰ Assim, "na medida em que as questões éticas e morais se diferenciam entre si, a substância normativa, filtrada discursivamente, encontra sua expressão na dimensão da autodeterminação e da auto-realização."³³¹ Nesse sentido, argumentos em prol da legitimidade do Direito devem se compatibilizar tanto com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal, quanto com os princípios éticos de uma conduta de vida consciente e autorresponsável, em nível individual e coletivo.³³²

No entanto, as ideias de autodeterminação e autorrealização, de um lado, e os conceitos de direitos humanos e de princípio da soberania popular, de outro, não são objetiva e facilmente conciliáveis. Todavia, ressalta Habermas, existem afinidades entre esses pares de conceitos que podem ser enfatizadas de forma mais ou menos intensa pelas tradições políticas, sejam republicanas ou liberais,³³³ sem, contudo, possibilitar entrelaçamento hermenêutico dos conceitos.

Nesse sentido, tanto as tradições liberais quanto as republicanas interpretam "os direitos humanos como expressão de uma autodeterminação moral e a soberania do povo como expressão da autorrealização ética,"³³⁴ razão pela qual os conceitos não guardam, entre si, uma relação de complementaridade, e, sim, de concorrência. Daí, porque, ambas as tradições procuram resolver a tensão entre as ideias, dando primazia a uma delas. É o que esclarece Habermas:

Os liberais evocam o perigo de uma "tirania da maioria", postulam o primado de direitos humanos que garantem as liberdades pré-políticas do indivíduo e colocam barreiras à vontade soberana do legislador político. Ao passo que os representantes de um humanismo republicano dão destaque ao valor próprio, não instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos, de

³²⁹ Como esclarece Habermas, "a ideia dos direitos humanos e a da soberania do povo determinam até hoje a autocompreensão normativa do Estado Democrático de Direito. Não devemos entender esse idealismo, ancorado na estrutura da Constituição, apenas como uma fase superada na história das ideias políticas. Ao invés disso, a história da teoria é um componente necessário, um reflexo da tensão entre facticidade e validade, entre a positividade do direito e a legitimidade pretendida por ele, latentes no próprio direito." HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 128 (124).

³³⁰ *Id. Ibid.* p. 133 (129).

³³¹ *Id. Ibid.*

³³² *Id. Ibid.*

³³³ *Id. Ibid.*

³³⁴ *Id. Ibid.*

tal modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios enquanto elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente. Na visão liberal, os direitos humanos impõem-se ao saber moral como algo dado, ancorado num estado natural fictício; ao passo que na interpretação republicana a vontade ético-política de uma coletividade que está se auto-realizando não pode reconhecer nada que não corresponda ao próprio projeto de vida autêntico.³³⁵

Como se vê, na vertente liberal da tradição prevalece o "momento moral-cognitivo"³³⁶, ao passo que na vertente republicana prevalece o "momento ético-voluntário"³³⁷, dificultando o entrelaçamento hermenêutico dos conceitos de direitos humanos e soberania popular.

Em oposição a essa tensão, Rousseau e Kant tomaram como objetivo "pensar a união entre razão prática e vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que as ideias de direitos humanos e princípio da soberania popular se interpretassem reciprocamente."³³⁸ No entanto, ressalta Habermas, nenhum deles conseguiu o "entrelaçamento totalmente simétrico"³³⁹ dos conceitos³⁴⁰. Em síntese,

³³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 134 (130).

³³⁶ *Id. Ibid.*

³³⁷ *Id. Ibid.*

³³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 130. Nesta citação, optamos por apresentar uma tradução livre do trecho referenciado, divergindo da tradução brasileira utilizada no decorrer do trabalho que, a nosso ver, nesse trecho, apresenta-se confusa e destoante do original. Eis a letra do texto original citado: "[...] im Begriff der Autonomie die Vereinigung von praktischer Vernunft und souveränen Willen so zu denken, daß sich die Idee der Menschenrechte und das Prinzip der Volkssouveränität wechselseitig interpretieren." Eis a versão proposta pela tradução brasileira: "[...] pensar a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de tal modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente." HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 134.

³³⁹ *Id. Ibid.* p. 134 (130).

³⁴⁰ Como esclarece Habermas, Kant extrai "o princípio geral do direito" da aplicação do princípio moral a "relações externas" e inicia sua doutrina do direito com o direito a liberdades subjetivas iguais, equiparadas com a permissão de coerção, a qual compete ao homem "graças a sua humanidade". Esse direito primordial regula "o meu e o teu interior"; a aplicação ao "meu e ao teu exterior" produz os direitos privados subjetivos (os quais Savigny e a dogmática alemã do direito civil, seguindo Kant, tomaram como ponto de partida). Esse sistema de direitos, que advêm, "de modo imperecível", a cada homem e "aos quais ele não poderia renunciar, mesmo que quisesse, se legitima, antes de se diferenciar na figura de leis públicas, a partir de princípios morais, portanto, não depende da autonomia política dos cidadãos, a qual se constitui apenas a partir do contrato social. Por conseguinte, os princípios do direito privado já valem como direitos morais no estado natural; e nesta medida também os "direitos naturais", que protegem a autonomia privada dos homens, precedem a vontade do legislador soberano. Sob este aspecto a soberania da "vontade unificadora e concordante" dos bragueses é restringida através de direitos humanos fundados moralmente. Kant não interpretou a ligação da soberania popular aos direitos humanos como restrição, porque ele partiu do princípio de que ninguém, no exercício de sua autonomia como cidadão, poderia dar a sua adesão a leis que pecam contra a sua autonomia privada garantida pelo direito natural. Rousseau, por sua vez, parte da constituição da autonomia do cidadão e introduz *a fortiori* um nexó interno entre a soberania popular e os direitos humanos. No entanto, como a vontade soberana do povo somente pode exprimir-se na linguagem de leis abstratas e gerais, está inscrito naturalmente nela o direito a iguais liberdades subjetivas, que Kant antepõe, enquanto direito humano fundamentado moralmente, à formação política da vontade. Por isso, em Rousseau, o exercício da autonomia política não está mais sob a reserva de direitos naturais; o conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular. Através do *medium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas. De acordo com esta ideia, o

pode-se dizer que Kant sugere uma interpretação mais liberal da autonomia política, na medida em que o curso progressivo da Moral para o Direito, na fundamentação de sua Teoria do Direito, não valoriza a ideia de contrato social³⁴¹. Já a interpretação de Rousseau³⁴² se aproxima mais da visão republicana na medida em que, "contando com as virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea"³⁴³, ele entende a constituição da soberania de um povo por meio da ideia de contrato social.

Assim, tanto em Kant quanto em Rousseau, a pretendida conexão interna entre direitos humanos e soberania do povo não é construída de forma satisfatória, permanecendo encoberta, isto porque:

Se a vontade racional só pode formar-se no sujeito singular, então a autonomia moral dos sujeitos singulares deve passar através da autonomia política da vontade unida de todos³⁴⁴, a fim de garantir antecipadamente, por meio do direito natural, a autonomia privada de cada um. Se a vontade racional só pode formar-se no sujeito superdimensionado de um povo ou de uma nação, então a autonomia política deve ser entendida como a realização autoconsciente da essência ética de uma comunidade concreta; e a autonomia privada só é protegida contra o poder subjulgador da autonomia política através da forma não-discriminadora de leis gerais. Ambas as concepções passam ao largo da força de legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade - e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção.³⁴⁵

Habermas atribui o insucesso das pretensões de Kant e Rousseau às premissas da filosofia da consciência que, se por um lado permitem aproximar razão

exercício da soberania do povo, conforme ao procedimento, garante também a substância do direito humano originário, delineado por Kant. Todavia Rousseau não concebeu de forma consistente esta ideia, já que estava mais fortemente vinculado à tradição republicana do que Kant. Ele interpretou a ideia de autolegislação mais na linha da ética do que na da moral e entendeu a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo determinado. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 135-136 (131-132).

³⁴¹ Para uma visão aprofundada acerca da doutrina do Direito de Kant vide KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: *Os Pensadores vol. xxv: Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Victor Civita, 1974. p. 195-256; KANT, Immanuel. *Teoria y Práctica*. Tradução de Juan Miguel Palacios. Madrid: Tecnos, 2002.

³⁴² ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du Contract Social*. Paris: GF, 2012.

³⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 136 (132).

³⁴⁴ Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, pois, a nosso ver, a tradução do trecho "muß die moralische Autonomie der Einzelnen durch die politische Autonomie des vereinigten Willens aller hindurchgreifen" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 134) por "então a autonomia moral dos sujeitos singulares deve passar através da autonomia política da vontade unida de todos" dificulta a correta compreensão do sentido do texto original. Assim, optamos por traduzi-lo, alternativamente, nos seguintes termos: "então a autonomia moral dos sujeitos singulares deve alcançar a todos por meio da vontade política unificada." No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, em referência, já que as divergências se limitam a este ponto.

³⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 137 (133). No mesmo sentido, vide *Id. Ibid.* p. 138 (134).

e vontade no conceito de autonomia, por outro demanda que essa capacidade de autodeterminação seja atribuída a um sujeito, "seja ao "eu" da Crítica da razão prática, seja ao povo do Contrato Social."³⁴⁶ Também ressalta a influência da herança metafísica que subordina o direito positivo ao direito natural.³⁴⁷

Como, então, responder ao problema da tensão presente na ideia de direitos humanos que, se de um lado não pode ser imposta como limite externo ao legislador soberano, de outro não pode ser instrumentalizada e restringida a mero requisito funcional do sistema?

O sentido da igualdade e da liberdade imanente ao conteúdo dos direitos humanos e contido na pretensão de legitimidade do Direito moderno não pode ser esclarecido suficientemente pelas qualidades lógico-semânticas das leis gerais, a exemplo do que pretendia Rousseau³⁴⁸. Assim, "a forma gramatical de mandamentos universais nada diz sobre sua validade."³⁴⁹ Somente sob as condições pragmáticas de discursos, nos quais "prevalece apenas a coerção do melhor argumento apoiado nas respectivas informações"³⁵⁰, é possível evidenciar o sentido de aceitabilidade racional contido na pretensão segundo a qual uma norma é do interesse simétrico de todos.

Isso significa que o conteúdo normativo do princípio do Direito só pode ser vislumbrado "nas condições pragmáticas que determinam como se forma a vontade política."³⁵¹ Portanto, à luz do princípio do discurso, evidencia-se que a pretendida conexão interna entre direitos humanos e soberania popular reside, não na forma das leis gerais, mas "no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, que é assegurado por meio da formação discursiva da opinião e da vontade."³⁵²

Em outras palavras, implica dizer que "se os discursos e negociações, cujos procedimentos são fundamentados discursivamente, constituem o lugar no qual se

³⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 137 (133). No mesmo sentido, vide p. 115 (111).

³⁴⁷ *Id. Ibid.*

³⁴⁸ *Id. Ibid.* p. 137 (133). Para maior aprofundamento da questão no pensamento de Rousseau vide: ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du Contract Social. op. cit.* p. 53 *et. seq.*

³⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 137 (133).

³⁵⁰ *Id. Ibid.*

³⁵¹ *Id. Ibid.*

³⁵² *Id. Ibid.*

pode formar uma vontade racional"³⁵³, só podem reivindicar legitimidade aquelas regulamentações às quais todos os possíveis afetados poderiam assentir como participantes em discursos racionais. Fica explícita, desse modo, a estrutura intersubjetiva dos direitos. Daí, porque, Habermas compreende o processo democrático de instauração do Direito, interpretado, discursivamente, como fonte de toda legitimidade do direito positivo.³⁵⁴

Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta torna-se angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegraram e onde a moral pós tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião ou na metafísica. Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. No entanto é preciso saber de onde ele tira sua força legitimadora.³⁵⁵

Interpretado a partir da teoria do discurso, ou seja, à luz da consideração do discurso como *locus* de formação da vontade política racional, o processo democrático de instauração do Direito tem, portanto, sua racionalidade assentada em um "acordo comunicativo"³⁵⁶, a partir do qual é possível estabelecer o nexo interno entre direitos humanos e soberania popular:

enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito³⁵⁷ devem poder examinar se uma norma controversa encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. Por conseguinte, o almejado nexo interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação - necessárias para uma legislação política autônoma - podem ser institucionalizadas juridicamente.³⁵⁸

Trata-se das condições sob as quais podem ser institucionalizadas juridicamente as formas de comunicação necessárias para instauração legítima do Direito, isto é, a institucionalização de procedimentos que acoplem à sua gênese a dimensão discursiva da opinião e da vontade democrática dos cidadãos. Assim, a

³⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 138. (134).

³⁵⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 70.

³⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. II. *op. cit.* p. 308. (662), Pós-fácio.

³⁵⁶ Tradução livre da expressão "ein kommunikatives Arrangement". HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 134.

³⁵⁷ Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, vez que a tradução da expressão "Rechtsgenossen" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 134) por "parceiros do direito" é puramente literal, o que dificulta a compreensão do seu significado em português. Assim, optamos por traduzi-la por "cidadãos", que traz a ideia, mais apropriada ao contexto da obra, de comunidade jurídica de sujeitos de direito e obrigações. No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, em referência, já que as divergências se limitam a este ponto.

³⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 138 (135).

conexão interna entre direitos humanos e soberania popular se dá na medida em que a exigência da institucionalização jurídica de uma práxis cidadã do uso público das liberdades comunicativas é satisfeita pelos mesmos direitos humanos, ou seja, são os próprios direitos humanos que possibilitam o exercício da soberania popular³⁵⁹, uma vez que constituem o substrato incorporado às condições formais de institucionalização jurídica dos procedimentos de formação discursiva da opinião e da vontade. Como esclarece Habermas, a composição entre direitos humanos e soberania popular e a cooriginariedade entre autonomia privada e pública

somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume a figura jurídica.³⁶⁰

Entretanto, até aqui, restou esclarecida apenas a relação entre os direitos de comunicação e de participação, que asseguram o exercício da autonomia pública, e a soberania popular. É preciso, agora, explicitar a relação entre direitos subjetivos (autonomia privada) e soberania popular. Isto é, a relação entre os direitos humanos clássicos, que garantem a autonomia privada do sujeito de direitos, e a práxis de autodeterminação dos cidadãos. Só assim ficará demonstrado como os direitos humanos, em todos seus espectros, possibilitam a práxis de autodeterminação dos cidadãos, de forma que apareça a cooriginariedade dos direitos clássicos da liberdade (autonomia privada) e dos direitos políticos (autonomia pública). Nas palavras de Herrero:

É preciso mostrar ainda como todos os direitos humanos, incluídos os direitos à maior medida possível de iguais liberdades, possibilitam a autodeterminação dos cidadãos de forma que apareça a igual origem dos direitos clássicos da liberdade e dos direitos políticos.³⁶¹

³⁵⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit. p. 70.*

³⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit. p. 139 (134).* É importante esclarecer que, se por um lado Habermas afirma que a substância dos direitos humanos se insere nas condições formais para a institucionalização jurídica da formação discursiva da opinião e da vontade, por outro ele não admite o primado dos direitos humanos. Segundo ele, os direitos humanos, dentre os quais se incluem os direitos liberais de defesa do indivíduo contra o Estado detentor do monopólio do poder, "não são originários, uma vez que surgem, inicialmente, de uma transformação das liberdades de ação subjetivas que uns atribuem aos outros." Isto é, dependem da "socialização horizontal dos cidadãos que se reconhecem reciprocamente como sujeitos possuidores dos mesmos direitos" o que permite o "disciplinamento do poder estatal pressuposto nos moldes do Estado de Direito." HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. II. op. cit. p. 318. (673), Pósfácio.*

³⁶¹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit. p. 70.*

Trata-se, portanto, de explicar como se articulam a ideia de autodeterminação dos cidadãos e o papel dos direitos subjetivos como elementos do ordenamento jurídico. Ora, os direitos subjetivos apelam para uma relação de colaboração entre os sujeitos de direito. Relação esta que se pauta pela reciprocidade de deveres e obrigações, mas também pela coautoria da ordem jurídica, uma vez que tal reciprocidade se deve ao fato de serem membros livre e iguais de determinada comunidade. Assim, para o *medium* do Direito atuar, tem que ser gerado o *status* de sujeito de direitos, isto é, pessoas que, na qualidade de portadoras de direitos subjetivos, fazem parte da comunidade jurídica dos sujeitos de direitos e obrigações. Sem os direitos clássicos da liberdade, que garantem a autonomia privada dos sujeitos de direito, não pode haver o *medium* para a institucionalização jurídica das condições que permitem aos indivíduos fazerem uso de sua autonomia cidadã. Nas palavras de Habermas, portanto, "o *medium* do Direito, enquanto tal, pressupõe direitos que definam o *status* de pessoas jurídicas³⁶² como portadoras de direitos em geral."³⁶³ Sobre o tema, esclarece Herrero:

Ora, para poder regular a sua vida em comum, os cidadãos já devem dispor do *medium* do Direito, e para constituir o *medium* do Direito, tem de estar definido o estatuto das pessoas de direito que enquanto tais vão regular a sua vida em comum, o qual pressupõe, por sua vez, a ideia de autonomia dos cidadãos, que justamente se realiza nesse *medium*. Em outras palavras, para que os cidadãos possam exercer o seu papel de legisladores, já devem dispor do *medium* do Direito, porque é só como sujeitos de direito que eles podem legislar. Portanto, a constituição do *medium* do Direito pressupõe direitos que constituem os sujeitos como portadores de direitos em geral. A ideia de autonomia jurídica ou de autolegislação dos cidadãos exige que aqueles estão submetidos ao direito como destinatários possam se compreender, ao mesmo tempo, como autores do Direito. Não existem, pois, direito positivo em geral sem a garantia da autonomia privada das pessoas de direito.³⁶⁴

Portanto, os direitos subjetivos não possuem estrutura solipsista, mas sim, estrutura intersubjetiva, fundada na coautoria do ordenamento jurídico. Na perspectiva da coautoria, os direitos referem-se reciprocamente a todos os sujeitos,

³⁶² Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, vez que a tradução da expressão "Rechtspersonen" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 151) por "pessoas jurídicas" é puramente literal, o que dificulta a compreensão do seu significado em português, já que à luz da ciência jurídica e do sistema jurídico brasileiro, o conceito de "pessoas jurídicas" é específico, significando "entidades criadas para a realização de um fim e reconhecidas pela ordem jurídica como pessoas, sujeitos de direitos e deveres." FIUZA, César. *Direito Civil: curso completo*. 13. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009. p. 145. Assim, optamos por traduzi-la por "sujeitos de direitos". No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, em referência, já que as divergências se limitam a este ponto.

³⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 155 (151).

³⁶⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 71.

o que possibilita sejam eles reclamados judicialmente.³⁶⁵ Nas palavras de Habermas:

Os direitos subjetivos apóiam-se no reconhecimento recíproco de sujeitos de direito que cooperam. A suposição dos direitos subjetivos não implica necessariamente o isolamento dos sujeitos de direito [...] Direitos subjetivos não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros. Como elementos da ordem jurídica, eles pressupõem a colaboração de sujeitos, que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres, reciprocamente referidos uns aos outros, como membros livres e iguais do Direito. Tal reconhecimento recíproco é constitutivo para uma ordem jurídica, da qual é possível extrair direitos subjetivos reclamáveis judicialmente.³⁶⁶

Assim, a tradicional estrutura aritmética dos direitos subjetivos, que possibilita a articulação do conceito de liberdade como liberdade negativa precisa ser revista e ampliada, pois a tematização dos direitos subjetivos, sob o enfoque de sua estrutura intersubjetiva, supõe a reciprocidade na articulação do conceito de liberdade.³⁶⁷

Nesse sentido, Habermas assevera que:

para formular adequadamente os direitos privados subjetivos ou para impô-los politicamente, é necessário que os afetados tenham esclarecido antes, em discussões públicas, os pontos de vista relevante para o tratamento igual ou não-igual de casos típicos e tenham mobilizado o poder comunicativo para a consideração de suas necessidades interpretadas de modo novo. Por conseguinte, a compreensão procedimentalista do Direito tenta mostrar que os pressupostos comunicativos e as condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade são a única fonte de legitimação.³⁶⁸

Daí porque Habermas enuncia o conceito de "liberdade comunicativa", nos seguintes termos:

³⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade v. I. *op. cit.* p. 121 (117).

³⁶⁶ *Id. Ibid.*

³⁶⁷ Como esclarece Habermas, o conceito de direitos subjetivos, cunhado pela dogmática do Direito Civil e presente na base da moderna compreensão do Direito como um todo, foi tradicionalmente compreendido como garantia para o exercício igual das mesmas medidas de liberdade, em uma comunidade de sujeitos de direito. Isto é, como "direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade", ou seja, como liberdades negativas. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade v. I. *op. cit.* p. 116 (112). Nesse sentido, seu caráter aritmético decorre do fato de que eles definem as liberdades de ação de modo simétrico para todos os indivíduos. Isto é, criam um espaço de ação que se estrutura na perspectiva do igual gozo de direitos pelos sujeitos, pois é exatamente a igual distribuição de direitos subjetivos a todos os indivíduos, segundo lei geral, que possibilita o espaço para a tomada de decisão dos sujeitos de direitos. No entanto, esta leitura tradicional do conceito de direito subjetivo, numa perspectiva solipsista, abre caminho para que, por um lado, os direitos subjetivos sejam reduzidos a espaços privados de ação e, por outro, o uso instrumental do direito, orientado pelo sucesso pessoal e pela manutenção do individualismo, permita a constituição de uma lógica especializada em problemas técnicos em detrimento das questões políticas. Daí porque Habermas destaca que, na perspectiva intersubjetiva, os direitos subjetivos pressupõem a colaboração dos sujeitos, sob as bases de uma estrutura de reconhecimento que, como tal, é constitutiva da ordem jurídica.

³⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade v. II. *op. cit.* p. 310. (664), Pósfácio.

eu entendo a "liberdade comunicativa" como a possibilidade - pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento - de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo.³⁶⁹

É, dessarte, a reciprocidade na articulação do conceito de liberdade e, por conseguinte, na tematização dos direitos subjetivos que desmente a estrutura solipsista de tais direitos³⁷⁰, demandando a releitura do conceito de autonomia a partir da teoria do discurso, segundo a qual a autonomia privada e a autonomia pública se pressupõem reciprocamente. Por meio do reconhecimento da estrutura intersubjetiva dos direitos subjetivos, que permite a compreensão dos sujeitos de direito como coautores da ordem jurídica, e da consequente atribuição recíproca de direitos e obrigações comuns, é que se torna possível a institucionalização, pelo *medium* do Direito, das condições que permitem aos cidadãos fazerem uso de sua autonomia pública (política). Por outro lado, o exercício da autonomia política na função de coautores do Direito exige a institucionalização dos pressupostos da comunicação, que são os que garantem a legitimação do Direito. É por meio da institucionalização de procedimentos de abertura para a dimensão discursiva da opinião e da vontade que a estrutura intersubjetiva dos direitos se explicita e se efetiva. Portanto, autonomia pública e privada se pressupõem mutuamente, de modo que a garantia das liberdades subjetivas, intersubjetivamente estruturadas na ideia de direitos fundamentais, é inerente ao procedimento discursivo de formação da opinião e da vontade no qual se materializa a práxis de autodeterminação dos cidadãos (autonomia política). Segundo Habermas, nestes termos é possível justificar o nexa entre soberania popular e direitos humanos. Vejamos:

No âmbito da prática constituinte não basta introduzir um princípio do discurso, à luz do qual as pessoas podem julgar se o direito que elas estabelecem é legítimo. Pois as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização jurídica. E na medida em que o princípio do discurso assume a figura jurídica, ele se transforma num princípio da democracia. Para que isso aconteça é necessário que o código do direito, enquanto tal, esteja disponível; e a instauração desse código exige que se crie uma ordem de status para as possíveis pessoas do direito, isto é, para pessoas que na qualidade de titulares de direitos subjetivos, fazem parte de uma associação de parceiros do direito, com pretensões jurídicas efetivas. Sem a garantia da autonomia privada, não pode haver direito positivo em geral. E sem os direitos clássicos da liberdade, que garantem a autonomia privada da pessoa de direito, também não pode haver um *medium* para a institucionalização jurídica das condições que

³⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 155 (152).

³⁷⁰ *Id. Ibid.* p. 121 (117).

permitted aos indivíduos fazerem uso de sua autonomia enquanto cidadãos. [...] O nexu interno entre "direitos humanos" e soberania popular, que buscamos aqui, reside, pois, no fato de que a exigência de institucionalizar a autolegislação em termos de direito tem que ser preenchida com auxílio de um código, o qual implica, *ao mesmo tempo*, a garantia de liberdades de ação e de reclamação. Inversamente, a repartição igualitária desses direitos subjetivos (e de seu valor equitativo) só pode ser satisfeita através de um processo democrático que justifica a suposição de que os resultados da formação política da opinião e da vontade são racionais. Deste modo, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que uma possa reivindicar o primado sobre a outra.³⁷¹

Temos, portanto, a tese de Habermas segundo a qual "os direitos humanos se inserem nas condições para a institucionalização jurídica da formação discursiva da opinião e da vontade"³⁷², isto é, que os direitos humanos "possibilitam a práxis de autodeterminação dos cidadãos."³⁷³ Ora, se toda legitimidade do Direito gravita entorno da ideia de direitos humanos, é preciso, então, esclarecer como Habermas compreende a relação entre Direito e Moral, já que ele não admite uma fundamentação moral dos direitos Humanos.

c) A forma do Direito e a relação de complementaridade entre Direito e Moral

Ao apresentarmos, no início do presente capítulo, a nova arquitetura de diferenciação do discurso, procuramos explicitar os princípios que respaldam a superação do que Habermas chamou de "subordinação do direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas"³⁷⁴, em prol de uma relação de complementaridade e cooriginalidade entre as esferas do Direito e da Moral. Trata-se da diferenciação do princípio do discurso, de caráter neutro, em princípio moral e princípio da democracia. Agora demonstraremos como se articula, a partir

³⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. II. *op. cit.* p. 315-316. (670-671), Posfácio. No trecho citado, divergimos da versão brasileira, aqui referenciada, que traduz da expressão "Rechtsgenossen" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 670) por "parceiros do direito. Como já destacado anteriormente, preferimos traduzi-la por "comunidade jurídica de sujeitos de direito e obrigações", expressão mais apropriada ao contexto e ao sentido pretendido pela obra. De igual modo, divergimos da tradução da expressão "Rechtspersonen" (*Id. Ibid.*) por "pessoa do Direito", optando por traduzi-la por "sujeitos de direito". Quanto à expressão "die Gewährleistung einklagbarer subjektiver Handlungsfreiheiten" (*Id. Ibid.* p. 671), traduzida por "garantia de liberdades de ação e de reclamação", preferimos traduzi-la por "garantia de liberdades individuais exigíveis". No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, em referência, já que as divergências se limitam a estes pontos.

³⁷² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 139 (134).

³⁷³ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 72.

³⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 141 (137).

da nova arquitetura do discurso, a relação complementar entre Direito e Moral, com vistas a esclarecer o caminho pelo qual o princípio do discurso assume a figura jurídica de um princípio da democracia, no qual se fundamenta o Direito.

Segundo Habermas, o Direito racional moderno, ao manter a distinção entre direito natural e direito positivo "apega-se a uma reduplicação do conceito de Direito que não é plausível, do ponto de vista sociológico, e precária, do ponto de vista normativo."³⁷⁵ Isso se deve, segundo ele, às falsas premissas da filosofia da consciência, sobretudo de matiz kantiana, pelas quais a ordem jurídica reproduziria e concretizaria, no plano fenomenológico, a ordem inteligível do "reino dos fins".³⁷⁶ Vejamos:

Na sua "Introdução à metafísica dos costumes", Kant procede diferentemente. Ele parte do conceito fundamental da lei da liberdade moral e extrai dela as leis jurídicas, seguindo o caminho da redução. A teoria moral fornece os conceitos superiores: vontade e arbítrio, ação e mola impulsionadora, dever e inclinação, lei e legislação, que servem inicialmente para a determinação do agir e do julgar moral. Na doutrina do direito, esses conceitos fundamentais da moral são reduzidos a três dimensões. Segundo Kant, o conceito do direito não se refere primariamente à vontade livre, mas ao *arbítrio* dos destinatários; abrange a *relação externa* de uma pessoa com outra; e recebe *autorização para coerção*, que um está autorizado a usar contra o outro, em caso de abuso. O princípio do direito limita o princípio da moral sob esses três pontos de vista. A partir dessa limitação, a legislação moral reflete-se na jurídica, a moralidade na legalidade, os deveres éticos nos deveres jurídicos.³⁷⁷

Para Habermas, ainda que se desconsidere a metafísica kantiana, subjaz à ideia de reduplicação do conceito de Direito, a herança platônica fundada na intuição de uma "comunidade ideal dos sujeitos moralmente imputáveis", que se concretiza como comunidade jurídica, no tempo histórico e no espaço social, por meio do *medium* do Direito.³⁷⁸ Por outro lado, Habermas admite que tal intuição não está totalmente equivocada já que, também para ele, a legitimidade da ordem jurídica está atrelada aos princípios morais, *verbis*:

³⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 139 (135).

³⁷⁶ *Id. Ibid.* p. 140 (136).

³⁷⁷ *Id. Ibid.* Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, vez que a tradução da expressão "Triebfeder" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 136) por "mola impulsionadora" é puramente literal. No contexto, a expressão quer significar "força motivadora", "motivo". Daí porque preferimos traduzi-la por "causa", expressão que, em português, se conjuga melhor com "ação". Também divergimos da tradução do trecho "und ist schliesslich mit jener Zwangsbefugnis ausgestattet, die der eine gegenüber dem anderen im Falle eines Übergriffs auszuüben berechtigt ist." (*Id. Ibid.*) por "e recebe *autorização para coerção*, que um está autorizado a usar contra o outro, em caso de abuso." Preferimos traduzi-la por "e, finalmente, está munido de poder coercitivo que um está autorizado a usar contra o outro em caso de agressão. No entanto, mantivemos a citação da versão brasileira, em referência, já que as divergências se limitam a estes pontos.

³⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 140 (136).

Esta intuição não é de todo falsa, pois uma ordem jurídica só pode ser legítima, quando não contrariar princípios morais. Através do componente de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral.³⁷⁹

Entretanto, essa relação, como vimos no tópico dedicado à análise do princípio do discurso, "não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas."³⁸⁰ Direito e moral se diferenciam simultaneamente a partir da dissolução da eticidade tradicional, na qual as questões jurídicas se entrelaçavam com as questões éticas e morais.³⁸¹ Daí porque, para Habermas, numa perspectiva pós-metafísica, a relação que se estabelece entre moral autônoma e direito positivo, que depende de fundamentação, é uma "relação de complementação recíproca".³⁸²

Sob o prisma normativo, isso significa dizer que "autonomia moral e autonomia política são cooriginárias" e, portanto, decorrentes de um princípio do discurso neutro em relação ao Direito e à Moral.³⁸³ O princípio do discurso explica apenas "o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar, imparcialmente, normas de ação, já que está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente."³⁸⁴ A partir daí, o conceito de autonomia é concebido abstratamente, de modo a assumir forma específica para cada tipo de norma de ação, de um lado como princípio moral, de outro como princípio da democracia.

³⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 140-141 (137). Neste ponto, divergimos da tradução brasileira, aqui referenciada, vez que a tradução da expressão "Dem positiven Recht bleibt [...] ein Bezug zur Moral" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität u.nd Geltung. op. cit.* p. 137) por "o direito adquire uma relação com a moral" não é precisa em relação ao texto original, seja por traduzir o verbo "bleiben" por "adquirir", seja por omitir a palavra "positivo" constante da expressão "Dem positiven Recht". Daí porque preferimos traduzi-la por "o direito positivo permanece mantendo uma relação com a moral". Lembramos que para a teoria do direito, a expressão "direito positivo", que se distingue do direito natural, tem sentido peculiar, significando "direito positivado na lei" ou "direito posto", isto é, *illud est quod ab hominibus institutum*. (BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico op. cit.* p. 19 *et. seq.*). Nas palavras de Caio Mario da Silva Pereira, é o "conjunto de princípios e regras que regem a vida social de determinado povo em determinada época." (PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de direito civil*. Rio de Janeiro: Forense, 1987). Tal distinção conceitual entre direito positivo e direito natural já se encontra presente no pensamento de Aristóteles que, no capítulo VII, livro V, de sua *Ética à Nicômaco* faz a distinção entre *nomikón díkaion* (direito ou justiça legal) e *nomikón physikón* (direito ou justiça natural). Nesse sentido, vide ARISTÓTELES, *Ética à Nicômaco. In: Os Pensadores*, Vol.4. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

³⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 141 (137).

³⁸¹ *Id. Ibid.*

³⁸² *Id. Ibid.*

³⁸³ *Id. Ibid.* p. 142 (138).

³⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 143 (140).

Nos discursos de fundamentação moral, "o princípio do discurso assume a forma de um princípio de universalização", preenchendo o papel de regra de argumentação com vistas à decisão racional das questões morais e, como tal, pode ser fundamentado, formal e pragmaticamente, a partir de pressupostos gerais da argumentação, como a forma de reflexão do agir comunicativo.³⁸⁵ Nos discursos de fundamentação jurídica, o princípio do discurso assume a forma de princípio da democracia, fundamentando "o sentido performativo da prática de autodeterminação de sujeitos de direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente."³⁸⁶ Isto é, ele apenas "pressupõe, preliminarmente, a possibilidade da decisão racional de questões práticas", mas não é capaz de dizer se é como é possível abordar discursivamente questões políticas.³⁸⁷

Partindo do pressuposto de que uma formação política racional da opinião e da vontade é possível, o princípio da democracia simplesmente afirma como esta pode ser institucionalizada - através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, já garantido em seus pressupostos comunicativos. Enquanto o princípio moral opera no nível da constituição interna de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em forma de comunicação garantidas pelo direito.³⁸⁸

Concebido nessa perspectiva, evita-se, segundo Habermas, o estreitamento moral do conceito de autonomia, o que possibilita a interpretação dos direitos humanos, inscritos na práxis de autodeterminação dos cidadãos, como direitos em sentido jurídico, não obstante seu conteúdo moral. Ademais, compatibiliza-se o conceito de autonomia à prerrogativa inerente à autonomia privada de "retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas para uma posição de observação e influência recíproca."³⁸⁹ Isto porque, para Habermas, "a autonomia privada vai tão longe que o sujeito de direito não precisa prestar contas nem apresentar argumentos publicamente aceitáveis para seus planos de ação."³⁹⁰ Ou

³⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 144 (140).

³⁸⁶ *Id. Ibid.* p. 145 (142).

³⁸⁷ O problema acerca da possibilidade de abordar discursivamente questões políticas, segundo Habermas, há que ser resolvida preliminarmente em uma teoria da argumentação. *Id. Ibid.* p. 146 (142).

³⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 146 (142).

³⁸⁹ *Id. Ibid.* p. 156 (153)

³⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 156 (153).

seja, "liberdades de ação subjetiva justificam a renúncia ao agir comunicativo e a recusa de obrigações ilocucionárias."³⁹¹

Em suma, o conceito de autonomia, uma vez concebido abstratamente no princípio do discurso, se desdobra em autonomia moral, expressa no princípio moral, e autonomia jurídica, expressa no princípio da democracia, que por sua vez se desdobra em autonomia pública e autonomia privada.

Neste contexto, o Direito aparece, ao mesmo tempo, como "sistema de saber e de ação", pois pode ser entendido como um texto repleto de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação.³⁹² Enquanto tal, o Direito possui uma forma, estabelecida no decorrer da evolução social³⁹³, que garante as liberdades subjetivas da ação, isto é "supõe que os sujeitos de direito possam contar com a possibilidade de agir estrategicamente e renunciar ao exercício das liberdades comunicativas."³⁹⁴ Isto porque, segundo Habermas, na perspectiva de destinatários do Direito, os sujeitos de direito, enquanto sujeitos singulares, "não se individualizam através de sua história

³⁹¹ *Id. Ibid.* Habermas distingue as "liberdades subjetivas" da "liberdade comunicativa", que ele compreende como "a possibilidade, pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento, de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de reconhecimento intersubjetivo." *Id. Ibid.* p. 155 (152). Portanto, a liberdade comunicativa depende de uma postura positiva dos atores, isto é, ela só é possível "entre atores que desejam entender-se entre si sobre algo num enfoque performativo e que contam com tomadas de posição perante pretensões de validade reciprocamente levantadas. Essa característica peculiar da liberdade comunicativa, que depende sempre de uma relação intersubjetiva, explica por que ela se liga a obrigações ilocucionárias." *Id. Ibid.* p. 156 (152). Como esclarece Habermas, "para que alguém possa tomar posição, dizendo "sim" ou "não", é preciso que o outro esteja disposto a fundamentar, caso se torne necessário, uma pretensão levantada pelos atos de fala. Uma vez que os sujeitos que agem comunicativamente se dispõem a ligar a coordenação de seus planos de ação a um consentimento apoiado nas tomadas de posições recíprocas em relação a pretensões de validade e no reconhecimento dessas pretensões, somente contam os argumentos que podem ser aceitos em comum pelos participantes. São respectivamente os mesmos argumentos que têm uma força racionalmente motivadora." *Id. Ibid.* p. 156 (152). No entanto, as prerrogativas inerentes às liberdades subjetivas, protegidas pelo direito, eximem o agente dessas obrigações ilocucionárias; Isto é, possibilitam que o agente se retire do espaço público de obrigações ilocucionárias recíprocas, "pouco se importando se os argumentos que embasaram suas decisões também poderiam ser aceitos por outros." *Id. Ibid.* p. 156 (152-153).

³⁹² Segundo Habermas, diferentemente da moral que se encontra sublimada na forma de um saber retraído para o interior do sistema cultural - vez que por si mesma ela não mantém mais vínculo com as instituições que fazem com que as expectativas morais justificadas sejam realmente preenchidas - no Direito "os motivos e orientações axiológicas estão interligados entre si num sistema de ação; por isso as proposições jurídicas têm eficácia imediata para a ação, o mesmo não acontecendo com os juízos morais enquanto tais." Assim, como o Direito está estabelecido nos níveis da cultura e da sociedade, ele pode compensar as fraquezas de uma moral racional que se atualiza primariamente na forma de um saber. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 149-150 (145-146).

³⁹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 146 (142). Habermas explica essa evolução "a partir da relação sociológica complementar entre moral e direito: a constituição das formas jurídicas torna-se necessária a fim de compensar déficits que resultam da decomposição da eticidade tradicional. Pois a moral autônoma, apoiada apenas em argumentos racionais, só se responsabiliza por juízos corretos e equitativos." *Id. Ibid.* p. 148 (145).

³⁹⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 73.

peçoal, formada através de sua história de vida, e sim, através da capacidade de assumir posição de membros sociais típicos de uma comunidade constituída juridicamente."³⁹⁵

O Direito se abstrai, portanto, da capacidade do destinatário vincular sua vontade, nos contextos de ação, por intelecção normativa. Ele conta apenas com a liberdade de arbítrio, isto é, a capacidade e a possibilidade de se tomar decisões "racionais-intencionais, decisões com vista aos fins."³⁹⁶ Tal abstração, esclarece Habermas, possui um significado "assegurador da liberdade", na medida em que "o status de pessoa de direito protege a esfera no interior da qual uma pessoa concreta, responsável moralmente, e que conduz a sua vida de modo ético, pode desenvolver-se livremente."³⁹⁷ Há, portanto, na perspectiva de destinatários do Direito, a "redução da pessoa de direito a um portador de direitos subjetivos, dotado de liberdade de arbítrio", isto é, "a redução da vontade livre de uma pessoa moral e eticamente imputável ao arbítrio de um sujeito de direitos, determinado por preferências próprias", o que explica outro aspecto da legalidade, segundo o qual só é possível regular juridicamente as matérias que abrangem condições e releções externas.³⁹⁸ O legislador político determina as normas que valem, os tribunais aplicam as normas por meio de decisões judiciais, a dogmática jurídica precisa as regras e sistematiza as decisões. Do ponto de vista da relação complementar entre Direito e Moral, isto significa, para o indivíduo, um alívio da carga cognitiva da formação do juízo moral próprio.

Por outro lado, o Direito, enquanto direito legítimo, "supõe também que as normas jurídicas tenham de poder ser seguidas por intelecção"³⁹⁹, isto é, pelo exercício da liberdade comunicativa e tomada de posição em relação à pretensão de legitimidade do Direito, vejamos:

³⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 148 (144).

³⁹⁶ *Id. Ibid.* A expressão empregada por Habermas é "zweckrationale" (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 144), que pode ser traduzida, literalmente, por racional-intencional. O termo "zweck" significa "propósito", "objetivo", "finalidade", ou seja, no contexto da obra referenciada quer indicar aquelas decisões tomadas com vistas aos objetivos de quem as tomou, isto é, decisões guiadas pelos interesses pessoais, individuais.

³⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 148 (144).

³⁹⁸ *Id. Ibid.* Quanto ao sentido moral e ético da condição de portador de direitos subjetivos a que é reduzida a pessoa de direito, Habermas esclarece que tal sentido só é adquirido na medida em que a garantia jurídica de liberdades subjetivas assegura uma esfera para uma conduta de vida consciente e autônoma.

³⁹⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 73.

[...]o direito legítimo só se coaduna com um tipo de coerção jurídica que salvaguarda os motivos racionais para a obediência ao direito. O direito coercitivo não pode *obrigar* os seus destinatários a isso; deve ser-lhes facultado renunciar ou não, conforme o caso, ao exercício de sua liberdade comunicativa e à tomada de posição em relação à pretensão de legitimidade do direito, ou seja, deve-se permitir que abandonem, num caso concreto, o enfoque performativo em relação ao direito, trocando-o pelo enfoque de um ator que calcula as vantagens e que decide arbitrariamente. Normas jurídicas devem *poder* ser seguidas por discernimento.⁴⁰⁰

Portanto, só a autolegislação dos cidadãos, isto é, a instauração politicamente autônoma do Direito possibilita aos seus destinatários uma compreensão correta da ordem jurídica como um todo, ou seja, possibilita que eles se entendam ao mesmo tempo como seus autores. Daí porque "a autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro."⁴⁰¹ Pois, se por um lado o Direito legítimo supõe que os sujeitos de direito não podem ser forçados a obedecer às leis por motivação racional, por outro ele supõe que as normas têm que poder ser seguidas por inteligência, isto é, por respeito à lei. Isto significa que, por meio do componente da legitimidade, o Direito entra em relação com o princípio do discurso e, portanto, com as condições que possibilitam o exercício da autonomia política, ou seja, o sistema dos direitos fundamentais.⁴⁰² Portanto, o princípio neutro do discurso deve assumir a figura de um princípio da democracia, que passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização.⁴⁰³ Mas, como isso se dá?

Esclarecidos os aspectos prévios, isto é, os aspectos implicados na produção do medium do Direito, veremos, agora, que a fundamentação jurídica do Direito consiste na reconstrução da gênese dos direitos.

3.2.2.3 A Gênese lógica do sistema de direitos

A tese de Habermas é a seguinte: o princípio da democracia, que confere ao processo de instauração do Direito sua força legitimadora, resulta do cruzamento

⁴⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 158 (154).

⁴⁰¹ *Id. Ibid.*

⁴⁰² HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 73.

⁴⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 158 (154).

entre princípio do discurso e a forma do Direito.⁴⁰⁴ Habermas entende esse cruzamento como uma gênese lógica dos direitos, *verbis*:

A idéia 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. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito à liberdades subjetivas de ação em geral - constitutivo para a forma jurídica enquanto tal - e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos.⁴⁰⁵

Portanto, a gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do Direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo - princípio da democracia - se constituem de modo cooriginário. Esse processo começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito às liberdades subjetivas de ação, direito que é constitutivo da forma do direito como tal e acaba com a institucionalização jurídica das condições para um exercício discursivo da autonomia política. Assim, os direitos, reconstruídos nesses termos, ao mesmo tempo que fixam o status das pessoas de direito, produzem o código do Direito.⁴⁰⁶

Tal sistema de direitos deve conter, portanto, precisamente os direitos que os cidadãos são obrigados a se atribuírem reciprocamente, caso queiram regular legitimamente a sua convivência com os meios do direito positivo.⁴⁰⁷ Como descobri-los?

Segundo Herrero, Habermas dá aqui dois passos importantes e decisivos, que correspondem aos dois aspectos da autonomia política: os sujeitos devem se compreender como destinatários e como autores do Direito. Assim, em primeiro lugar, há que se descobrir os direitos fundamentais que garantem a autonomia privada dos sujeitos de direito, na medida em que estes se reconhecem reciprocamente em seu papel de destinatários das leis e, com isso, se outorgam um *status* pelo qual podem reivindicar direitos e podem fazê-los valer entre eles.⁴⁰⁸ Segundo Habermas, isso se dá a partir da aplicação do princípio do discurso à forma

⁴⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 158 (154).

⁴⁰⁵ *Id. Ibid.*

⁴⁰⁶ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 74.

⁴⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 158-159 (154).

⁴⁰⁸ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 74.

do direito "a partir de fora, isto é sob o ponto de vista de um teórico"⁴⁰⁹. Será o teórico quem "dirá ao civis quais direitos eles teriam que se atribuir reciprocamente caso queiram regular legitimamente sua vida em comum pela via do direito positivo."⁴¹⁰ Por esse primeiro passo, portanto, é dado aos sujeitos de direito o código do direito no qual eles podem expressar sua autonomia.

Em segundo lugar, temos de descobrir os direitos fundamentais que garantem a autonomia pública, isto é, os direitos pelos quais os sujeitos podem assumir e exercer o papel de autores da ordem jurídica.⁴¹¹ Para tanto, esclarece Habermas, é preciso "efetuar uma mudança de perspectiva a fim de que os civis possam aplicar por si mesmos o princípio do discurso"⁴¹², ou seja, para que exerçam a autonomia política:

Pois, enquanto sujeitos de direito, eles só conseguirão autonomia se se entenderem e agirem como autores dos direitos aos quais desejam submeter-se como destinatários. Enquanto sujeitos do direito, eles não podem mais escolher o *medium* no qual desejam realizar sua autonomia. Eles não podem mais dispor da linguagem: O código do direito é dado preliminarmente aos sujeitos de direito como a única linguagem na qual podem exprimir sua autonomia. A idéia da autolegislação tem que adquirir por si mesma validade do *medium* do direito. Por isso, têm que ser garantidas pelo direito as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz do princípio do discurso, se o direito que estão criando é legítimo. Para isso servem os direitos fundamentais legítimos à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador.⁴¹³

Portanto, a mudança de perspectiva, à luz da aplicação do princípio do discurso, se consubstancia na ideia de "autolegislação de cidadãos", isto é, de cidadãos que colegislam, atribuindo-se reciprocamente direitos, com vistas à regulação legítima da convivência com os meios do direito positivo.⁴¹⁴

No que se refere ao primeiro passo, isto é, a descoberta dos direitos fundamentais que garantem a autonomia privada dos sujeitos de direito, temos que é da aplicação do princípio do discurso à forma do direito, elemento de estabilização das expectativas sociais de comportamento, que resulta a ideia de direitos fundamentais. Ou seja, "o conceito de forma jurídica e o princípio do discurso, à luz

⁴⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 163 (160).

⁴¹⁰ *Id. Ibid.*

⁴¹¹ HERRERO, Francisco Javier. *Ética e Direito. op. cit.* p. 74.

⁴¹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 163 (160).

⁴¹³ *Id. Ibid.* p. 163-164 (160).

⁴¹⁴ *Id. Ibid.* p.158-159 (155).

do qual é possível examinar a legitimidade das normas de ação em geral, nos fornece os meios suficientes para introduzir *in abstracto* as categorias de direitos que geram o próprio código jurídico⁴¹⁵, isto é, os direitos fundamentais. São eles:

- (1) Direitos fundamentais que resultam da configuração, politicamente autônoma, do direito à maior medida possível de igualdades e liberdades subjetivas de ação; que por sua vez exigem como correlatos necessários: (2) os direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito; e (3) os direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção judicial individual.⁴¹⁶

Portanto, normas jurídicas autorizam a defesa das liberdades subjetivas. Isto é próprio da forma do Direito. Mas quais delas são legítimas? A forma do direito não pode responder a essa pergunta. Para isso, como já dissemos, é preciso associá-la ao princípio do discurso, pois é ele que garante a legitimidade das normas.⁴¹⁷ É na perspectiva do princípio do discurso, portanto, que se pode afirmar que "cada um tem o direito à maior medida possível das mesmas liberdades subjetivas de ação."⁴¹⁸ Daí porque "são legítimas somente as regulamentações que fazem jus a esta condição de compatibilidade dos direitos de cada um com os iguais direitos de todos."⁴¹⁹

Reconstruindo os direitos do ponto de vista dos destinatários, é preciso esclarecer o segundo passo, isto é, descobrir os direitos fundamentais que garantidores da autonomia pública. Trata-se, portanto, dos direitos fundamentais à participação na criação do direito. Ou seja, aqueles que possibilitam que os os sujeitos de direito exerçam o papel de coautores da ordem jurídica. São eles:

- (4) Direitos fundamentais à participação com iguais chances nos processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercem sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo; [...] (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 demais direitos fundamentais referenciados.⁴²⁰

⁴¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade v. I. op. cit.* p. 159 (155).

⁴¹⁶ *Id. Ibid.*

⁴¹⁷ *Id. Ibid.*

⁴¹⁸ *Id. Ibid.* p. 160 (157).

⁴¹⁹ *Id. Ibid.*

⁴²⁰ *Id. Ibid.* p 159-160 (156-157).

Esses direitos políticos fundamentam o status de cidadãos livres e iguais, status que é autorreferencial, isto é, que possibilita aos cidadãos modificar sua posição, interpretar e configurar a sua autonomia privada e pública. Se enquanto sujeitos de direito não têm liberdade de escolher o medium do direito, é como sujeitos de direito que eles poderão se compreender como autores. Agora são eles mesmos, enquanto legisladores que dão ao princípio do discurso a figura jurídica de um princípio da democracia. Se apenas podem reivindicar validade às normas que possam encontrar assentimento de todos os potencialmente afetados, na medida em que estes participam em discursos racionais, então os sujeitos examinam à luz do princípio do discurso quais direitos têm de se atribuir reciprocamente. Esses direitos políticos terão de garantir a participação em todos os processos de deliberação e decisão relevantes para a legislação, de modo que neles possa surgir simetricamente a liberdade comunicativa de cada um de tomar posição com respeito às pretensões criticáveis de validade. Mas, enquanto sujeitos de direito, eles terão que ancorar essa prática de autolegislação no medium do direito, isto é terão de institucionalizar os próprios pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual seja possível aplicar o princípio do discurso⁴²¹.

É por esse caminho que o princípio do discurso assume a figura jurídica de um princípio da democracia e que o direito é fundamentado discursivamente, assumindo a função de principal fator de integração social.

⁴²¹ HERRERO. Francisco Javier. *Ética e Direito*. *op. cit.* p. 76-77.

CONCLUSÃO

A abordagem desenvolvida ao longo do itinerário até aqui percorrido procurou situar o Direito no contexto das premissas filosóficas que nortearam o desenvolvimento da Teoria Crítica da Sociedade de Habermas como um todo. Isto, porque, se por um lado a fundamentação discursiva do Direito está delineada na obra *Faktizität und Geltung*, por outro os fundamentos da teoria do discurso de Habermas e as razões pelas quais a questão do Direito ganha progressiva importância no seu pensamento remontam ao desenvolvimento da Teoria da Ação Comunicativa, base de sua Teoria Crítica da Sociedade. Não é por outra razão que, já nas primeiras páginas da obra sobre o Direito, Habermas anuncia como um dos seus objetivos "esclarecer por que a teoria do agir comunicativo concede um valor posicional central à categoria do Direito e por que ela mesma forma, por seu turno, um contexto apropriado para uma teoria do Direito apoiada no princípio do discurso."⁴²²

De fato, o agir comunicativo está no centro da teoria da sociedade de Habermas. Ele transfere as forças ilocucionárias de entendimento, próprias dos atos de fala, para as interações sociais, na medida em que o entendimento se torna seu mecanismo coordenador. Assim, a linguagem figura como fonte primária de integração social, uma vez que as forças ilocucionárias dos atos de fala assumem o papel de coordenar as interações sociais. Por meio das forças ilocucionárias, que supõem pretensões criticáveis de validade e a possibilidade de sua resolubilidade discursiva, os sujeitos que agem comunicativamente fazem necessariamente idealizações, que entram em tensão com a faticidade da prática comunicativa cotidiana. A partir daí, temos que conceber a tensão entre faticidade e validade, mobilizada com as pretensões de validade no agir comunicativo, por sua vez, como um momento da faticidade da sociedade, a saber, daquela práxis comunicativa cotidiana, por meio da qual se reproduzem as formas de vida.

Viu-se, por outro lado, que a mesma racionalização do mundo da vida permite a introdução de novos mecanismos de coordenação das interações sociais. Isso

⁴²² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 24 (21-22).

ocorre quando sua base material passa a se organizar não pela ação social dos processos de entendimento, mas por valores instrumentais: dinheiro e poder. O *medium* da linguagem é assim substituído por novos mecanismos sistêmicos de coordenação das interações, em uma racionalidade teleológica dirigida e controlada pelos novos *media*. Há, portanto, um conflito basilar no processo histórico de racionalização da sociedade moderna, entre dois princípios de integração da sociedade: o princípio sistêmico de integração social (orientado pelos subsistemas econômico e de administração estatal) e o princípio de integração do entendimento.

É nesse contexto que o Direito assume o caráter de principal mecanismo capaz de promover a integração social, suplantando a fragilidade do agir comunicativo e transitando, ao mesmo tempo, pelo mundo da vida e pelo sistema. É em *Faktizität und Geltung* que Habermas anuncia uma nova ambição: aplicar a teoria da ação comunicativa não mais apenas à moral, mas à renovação da concepção do direito positivo no contexto democrático contemporâneo.

Viu-se, no entanto, que para cumprir tal mister o conceito de razão comunicativa, explicitado por Habermas na obra *Faktizität und Geltung*, ganha novos contornos em relação ao conceito trazido na Teoria da Ação Comunicativa, apartando-se do tradicional conceito de razão prática. Como demonstrado, isso se reflete na nova arquitetônica de diferenciação do princípio do discurso, base para a fundamentação da legitimidade do Direito. Habermas reestrutura a ideia de complementaridade entre as esferas da Moral e o Direito em prol de uma relação de coriginalidade, afastando-se, assim, da tradição da razão prática e da Filosofia do Direito kantiana.

À luz dessas novas premissas, Habermas introduz a categoria do Direito na ótica da teoria do agir comunicativo. Torna-se fundamental, portanto, a reconstrução da autocompreensão das ordens jurídicas modernas, isto é, a compreensão da fundamentação da legitimidade do Direito pela via da explicitação dos desdobramentos do princípio do discurso para teoria do Direito e analisar os problemas em torno da produção do *medium* do Direito.

Nesse sentido, a fundamentação jurídica do Direito demandou, como vimos, não só o esclarecimento do paradoxo da legitimidade a partir da legalidade, mas uma releitura do conceito de autonomia a partir da teoria do discurso que permitisse

conhecer a conexão interna entre direitos humanos e soberania popular. Isto se dá por um processo circular, no qual o código do Direito e o mecanismo democrático para a produção do direito legítimo se constituem de modo cooriginário. Esse processo começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito às liberdades subjetivas de ação, direito que é constitutivo da forma do direito como tal, e acaba com a institucionalização jurídica das condições para um exercício discursivo da autonomia política. Assim, os direitos, reconstruídos nesses termos, ao mesmo tempo que fixam o status das pessoas de direito, produzem o código do Direito.

Concluimos com Habermas, portanto, que a normatividade do direito e da justiça só pode nascer da autonomia dos cidadãos, da cooperação e da discussão entre eles em condições de liberdade e igualdade, de maneira a fazer com que o uso de seus direitos de comunicação seja orientado para o bem público.⁴²³ No entanto, a autonomia moral não pode ser compreendida como valor exterior ao processo político democrático, mas, sim, de maneira pragmática, isto é, como conjunto institucionalizado de práticas e processos garantidor de serem os cidadãos os responsáveis pelos princípios e normas aos quais devem se submeter. É, portanto, o processo democrático que suporta toda a carga de legitimação⁴²⁴.

Habermas encontra, assim, nas condições estruturais da comunicação entre os cidadãos, a fonte da normatividade do direito positivo democrático, cuja legitimação não mais deriva de uma moral superior. À luz do princípio do discurso, os sujeitos examinam quais são os direitos que eles deveriam se conceder uns aos outros, ancorando esta prática de autolegislação no médium do próprio Direito, institucionalizando juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, ao qual é possível aplicar o princípio do discurso.⁴²⁵ Por esse caminho, o princípio do discurso assume a figura jurídica de um princípio da democracia.

O direito assim concebido e fundamentado assume a função de principal fator de integração social justamente porque se a força do agir comunicativo é frágil, o direito congloba a legalidade e a legitimidade, a força da coação que impõe as leis jurídicas e a suposição de racionalidade. Situado entre a Moral, a economia e a

⁴²³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. II. *op. cit.* p. 319.

⁴²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. I. *op. cit.* p. 144.

⁴²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* v. II. *op. cit.* p. 319.

política, o direito é medium que configura todos os elementos de um estado democrático, constituindo-o em Estado de Direito e, portanto, desponta como principal candidato a assumir a tarefa de integração social. Mas se ele está fundamentado no princípio do discurso, que em si pressupõe a igualdade entre os interagentes, fica a pergunta: é de fato neutra a racionalidade do discurso ou sua “força” é eminentemente Moral?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Tradução de George Speber. São Paulo: Edições Loyola, 2007

_____. A Reply. In HONNETH, Axel *et. al.* *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Tradução de Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT press, 1991.

_____. Bemerkungen zu T. Parsons' Medientheorien. In SCHLUCHTER, W. *Verhalten, Handeln und System*. Frankfurt, 1980.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1989.

_____. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tradução de Ramon Cotarelo García. Madrid: Editorial Trotta, 2009

_____. *Conhecimento e Interesse* Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. *Connaissance et Intérêt*. Tradução de Gérard Cléménçon. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. V. 1 e V. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.

_____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.

_____. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Technick und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo

_____ *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

_____. *Verdade e Justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2009

Fontes complementares

AUDARD, Catherine. O Princípio de legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. *In: Habermas: o uso público da Razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

AUSTIN, J.L. *How to do things with Words*. 2. ed. London ; Oxford: Oxford University, 1976.

ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

APEL, Karl Otto/ M. Araujo Oliveira/Luiz Moreira. *Com Habermas, Contra Habermas: Direito Discurso e Democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. *Ética do discurso diante da problemática do Direito e da Política*, in: Apel/Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, in : K. Otto-Apel/M. Araujo/ L. Moreira, *Com Habermas contra Habermas. Direito, discurso e democracia*, São Paulo, Ed. Landy, 2004.

_____. *Le logos propre au langage humain*. Paris: L'écla., 1990.

_____. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da Política, do Direito e da Economia. Uma reflexão sobre o processo de globalização*, in: *Ética do Discurso. Novos desenvolvimentos e aplicações*. Ed. por Francisco Javier Herrero e Marcel Niquet, São Paulo, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

BERESWILL, Mechthild *et al.* *Alfred Lorenzer and the deth-hermeneutic method in Psychoanalysis, Culture & Society*. Macmillan Publishers, 2010.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do Direito*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 1996

_____. *A Constituição Aberta*. Belo Horizonte: Livraria Del Rey, 1993.

BROCHADO, Mariá. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

CLAUDE, Richard Pierre. WESTON, Burns H. *Human rights in the world community: issues and action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989

FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. *Direito Retórica e Comunicação*. São Paulo: Saraiva, 1997.

_____., Tércio Sampaio. *A ciência do Direito*. São Paulo: Atlas, 1977.

FIÚZA, César. *Direito Civil: curso completo*. 13. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

GARCÍA AMADO, J. Antonio. *El Derecho en la Teoria social: Diálogo con catorce propuestas actuales*. Madrid: IISJL-Dykinson, 2001.

HECK, José N. *Introdução à versão brasileira de Conhecimento e interesse*. In HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Trad. de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HANNUM, Hurst. *Guide to international human rights practice*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

HERRERO, Francisco Javier. *A Ética do discurso de K. Otto-Apel In Ética do Discurso: Novos desenvolvimentos e aplicações.*

_____. *A Ética de Kant. Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, nº. 90, 2001.

_____. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião.* São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Habermas: seu percurso filosófico.* Texto referente à palestra ministrado pelo autor no âmbito da “Sexta Filosófica”, promovida pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

_____. *O “Ethos” Atual e a Ética. Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 31, nº. 100, 2004.

_____. *O Problema da aplicação histórica da ética do discurso. Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 33, n. 107, 2006.

_____. *Racionalidade comunicativa e modernidade. Síntese Revista de Filosofia, Belo Horizonte, nº 37, p. 13-32, 1986. p. 17.*

_____. *Tópicos Especiais em Fundamentação da Ética: Ética do Discurso.* Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2. semestre de 2009. (Notas de aula).

HONNETH, Axel *et. al. Communicative action: Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action.* Tradução de Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT press, 1991.

_____. *Pathologies of Reason: on the legacy of critical theory.* New York: Columbia University Press, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: Os Pensadores vol. XXV: Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos.* Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Victor Civita, 1974.

_____. *Teoria y Practica*. Tradução de Juan Miguel Palacios. Madrid: Tecnos, 2002.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999

KOHLBERG, L. From is to Ought. In MISHEL, T. *Cognitive, Development and Epistemology*. Nova York, 1971.

LORENZER, A. *Sprachzerstörung und Rekonstruktion: Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

LUCHI, José Pedro. *A superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas: A questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

MEAD, G. H. *Mind, self and society*. Chicago: Ch. W. Morris ed., 1934.

_____. *The Philosophie of the act*. Chicago: Ch. W. Morris ed., 1938.

NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PARSONS, T. Some problems of general theory. In McKINEY, J.C. *Theoretical Sociology*. Nova York, 1970.

PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de direito civil*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

PORTELA, Paulo Henrique Gonçalves. *Direito Internacional Público e Privado*. 4 ed. Salvador: JusPodivm, 2012.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du Contract Social*. Paris: GF, 2012.

SCHAFFRIK, Tobias. *The Work of Alfred Lorenzer: an introduction*. In *Digitale Volltextbibliothek*, 2002.

SEARLE, J. R. *Expression and Meaning*. Cambridge, 1979.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. *A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem*. *Filosofia Unisinos*, v. 7, 2006.

_____. *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1992.

The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

VANDENBOS, Gary R. *Dicionário de Psicologia da American Psychological Association*. Trad. Daniel Bueno et al. Porto Alegre: Artmed, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. Org. por Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia: Ed. J. Winckelmann, 1964.

WIGGERHAUS, Rolf. *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: Carl Hanser Verlag, 1986.