



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM DIREITO**  
**CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO**

**JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO**

**JÜRGEN HABERMAS SOBRE DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL:  
UMA DELIMITAÇÃO COERENCIAL-SISTEMÁTICA DA TEORIA  
PRAGMÁTICO-UNIVERSAL DA POLÍTICA MODERNA**

**FORTALEZA**

**2014**

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO

JÜRGEN HABERMAS SOBRE DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL:  
UMA DELIMITAÇÃO COERENCIAL-SISTEMÁTICA DA TEORIA  
PRAGMÁTICO-UNIVERSAL DA POLÍTICA MODERNA

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito. Área de Concentração: Ordem Jurídica Constitucional.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa.

FORTALEZA

2014

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO

JÜRGEN HABERMAS SOBRE DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL:  
UMA DELIMITAÇÃO COERENCIAL-SISTEMÁTICA DA TEORIA  
PRAGMÁTICO-UNIVERSAL DA POLÍTICA MODERNA

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito. Área de Concentração: Ordem Jurídica Constitucional.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Luiz Moreira Gomes Júnior  
Faculdade de Direito de Contagem (FDCON)

A meus pais, Ivan e Eleonora, infatigáveis,  
abnegados, devotados.

A meus irmãos, Leonardo e Israel, longínquos,  
presentes.

A minha esposa, Viviane, amor imensurável.

## AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa, cujo espírito manso e longânimo, cuja interlocução cuidadosa e doada e cuja ciência profunda e crítica jamais me serão esquecidos. Ademais, sua vigilante autoconsciência contra o dogmatismo, sua exigência autorreflexiva de que toda pretensão se justifique racionalmente me foram, desde o primeiro semestre no bacharelado jurídico até agora, um mote vivo.

Ao Prof. Dr. Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz, cujo compartilhamento acadêmico e cuja curiosidade inesgotável me são admiráveis. Com ele, divido a opinião de que, em questões filosófico-jurídicas, é recomendável *zurück zu Kant!*

Ao Prof. Dr. Luiz Moreira Gomes Júnior, que gentilmente aceitou meu convite para compor a banca de avaliação desta dissertação e cuja produção acadêmica dedicada à filosofia prática habermasiana me foi de grande inspiração.

Ao Edvaldo Moita e ao Pedro Cabral, que me ofertaram sua leal amizade desde o princípio do percurso; que se engalfinharam comigo em edificantes discussões argumentativas sobre os temas centrais de minha pesquisa; que me apoiaram concretamente, com indizível generosidade, na realização desta dissertação.

Aos inestimáveis colegas da Pós-graduação *Stricto Sensu* em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará, aos quais devo a possibilidade da construção dialógica de minha aprendizagem, o estímulo constante de meu interesse acadêmico e uma cordial afeição. Especialmente ao Álisson Melo, à Ana Cecília Aguiar, ao Cristiano Moita, ao Felipe Lima Gomes, à Fernanda Castelo Branco, à Gretha Leite Maia, ao Gustavo Fernandes Meireles, ao Renato Vasconcelos e à Tainah Sales.

Ao Prof. Dr. Manfredo de Araújo Oliveira, cujas *Vorlesungen* (suas aulas se me apresentaram como rigorosas e vívidas *Vorlesungen*) sobre filosofia teórica e filosofia prática impactaram-me branda e poderosamente; cuja obra escrita me foi companheira inseparável e prestimosa.

Ao Prof. Dr. Hugo de Brito Machado Segundo e à Profa. Dra. Maria Vital da Rocha, membros dignificantes do corpo docente da referida pós-graduação, que me foram exemplares para a prática docente.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, cujo suporte financeiro me foi academicamente imprescindível.

“In fact, one might even say that from *The Structural Transformation of the Public Sphere* in 1962 to *Between Facts and Norms* in 1992, he [Habermas] was elaborating one and the same project: conceptualizing a genuinely democratic organization of society.” (Thomas McCarthy)

“Die vier wichtigsten Präsuppositionen sind:  
(a) Öffentlichkeit und Inklusion: niemand, der im Hinblick auf einen kontroversen Geltungsanspruch einen relevanten Beitrag leisten könnte, darf ausgeschlossen werden;  
(b) kommunikative Gleichberechtigung: allen wird die gleiche Chance gegeben, sich zur Sache zu äußern;  
(c) Ausschluss von Täuschung und Illusion: die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; und  
(d) Zwanglosigkeit: die Kommunikation muss frei sein von Restriktionen, die verhindern, dass das bessere Argument zum Zuge kommt und den Ausgang der Diskussion bestimmt.”  
(Jürgen Habermas)

## RESUMO

Partindo da assunção (justificada no primeiro capítulo) de que a filosofia política habermasiana constitui uma contribuição teórica relevante em face das condições epistêmicas predominantes e, além disso, adequada em face dos propósitos de uma teoria política crítica (não pessimistamente reduzida, mas capaz de diagnosticar os potenciais emancipatórios inscritos nas práticas políticas disponíveis), empreendo (no segundo capítulo), em primeiro lugar, uma explicitação da compreensão de que a coerência sistemática (a articulação das interconexões entre todos os contextos de conteúdo de uma teoria e, portanto, entre todos os âmbitos do universo nela tematizados) é um elemento estruturante (e, assim, imprescindível) de toda teoria. Em segundo lugar, empreendo uma explicitação de como Habermas não se distancia, em seu fazer teórico abrangente, de uma pretensão metateórica de coerência sistemática. Em terceiro lugar, empreendo apresentar as grandes tensões coerenciais que, de partida, subjazem ao quadro teórico abrangente de Habermas, as quais derivam da adoção de princípios epistemológicos normalmente interpretados como reciprocamente incompatíveis. Finalmente (no terceiro capítulo), empreendo uma reconstrução das diversas conexões coerencial-sistemáticas da filosofia política habermasiana com os demais contextos de conteúdo de seu quadro teórico abrangente: noutras palavras, tento delimitar o lugar sistemático da filosofia política no projeto teórico de Habermas, esclarecendo as conexões entre política e direito, política e moral, política e razão comunicativa, política e justificação, política e opressão, política e emancipação.

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas; Democracia Constitucional; Política Moderna; Coerência Sistemática; Coerência Conceptual.

## ABSTRACT

I begin (in the first chapter) with the justification of the assumption that Jürgen Habermas's political philosophy is, on the one side, relevant in view of the prevailing epistemic conditions and, on the other side, appropriate in light of the purposes of a critical political theory. In other words, it is a pragmatically enlightened political theory, as well as a political theory that does not succumb to pessimism, a political theory that does not fail to diagnose the emancipatory potentials embodied in available political practices. I undertake (in the second chapter), first, to make explicit that the systematic coherence (the articulation of the interconnections among all substantive contexts of a theory, therefore among all domains of universe it thematizes) is a structural (and thus essential) element of any theory. Secondly, I undertake an explanation of how Habermas does not divert his theoretical framework from a metatheoretical claim to systematic coherence. Thirdly, I undertake to outline the broad coherential tensions that, from the very beginning, underlie Habermas's theoretical framework and derive from the adoption of epistemological principles traditionally interpreted as mutually incompatible. Finally (in the third chapter), I undertake a reconstruction of several coherential-systematic connections of Habermas's political philosophy to other substantive contexts of his theoretical framework. Otherwise stated, I try to define the systematic place of political philosophy in Habermas's theoretical project, clarifying the connections between politics and law, politics and ethics, politics and communicative reason, politics and justification, politics and oppression, politics and emancipation.

**Keywords:** Jürgen Habermas; Constitutional democracy; Modern politics; Systematic coherence; Conceptual coherence.

## SUMÁRIO

1. **INTRODUÇÃO**, 11
  - 1.1 **A inconsistência pragmática do discurso pós-modernista**, 15
  - 1.2 **Do que se trata nesta dissertação**, 18
  
- 2 **POR QUE PENSAR (COM) HABERMAS?**, 21
  - 2.1 **Relativismo e ceticismo**, 23
  - 2.2 **Linguagem como mediação incontornável do pensar e do agir**, 29
  - 2.3 **Pragmática como dimensão reflexiva da linguagem**, 36
  - 2.4 **O pluralismo moderno das formas de vida e a neutralidade moral do princípio discursivo**, 40
  
- 3 **CONTRA A INGENUIDADE TEÓRICA: AS GRANDES TENSÕES COERENCIAIS DO ABRANGENTE QUADRO TEÓRICO HABERMASIANO**, 47
  - 3.1 **Teoricidade como problema filosófico primeiro em L. B. Puntel**, 49
  - 3.2 **Coerência como elemento teórico fundamental em L. B. Puntel e J. Habermas**, 57
    - 3.2.1 *Coerência em L. B. Puntel*, 57
    - 3.2.2 *Coerência em J. Habermas*, 59
      - 3.2.2.1 *Filosofia sistemática e sistema filosófico*, 59
      - 3.2.2.2 *A pretensão de sistematicidade em Habermas*, 61
      - 3.2.2.3 *A construção coerente do projeto filosófico-político habermasiano*, 64
  - 3.3 **Tensões coerenciais da filosofia teórica habermasiana: *realismo pragmático* entre antirrealismo transcendental e realismo naturalista**, 68
  - 3.4 **Tensões coerenciais da filosofia prática habermasiana: *ética discursiva* entre contextualismo culturalista e universalismo transcendental**, 74
  
- 4 **O LUGAR SISTEMÁTICO DA FILOSOFIA POLÍTICA HABERMASIANA NO ABRANGENTE QUADRO TEÓRICO HABERMASIANO**, 80
  - 4.1 **Política e direito**, 82
  - 4.2 **Política e moral**, 88
  - 4.3 **Política e razão comunicativa**, 92
  - 4.4 **Política e justificação**, 98

<b>4.5</b>	<b>Política e opressão, 103</b>
<b>4.6</b>	<b>Política e emancipação, 109</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS, 115</b>
	<b>REFERÊNCIAS, 118</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Os sistemas políticos contemporâneos são desafiados por duas demandas fundamentais e indissociáveis: duas demandas cuja frustração não pode ser tolerada por atores políticos que nelas observam dois irremovíveis pilares da legitimidade das ordens políticas predominantes e cuja separação somente pode ser por eles compreendida como uma injustificável cisão de dois princípios que devem ser realizados simultaneamente para que a realização isolada de um não importe sua própria degeneração. Trata-se, por um lado, da demanda pela *democratização* das instituições políticas, dominadas por uma organização representativa ou por um ordenamento autocrático, e, por outro lado, da demanda pelo reconhecimento e pela efetivação dos *direitos humanos*. Por conseguinte, contemporaneamente, os sistemas políticos só podem legitimar-se e justificar-se ante os atores políticos se e na medida em que eles incessantemente promovam: (i) sua própria democratização, ou seja, o incremento das possibilidades institucionais de ativa participação de todos os atores políticos na formação e na execução das decisões públicas; (ii) a autorrealização pessoal de cada indivíduo, tomando cada indivíduo em igual consideração, o que requer a institucionalização de um sistema dos direitos que os atores políticos não podem prescindir de conceder uns aos outros como membros de uma comunidade política de livres e iguais.

Essas duas demandas parecem apontar para um *Reich der Zwecke*, um reino dos fins em que a autonomia privada e a autonomia pública de cada indivíduo fossem concomitantemente efetuadas como recíprocos princípios básicos da comunidade política. Uma ordem política tal, fundada no respeito tanto à democracia como aos direitos humanos (respeito que se infiltrasse em suas redes informais de formação espontânea da opinião pública e da vontade coletiva, em suas molduras institucionais de deliberação e decisão, em seu aparelho administrativo, em sua cultura política geral, nos diferentes estilos de vida de seus indivíduos) – Habermas designa-a como *democracia constitucional*<sup>1</sup>. A democracia constitucional parece compatibilizar-se com a concepção kantiana de um reino dos fins em que “todo ser racional, como fim em si mesmo,

---

<sup>1</sup> A expressão “democracia constitucional” foi batizada na literatura estadunidense de e sobre Habermas, ou seja, foram as traduções estadunidenses dos escritos de Habermas e as inúmeras produções estadunidenses interpretativas sobre esses escritos que consagraram tal expressão. Ela é usada para verter ao inglês a expressão “*demokratischer Rechtsstaat*”, a qual equivale literalmente à expressão, corrente na doutrina brasileira de direito constitucional, “estado democrático de direito”.

Efetivamente, v. g., William Rehg traduziu “*demokratischer Rechtsstaat*” (em HABERMAS, Jürgen. *Der demokratische Rechtsstaat: eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?* In: \_\_\_\_\_. **Zeit der Übergänge**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 133-151) ao inglês como “*constitutional democracy*” (em HABERMAS, Jürgen. *Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles?* Translation by William Rehg. **Political theory**, v. 29, n. 6, 2001, p. 766-781).

deveria poder observar a si em relação a todas as leis a que esteja submetido simultaneamente como legislador universal [*allgemein gesetzgebend*], pois é precisamente essa aptidão de suas máximas de constituírem legislação universal que o distingue como fim em si mesmo”<sup>2</sup>.

Ao mesmo tempo, porém, democracia e direitos humanos são desafiados por obstáculos empíricos, a superação dos quais corresponde, pois, a uma condição imprescindível ao fim de que democracia e direitos humanos sejam levados a sério como pressuposições incontornáveis de uma ordem política presumivelmente legítima e justificável perante os atores políticos.

O obstáculo empírico que, em primeiro lugar, coloca-se ante a (e resiste à) demanda por democratização é a preponderância da *configuração representativa* da soberania popular nos sistemas políticos que se qualificam como democráticos; levanta-se, contudo, a questão de se e em que medida instituições representativas são (teórica e praticamente) capazes de realizar a soberania popular, quer dizer, de institucionalmente prover possibilidades de reconhecimento e desenvolvimento da igual legitimidade de todos os membros da comunidade política para participarem autonomamente (sem que se submetam a qualquer coerção, exceto a coerção do melhor argumento) nos processos de formação das decisões públicas<sup>3</sup>. Além disso, à demanda por democratização contrapõe-se o obstáculo empírico da ascendência e da permanência de regimes autocráticos. Sob tais regimes, os anseios de atores políticos por democratização são observados pelo sistema político prevalente como tentativas intoleráveis de aniquilação de sua hegemonia e são reprimidos com todos os meios aptos a assegurar o fim da consolidação do *establishment* político, inclusive meios que violam insuportavelmente a dignidade humana.

A demanda por reconhecimento político, asseguuração jurídica e efetivação histórica dos direitos humanos, por sua vez, é desafiada pelo obstáculo empírico de incessantes violações aos direitos humanos, violações que são perpetradas não apenas em regimes autocráticos ou em comunidades políticas de culturas tradicionais que naturalizam práticas que não respeitam a humanidade de seus membros. Tais violações também são comuns em ordens democráticas de culturas “esclarecidas” pelo humanismo ético do iluminismo europeu. Assim, nossa época

---

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. 2. Aufl. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786, S. 83.

<sup>3</sup> “O ponto de partida para a análise da situação da democracia de massas do Ocidente capitalista consiste em admitir que a democracia, a despeito da amplitude sem precedentes de sua adoção e das formas de sua implementação, vem perdendo vitalidade. Conforme esse diagnóstico, os mecanismos democráticos clássicos de expressão da soberania popular se limitam aos imperativos das eleições competitivas de partidos e líderes políticos em busca de cargos legislativos e executivos e subordinam-se à forma de organização burocrática do sistema administrativo do Estado. Esses mecanismos de representação inibiriam o interesse pela política ao engessarem a participação democrática nos canais institucionalizados, impedindo a tomada de decisões políticas fundadas na discussão pública aberta e dinâmica entre os cidadãos” (MELO, Rúrion. *Deliberação pública e as lutas por reconhecimento*. In: \_\_\_\_\_. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 315).

realiza, ao mesmo tempo e paradoxalmente, por um lado, a mais profícua e profunda reflexão teórica sobre, assim como a mais abrangente e consistente demanda institucional por, direitos humanos<sup>4</sup> e, por outro lado, a mais terrificante e grave violação dos direitos humanos, a saber, a negação total da dignidade humana, sistematicamente explorada pelo totalitarismo político<sup>5</sup>.

Esse caráter paradoxal de ambas as demandas (por democratização e *jus-humanização*) pode ser interpretado como expressão do caráter paradoxal da própria modernidade. Anthony Giddens concebe a modernidade como “um fenômeno de dois gumes”, a cujas possibilidades benéficas contrapõem-se possibilidades sombrias, tais como o destrutivo potencial das forças produtivas em relação ao ambiente material, o violento potencial dos regimes totalitários (“O governo totalitário combina poder político, militar e ideológico de forma mais concentrada do que jamais foi possível antes da emergência dos estados nacionais modernos”) e o aniquilador potencial do armamento nuclear (em uma palavra, a industrialização da guerra, quer dizer, “a conexão da organização e inovação industrial com o poder militar”). Giddens não concebe, no entanto, o caráter paradoxal da modernidade em termos de uma autocontradição que solapasse definitivamente sua consistência teórica e sua realizabilidade prática, mas tão só em termos de uma intrínseca tensão entre *segurança e perigo, confiança e risco*, tensão que estruturalmente marca as instituições modernas como consequência da esclarecida rejeição da *fortuna* (ditada pela ordem cosmológica ou pela divindade) como determinação heterônoma sobre a atividade humana<sup>6</sup>. Quando, pois, a razão exige a autonomia da vontade humana na (auto)determinação das práticas humanas, simultaneamente a razão exige que perigo e risco sejam compreendidos dentro do escopo intencional das práticas humanas, mesmo que a razão ainda não tenha obtido

---

<sup>4</sup> “Os direitos humanos são uma das promessas principais do projeto da modernidade e, aparentemente, uma das promessas que obteve um maior grau de realização. Prova disso é o consenso, tanto prático como ideológico, que existe nos países centrais em torno dos direitos humanos. Como disse Manuel Atienza, a ideologia dos direitos humanos ‘marca os limites dentro dos quais pode mover-se a reflexão ética e política’, desempenhando eles um papel semelhante ao do cristianismo na Europa medieval. Já antes, Elías Díaz anotava que ‘apesar da fundamental diversidade entre as diferentes ideologias e concepções de mundo, hoje é extraordinariamente difícil encontrar alguém (indivíduo ou Estado) que se reconheça, aberta ou explicitamente, contrário aos direitos humanos, assim genericamente considerados’” (SANTOS, Boaventura de Sousa. *Los derechos humanos em la posmodernidad*. In: ALONSO, Manuel Alberto; RAMÍREZ, Jorge Giraldo (Eds.). **Ciudadanía y derechos humanos sociales**. Medellín: Ediciones Escuela Nacional Sindical, 2001, p. 169-170).

<sup>5</sup> Niklas Luhmann até observa a fundamentação dos direitos humanos como uma gestão do paradoxo dos direitos humanos: “toda fundamentação de direitos humanos (e fundamentação no duplo sentido de produção de validade e indicação de motivos a favor de) requer uma administração do paradoxo [dos direitos humanos]. Quando a *normal science* predomina, não se precisa pensar nisso. Confia-se, então, em um modo historicamente estabelecido de não ver o paradoxo. Ocupa-se com distinções que o substituem e, ao mesmo tempo, ocultam. Porém, em situações de crise, em uma substituição de bases de fundamentação [*Begründungsgrundlagen*], na busca de uma forma fundamentalmente diferente de estabilidade, o paradoxo vem à tona a fim de conduzir a mudança paradigmática.” (LUHMANN, Niklas. *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*. In: \_\_\_\_\_. **Soziologische Aufklärung 6: die Soziologie und der Mensch**. 2. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, S. 218).

<sup>6</sup> Cf. GIDDENS, Anthony. **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990, p. 8-10.

historicamente condições epistêmicas para detectá-los, sequer para minimizá-los: a liberdade, portanto, reivindica responsabilidade, imputabilidade, capacidade de apropriar-se de si mesmo e das consequências de sua ação.

Boaventura de Sousa Santos também explicita o caráter paradoxal da modernidade. Para ele, a modernidade sustenta-se em dois pilares: o pilar da regulação e o pilar da emancipação. O pilar da regulação constitui-se de três princípios: o princípio do estado (Thomas Hobbes), o princípio do mercado (John Locke e Adam Smith) e o princípio da comunidade (Jean-Jacques Rousseau). O pilar da emancipação, por seu turno, constitui-se de três lógicas (Max Weber): a lógica estético-expressiva das artes e da literatura, a lógica cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e a lógica prático-moral da moralidade e do direito. Cada pilar, contudo, tende a maximizar-se unilateralmente, exurgindo, pois, uma contradição intrínseca entre regulação e emancipação. Além disso, cada constituinte de cada pilar também persegue o próprio máximo desenvolvimento, aparecendo, pois, uma contradição ínsita a cada pilar: o pilar da regulação é abalado pela oposição entre as tendências unilaterais e totalitárias do leviatã, da mão invisível do mercado e da vontade geral da comunidade; o pilar da emancipação, por sua vez, é abalado pela oposição entre as tendências unilaterais e totalizantes à esteticização, à cientificização e à moralização/juridicização<sup>7</sup>. O projeto moderno é, assim, estruturalmente contraditório, isto é, irrealizável em sua desarmônica plenitude: apenas pode ser realizado parcial, desequilibrada e distorcidamente, enfatizando excessivamente alguns princípios e escassamente outros.

Ao contrário de Santos, no entanto, Giddens não conclui, a partir da explicitação teórica do caráter paradoxal da modernidade, o esgotamento epistêmico ou a irrealizabilidade prática do projeto modernista. De acordo com Giddens, “a desorientação que se expressa na sensação de que não se pode obter conhecimento sistemático sobre a organização social [...] resulta, em primeiro lugar, da sensação de que muitos de nós temos sido apanhados em um universo de eventos que não compreendemos plenamente e que parecem, em grande parte, estar fora de nosso controle”<sup>8</sup>. Giddens repugna, assim, a cunhagem do termo “pós-modernidade” a fim de meramente encobrir o malogro teórico das ciências sociais em compreender abrangentemente o fenômeno modernista e, esquivando-se dessa tarefa, apontar para a emergência de um novo fenômeno epocal largamente compreendido como uma negação da modernidade, isto é, como uma dissolução radical dos ideais modernistas a partir da redução do projeto iluminista a suas possibilidades sombrias.

---

<sup>7</sup> Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. La transición postmoderna: derecho y política. *Doxa*, v. 6, 1989, p. 225-226.

<sup>8</sup> GIDDENS, Anthony. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990, p. 2-3.

Tendo em conta o *caráter paradoxal* da demanda por democratização e da demanda por *jus-humanização*, caráter que se explicita na facticidade de obstáculos empíricos que marcam sombriamente as institucionalidades políticas dominantes nos níveis internacional, nacional e local, esta dissertação pretende constituir uma contribuição para a reabilitação teórica e para a reconstrução institucional dos direitos humanos e da democracia enquanto pressupostos que devem ser necessária e reciprocamente realizados para que uma ordem política seja observada pelos atores políticos como legítima e justificável. Entretanto, uma tarefa preliminar impõe-se a esta dissertação, a saber, a tarefa de explicitar a inconsistência racional do *pós-modernismo*, caracterizado basicamente como negação crítica da possibilidade das fundamentais assunções epistemológicas e éticas do modernismo social. Essa tarefa preliminar é indispensável porque: (i) o aspecto paradoxal da democracia, de um lado, e dos direitos humanos, de outro lado, não é *paradoxal em sentido estrito*, isto é, no sentido de que cada uma de tais demandas apresenta uma estrutura autocontraditória e, portanto, não pode ser coerentemente realizada, só podendo ser realizada, antes, mediante a simultânea e incontornável realização de indesejáveis aspectos opostos (tendência ao totalitarismo e tendência à violação da dignidade humana); (ii) o caráter paradoxal das referidas demandas políticas não supõe um caráter *paradoxal em sentido estrito* da modernidade, a qual, do ponto de vista ético, levantaria uma alta pretensão de emancipação moral, jurídica e política, mas carregaria, simultaneamente, o potencial de instrumentalização das instituições políticas (estatais), da ordem jurídica (positiva) e da moralidade (hegemônica) como artefatos de insidiosa subjugação social; (iii) a modernidade não é *paradoxal em sentido estrito*, devendo ser, antes, compreendida como um projeto cultural cuja realização histórica é descontínua, envolve fracassos, retrocessos e efeitos indesejáveis e, assim, requer permanente reflexão crítica sobre e contínua transformação consciente de seus próprios desenvolvimentos.

Assim, a primeira seção desta Introdução desdobra uma argumentação (habermasiana) a respeito dessa tarefa preliminar. Em seguida, uma seção última provê uma perspectiva sobre a articulação argumentativa desta dissertação.

### **1.1 A inconsistência pragmática do discurso pós-modernista**

O argumento central oposto por Habermas ao pós-modernismo concerne a sua condição performativamente contraditória. O pós-modernismo caracterizar-se-ia basicamente de modo negativo em relação ao modernismo: da perspectiva teórica, constituiria apenas uma negação da capacidade racional para estabelecer *conhecimentos universalmente válidos*; da perspectiva prática, constituiria apenas uma negação da capacidade racional para realizar universalmente

a *autonomia privada* de indivíduos igualmente livres mediante âmbitos próprios e invioláveis de autodesenvolvimento, assim como a *autonomia pública* de indivíduos igualmente livres em comunidades políticas pós-convencionais que tomam em igual consideração os interesses de cada um deles. Aquele argumento habermasiano pode ser brevemente explicitado da seguinte forma:

Assumir a pós-modernidade implica negar a distinção entre “os aspectos emancipatório-reconciliadores e os aspectos repressivo-desgarradores da racionalização social”, dissolvendo a diferença entre “[i]lustração e manipulação, consciente e inconsciente, forças de produção e forças de destruição, autorrealização expressiva e dessublimação repressiva, efeito garantidor da liberdade e efeito aniquilador da liberdade, verdade e ideologia”. A nivelação dos aspectos opostos da modernidade, distorcida pela colonização sistêmica da prática cotidiana, elimina a promessa modernista de emancipação racional; mas, na medida em que nega a capacidade da razão para efetivar sua potência emancipatória e neutralizar sua potência repressiva, contradiz performativamente a si mesma, pois tal negação, como ato de fala argumentativo, pressupõe a racionalidade<sup>9</sup>, estruturada argumentativamente<sup>10</sup>.

Com efeito, a estrutura argumentativa da racionalidade “epistemicamente impõe” que os usos *instrumental* e *estratégico* da razão sejam secundários em relação a seu uso *comunicativo* e, pois, que a ação humana não seja abusivamente coordenada a partir de objetivos relativos à intervenção eficaz no mundo objetivo e à intervenção eficaz no mundo intersubjetivo, isto é, à dominação técnica da natureza e ao incremento organizacional da sociedade. Se o uso abusivo da razão instrumental e da razão estratégica conduziu às ameaças de pulverização ecológica e descaracterização genética da humanidade, por um lado, e aniquilação atômica e perecimento famélico de populações abandonadas à extrema pobreza, por outro, a assunção da centralidade social da razão comunicativa “epistemicamente impõe” a *corresponsabilidade universal* pelas condições materiais indispensáveis para a existência humana e para a efetivação histórica dos iguais direitos de cada indivíduo (e de cada comunidade de indivíduos) como participante nos discursos práticos para a resolução racional de todos os problemas que o afete. Portanto, o uso

---

<sup>9</sup> A racionalidade constitui uma pressuposição incontornável, ainda que provisória e derogável, no agir comunicativo, conforme a qual “um sujeito que age intencionalmente é capaz de, em condições apropriadas, oferecer uma razão mais ou menos plausível pela qual ele (ou ela) agiu ou se expressou (ou deixou de reagir) de uma forma e não de outra. Manifestações incompreensíveis e estranhas, bizarras e enigmáticas suscitam questões adicionais [*Nachfragen*], porquanto contradizem uma pressuposição inevitável no agir comunicativo e, por isso, provocam irritações” (HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 25).

<sup>10</sup> A última citação e o contexto argumentativo provêm de HABERMAS, Jürgen. The normative content of modernity. In: \_\_\_\_\_. **The philosophical discourse of modernity: twelve lectures**. Translation by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 338.

comunicativo da racionalidade “epistemicamente impõe” (como uma estrutural reivindicação epistêmica) o resgate emancipatório, discursivamente consistente, do domínio instrumental da natureza e do controle estratégico da sociedade. Negar ou colocar em dúvida a realizabilidade dessa imposição epistêmica corresponde, em última análise, a negar ou a colocar em dúvida a racionalidade enquanto tal.

A negação semântica da racionalidade é incompatível com sua irrenunciável subjacente afirmação pragmática, pois a negação da racionalidade somente pode ser significada (somente pode constituir um conteúdo semântico) argumentativamente, isto é, através de um ato de fala que intersubjetivamente levanta pretensões de verdade e de validade, pretensões que advogam a aceitabilidade racional de uma explicação teórica e de uma avaliação ética, respectivamente – a menos que a negação semântica da racionalidade recuse participar do jogo argumentativo de linguagem, autocompreendendo-se como participante, v. g., do jogo estético de linguagem. Assim, a racionalidade é uma pressuposição inalienável do próprio discurso pós-modernista, o qual, todavia, nega-a radicalmente como incapaz de fundamentar um projeto emancipatório de comunidade política e uma crítica autorreflexiva da práxis prevalente – a não ser que a crítica pós-modernista se autocompreenda como expressão artística.

A inconsistência pragmática do discurso pós-modernista realiza-se já em Nietzsche, em cuja negação radical da razão prenuncia-se o pós-modernismo. Se é coerentemente assumida a perspectiva precocemente pós-modernista de Nietzsche, sua própria pretensão filosófica não é estruturalmente capaz de não ser reduzida a uma *elaboração sublimada da vontade de poder*: se a vontade de poder perpassa fisiologicamente o saber e o agir, e se a filosofia nietzscheana pretende ser uma iconoclasta afirmação do valor vital da vontade de poder, contrapondo-se a todas as filosofias que lhe denegam esse valor, então a filosofia nietzscheana mesma não pode não ser dominada pela inspiração orgânica da vontade de poder, que incorpora, assim, o motor determinante da perspectiva nietzscheana. Uma ética, entretanto, que se compreendesse como uma exaltação da diferença moral entre fortes (ou senhores) e fracos (ou escravos), entre uma aristocracia rica e uma plebe rota, não poderia ser assumida universalmente, pois contradiria a autocompreensão de cada indivíduo (e de cada comunidade de indivíduos) como insitamente digno de igual consideração. Além disso (e é isto que, sobretudo, importa aqui), uma ética tal não pode ser seriamente compreendida como teoria ético-filosófica na medida em que recusa um pressuposto irrecusável do discurso: a *igual legitimidade* de todos os indivíduos para uma participação autônoma na argumentação. Nietzsche, ao contrário, assume a preponderância do aristocrata opulento, do forte dominador, como *senhor originário das palavras* (porquanto ele naturalmente as cunha para linguisticamente apropriar-se das coisas e oprimir os escravos), as

quais traduzem, portanto, uma espontânea extensão simbólica de sua autocompreensão como indivíduo privilegiado (ou incomum) e de sua supremacia social. Os traços nietzscheanos para uma *ética aristocrática, impiedosa, genuinamente vital* repugnam, por conseguinte, um ponto de vista fundamental da razão comunicativa: o ponto de vista da imparcialidade, da equidade universal.

## 1.2 Do que se trata nesta dissertação

Esta dissertação parte da assunção fundante de que Habermas proporciona à democracia constitucional uma justificação não só racionalmente consistente, mas também historicamente relevante e criticamente esclarecida: uma justificação que (i) admite a inevitabilidade da razão como pressuposição da agência humana, tanto quando cognitivamente orientada como quando normativamente impregnada; (ii) não perde de vista as delimitações históricas da democracia constitucional em uma sociedade funcionalmente diferenciada, repleta de momentos inerciais, de estorvos à atividade autoconquistadora do homem; (iii) não exalta cegamente a democracia constitucional e, no entanto, não a reduz a uma dominação intoleravelmente irracional, a uma cristalização institucional da impotência da autonomia humana perante a complexidade social.

A delimitação coerencial-sistemática da filosofia política de Habermas (especificamente quanto à fundamentação pragmático-universal da democracia constitucional) empreendida por esta dissertação não aponta para uma *teoria coerencial da verdade*, mas para a tese punteliana segundo a qual um quadro teórico é tanto mais sistematicamente coerente quanto mais são por ele elaboradas as interconexões entre os contextos de conteúdos dele e, portanto, quanto mais são por ele explicitadas as interconexões entre as entidades mundanas que ele tematiza. Então, esta dissertação não pretende avaliar a filosofia política habermasiana como “verdadeira”, isto é, como uma compreensão infalível e definitiva das práticas políticas modernas. Trata-se aqui apenas de argumentar em favor de que, além de a filosofia política habermasiana apresentar a “grandeza” de desincumbir-se de (i), (ii) e (iii), ela dá conta de (i), (ii) e (iii) com um teorizar sistematicamente coerente: um teorizar que permite observar sua *especificação política* como *um subsistema ligado com um sistema coerente*. Trata-se aqui, em última análise, de tomar de empréstimo a concepção do filósofo alemão Lorenz Bruno Puntel, efetivada em “*Struktur und Sein*” (“Estrutura e ser”, na versão brasileira), de que a coerência sistemática denota elemento fundamental de uma teoria.

Essa delimitação é particularmente relevante para a avaliação crítica da filosofia política habermasiana porque ela ergue a pretensão de reconstruir racionalmente a *cooriginalidade* de

ambiguidades basilares que tradicionalmente marcam o teorizar filosófico-político, tais como: estabilidade constitucional *versus* instabilidade democrática; legalidade *versus* legitimidade; e autonomia privada *versus* autonomia pública.

Além disso, essa delimitação é propícia a uma avaliação crítica da efetiva capacidade de Habermas de desenvolver uma teoria filosófico-política sistematicamente coerente a partir de assunções metateóricas normalmente interpretadas como inconciliáveis, a saber: por um lado, o *construtivismo epistemológico* e o *naturalismo ontológico*, reconciliados por Habermas em um “realismo pragmático”; por outro lado, o *universalismo transcendental* e o *contextualismo multicultural*, reconciliados por Habermas em uma “ética discursiva”.

O programa desta dissertação é, portanto, o seguinte:

No capítulo 2, “Por que pensar (com) Habermas”, quatro argumentos serão desdobrados como uma tentativa de justificação da escolha metodológica fundamental desta dissertação, a saber, a escolha pela filosofia política habermasiana. Por que eleger Habermas para interpretar as práticas políticas modernas? Por que desenvolver o trabalho de tentar mapear a capacidade coerencial-sistemática da filosofia política habermasiana? Por que esse trabalho é digno de ser realizado? O que, na teoria política habermasiana, é relevante para a interpretação do que está em jogo nas democracias constitucionais contemporâneas?

Além disso, no capítulo 3, “Contra a ingenuidade teórica: as grandes tensões coerenciais do abrangente quadro teórico habermasiano”, é empreendida a tarefa de explicitar por que um olhar crítico sobre o teorizar (sobre o que é teoria, sobre o que qualifica uma teia textual como uma teoria) é decisivo para desvencilhar-se do dogmatismo; por que a coerência sistemática é um elemento estruturante do fazer teórico; por que Habermas não renuncia à reivindicação de que seu quadro teórico é sistematicamente coerente; por que é relevante sondar as ligações de coerência sistemática tramadas entre o filosofar político habermasiano e o todo de seu projeto filosófico. Trata-se, assim, de tornar problemática a pretensão subjacente de Habermas de que sua teoria política é um subsistema de seu sistema filosófico (nesse mesmo capítulo, clarifica-se o sentido em que Habermas articula um “sistema filosófico”).

Logo em seguida, no capítulo 4, “O lugar sistemático da filosofia política habermasiana no abrangente quadro teórico habermasiano”, a dissertação atinge seu ponto central. Ali, serão tentativamente reconstruídas conexões fundamentais da filosofia política de Habermas com a filosofia jurídica, a filosofia moral, a teoria da ação comunicativa, a epistemologia e o teorizar social crítico dele. Em última análise, essa reconstrução é, ao mesmo tempo, uma “abstração”: tais lugares específicos do pensamento habermasiano são tão conceptualmente entremeados e, além disso, são tão sistematicamente inter-relacionados que: em primeiro lugar, seria possível

afirmar que o teorizar habermasiano entretece-se como uma rede de interpretações encadeadas entre si; e, em segundo lugar, deve-se antecipadamente patentear que o trabalho desse capítulo pode implicar recortes provisórios naquela rede, pode isolar provisoriamente tramas pontuais, enredos localizados dela. Entretanto, isso só se faz provisoriamente, isto é, para o propósito de tentar demonstrar que a filosofia política habermasiana não pode ser lida como uma teoria que se completa em seu enlameamento, que prescindir de interpretações múltiplas, intrincadas de processos axiais da sociedade moderna (o direito, a moral, a ética, a mediação linguística das insubstituíveis práticas basilares do mundo vivido, as condições irrenunciáveis dos saberes, os efeitos reificantes da sociedade moderna, as tendências emancipatórias insistentemente embutidas nela).

Por último, no capítulo 5, “Considerações finais”, tenta-se desenhar uma imagem global da política moderna, tal como realizada nas democracias constitucionais, a fim de ressaltar os resultados logrados por esta dissertação, os quais basicamente giram em torno da avaliação de que Habermas provê uma teoria política transversal: uma teoria política não reduzida a um ou alguns aspectos unilaterais da política moderna, uma teoria política que leva a sério processos diferentes e até mutuamente problemáticos aos quais está exposta a efetivação contemporânea dos direitos humanos e da democracia.

## 2 POR QUE PENSAR (COM) HABERMAS?

A escolha metodológica de determinado quadro teórico filosófico para a tematização de determinado objeto ou campo de objetos não pode ser arbitrária. No tocante, particularmente, aos objetos práticos, isto é, morais, jurídicos e políticos, tal escolha não pode omitir a reflexão crítica sobre si mesma para não se reduzir a uma *exigência meramente ideológica*. Levando a sério que modernamente os empreendimentos teóricos de ciência e filosofia são até imediata e cegamente tratados como fontes privilegiadas de conhecimento legítimo e que, em particular, as contribuições teóricas de ciências sociais e filosofia prática são agudamente reincorporadas às dinâmicas concretas dos processos sociais como autorreconhecimentos legítimos, não pode a *ideologia* ser o critério daquela escolha, pois, dessa forma, ciências sociais e filosofia prática seriam ideologicamente colonizadas, limitar-se-iam a ilusões servis a interesses hegemônicos: o serviço que ciências sociais e filosofia prática prestariam aos interesses dominantes residiria em apresentar determinadas condições de existência social como *naturais* e, pois, inelutáveis, imutáveis, insuscetíveis a uma transformação racional e emancipatória. Assim, uma iniciativa filosófico-prática que pretenda constituir um teorizar crítico e emancipatório não pode deixar de responder à pergunta primordial pela justificabilidade racional de seu “marco teórico”, mas deve expô-lo à prova, perguntando a si mesma, em primeiro lugar, pela adequação epistêmica dele, pela capacidade dele de prover uma interpretação epocalmente inteligível daquilo de que nela se trata; e, em segundo lugar, pela orientação emancipatória dele, pela capacidade dele de conduzir a uma prática autoconsciente e, portanto, autocriticamente orientada à supressão dos obstáculos irracionais à efetuação social da liberdade e da igualdade como *potenciais ínsitos à modernidade social*.

Para uma reconstrução crítica da fundamentação racional do objeto prático “democracia constitucional”, o quadro teórico filosófico de Jürgen Habermas foi aqui metodologicamente assumido, desde o princípio, como empiricamente adequado e teoricamente consistente. Essa escolha metodológica não é arbitrária, senão que pretende justificar-se em quatro argumentos, a saber:

(1) O *argumento histórico-epistêmico* de que, sob as condições epistêmicas atualmente prevalentes, a filosofia prática queda perante o desafio teórico das tendências predominantes ao relativismo e ao ceticismo, os quais desafiam a capacidade da razão de propiciar respostas universalmente aceitáveis aos questionamentos incessantemente propostos em uma sociedade mundial concomitantemente globalizada, polarizada e fragmentada;

(2) O *argumento epistemológico-linguístico* de que, nas condições epistêmicas atuais, a linguagem assume o papel transcendental que Kant atribuíra à mente constituidora do sujeito. A esfera *transcendental*, a esfera desde a qual o conhecimento é possível e válido, não é mais uma esfera *transcendente*, isto é, uma esfera situada para além da rede espaço-temporal, senão que uma esfera histórica e socialmente enraizada, linguisticamente articulada, pois as práticas fundamentais dos mundos vividos são linguisticamente mediadas, sua operação real não pode ultrapassar a mediação linguística. Trata-se aqui, portanto, de compreender a linguagem como o “transcendental destrancendentalizado”, decaído das nuvens inconsistentes dos ideais para a terra firme das idealizações, esvaziado de conceitos universais e habitado de pressuposições universalizáveis, deflacionado de númenos sombrios e inflacionado de uma práxis inteligente em um mundo objetivo resistente e em um mundo intersubjetivo questionador (de justificação válida);

(3) O *argumento epistemológico-pragmático* de que a dimensão reflexiva da linguagem, isto é, a dimensão da linguagem na qual é possível refletir racionalmente sobre a consistência racional das práticas cotidianas dos mundos vividos, é a pragmática. É na dimensão dos “atos de linguagem” e da “ação comunicativa” que se pode assumir uma perspectiva epistemológica válida para a compreensão (e a crítica) de todo pensamento e toda ação: é nessa dimensão que se encontram as pressuposições incontornáveis de todo o pensar e todo o agir, cuja eliminação enreda o pensamento ou a ação em uma intrínseca (auto)contradição, anulando-lhes a validade racional;

(4) O *argumento da neutralidade discursiva*, conforme o qual o discurso, ou seja, o jogo de linguagem da argumentação inclusiva, pública, igualitária, livre e sincera, não é carregado moralmente com um princípio ínsito e originário de moralidade, mas é moralmente neutro e, portanto, não antepõe categorialmente a moral ao direito e à política. A partir da neutralidade discursiva, portanto, o direito e a política não podem constituir apenas um desdobramento da moral, senão que são interpretados por Habermas como esferas tão originárias quanto a moral e complementares à moral (da mesma forma que a moral lhes é complementar).

A seguir, esses quatro argumentos são desdobrados minimamente, de forma que eles se tornem suficientemente explícitos e, assim, demonstrem como o quadro teórico filosófico de Jürgen Habermas é, sob as atuais condições epistêmicas, pertinente a um horizonte heurístico historicamente relevante e capaz de proporcionar pontos de vista críticos e emancipatórios. Os argumentos (1), (2) e (3) concernem a uma tentativa de justificação da relevância histórica (da importância epocal) do quadro teórico filosófico habermasiano; e o argumento (4) traduz uma tentativa de justificação da aptidão crítica e da orientação emancipatória dele.

## 2.1 Relativismo e ceticismo

A filosofia prática contemporânea é ousadamente interpelada por dois grandes desafios: o *relativismo* e o *ceticismo*. Trata-se de *pontos de partida prático-epistemológicos* que, como tais, podem perpassar basilaramente vários quadros teóricos filosófico-práticos, pois consistem em assunções fundamentais sobre a *cognoscibilidade* dos objetos morais, jurídicos e políticos, sobre se (possibilidade) e como (limites) esses objetos nos são compreensíveis. Na medida em que a epistemologia é, desde Kant, a filosofia primeira, noutras palavras, na medida em que a possibilidade e os limites do conhecimento objetivamente válido denotam, desde Kant, o tema primordial de uma filosofia (auto)crítica, despojada da ingenuidade dogmática, assunções em torno da cognoscibilidade dos objetos práticos são assunções fundamentais da filosofia prática e, pois, determinam infraestruturalmente a reflexão filosófico-prática, o que filosoficamente é dito sobre o campo dos objetos práticos.

Relativismo e ceticismo assemelham-se em que tanto o relativista quanto o ceticista são da opinião epistemológica de que os objetos práticos são racionalmente cognoscíveis, ou seja, em léxico kantiano, de que a razão apresenta uma faculdade prática. Entretanto, relativismo e ceticismo distinguem-se em que, enquanto o relativista é da opinião epistemológica particular de que a objetividade racional dos objetos práticos é contextualmente limitada e, portanto, não é universalmente válida, válida ante todo ser racional, o ceticista é da opinião epistemológica particular de que a validade racional de pretensões práticas não é aferível, não é verificável, o que significa que ela não pode ser afirmada ou negada racionalmente porque as condições de sua avaliação são indisponíveis. Portanto, enquanto o relativista acredita que as pretensões de correção que subjazem ao agir normativamente orientado podem ser racionalmente julgadas como válidas ou inválidas, o ceticista acredita que apenas podemos explicitar as pretensões de correção implícitas a nossas práticas normativamente orientadas, mas que não nos é possível o julgamento racional de sua validade ou invalidade porque estão ausentes as condições para tal julgamento. Esse julgamento, para o relativista, não é, entretanto, universalmente abrangente, mas particularmente referido, o que significa que a (in)validade de uma pretensão de correção só seria pensável dentro de um contexto histórico-social particular.

O termo *relativismo* refere “a compreensão de que os conceitos de razão e racionalidade são histórica e culturalmente contingentes e não podem ser justificados transculturalmente ou aplicados a culturas radicalmente diferentes”. O que está em jogo no termo *relativismo*, assim, é a *localização cultural da razão*, isto é, a negação de que os limites da razão transcendam os

limites da cultura local na qual a razão opera. O relativismo caracteriza-se fundamentalmente, portanto, por duas fortíssimas limitações da razão:

“(1) o desenvolvimento de um conceito universal de razão conota um ato de dominação de uma perspectiva particular e implica uma supressão injustificável do pluralismo de culturas e formas de vida”. Assim, pode ser observada como possivelmente relativista toda pretensão negadora da possibilidade de um uso da razão *universalmente emancipatório* e toda pretensão pessimista que advogasse que todo uso universal da razão seria, v. g., totalitário, imperialista;

“(2) a validade e a aceitabilidade de uma pretensão filosófica ou teórica somente podem ser julgadas dentro do conjunto particular de regras da cultura e da forma de vida nas quais ela está inserida”<sup>11</sup>. Por conseguinte, pode ser observada como possivelmente relativista qualquer pretensão negadora da possibilidade racional de uma ética universalista, pois toda ética apenas poderia articular-se em vista de (e intransponivelmente limitada pelo horizonte epistêmico de) culturas particulares. O relativista exclui, pois, a possibilidade de “*Horizontenverschmelzung*” (fusão de horizontes); ou de “*immanente Transzendenz*” (transcendência imanente, inscrita na gramática pragmática) dos contextos histórico-sociais de ação comunicativa.

Por sua vez, o ceticismo moderno, para Habermas, radica na filosofia da subjetividade, pois ela inseriu “um dualismo entre interior e exterior que parecia confrontar a mente humana com a tarefa precária de transpor um abismo”, o abismo entre o mundo tal como o sabemos e o mundo tal como ele é independentemente de nossos saberes acerca dele: “O caráter privado de minhas experiências subjetivas particulares, nas quais minha absoluta certeza se baseia, dá razão, ao mesmo tempo, para colocar em dúvida se o mundo tal como aparece a nós seria, na verdade, uma ilusão”<sup>12</sup>. O ceticismo moderno, assim, seria o lado reverso do antirrealismo do mentalismo kantiano: uma vez que Kant rechaçou a correspondência ontológica entre mente e mundo, estabelecendo o dualismo entre o mundo *fora* e o mundo *dentro* de nossa mente, Kant abriu o caminho para a corrosiva dúvida de se o mundo dentro de nossa mente não constituiria uma imagem errônea do mundo *real*. É o radical antirrealismo kantiano que despoja o sujeito da possibilidade de verificar se o mundo *real* é assim como ele, em sua interioridade mental, acredita ser, pois o sujeito não pode livrar-se de sua interioridade mental para verificá-lo, ele é sempre cerceado por sua mentalidade. É o fortíssimo antirrealismo kantiano que cultiva o solo para a dúvida inquietante de se os fenômenos não teriam nada que ver com os númenos, de se

<sup>11</sup> As três últimas citações advém de: SCHERER, Andreas Georg; PATZER, Moritz. Beyond universalism and relativism: Habermas’s contribution to discourse ethics and its implications for intercultural ethics and organization theory. In: TSOUKAS, Haridimos; CHIAS, Robert (Eds.). **Philosophy and organization theory**. Bingley: Emerald, 2011, p. 156.

<sup>12</sup> HABERMAS, Jürgen. Richard Rorty’s pragmatic turn. In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 354.

as coisas representadas não seriam figurações ilusórias das coisas em si mesmas: “o ceticismo não meramente absorve o ser à aparência, mas, antes, dá expressão ao receoso sentimento de que nós *podemos* ser incapazes de separar um do outro convincentemente”<sup>13</sup>.

Tanto o relativismo como o ceticismo são posturas prático-epistemológicas “perigosas”: podem apresentar consequências práticas medonhamente nefandas sob as atuais condições da modernidade social. Por um lado, sustentar a tese de que não é possível articular julgamentos práticos universalmente válidos e, pois, a tese de que somente é possível articular julgamentos práticos que sejam válidos dentro de um contexto histórico-social determinado corresponde a outorgar uma carta branca para a blindagem de costumes, normas e instituições *opressivos*, ou seja, marcados pela transgressão, modernamente inaceitável, da dignidade humana<sup>14</sup>. Assim, o mero apelo à autorrealização de uma comunidade histórica e socialmente peculiar, guarnecida de tradições, rituais, regulamentos do comportamento, sanções, relações de poder e aparelhos coercivos e ideológicos de dominação que somente são compreensíveis no horizonte histórico e social que a delimita, poderia ser empregado para justificar a *coisificação* de seres humanos, isto é, a negação concreta de sua condição racional de fim último ao qual deve curvar-se todo interesse. Na medida em que o único critério legítimo para o julgamento racional das práticas locais residisse no contexto histórico-social local, os *pré-julgamentos práticos* exclusivamente impregnados no pano de fundo epistêmico desse contexto seriam intranscendíveis e, portanto, insuscetíveis à crítica, pois pontos de vista *reflexivos* estariam excluídos de antemão. Em uma sociedade moderna na qual as práticas morais, jurídicas e políticas não podem renunciar à (ou deixar de efetivar a) dignidade humana, não podem evitar a pergunta radicalmente crítica por seu potencial dignificador e seu potencial coisificante (não podem, em última análise, abdicar de levar a sério a autodeterminação de homens que não se podem compreender sob nenhuma tutela, mas apenas como atores autônomos e, pois, autolegisladores), a efetuação da dignidade humana não pode depender de contingências histórico-sociais locais, ou seja, subordinar-se à autorrealização dos diversos contextos. Na sociedade moderna, a autodeterminação humana é uma fundamental condição normativa da aceitabilidade racional das práticas contextualmente arraigadas: nenhuma moldura contextual é, portanto, impermeável à autonomia humana, todos

---

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. Richard Rorty’s pragmatic turn. In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 356.

<sup>14</sup> Trata-se aqui de um relativismo conservador cujo único significado é “defender os poderes da tradição que não são mais racionalmente defensáveis contra pretensões inconvenientemente críticas; o objetivo é prover proteção cultural para os flancos de um processo de modernização social do qual se está perdendo o controle” (HABERMAS, Jürgen. The unity of reason in the diversity of its voices. In: \_\_\_\_\_. **Postmetaphysical thinking: philosophical essays**. Translation by William Mark Hohengarten. Cambridge: The MIT Press, 1992, p. 116).

os contextos só podem ser autorrealizados até o limite universal da dignidade ínsita ao homem como uma autocompreensão inafastável.

Além disso, sem uma ética universalista, não poderíamos responder adequadamente aos desafios para a existência humana emergentes na contemporaneidade globalizada. Aqui, o que está em jogo é a ameaça aniquiladora imposta pela industrialização da guerra, pela exploração exacerbada, técnico-cientificamente possibilitada, do ambiente, pelo agigantamento de forças produtivas destrutivamente orientadas, pelas consequências desconhecidas e incontroláveis da ação instrumental mediada por tecnologias científicas irresponsavelmente empregadas não só na intervenção sobre o não humano, mas também na manipulação da *natureza humana*. Nesse cenário extremamente hostil ao existir humano, mas impulsionado por uma crença difusa, não tematizada, não criticada, naturalizada na solidez, na incontestabilidade, na primazia do saber científico,

[...] não é uma *ética de convicção* – assentada em opiniões pessoais, crenças e tradições particulares – que deve fornecer uma orientação ético-político e ético-jurídica capaz de enfrentar os desafios de nosso tempo, mas uma macroética planetária de responsabilidade que supere os fundamentos da ética solipsista ou particularista na direção de uma ética intersubjetiva capaz de transpor as barreiras subjetivas e particulares de cada forma de vida cultural específica e conciliar racionalmente os interesses de cada um com os interesses de cada outro e com os interesses de todos<sup>15</sup>.

É, aliás, do filósofo germânico Karl-Otto Apel o diagnóstico da necessidade empírica de uma ética da corresponsabilidade universal intersubjetivamente intermediada. Para Apel, duas classes de problemas conectados com a situação epocal requerem tal ética, a saber: “Primeiro, há problemas completamente novos na medida em que são derivados só pelo presente estágio de civilização, ou seja, de evolução sociocultural humana. Segundo, há problemas que não são completamente novos [...], mas nós chegamos à plena consciência de sua relevância só agora, isto é, em conexão com a percepção da primeira classe de problemas”<sup>16</sup>. Na primeira classe de problemas, estão abrangidas, segundo Apel, as várias dimensões problemáticas do “constante crescimento do alcance e da eficácia do poder tecnológico humano baseado sobre o progresso científico”<sup>17</sup>: por exemplo, a revolução agrária, a poluição gerada pela indústria e pelos meios de transporte, a tecnologia bélica, a tecnologia comunicativa, a racionalização tecnológica das organizações estatais e privadas. Ademais, a primeira classe de problemas engloba os desafios

<sup>15</sup> COSTA, Reginaldo Rodrigues da. Ética do discurso e fundamentação racional das normas morais e jurídicas. *Ágora filosófica*, a. 2, n. 1, 2002, p. 69-70.

<sup>16</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to coresponsibility. *The journal of religion*, v. 73, n. 4, 1993, p. 496.

<sup>17</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to coresponsibility. *The journal of religion*, v. 73, n. 4, 1993, p. 497.

atrelados à *diferenciação funcional de sistemas sociais* regidos por sua própria racionalidade, procedentes da desagregação moderna da moralidade tradicional, supostamente desvinculados do agir intencional humano; conforme Apel, os sistemas da sociedade mundial hipercomplexa pós-tradicional não riscam nossa corresponsabilidade por todos os efeitos de nossa economia, nossa política, nosso direito, nossa ciência, nossa comunicação, nosso tráfego, nossas guerras: “devemos tomar também a responsabilidade por nossas instituições e nossos sistemas sociais, mesmo aqueles internacionais”<sup>18</sup>. Por sua vez, a segunda classe de problemas abarca, segundo Apel, os diversos fracassos teórico-filosóficos em fundamentar consistentemente uma ética de corresponsabilidade universal, os quais remetem fundamentalmente a: “uma teoria hobbesiana de *recta ratio* como *racionalidade estratégica*”<sup>19</sup> (ou seja, ancoram na redução da razão a seu uso meramente estratégico, só egoistamente guiado); ou a uma *abstração deontológica*, típica da ética kantiana, de “nossa situação histórica concreta, na qual tudo já iniciou e, pelo menos em parte, segue o caminho errado; quer dizer, na qual as condições de aplicação de uma ética deontológica ideal, não estão – ou ainda não estão –, em grande medida, dadas”<sup>20</sup>; ou, ainda, a um *relativismo comunitarista* que postula não haver “nenhuma outra base (não individualista) para a solidariedade ou até para alcançar um consenso sobre valores ou normas além de nosso pertencimento a uma comunidade particular e a sua tradição histórica de *moral substantiva* no sentido hegeliano (*‘substantielle Sittlichkeit’*)”<sup>21</sup>. O relativismo comunitarista representa, para Apel, “a situação problemática aporética característica da ética de nossos dias”<sup>22</sup>.

Por outro lado, aceitar a tese de que não estamos em condições de articular julgamentos práticos racionalmente válidos corresponde a aceitar que estamos condenados a contemplar “o horror das imagens e falhar em ver o lado reverso do desastre”<sup>23</sup>; corresponde a aceitar que, a despeito de nossa capacidade de contemplar o horror (que engendramos), somos incapazes de, em primeiro lugar, julgá-lo como *horrendo* e, em segundo lugar, de elaborar “uma *perpeteia* desse horror”<sup>24</sup>. Não teríamos, portanto, sequer condições de ser pessimistas e reduzir tudo ao

---

<sup>18</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to corresponsibility. **The journal of religion**, v. 73, n. 4, 1993, p. 501.

<sup>19</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to corresponsibility. **The journal of religion**, v. 73, n. 4, 1993, p. 503 (footnote 9).

<sup>20</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to corresponsibility. **The journal of religion**, v. 73, n. 4, 1993, p. 504.

<sup>21</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to corresponsibility. **The journal of religion**, v. 73, n. 4, 1993, p. 505.

<sup>22</sup> APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to corresponsibility. **The journal of religion**, v. 73, n. 4, 1993, p. 505.

<sup>23</sup> Para o cético, estaríamos, ainda, condenados a falhar em ver o lado anverso do desastre, isto é, a avaliar como *desastroso* o desastre.

<sup>24</sup> As duas últimas citações são de: HABERMAS, Jürgen. Learning by disaster? A diagnostic look back on the short 20th century. Translation by Hella Beister. **Constellations**, v. 5, n. 3, 1998, p. 312.

nebuloso, à opressão, pois estaríamos castrados da capacidade de efetuar julgamentos práticos em geral e, por conseguinte, julgamentos práticos pessimistas em particular. Inteligentemente derivar, a partir do horror, conquistas, aprender, a partir do horror, a concretamente se desviar dele e realizar o belo representariam possibilidades inalcançáveis para o cético. Na medida em que seríamos capazes de perpetrar e observar atrocidades e, entretanto, seríamos incapazes de avaliá-las como *atrozes* e, muito mais, de protagonizar um processo de aprendizagem no qual nos esclareceríamos acerca dos potenciais atrozes inscritos em nossas práticas predominantes e, então, nos recusaríamos a perpetuar tais potenciais, transformando nossas práticas vigentes e estabelecendo novas práticas, destinadas a realizar nossa liberdade, reduzir-nos-íamos, logo, a atores cegos da destruição. Hitler seria apenas um agente ingênuo da opressão: ele não sabia se o que fazia era bárbaro, assim como nós não saberíamos, mesmo hoje, se o que ele fez é, de fato, bárbaro. O ceticismo, assim, apresenta a consequência nefanda de excluir a possibilidade de, primeiro, afirmarmos legitimamente a incorreção mesmo da mais intolerável injustiça; de, segundo, reprovarmos, por inexistência de provas legítimas, mesmo o mais infame criminoso contra a humanidade; de, terceiro, aprendermos até com nossos erros práticos mais medonhos, mais funestamente marcantes. Dessa forma, estaríamos condenados a repetir os mesmos erros práticos, o que, no entanto, não seria reprovável, pois a nada se poderia validamente reprovar.

Habermas compreende-se como defensor de um “humanismo” que continua a “tradição kantiana buscando usar a filosofia da linguagem para salvar um conceito de razão que é cético e pós-metafísico, mas não falibilista [*defeatist*]”<sup>25</sup>. Habermas compreende-se, assim, como um antagonista tanto do relativismo como do ceticismo falibilista, na medida em que, de um lado, não abdica do universalismo da ética kantiana e, de outro, admite a derrotabilidade epistêmica de consensos discursivamente formados (o discurso não garante consensos epistemicamente insuperáveis, mas apenas consensos em torno de argumentos demonstrados como os melhores sob determinadas condições epistêmicas), mas não o dogma falibilista de que toda pretensão de validade é falível (dogma que se enreda em autocontradição performativa, pois ele mesmo, sendo falível, conforme seus próprios termos, pode ser inválido). Além disso, para Habermas, a tarefa peculiar à filosofia prática consiste apenas em justificar suas pretensões universalistas, “explicitando por que elas não meramente refletem as intuições morais de um membro típico, do sexo masculino, de classe média, de uma sociedade ocidental moderna”. Isso implica, para

---

<sup>25</sup> HABERMAS, Jürgen. The unity of reason in the diversity of its voices. In: \_\_\_\_\_. **Postmetaphysical thinking**: philosophical essays. Translation by William Mark Hohengarten. Cambridge: The MIT Press, 1992, p. 116.

Habermas, realizar “uma crítica fundamental do ceticismo e do relativismo valorativos”<sup>26</sup>, de modo que a ética discursiva não se reduza à descrença ácida na capacidade da razão de julgar (avaliar, criticar) as ações humanas, sequer à propaganda, filosoficamente disfarçada, da visão de mundo de indivíduos, grupos e comunidades específicos.

Há uma flutuação terminológica em Habermas e em seus comentadores especificamente em relação ao ceticismo e ao falibilismo. É que tanto Habermas quanto seus comentadores ora contrapõem o quadro teórico habermasiano ao ceticismo e ao falibilismo, ora o aproximam de tais “ismos” epistemológicos. Isso decorre provavelmente de que Habermas não se ocupa com uma distinção rigorosa das posturas epistemológicas, não prende sua atenção a uma definição precisa e a uma nomeação definitiva delas. No entanto, isso não gera nenhum prejuízo severo à clareza da postura epistemológica habermasiana. Mesmo quando se designa a epistemologia habermasiana como falibilista, isso não prejudica a compreensão de que com isso se significa que Habermas não negligencia que somente levantamos pretensões de validade limitadas pelo horizonte epistêmico prevalente e que, pois, uma transformação nesse horizonte pode implicar uma transformação nas exigências argumentativas para a aceitabilidade racional de pretensões de validade. Também quando se designa a epistemologia habermasiana como cética, com isso se quer dizer que ela não fecha os olhos para a força revisionária que mudanças das condições epistêmicas de enunciação de asserções e imperativos podem impor sobre os pré-requisitos de aceitabilidade racional deles<sup>27</sup>.

## 2.2 Linguagem como mediação incontornável do pensar e do agir

Até Kant, a pergunta primordial que caracteriza heurísticamente o saber filosófico é: “O que é o ser?”. Portanto, até Kant, a filosofia primeira é a especulação ontológica, é aquilo que Aristóteles designou como “ciência do ser enquanto ser”. Kant, porém, modifica radicalmente a pergunta fundamental da filosofia. Para ele, importa levantar, em primeiro lugar, a pergunta: “Como é possível conhecer?”, ou seja, “Como é possível gerar representações cognitivas dos

<sup>26</sup> As duas últimas citações provêm de: HABERMAS, Jürgen. A philosophico-polical profile. Translation by Peter Dews. In: DEWS, Peter (Ed.). **Autonomy and solidarity: interviews with Jürgen Habermas**. London: Verso, 1992, p. 158. Interview conducted by Perry Anderson, Peter Dews.

<sup>27</sup> “Uma compreensão falibilista (em oposição ao fundacionalismo) da validade toma em consideração que pretensões de validade são levantadas em contextos atuais, históricos que não permanecem estacionários, mas são sujeitos à mudança, e ainda que ninguém pode prever se mudanças no contexto terão um efeito sobre o que é aceito aqui e agora como justificção suficiente em suporte da validade de dada pretensão. Uma perspectiva falibilista reconhece que pretensões de validade, mesmo quando há bons motivos para observá-las como justificadas ou verdadeiras, são sempre, em princípio, abertas à revisão à luz de novas evidências e *insights*” (COOKE, Maeve. **Language and reason: a study of Habermas’s pragmatics**. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 3).

númenos, da realidade em si mesma?”. Assim, Kant transforma a reflexão epistemológica em filosofia primeira, conduzindo a uma epistemologização da filosofia. A pergunta fundamental kantiana permanece até hoje como a pergunta central da atividade teórica filosófica, de modo que a tarefa primaz de toda empresa filosófica ainda é a fundamentação da possibilidade e da validade do conhecimento de seu objeto ou campo de objetos.

Para Kant, a esfera transcendental (a esfera de mediação cognitiva do real, desde a qual o conhecimento do real é possível e válido) seria puramente *subjetiva*<sup>28</sup>, isto é, completamente absorvida à mente humana e decisivamente concentrada no aparato conceitual de que ela está estruturalmente provida. Logo, em Kant, é o *sujeito* que assume o protagonismo epistêmico e, por isso, é erigido em categoria axial da reflexão filosófica. Apesar de o material cognitivo não se encontrar no sujeito, mas ser fornecido ao sujeito pelo “turbilhão” empírico através do aparato sensorial do sujeito, o material cognitivo apenas obtém cognoscibilidade *na* mediação subjetiva: através de (a) sua percepção pelos órgãos sensoriais, (b) sua organização formal em uma dispersão temporal de sucessões e em uma dispersão espacial de exterioridades e (c) sua articulação formal, conceptualmente construída, na unidade global de um mundo fenomênico. Portanto, antes de seu processamento subjetivo, o material cognitivo é só um “turbilhão” sem qualquer ordem imanente que seja cognitivamente acessível à mente humana: esse “turbilhão” só se ordena posteriormente, a partir da atuação ordenadora da mente humana, de modo que a ordem cósmica, tal como é conhecida pela mente humana, reflete *a posteriori* a ordem mental humana e, pois, é uma ordem subjetivamente construída. Em última análise, a mente humana, para Kant, não é um espelho límpido que reflete rigorosamente o cosmo tal como ele é em sua realidade absoluta; antes, a mente humana conhece a si mesma quando conhece o cosmo, pois ela não pode transcender seus limites estruturais e não pode senão representar o cosmo dentro de seu esquema categorial.

A mente humana, segundo Kant, incorpora as condições de possibilidade e validade do pensar e do agir. Essas condições seriam necessárias e universais, ou seja, não se submeteriam a contingências e particularidades, não seriam limitadas histórica e culturalmente. É que, para Kant, essas condições pertencem ao *a priori* e, assim, não são condicionadas por constelações empíricas (contingentes e particulares), não são empiricamente determinadas, não são forjadas na história e na cultura, mas se constituem aquém de toda a determinação histórico-cultural e,

---

<sup>28</sup> “Se o sujeito cognoscente não pode mais derivar os *standards* do conhecimento a partir de uma natureza desqualificada, ele mesmo deve prover esses *standards* a partir de uma subjetividade reflexivamente revelada. A razão, outrora incorporada objetivamente na ordem da natureza, retrai-se ao espírito subjetivo” (HABERMAS, Jürgen. Richard Rorty’s pragmatic turn. In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 354).

por assim dizer, “transcendem” todo desdobramento histórico e toda delimitação cultural. As condições de possibilidade e validade do pensar e do agir, em Kant, são “transcendentais” em um *sentido forte*, isto é, no sentido de que não estão enraizadas em práticas histórico-culturais, mas pré-existem a todas elas na idealidade subjetiva, na qual as turbulentas forças históricas e culturais são plenamente despotencializadas e não desempenham qualquer papel decisivo.

No entanto, as condições de possibilidade e validade do conhecimento não são alheias à determinidade histórico-cultural<sup>29</sup>. Para Habermas, Kant desterrou totalmente essas condições das práticas histórico-culturais intersubjetivamente operantes porque formulou uma separação esdruxulamente radical, por um lado, entre *a priori* e *a posteriori*<sup>30</sup> e, por outro, entre númeno e fenômeno. Por um lado, Kant efetivou uma cisão tão rigorosa entre as esferas cognoscente e cognoscível que a esfera cognoscente ascendeu a um céu de necessidades e universalidades e a esfera cognoscível remanesceu peregrina em uma terra de contingências e particularidades. Assim, quando conhece, o sujeito cognoscente integra imaginativamente o objeto cognoscível em uma ordem ideal (o mundo fenomênico), na qual contingências e particularidades não são mais estilhaços turbulentos, mas são reguladas globalmente mediante categorias necessárias e universais. Portanto, em Kant, o sujeito cognoscente está tão drasticamente apartado do objeto cognoscível que, mesmo quando conhece, ele não desce de seu céu de conceitos necessários e universais, mas transporta imaginativamente para si o objeto cognoscível e o representa a sua imagem e semelhança, não o conhecendo tal como ele é em si mesmo.

Por outro lado, a dicotomização kantiana entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível é tão drástica que a esfera do pensável se reduz à esfera do pensante, cuja *faculdade* cognitiva é, ao mesmo tempo, uma intransponível e aguda *limitação* cognitiva, de modo que o esquema conceptual humano, ao mesmo tempo em que sintetiza o “turbilhão” empírico em uma ordem ideal (presente exclusivamente mediante o, no e para o homem), efetivando a possibilidade do

<sup>29</sup> Anthony Giddens tematiza as ambivalências histórico-culturais do tempo e do espaço (que, para Kant, são as formas primordiais do processamento subjetivo das impressões cognitivas do “turbilhão” empírico sobre o aparato sensorial) na transição descontínua da sociedade pré-moderna para a sociedade moderna. Para Giddens, o tempo e o espaço modernos são qualitativamente distintos do tempo e do espaço pré-modernos. Cf. GIDDENS, Anthony. **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1996, p. 17-21.

<sup>30</sup> Na “Introdução” de “Crítica da razão pura”, Kant realiza uma distinção austera entre os conhecimentos *a priori* e *a posteriori* e cujos critérios são a necessidade e a universalidade: “A experiência até nos ensina que algo seria constituído assim e assim, mas não que não poderia ser diferente. Em primeiro lugar, portanto, se uma proposição [*Satz*] é simultaneamente pensada com sua necessidade, então ela é um juízo *a priori*; se, além disso, ela não é derivada de nenhuma proposição que não seja também válida como uma proposição necessária, então ela é puramente *a priori*. Em segundo lugar: a experiência jamais confere a seus juízos generalidade verdadeira ou estrita, mas só generalidade suposta [*angenommen*] e comparativa (através da indução), de modo que, na verdade, deve-se dizer: tanto quanto nós percebemos [*haben wahrgenommen*] até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra. Se, portanto, um juízo é pensado em estrita generalidade, ou seja, de modo que nenhuma exceção seja concedida como possível, então ele não é derivado da experiência, senão que é válido puramente *a priori*” (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: \_\_\_\_\_. **Werke in sechs Bänden**. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. B. II. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956, S. 46-47).

conhecer, é responsável por cercar o conhecer como uma moldura estreita e inarredável. Essa moldura é definitiva: para Kant, a tábua categorial foi fixada na mente humana tão duramente que nada dela se pode eliminar, nada nela se pode transformar, nada a ela se pode acrescentar. Kant levanta, portanto, a gravíssima pretensão de capturar reflexivamente todas as categorias determinantes do conhecimento humano de uma vez por todas, não somente estabelecendo a escassa capacidade da esfera do pensante, mas também demarcando as módicas fronteiras da esfera do pensável. Para Kant, pois, a esfera do pensável é extremamente limitada, porquanto é categorialmente comprimida pela esfera do pensante. Em razão disso, o sujeito cognoscente não conhece a realidade em si senão tão sombriamente que jamais pode representá-la tal como ela é absolutamente: o conhecimento dele refere-se imediatamente a ele mesmo, é construção dele, nele e para ele. O que é imediatamente conhecido pelo sujeito é o *fenômeno*, mas o que é desconhecido pelo sujeito em sua realidade independente é o *númeno*, a coisa em si<sup>31</sup>.

Para Habermas, a esfera transcendental só é transcendental em um *sentido fraco*, isto é, no sentido de que, embora as condições de possibilidade e validade do pensar e do agir sejam intransponíveis (“*unhintergebar*”), não apenas elas são faticamente derrotáveis, mas também são histórico-culturalmente enraizadas: não abstraem das condições factuais de sua operação senão enquanto idealizações, ou seja, pressupostos contrafaticamente universalizáveis do agir e do falar racionais que permanecem ininterruptamente ameaçados por exigências faticamente impostas pelos contextos histórico-culturalmente particulares do agir e do falar cotidianos dos quais os atores comunicativos requerem legitimidade racional. A esfera transcendental, assim, sofre uma destranscendentalização em Habermas, pois deixa de ser compreendida como uma esfera independente da história e da cultura e é mergulhada nos desafios histórico-culturais de sua capacidade efetiva de regulação consistente da práxis humana, de modo que ela deixa de ser observada como inexoravelmente efetivada em todo desenvolvimento histórico-cultural de todo contexto particular, deixa de ser observada como uma regulação suprema, insuscetível às ameaças permanentes dos desvios empíricos, e passa a ser observada como uma regulação tão radicalmente deposta em âmbitos decisivos da sociedade moderna (na economia e na política) como incessantemente ameaçada pela colonização sistêmica (da razão estratégica que governa o funcionamento autorreferencial da economia e da política) do mundo vivido. Além disso, a

<sup>31</sup> A partir da releitura pragmático-universal da filosofia teórica kantiana, “a diferença entre fenômeno e ‘coisa em si’ perde seu sentido. Experiências e juízos agora são retroalimentados com uma práxis confrontada com a realidade [*realitätsbewältigende Praxis*]. Eles estão, através do agir dirigido ao êxito, solucionador de problemas, em contato com uma realidade surpreendente, que se opõe a nosso acesso ou mesmo joga junto conosco [*mitspielt*]. Do ponto de vista ontológico, no lugar de um idealismo transcendental, que concebe o todo dos objetos experienciáveis como um mundo ‘para nós’, como mundo fenomênico, entra um realismo interno” (HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 18).

esfera transcendental passa a ser observada como multiculturalmente desafiada, ou seja, como questionada em sua capacidade efetiva de regular as diversas formas de vida cultural sem lhes aniquilar a autorrealização simbólica, as construções tradicionais de sua identidade cultural.

A deflação histórico-cultural que Habermas impõe ao transcendentalismo forte de Kant resulta de que, para Habermas, a grandeza transcendental não é exclusivamente subjetiva, mas estruturalmente intersubjetiva. É certo que a subjetividade ainda desempenha um papel central no quadro teórico filosófico habermasiano, pois a capacidade epistemicamente vinculante das pretensões discursivamente demonstradas verdadeiras ou corretas, em última análise, depende decisivamente de o sujeito admiti-las ou desprezá-las, pois, sem o compromisso do sujeito de assumir o discurso como a única instância de resolução legítima de problemas intersubjetivos, sem a disposição do sujeito de abandonar as próprias pretensões em face de pretensões alheias que argumentativamente as derrotam (demonstrem sua inaceitabilidade racional ante todos os sujeitos implicados) e, assim, de observar, desde o princípio, o discurso como um *processo de aprendizagem* que se realiza na busca inclusiva de um entendimento recíproco racionalmente esclarecido, não como um jogo de estratégias calculistas entre competidores egoístas para a imposição de interesses unilateralmente vantajosos, o discurso não pode efetivamente traduzir uma prática racionalmente emancipatória. Apesar da decisiva participação do sujeito em levar a sério o discurso como a mediação linguístico-pragmática da racionalidade, para Habermas, a esfera transcendental não permanece subjetivamente enclausurada após sua leitura linguístico-pragmaticamente orientada. Sobre a centralidade do estatuto teórico da intersubjetividade nas filosofias teórica e prática de Habermas, pode-se resumidamente dizer:

(a) A intersubjetividade é filosófico-teoricamente central para Habermas, pois é não só um tema epistemologicamente relevante, mas, antes, um tema a partir do qual todos os demais temas epistemologicamente relevantes devem ser tratados. Assim, a relevância epistemológica da subjetividade é tratada por Habermas a partir do papel constitutivo da intersubjetividade na cognição. O conhecimento é compreendido por Habermas como processo de aprendizagem de atores sociais inteligentemente confrontados com as resistências reais de um mundo objetivo e com o pano de fundo argumentativo de um mundo vivido intersubjetivamente partilhado. Para Habermas, pois, todo conhecimento concerne à solução de problemas em dois níveis, a saber, a existência humana em um mundo objetivo onticamente independente da práxis humana, mas instrumentalmente manipulado por ela para sua reprodução material, e a coexistência humana em um mundo intersubjetivo epistemicamente criado pela práxis humana para sua reprodução simbólica. Ambos os níveis não são estanques, mas mutuamente concernidos: toda referência ao mundo objetivo é articulada mediante práticas linguísticas constitutivas do (e constituídas

no) mundo intersubjetivo que, em contrapartida, dependem estruturalmente de sua capacidade epistêmica de permitir ao homem referir-se validamente ao e lidar exitosamente com o mundo objetivo. Assim, em ambos os níveis, o conhecimento é inevitavelmente mediado linguístico-pragmaticamente: de um lado, a manipulação instrumental do mundo objetivo, na qual técnica e ciência desempenham modernamente um papel fundamental, inclui a enunciação linguística de asserções acerca do mundo objetivo carregadas com pretensões de validade; de outro lado, essas pretensões de validade devem ser argumentativamente avaliadas por todos os atores sociais afetados por interferências instrumentais sobre o mundo objetivo, de modo que elas não são autoevidentes, mas discursivamente problematizáveis<sup>32</sup>. A estrutura intersubjetiva da mediação linguístico-pragmática do conhecimento, assim, é que confere à intersubjetividade o estatuto teórico de categoria central da filosofia teórica habermasiana.

(b) A intersubjetividade é filosófico-praticamente axial para Habermas porque ela é uma assunção fundamental nas filosofias moral, jurídica e política habermasianas.

Em sua filosofia moral, Habermas apresenta como um processo moderno fundamental a cisão ininterruptamente aprofundada entre a esfera ética e a esfera moral: se a *ética* concerne à autorrealização dos (grupos de) indivíduos mediante a reprodução de tradições e costumes, a *moralidade* respeita à autodeterminação de indivíduos através da inserção da reflexão racional na esfera ética, ou seja, do questionamento emancipatoriamente subversivo pela aceitabilidade racional de exigências éticas<sup>33</sup>. Em ambas as esferas, a intersubjetividade é estruturante, pois, de um lado, a autorrealização ética pressupõe a existência histórico-social de um *ethos*, isto é, um sistema intersubjetivamente abrangente de práticas fundamentais de orientação normativa do comportamento normado de atores sociais; de outro lado, a autodeterminação moral requer do indivíduo que se efetue como legislador universal, de modo que ele seja, ao mesmo tempo, súdito e autor das leis que governam seu agir: portanto, na medida em que ele deve adotar um

---

<sup>32</sup> Em sua *teoria social da ação comunicativa*, Habermas criticou agudamente o paradigma teórico-social que, limitando-se à ação instrumental e ao “modelo atomístico do agir de um ator isolado” e, assim, omitindo “os mecanismos da coordenação do agir através dos quais as relações interpessoais se efetivam”, “concebe as ações a partir da pressuposição ontológica de um mundo de estados de coisas [*Sachverhalte*] existentes e ignora aquelas referências ator-mundo [*Aktor-Welt-Bezüge*] que são imprescindíveis para interações sociais. Como as ações são reduzidas a intervenções instrumentais no mundo objetivo, a racionalidade de relações fim-meio [*Zweck-Mittel-Beziehungen*] permanece no primeiro plano” (HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. B. 1. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 369-370).

<sup>33</sup> Na esfera da moralidade, a liberdade emerge centralmente: trata-se de o indivíduo, através da reflexão racional, reconhecer como legítimas apenas as práticas tradicionais que se provem, no tribunal da razão, corretas. As práticas tradicionais que se provem racionalmente inaceitáveis (o que, tanto em Kant quanto em Habermas, corresponde a não serem racionalmente universalizáveis – através de uma reflexão solipsista em Kant, mas, em Habermas, através de uma discussão prática universalmente inclusiva) são observadas como grilhões opressivos da liberdade.

ponto de vista universalista, ele deve respeitar a igual dignidade de todos os indivíduos como legisladores universais e, logo, não se pode atribuir liberdades que negue a outrem.

A filosofia jurídica habermasiana, por sua vez, é estruturalmente dependente da posição central que nela a intersubjetividade reveste. De fato, as dimensões cooriginárias que, segundo Habermas, propiciam surgir a tensão interna do direito moderno (a saber, coerção e liberdade, facticidade e validade) só são compreensíveis contra um pano de fundo intersubjetivo. Por um lado, que o direito moderno seja faticamente um sistema de leis gerais e abstratas que também vinculam a burocracia estatal, não apenas os súditos (Max Weber), e cuja função na sociedade moderna é regular formalmente a integração social de indivíduos divididos entre cosmovisões e formas de vida boa plurais, pressupõe a estrutura intersubjetiva dos processos institucionais da criação e da adjudicação de leis gerais e abstratas, mediados por discursos de justificação e de aplicação. Por outro lado, que o direito moderno, da perspectiva de sua legitimidade, seja a institucionalização dos direitos humanos e da soberania popular como dois princípios que não se contrapõem hierarquicamente, mas, antes, complementam-se reciprocamente, implica que a legitimidade do direito moderno somente pode ser intersubjetivamente articulada, porquanto os direitos humanos constituem especificações historicamente carregadas do (segundo Kant) único direito humano inato (e, portanto, natural), o direito humano a iguais liberdades, o que pressupõe o outro como sujeito igualmente livre; e porquanto a soberania popular só pode ser realizada em procedimentos de formação da opinião e da vontade que sejam inclusivos (isto é, absorvam todos os sujeitos concernidos e todos os argumentos pertinentes), transparentes (isto é, sejam publicamente acessíveis a todos os sujeitos interessados), igualitários (designando a todos os sujeitos implicados iguais direitos de participação argumentativa), livres (despidos de toda coerção além da única coerção legítima, a coerção não coerciva do melhor argumento, o qual deve ser reconhecido enquanto tal por sujeitos inclinados a um entendimento racional) e sinceros (de modo que aquilo que se diz corresponda àquilo que se pensa, a fim de não induzir outrem em erro).

Além disso, a filosofia política habermasiana revela-se estruturalmente atravessada pela intersubjetividade porque o modelo político habermasiano de uma *democracia deliberativa* se articula como moldura discursiva para a autonomia pública de cidadãos igualmente livres em uma comunidade política não legitimada transcendentemente (v. g., pela ordem cósmica, pela soberania divina, pelo poder monárquico), mas imanentemente, na autolegislação reflexiva<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> “De fato, questões morais e jurídicas referem-se aos mesmos problemas: como relações interpessoais podem ser legitimamente ordenadas e ações coordenadas entre si através de normas justificadas, como conflitos de ação podem ser consensualmente resolvidos no contexto de princípios e regras normativos reconhecidos

Na *pragmática universal* habermasiana, a nova grandeza transcendental é a linguagem, pois ela encarna uma mediação intransponível de todo o conhecer e todo o agir, de forma que mesmo a razão não é despida de linguagem, mas, antes, constitui-se linguisticamente, ou seja, como “razão comunicativa”. Segundo Habermas, o real só é cognoscível na medida em que é impregnado de linguagem, na medida em que acerca dele se levantam pretensões de validade com enunciados linguísticos. Além disso, só é possível lidar exitosamente com o real, sujeitar eficazmente o mundo objetivo ao trabalho humano, socialmente organizado para a satisfação de necessidades materiais, mediante a linguagem: sem a linguagem não podem ser articulados os arsenais técnicos, os aparelhos tecnológicos, o saber científico, através dos quais o trabalho humano modernamente se efetua. Ademais, todo o comportamento normativamente carregado – por tradições éticas, princípios morais, normas jurídicas, procedimentos políticos – somente é possível na medida em que as pretensões de validade incrustadas nesse comportamento são linguisticamente articuláveis e discutíveis. A razão, por conseguinte, perde o aspecto de uma *faculdade subjetivamente aninhada* e assume a forma de uma *capacidade intersubjetivamente operante*, constitutivamente absorvida à capacidade de falar e agir de atores sociais orientados ao entendimento comum argumentativamente forjado: a razão é a capacidade de apontar pelo menos um motivo pelo qual se fala ou age de determinada forma e não de outra e, portanto, de fundamentar a validade da própria fala ou da própria ação perante a interpelação de outro ator social implicado – e, ainda, de reconhecer a invalidade da própria fala ou da própria ação caso a interpelação de outrem demonstre a inconsistência argumentativa delas.

### 2.3 Pragmática como dimensão reflexiva da linguagem

Segundo Habermas, as duas dimensões fundamentais da linguagem são a *semântica* e a *pragmática*, nas quais se efetuam as funções linguísticas de apresentação e comunicação. Para Habermas, essas duas dimensões não se encontram em uma relação desigual, nenhuma delas é primaz ou mais fundamental em relação à outra: ambas são igualmente originárias, porquanto nenhuma delas prescinde da outra para fazer-se possível<sup>35</sup>. A apresentação, isto é, a referência significativa a objetos intramundanos, pressupõe necessariamente a comunicação, pois toda a

---

intersubjetivamente” (HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy.** Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 106).

<sup>35</sup> “Ao criar uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está simultaneamente em uma relação objetiva com o mundo. Se concebemos a ‘comunicação’ (*Verständigung*) como o *telos* inerente da linguagem, não podemos deixar de reconhecer a cooriginalidade [*equiprimordiality*] de representação, comunicação e ação. Como representação e como ato comunicativo, um pronunciamento [*utterance*] linguístico aponta em ambas as direções ao mesmo tempo: para o mundo e para o destinatário” (HABERMAS, Jürgen. **Truth and justification.** Translation by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003, p. 3).

significação apenas se efetiva no horizonte linguístico de mundos vividos intersubjetivamente compartilhados, só é possível não enquanto *impressão representante*, mas enquanto *expressão apresentante*, estruturalmente carregada com pretensões de verdade universalmente orientadas e, logo, passíveis de acareação intersubjetiva. A comunicação, por sua vez, não pode ser vazia de significação: a comunicação só pode constituir comunicação sobre algo, de forma que ela é intrinsecamente orientada ao entendimento intersubjetivo sobre objetos intramundanos. Ao se comunicarem, os atores linguísticos empreendem referências significativas e, por isso, têm de partir de um consenso abrangente basilar que possibilite o acesso estável, não imediatamente problemático, a significados: eles partem de um quadro referencial embutido no uso cotidiano da linguagem. Além disso, ao comunicar, um ator linguístico objetiva convencer outrem sobre a aceitabilidade racional da carga veritativa de suas asserções, de modo que “há uma conexão *interna* entre comunicação exitosa e representação factual”<sup>36</sup>. Tal convencimento apenas pode ser alcançado linguisticamente: a prevalência epistêmica de uma pretensão de verdade é a dos argumentos que lhe defendem a aceitabilidade racional. Nenhum convencimento é meramente intencionalista: nenhuma pretensão de validade é nua de mediação linguística, nem independe de redenção argumentativa; toda pretensão de validade é linguisticamente veiculada e só pode ser justificada com argumentos.

No entanto, conforme Habermas, apenas a dimensão pragmática da linguagem permite a assunção de uma perspectiva cognitiva reflexiva. É que a dimensão pragmática da linguagem, a dimensão em que são efetivados os atos de fala, é, por assim dizer, autoexplicativa: “Os atos de fala interpretam a si mesmos; e têm uma estrutura autorreferente. O elemento ilocucionário estabelece, como uma espécie de comentário pragmático, o sentido no qual o que é dito está sendo usado”. Os atos de fala, logo, tanto realizam ações como carregam uma autoexplicação a respeito das ações que realizam; especialmente, eles explicitam se as ações que realizam são cognitivas ou normativamente orientadas, se levantam pretensões de verdade ou de correção: “A percepção de Austin de que alguém faz algo dizendo algo tem um lado reverso: realizando um ato de fala, alguém também diz o que está fazendo”<sup>37</sup>. Assim, é possível, com a dimensão dos atos de fala, transcender a perspectiva cognitiva do observador alheio e desinteressado e assumir a perspectiva cognitiva do participante afetado e corresponsável: a pragmática é, pois, a dimensão da linguagem na qual o olhar objetivante da linguagem, da história, da sociedade é desconstituído, na qual a alienação dos atores linguísticos em relação a sua práxis linguística e

<sup>36</sup> HABERMAS, Jürgen. **Truth and justification**. Translation by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003, p. 4.

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen. Actions, speech acts, linguistically mediated interactions, and lifeworld. In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 217.

ao mundo vivido em que eles estão *quase intrinsecivelmente* mergulhados (somente podem escapar dele por intermédio das idealizações pragmáticas) e que é estruturalmente constituído por sua práxis linguística (por práticas fundamentais linguisticamente mediadas) é quebrada, e os atores linguísticos podem, então, reconquistar-se reflexivamente e reconstruir criticamente sua história, sua sociedade.

Para Habermas, portanto, a força ilocucionária de enunciados linguísticos não deve ser reduzida a “uma força *irracional*”, mas deve ser compreendida como “aquele componente que especifica *qual* pretensão de validade um falante levanta com seu pronunciamento, *como* ele a levanta e *para que* [für was] ele a levanta”<sup>38</sup>. A força ilocucionária de enunciados linguísticos produziria, portanto, uma vinculação racionalmente motivada do ouvinte, pois, na medida em que ela deixa o ouvinte esclarecido sobre a pretensão de validade levantada pelo falante, sobre a “jogada” linguística através da qual o falante promove essa pretensão de validade e sobre as realidades e as normas que o falante pretende validar, ela propicia ao ouvinte a capacidade de, enquanto “cojogador” linguístico, processar a pretensão de validade veiculada pelo falante no tribunal da razão, isto é, em uma discussão pública, pondo à prova a aceitabilidade racional de tal pretensão de validade mediante contra-argumentos pertinentes, averiguando a consistência argumentativa da “jogada” linguística na qual tal pretensão de validade é incorporada (se essa “jogada” linguística observa as incontornáveis condições do discurso racional, ou se as repele) e controlando as referências da pretensão de validade a fim de manter sob o escopo referencial dela apenas as realidades e as normas efetivamente referidas.

A dimensão semântica da linguagem não possibilita adotar um ponto de vista reflexivo porque remete imediatamente ao nível primordial de apropriação da linguagem, o nível trivial das interações linguísticas cotidianamente absorvidas, no qual o ponto de vista acrítico, vazio de problemas que perfurem a superfície do conhecimento e da ação instrumentais, plenamente carregado com horizontes epistêmicos não tematizados e implícitos a todo o conhecer e a todo o agir, é estruturalmente supremo. Trata-se do nível da interação linguística ordinária, no qual somente importa falar e agir com sucesso a partir dos recursos consensualmente estabelecidos

---

<sup>38</sup> HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. B. 1. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 375-376. Note-se aqui que, no excerto citado, Habermas emprega a expressão “für was” e não a expressão “wozu”. Ambas podem ser vertidas ao português como “para quê”; porém, elas apresentam significados distintos: “für was” significa “para que” no sentido de “em relação a” ou “acerca de”, enquanto “wozu” significa “para que” no sentido de “com o fim de” ou “com o objetivo de”. Noutras palavras, “für was” implica uma relação de referência, enquanto “wozu” implica uma relação de finalidade. Essa distinção é fundamental para a compreensão do excerto citado porque interpretar “para que” lá como “wozu” corresponderia a uma interpretação corruptora, pois introduziria a razão instrumental no cerne da dimensão pragmática da linguagem, que, para Habermas, é a morada da razão comunicativa.

como recursos básicos da fala e da ação: falar ou agir de outra forma provocaria irritações, ou seja, conotaria desvio, bizarrice, disparate; em última análise, seria ininteligível<sup>39</sup>. Além disso, segundo Habermas, problemas concernentes à verdade, que, desde Frege, foram tratados pelos filósofos como problemas semânticos, são, na verdade, problemas pragmáticos, pois verdade, para Habermas, corresponde a uma pretensão de verdade que se impõe argumentativamente, *i. e.*, através da prevalência epistêmica do argumento que a defende enquanto melhor argumento em uma discussão racional universalmente inclusiva. Verdade, segundo Habermas, portanto, é o estatuto cognitivo de uma pretensão de verdade que argumentativamente se sobrepõe como racionalmente aceitável sob determinadas condições epistêmicas. Esse estatuto cognitivo pode ser desconstruído, a qualquer tempo, mediante: (a) um contra-argumento que demonstre que a pretensão de verdade é inválida; (b) o *fracasso performativo* da pretensão de verdade, ou seja, a sucumbência de sua capacidade de apresentar os objetos ou estados de coisas a que se refere a partir da resistência independente do mundo objetivo à interferência humana que se articula cognitivamente com base nessa pretensão de verdade. É o insucesso do lidar humano com um mundo objetivo que independe dos consensos veritativos do mundo vivido que conduz a uma carência prática de reformulação inteligente desses consensos veritativos.

Na medida em que a dimensão pragmática da linguagem é observada como a morada da reflexão, como, em última análise, o tribunal em que a razão julga toda pretensão de validade, as pressuposições universais intrinsecamente inscritas nessa dimensão são observadas como a *recta ratio*, a medida incontornável do julgamento crítico de todo o conhecer e todo o agir. Se uma dessas pressuposições for denegada na dimensão semântica da linguagem, se o conteúdo semântico de um ato de fala denegar umas dessas pressuposições, esse ato de fala enredar-se-á em uma *autocontradição performativa*, de modo que seu conteúdo semântico, contradizendo sua forma pragmática, será irracional.

A consideração da linguagem como o transcendental e a consideração da pragmática como a dimensão reflexiva da linguagem derivam a implicação metateórica de que “a atenção para as propriedades pragmáticas do discurso pode contribuir para a resolução de dificuldades filosóficas”. Não se trata de devotar a atenção aos procedimentos culturalmente peculiares (às normas tradicionais de “etiqueta comunicativa”) que constituem convenções costumeiramente

---

<sup>39</sup> A interação linguística cotidiana é distinta do discurso: “Na ação comunicativa ordinária, pressupõe-se ingenuamente a validade das conexões de sentido para trocar informações. O discurso é crítico, isto é, seu tema é precisamente a problematização das pretensões de validade, e não há nele troca de informações. O discurso tenta reconstruir, por meio da justificação, um acordo problematizado que existiu na ação comunicativa ordinária. Ele tenta, pois, a superação da problematização da ação comunicativa ordinária e conduz a uma compreensão legitimada” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Jürgen Habermas: pragmática universal. In: \_\_\_\_\_). **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 303-304).

legitimadas para a bem-sucedida atuação comunicativa nas diversas comunidades culturais. A atenção é, antes, direcionada para “os princípios gerais que governam o quão eficientemente a comunicação informativa pode funcionar em qualquer lugar e em todo lugar”<sup>40</sup>. Trata-se, pois, das pressuposições universalmente implícitas ao agir comunicativo, as quais são as condições universais de possibilidade e validade do agir e do falar racionalmente consistentes.

#### 2.4 O pluralismo moderno das formas de vida e a neutralidade moral do princípio discursivo

Uma comunidade política moderna não pode mais contar com as tradicionais *ordens de justificação (Rechtfertigungsordnungen)*<sup>41</sup> através das quais uma dominação política podia ser legitimada com o apelo à ordem cósmica, a uma divindade temida ou a costumes sacralizados. É que a modernidade provoca a radical fragmentação das narrativas totalizantes da metafísica, da religião e da eticidade: um pluralismo de justificações metafísicas, religiosas e costumeiras para o “agir correto”. Portanto, uma comunidade política moderna é *pós-tradicional*, não mais comportando um compartilhamento generalizado de uma forma de vida, de um pano de fundo cultural, de um *ethos* cujas práticas estabilizadas impregnassem congruentemente o horizonte simbólico dos atores políticos.

Esse pluralismo cultural não apenas desnuda o esgotamento da pré-modernidade social, mas também (e sobretudo) marca infraestruturalmente a época moderna, ou seja, integra-lhe a autocompreensão social. Esse pluralismo não provocou, todavia, um anárquico esfacelamento da integração social, mas a exigência de que a integração social fosse possibilitada e validada mediante ordens de justificação que tomassem em igual consideração todos os indivíduos, em cuja autorrealização privada o pluralismo cultural efetua-se ultimamente: “Quando toda moral tradicionalista é rejeitada como infundada [*unbegründet*], então a única instância desde a qual o poder pode ser defendido como legítimo é o interesse dos próprios indivíduos; e quando não se pode citar nenhum motivo pelo qual alguns indivíduos seriam mais dignos que outros, isso

<sup>40</sup> As duas últimas citações advêm de: RESCHER, Nicholas. **Communicative pragmatism and other philosophical essays on language**. Cumnor Hill, Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, p. 3.

<sup>41</sup> Uma ordem de justificação, conforme o filósofo político alemão Rainer Forst, “pressupõe e, ao mesmo tempo, gera justificações” para “pretensões de dominação [*Herrschaft*] e uma divisão de bens e oportunidades vitais” encarnadas em “normas e instituições sociais”, às quais ela proporciona, como uma “história abrangente [*Gesamterzählung*]”, “significação histórica e força de identificação emocional” (FORST, Rainer. *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs*. In: FAHRMEIR, Andreas (Hrsg.). **Rechtfertigungsnarrative**. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013, S. 13-14).

conduz à igual consideração dos interesses de todos”<sup>42</sup>.

A infraestrutura da prática moderna, pois, instala a necessidade de que a autorrealização privada e a autodeterminação pública de cada indivíduo sejam levadas a sério na configuração institucional da política e do direito para que a integração social baseie-se no reconhecimento autônomo da aceitabilidade intersubjetiva de instituições coercitivas e normas sancionáveis. O estado de direito e o direito positivo (controlado pelo estado de direito), assim, apenas podem ser compatíveis com a modernidade caso (e na medida em que) efetivamente incorporem esta dupla necessidade caracteristicamente moderna: a necessidade de que a autonomia pessoal e a autonomia interpessoal de cada indivíduo sejam asseguradas e promovidas. De outro modo, o estado de direito e o direito positivo degenerariam em aparelhos pré-modernos que não podem mais ser autonomamente reconhecidos por todos os indivíduos membros de uma comunidade política pós-tradicional, mas apenas podem ser impostos totalitariamente a eles.

A orientação pós-tradicional das comunidades políticas modernas, com efeito, apresenta duas características indissolivelmente complementares, igualmente originárias, que traduzem, em última análise, critérios imprescindíveis da legitimidade da política moderna. De um lado, o pós-tradicionalismo da modernidade política instaura a descentralização da vida ética, isto é, a fragmentação do horizonte prático em uma pluralidade de constelações empíricas de ordens valorativas entrelaçadas, nenhuma das quais pode pretender ser *melhor* em algum sentido que outras, de modo que cada indivíduo pode ser observado, da perspectiva da motivação do agir, como uma configuração singular e inviolável de panos de fundo motivacionais. De outro lado, que a modernidade política seja pós-tradicional implica que o indivíduo não está abandonado aos legados éticos disponíveis, não está condenado a escolher entre eles para motivar seu agir, o que seria tanto mais opressivo quanto mais os costumes vigentes fossem intoleráveis. É que a autonomia individual não seria verdadeira se ela se reduzisse à liberdade de escolha entre os universos costumeiros dados: afinal de contas, o indivíduo não poderia transcendê-los e, desse modo, restaria subjugado à contingência da facticidade ética. Para que a autonomia individual seja verdadeira, plenificando-se, a modernidade política inclui a inarredável autocompreensão dos indivíduos como capazes de libertar-se também dos fatos éticos, o que significa orientar o agir só conforme imperativos com os quais eles possam concordar. Immanuel Kant apresentou esse “esclarecimento” moderno como a capacidade racional do indivíduo de guiar sua vontade apenas segundo a razão, pois somente mediante a razão o indivíduo poderia emancipar-se das determinações empíricas, heterônomas, da vontade: somente mediante a razão, o indivíduo se

---

<sup>42</sup> TUGENDHAT, Ernst. Die Kontroverse um die Menschenrechte. **Analyse und Kritik**, H. 15, 1993, S. 102.

capacitaria a efetivar verdadeiramente sua autonomia. Não basta, para Kant, por conseguinte, que o indivíduo concorde, com base em quaisquer motivos, com os imperativos que orientam seu agir, mas é necessário que o faça com base em motivos puramente racionais, a fim de que conquiste verdadeiramente sua liberdade.

Tal “esclarecimento” moral da modernidade significa, da perspectiva filosófico-política, basicamente que as comunidades políticas modernas não podem legitimamente: (i) comprimir a autonomia do indivíduo de guiar seu agir político segundo interesses pragmáticos, adotando estratégias espertas para realizá-los; (ii) constranger a autonomia do indivíduo de obedecer só às leis com as quais ele racionalmente concorde.

De um lado, para preencher a exigência de legitimidade (i), a política moderna não pode ser guiada por uma visão de mundo particular, não pode ser colonizada por uma forma de vida privilegiadamente tratada, pois isso significaria ignorar a multiplicidade de visões de mundo e formas de vida que irredutivelmente atravessa as comunidades políticas modernas. Em última instância, todos os cidadãos devem ser igualmente providos com as condições imprescindíveis a sua autoafirmação cultural, à realização autônoma de seu desenvolvimento expressivo. Seria inadmissível, portanto, pensar a política moderna como um campo de batalhas entre visões de mundo ou formas de vida concorrentes no qual elas competiriam pela supremacia, para, afinal de contas, esmagar inimigos. Nenhuma visão de mundo ou forma de vida pode ser eliminada, combatida, achincalhada na modernidade social: todas são candidatas igualmente legitimadas a serem escolhidas por indivíduos que buscam autonomamente sua felicidade. Dessa forma, a política moderna deve ser pensada como a esfera das condições indispensáveis para que todas as imagens singulares de felicidade e todas as estratégias orientadas à efetivação da felicidade sejam protegidas e promovidas.

De outro lado, para preencher a exigência de legitimidade (ii), a política moderna não se pode abandonar às configurações contingentes do cenário pragmático de interesses astutos em disputa le(g)al, juridicamente disciplinada por regras vinculantes de participação política. Para além da exigência de que a política moderna seja procedimentalmente adequada a garantir um jogo le(g)al entre as ambições particulares, os atores políticos exigem da política moderna que todos os interesses sejam igualmente levados em consideração em um jogo *justo*. Sem que os resultados do jogo político sejam gerados a partir de regras que concedam a todos os a(u)tores interessados as mesmas possibilidades institucionais de participação efetiva, tratando cada um de modo inclusivo e igualitário, tais resultados não podem ser racionalmente aceitáveis, gozar de reconhecimento autônomo por parte dos indivíduos afetados. Essa exigência garante que o jogo político não seja dominado por uma visão de mundo ou forma de vida totalitarista, senão

que assegura que as diversas visões de mundo e formas de vida descentrem-se politicamente a fim de poderem tornar racionalmente aceitáveis suas pretensões: se os representantes de todos os panos de fundo culturais são igualmente tratados no jogo político, seus pontos de vista não podem, concomitantemente, ensimesmar-se e contar com a concordância racional de todos: “o princípio do uso público da razão requer que os cidadãos *traduzam* seus pontos de vista ético-existenciais para a linguagem da justiça política”<sup>43</sup>. É, pois, na produção procedimentalmente *justa* de consensos políticos racionalmente vinculantes que as diferentes perspectivas culturais confrontam-se com a intersubjetividade, desvencilham-se de sua sobrecarga subjetiva e põem à prova suas pretensões, sujeitando-as à avaliação pública de se podem ser institucionalmente absorvidas como soluções racionais dos problemas políticos:

[...] o próprio procedimento de articular uma perspectiva [*view*] em público impõe certa reflexividade às preferências e opiniões individuais. Quando apresentam seu ponto de vista e sua posição a outros, os indivíduos devem respaldá-los mediante a articulação de boas razões para seus codeliberadores em um contexto público. Esse processo de *articular boas razões em público* força o indivíduo a pensar sobre o que contaria como uma boa razão para os outros envolvidos. Força-se, assim, a pensar a partir do horizonte [*standpoint*] de todos os envolvidos, cuja concordância se “corteja”. Ninguém pode convencer outros acerca de seu ponto de vista em público sem poder afirmar por que o que lhe aparece como bom, plausível, justo e conveniente também pode ser considerado assim a partir do horizonte de todos os envolvidos<sup>44</sup>.

Os atores políticos, pois, de comunidades *pós-convencionais* (cuja integração social não depende da superposição universal de uma cosmovisão metafísica, religiosa ou costumeira) só atribuem legitimidade racional (eles já não admitem uma legitimidade irracional) à dominação política do estado de direito se (e na medida em que) o poder estatal é, por um lado, limitado pela e exercido para a asseguaração e a promoção jurídicas de direitos inalienáveis e intocáveis atribuídos igual e incondicionalmente a cada indivíduo humano enquanto tal e, por outro lado, é estruturado em articulações institucionais que possibilitem a efetuação da autonomia pública de cada membro afetado por decisões políticas. Uma ordem política, portanto, só é *legitimável racionalmente* ante os atores políticos na modernidade se (e na medida em que) ela responde adequadamente, em sua moldura institucional, à dupla demanda deles por efetuação histórico-social dos direitos humanos e da soberania popular.

Tendo em conta essa improrrogável demanda dupla, Habermas reconstrói a *democracia*

<sup>43</sup> HABERMAS, Jürgen. “Reasonable” versus “true”, or the moralities of worldviews. Translation by Ciaran Cronin. In: \_\_\_\_\_. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 92.

<sup>44</sup> BENHABIB, Seyla. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 71-72.

*constitucional* a partir do ponto de vista racional-discursivo: esse modelo institucional político encerra em si mesmo, conforme Habermas, o núcleo normativo da política deliberativa, isto é, de uma política que institucionalmente liberasse o poder comunicativo gerado e armazenado na resolução irrenunciavelmente discursiva (inclusiva, transparente, igualitária, não coagida e não fingida) das questões políticas. Segundo Habermas, o estado de direito democraticamente formado e constitucionalmente delimitado contém as condições fundamentais para efetivar os potenciais radicalmente democráticos do princípio de que todos os problemas políticos apenas podem ser legitimamente solucionados de um ponto de vista imparcial, estritamente público e capaz de transcender os limites subjetivistas de interesses individuais e grupais (ou elitistas) e, ao mesmo tempo, levar igualmente em conta os interesses de todos os indivíduos e grupos que fossem afetados pelas decisões políticas – ponto de vista que só pode ser alcançado por atores políticos na medida em que eles assumam o papel de participantes de discursos práticos sobre os problemas políticos. Noutras palavras, para Habermas, a democracia constitucional traduz uma moldura institucional na qual o princípio democrático pode ser levado a sério, princípio conforme o qual “somente podem reivindicar legitimidade os estatutos que podem contar com o consentimento (*Zustimmung*) de todos os cidadãos em um processo discursivo de legislação que, por sua vez, foi legalmente constituído”<sup>45</sup>.

Esse princípio de resolução procedimental legítima dos problemas políticos é conectado intimamente com o princípio discursivo (abreviadamente referido por Habermas como “D”): a exigência procedimental ineludível de que “somente são válidas aquelas normas de ação com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas poderiam concordar como participantes em discursos racionais”<sup>46</sup>. Segundo Habermas, esse princípio básico e inafastável de resolução de controvérsias em torno da validade de normas de ação não contém nenhuma determinação em relação à moral, ao direito e à política; isto é, ele não contém nenhuma específica limitação de escopo operativo dentro do abrangente espectro da ação humana normativamente guiada: “ele expressa a validade normativa em um sentido inespecífico que ainda é indiferente à distinção entre moralidade e legitimidade”<sup>47</sup>, de modo que ele pode ser posteriormente especificado em princípios diferenciados, a saber, em um princípio concernente à validade propriamente moral (o princípio moral, o qual, por sua vez, especifica-se, para a justificação de normas morais, no princípio de universalização e, para a aplicação de normas morais, no princípio de adequação)

<sup>45</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 110.

<sup>46</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 107.

<sup>47</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 107.

e em um princípio relacionado com a validade propriamente jurídica e política (o princípio de democracia):

O princípio moral apenas emerge quando se especifica o princípio geral do discurso para aquelas normas que podem ser justificadas se e *somente* se igual consideração é dada para os interesses de todos aqueles que estão possivelmente envolvidos. O princípio da democracia resulta de uma especificação correspondente para aquelas normas de ação que aparecem sob a forma legal. Tais normas podem ser justificadas invocando mediante a invocação de razões pragmática, ético-políticas e morais – aqui a justificação não é restrito somente as razões morais<sup>48</sup>.

Ademais, segundo Habermas, o princípio D não aponta, sob nenhuma perspectiva, para nenhum tipo específico de discurso racional prático, mas abarca todos eles, “toda tentativa de atingir um entendimento sobre pretensões de validade problemáticas à medida que isso ocorra em condições comunicativas que possibilitem o processamento livre de temas e contribuições, informações e razões no espaço público constituído por obrigações ilocucionárias”, inclusive “processos de negociação à medida que sejam regulados por procedimentos discursivamente fundados”<sup>49</sup>. O princípio D, por conseguinte, é *altamente abstrato*: para Habermas, o alto grau de abstração do princípio D corresponde rigorosamente à capacidade dele de dar expressão ao “significado dos requisitos pós-convencionais de justificação”, os quais, por sua vez, estão em estreita correspondência com a “assunção de que a autonomia moral e a autonomia cívica são cooriginárias”<sup>50</sup>.

O princípio fundamental que, para Habermas, deve ser procedimentalmente efetivado a fim de que as soluções propostas para questões normativas sejam válidas, assim, não deve ser confundido com o princípio moral: ele não é moralmente carregado, o que deriva implicações importantíssimas para a política moderna:

(a) Nenhum interesse deve ser institucionalmente privilegiado, a política e o direito não devem ser reduzidos a epifenômenos de grupos dominantes de interesses;

(b) Nenhuma pretensão relativa a questões morais (para as quais “a humanidade ou uma pressuposta república de cidadãos mundiais constitui o sistema referencial para a justificação de regulações no igual interesse de todos”<sup>51</sup>) pode escapar ao julgamento de sua aceitabilidade racional no tribunal da razão intersubjetiva de todos os cidadãos;

(c) Nenhuma pretensão concernente a questões éticas (para as quais “a forma de vida da

<sup>48</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 108.

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 107-108.

<sup>50</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 107.

<sup>51</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 108.

comunidade política que é, ‘em cada caso, a nossa própria’ constitui o sistema referencial para justificar decisões que deveriam expressar um autêntico autoentendimento coletivo”<sup>52</sup>) detém a prerrogativa excepcional de não ser submetida à avaliação intersubjetiva por parte de todos os membros da comunidade política que compartilham nosso pano de fundo tradicional.

---

<sup>52</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 108.

### 3 CONTRA A INGENUIDADE TEÓRICA: AS GRANDES TENSÕES COERENCIAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA HABERMASIANA

Este capítulo persegue dois objetivos: primeiro, apresentar suficientemente o referencial teórico que proporciona uma contribuição relevante para a realização de uma *crítica interna*<sup>53</sup>, centrada nos aspectos coerenciais básicos, da filosofia política de Jürgen Habermas, sobretudo no tocante à *democracia constitucional* e tal como ela se atualizou a partir de 1992, a partir de “*Fakzität und Geltung*” (“Direito e democracia”, na versão brasileira). Segundo, apresentar as duas posturas metateóricas fundamentais de Jürgen Habermas, uma de orientação *teórica* e a outra de orientação *prática*. É certo que essas duas posturas ultrapassam os limites da filosofia política habermasiana, mas são por ela pressupostas tanto conceptual como sistematicamente. Assim, trata-se, neste capítulo, de explicitar claramente a condição problemática das posturas metateóricas que delimitam conceptual e sistematicamente a filosofia política habermasiana à medida que representam os pontos de partida fundantes do abrangente e multifacetado quadro teórico habermasiano; essa condição problemática torna-se explícita à luz da compreensão da coerência como fator primordial de uma teoria filosófica. Em última análise, trata-se, aqui, de expor as grandes tensões coerenciais que atravessam a filosofia política habermasiana a partir de suas assunções metateóricas basilares.

O referencial teórico que aqui será minimamente apresentado para elucidar a coerência como fator primordial da teoricidade filosófica é a filosofia estrutural-sistemática do filósofo bávaro Lorenz Bruno Puntel, desenvolvida principalmente em “*Struktur und Sein*” (“Estrutura e ser”, na versão brasileira). Essa filosofia é, em primeiro lugar, sistemática porque levanta a pretensão última de prover uma interpretação abrangente da constituição ontológica de tudo de que se pode afirmar que é<sup>54</sup>; nesse sentido, Puntel define programaticamente sua filosofia estrutural-sistemática como uma “teoria das estruturas universais (generalíssimas) do irrestrito

---

<sup>53</sup> Pode parecer, à primeira vista, incompatível com uma *crítica interna* a uma teoria filosófica buscar seu critério em outra teoria filosófica, ainda mais quando a última parte de assunções fundamentais radicalmente incompatíveis com a primeira: Puntel e Habermas elaboraram leituras extremamente distintas da reviravolta linguística (o que será tratado na seção 1 deste capítulo). Essa questão não será, no entanto, negligenciada aqui, mas, antes, será tematizada na seção 2 deste capítulo.

<sup>54</sup> “A filosofia aqui desenvolvida e apresentada é sistemática *ou é um sistema* porque, em primeiro lugar, ela é uma teoria no sentido de um sistema de sentenças [*Sätze*]; porque, em segundo lugar, ela é uma teoria no sentido de um sistema de proposições [*Propositionen*] (ou seja, é um sistema daquelas entidades que podem ser expressas através das sentenças da teoria no primeiro sentido); e porque, em terceiro lugar, ela é um sistema no sentido de um grande todo ontológico com o qual o mundo (o universo, o ser) é identificado” (PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 48).

*universe of discourse*”<sup>55</sup>. Essa filosofia é, em segundo lugar, estrutural porque empreende, na dimensão de apresentação do universo como o todo ilimitado do linguisticamente expressável (dimensão própria da teoria filosófica, segundo Puntel), a tematização do arcabouço estrutural do universo, ou seja, dos elementos primordiais em que consiste a estrutura global de tudo, do ser pleno.

O esclarecimento da compreensão punteliana de “estrutura” é, assim, decisivo para uma compreensão mínima da filosofia sistemático-“estrutural” punteliana. Uma *definição intuitiva* de “estrutura” representaria uma primeira aproximação à protagonista significação teórica que Puntel imprime às estruturas em sua filosofia: “concatenação [*Zusammenhang*] diferenciada e ordenada, ou relação e interação [*Wechselwirkung*], de elementos de uma entidade, ou de um âmbito, ou de um processo etc.”, de modo que a “estruturação implica a negação do simples e do desconectado [*Zusammenhangloses*]”<sup>56</sup>. Uma *definição formal-matemática* de “estrutura”, que pode ser interpretada como uma determinação técnica da *definição intuitiva*, por sua vez, forneceria uma última aproximação àquilo que Puntel compreende como “estrutura”: tripla de (i) um conjunto A de elementos (entidades de quaisquer sortes, inclusive estruturas), (ii) uma família R de relações entre tais elementos, (iii) uma família F de funções (operações) em A<sup>57</sup>. A partir dessa *definição formal-matemática*, Puntel perquire as estruturas puramente abstratas, maximamente subdeterminadas, inexcedíveis em generalidade, exclusivamente *estruturantes* (elas mesmas não remetem a outras estruturas das quais proviesse sua própria estruturação) do universo: as estruturas formais (lógicas e matemáticas), as semânticas (proposições primárias) e as ontológicas (realidades primárias). Essas estruturas são os elementos estruturais primários da linguagem, que é a estrutura universalíssima do universo, a estrutura intranscendivelmente impregnada no ser pleno, ao qual ela é, portanto, *coextensiva*.

As duas fundantes tomadas de posição do quadro teórico habermasiano que aqui serão apresentadas a fim de possibilitar a explicitação da condição lancinantemente problemática da coerência desse quadro teórico são, no âmbito teórico, o realismo pragmático (ou interno) e, no âmbito prático, a ética discursiva. Essas tomadas de posição incorporam princípios básicos normalmente interpretados como reciprocamente excludentes, de modo que Habermas levanta a surpreendente pretensão de reconciliá-los. Por um lado, o realismo pragmático corresponde à tentativa habermasiana de reconciliar epistemologicamente um antirrealismo transcendental-

<sup>55</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 35.

<sup>56</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 36.

<sup>57</sup> Cf. PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 36-40.

fraco e um realismo naturalista-fraco: é justamente no enfraquecimento do transcendentalismo de Kant e do naturalismo de Quine que está a chave para a reconciliação habermasiana desses posicionamentos epistemológicos. Esse duplo enfraquecimento é catalisado pelo pragmatismo linguístico, que Habermas absorve como elemento, ao mesmo tempo, destranscendentalizador e idealizador: é a pragmática universal que proporciona a Habermas abandonar o subjetivismo teórico kantiano (juntamente com sua abstração monológica do tempo histórico e do espaço social) e o reducionismo naturalista da epistemologia quineana (irmão gêmeo de sua ontologia naturalista). O que está em jogo aqui, portanto, é se o pragmatismo linguístico habermasiano é capaz de “harmonizar Kant com Darwin”<sup>58</sup>, isto é, de colocar a pergunta por aquilo que torna possível o conhecimento objetivamente válido do mundo contra o pano de fundo de processos de aprendizagem historicamente efetivos e naturalmente enraizados. Noutras palavras, como a esfera transcendental insere-se no e é condicionada pelo processo global de evolução natural?

Por outro lado, a ética discursiva consiste em uma tentativa habermasiana de reconciliar eticamente o contextualismo culturalista (na verdade, as pressuposições basilares dele de que, primeiro, há plurais formas de vida cultural e, segundo, elas não podem ser imperialistamente oprimidas, mas, em lugar disso, sua autorrealização deve ser consensualmente assegurada) e o universalismo transcendental. Trata-se, para Habermas, de garantir a herança kantiana de uma razão prática cujos princípios moral, jurídico e político destacam a universalizabilidade como critério de correção; trata-se de garanti-la contra o enclausuramento das várias formas de vida cultural, contra a absolutização autista do individualismo, contra a fragmentação relativista do julgamento racional-prático. Mas se trata também de não estrangular a diversidade cultural, de propiciar a fundamentação racional dos pressupostos universais do entendimento mútuo sobre as condições procedimentais de integração social de indivíduos com panos de fundo culturais diversos.

### 3.1 Teoricidade como problema filosófico primeiro em L. B. Puntel

Seguindo os passos de Kant, segundo o qual a pergunta primeira de uma filosofia crítica que despertou do sono dogmático, da assunção ingênua de pontos de partida inquestionáveis e autoevidentes, diz respeito à estrutura fundamental do conhecimento e da ação objetivamente legítimos, Lorenz Bruno Puntel estabelece como problema primeiro a ser enfrentado por uma

---

<sup>58</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A teoria da racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea.** São Paulo: Loyola, 2002, p. 67.

filosofia autoconsciente o problema da *teoricidade filosófica*<sup>59</sup>, da articulação básica da teoria filosófica, daquilo que institui estruturalmente um emaranhado discursivo referido ao universo pensável como uma teoria filosófica. Por conseguinte, não se trata, para Puntel, meramente de revisitar criticamente o pensamento kantiano acerca da dimensão transcendental em geral, que comporta as condições gerais de possibilidade e validade do pensar e do agir, senão, antes, de efetuar uma reflexão transcendental especificamente sobre a atividade teórica filosófica, sobre a armação estrutural que possibilita e valida o específico fazer teórico filosófico. O problema transcendental fundamental de toda filosofia “teoricamente esclarecida”, consistiria, pois, para Puntel, em investigar os elementos estruturantes dos quais a atividade teórica filosófica como tal não pode prescindir, as estruturas incontornáveis do teorizar enquanto âmbito específico da práxis humana<sup>60</sup>. Na medida em que um empreendimento filosófico não se desobrigasse desse problema transcendental básico, ele perderia significativamente em criticidade, pois omitiria a reflexão sobre sua pretensão implícita e decisiva de constituir-se em uma teoria filosófica, não preenchendo a tarefa primordial de afirmar seu estatuto teórico filosófico. Espera-se, todavia, de um empreendimento filosófico que se prove capaz de responder adequadamente à pergunta primária de se pode ser levado a sério como um quadro teórico (*Theorierahmen*) filosófico.

O problema da teoricidade filosófica como problema primeiro do empreender filosófico, segundo Puntel, constitui, em primeiro lugar, o problema da linguagem no teorizar filosófico, já que a pressuposição fundamental de toda empresa filosófica, uma pressuposição ontológica, corresponde à articulabilidade linguística do universo pensável. Na medida em que o filosofar consiste em um discursar sobre o universo pensável, o filosofar só é inteligível sobre a base da pressuposição de que o universo pensável é discursável, ou seja, de que é ínsita à constituição do universo pensável sua expressabilidade linguística: sem a possibilidade de linguisticamente expressar o universo pensável, o filosofar seria uma tarefa inexecutável<sup>61</sup>. Portanto, a pergunta

---

<sup>59</sup> O termo *teoricidade* “serve para caracterizar tudo que se relaciona direta ou indiretamente com teoria, seja enquanto condição de teoria (como uma língua determinada, uma forma determinada de discurso etc.), seja enquanto elemento constitutivo de teoria (como, por exemplo, axiomas, regras lógicas etc.). É nesse sentido que se pode dizer: ‘teoricidade’ está para ‘teoria’, assim como ‘racionalidade’ [*Rationalität/Vernünftigkeit*] está para ‘razão’ [*Ratio/Vernunft*]” (PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 100).

<sup>60</sup> Segundo Puntel, os fatores principais do fenômeno filosófico são: filosofia “é uma espécie determinada de atividade; tal atividade desenvolve teorias (no singular caso ideal: uma teoria abrangente única); tal atividade e seus produtos referem-se ao mundo como a totalidade ilimitada dos ‘objetos’ e ‘âmbitos’” (PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 99).

<sup>61</sup> “[...] se o ser em sua universalidade é expressável, e é isso que pressupõe, em princípio, qualquer empreendimento teórico, sob pena de ou ser autocontraditório ou não ter sentido, então a essa universalidade corresponde uma instância de expressão igualmente universal, uma instância expressante, a linguagem, [...] o que significa uma relação essencial entre o ser e a linguagem” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A centralidade

pela linguagem como a instância de expressabilidade do universo pensável, constitutivamente impregnada no universo pensável, é a pergunta primordial de uma realização filosófica que se pretende autocriticamente esclarecida.

Assim como para Habermas, a linguagem traduz, para Puntel, a mediação inevitável do teorizar filosófico. Entretanto, diferentemente de Habermas, Puntel não se refere, ao afirmar o estatuto transcendental da linguagem para o filosofar, às linguagens naturais, sequer aos jogos de linguagem contingentes e particulares nos quais elas concretamente se impregnam e, dessa forma, determinam-se plenamente no espaço social e no tempo histórico. Antes, Puntel refere-se à linguagem enquanto um *medium* plenamente abstrato (esvaziado de determinações sócio-históricas) possibilitador da expressão de tudo; Puntel refere-se à linguagem enquanto a esfera de expressabilidade do universo inteiro (inclusive daqueles componentes do universo que não foram expressos ainda).

Essa disparidade entre Puntel e Habermas relativamente à densidade mínima ou máxima da determinação sócio-histórica da linguagem como o transcendental do filosofar funda-se em que, enquanto Puntel refere-se às estruturas generalíssimas, ou seja, às estruturas de todas as estruturas, às estruturas primárias do universo como todo irrestrito, Habermas refere-se só aos universais pragmáticos das linguagens naturais. Habermas, em comparação com Puntel, reduz drasticamente o escopo da filosofia, aquilo que compete à filosofia articular teoricamente. Em contrapartida, Puntel perde de vista as linguagens naturais e interpreta o jogo de linguagem do teorizar filosófico como um nicho privilegiado nas linguagens naturais desde o qual o filósofo poderia despir-se do carregamento sócio-histórico das linguagens naturais, despir-se, portanto, das limitações concretas da interação cotidiana<sup>62</sup>, e redimir o potencial metafísico da atividade teórica filosófica. De fato, Puntel, ele mesmo, designa sua filosofia como uma *nova metafísica* que não apenas “corresponde à grande intuição e aos fundamentos daquela forma de filosofar (de pensar) que na história da filosofia está vinculada à designação ‘metafísica’”, mas também constitui “uma forma de pensar que *enquanto tal* não se encontra na história da filosofia” e se caracteriza por assumir como conceito central “o conceito do *ser em seu todo* ou da *totalidade do ser*”.<sup>63</sup>

---

da semântica e a despotencialização da subjetividade. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 127).

<sup>62</sup> O jogo de linguagem do teorizar filosófico assumiria, portanto, aquilo que Putnam batizou como “*God’s Eye view*”, ou seja, “perspectiva do olho divino”, uma perspectiva que poderia abranger a completude do sistema na medida em que poderia desatrelar-se de toda limitação intrassistêmica. Cf. PUTNAM, Hilary. Why there isn’t a ready-made world. **Synthese**, v. 51, 1982, p. 148.

<sup>63</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. Tradução de Manfredo Araújo de Oliveira. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 193.

Esse potencial metafísico do filosofar radicaria na capacidade da razão linguisticamente mediada de articular tudo em uma teoria oniabrangente. Puntel não ignora, certamente, que as empresas filosóficas expõem-se ao elevado risco de falharem como teorias oniabrangentes, ou seja, de não darem conta de tudo definitivamente, ainda que pretendam compreender tudo; no entanto, para Puntel, as empresas filosóficas não deveriam deixar de consistir em tentativas de compreensão do todo universal. A fim de assegurar a possibilidade e a validade dessa sorte de tentativa, Puntel defende que a razão linguisticamente mediada não se exaure em uma *razão comunicativa*, ou seja, no uso cotidiano da linguagem como *medium* da ação social dirigida ao entendimento mútuo, sequer no uso reflexivo da linguagem como *medium* de discussões sobre problemas intersubjetivos de entendimento mútuo, para cuja restauração argumentativa elas se instaurariam. A razão linguisticamente mediada não se limitaria, pois, à dimensão pragmática da linguagem, mas, antes, incluiria uma capacidade de sobrevoar compreensivamente sobre a realidade total, de expressar sistematicamente tudo, porquanto seria coextensiva ao ser pleno, de modo que nada seria impensável, inefável: tudo seria racional-linguisticamente articulável. Aliás, asseverar que há algo inefável seria autocontraditório, pois, com essa asseveração, já se teria expressado aquilo que supostamente seria inefável.

Na medida em que a linguagem sócio-historicamente indeterminada, isto é, a *linguagem maximal*, é a mediação universal da expressabilidade racional de tudo, Puntel propõe a tese de que a linguagem é coextensiva a tudo, de que ela encarna o “discurso” da expressão “irrestrito universo do discurso”: “Ela não ‘existe’ em nenhum lugar, apesar de, em determinado sentido fundamental, ela existir em todo lugar, pois nada há que não seja (ou não possa ser) expresso por ‘linguagem’, por *essa* linguagem”<sup>64</sup>. A coextensionalidade da linguagem a tudo radica, em última instância, em que o ser humano é intencionalmente coextensivo a tudo, podendo pensar e, pois, expressar linguisticamente tudo. Nada podendo furtar-se à *linguagem absolutamente universal*, a linguisticidade é a estrutura última, intranscendível (não pode ser ultrapassada em direção a uma estrutura mais geral), do universo; nela assiste a estruturação primária de todo o universo estruturado. A tese axial da filosofia punteliana reside justamente em estabelecer um elo ontológico entre ser e linguagem tal que: em primeiro lugar, o ser é compreendido como a totalidade universal do pensável, da qual a linguagem é um objeto integrante, não sendo, pois, compreensível sem sua conexão imanente com o ser; em segundo lugar, a linguagem permeia a integralidade do ser e, em realidade, constitui a estrutura mais fundamental do ser, ou seja, a estrutura que é indispensavelmente pressuposta por todas as estruturas fundamentais do ser e,

---

<sup>64</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 528-529.

em última análise, estrutura tudo que é, pois nada é que não seja linguisticamente expressável; em terceiro lugar, como uma linguagem natural é inevitavelmente uma linguagem limitada ao contexto sócio-histórico que ela urde, a linguagem enquanto a estrutura de todas as estruturas do ser, enquanto, portanto, a instância ilimitada de expressão do universo ilimitado, não pode corresponder a uma linguagem natural, mas, antes, deve constituir uma linguagem puramente indeterminada, totalmente desvinculada de toda limitação sócio-histórica.

Para Puntel, portanto, a linguagem é o horizonte transcendental do conhecer e do agir, e é nesse sentido que sua filosofia estrutural-sistemática apresenta um vínculo genealógico com a pergunta central do quadro teórico filosófico kantiano: a pergunta pelas condições de acesso ao real. Todavia, em oposição à severa limitação kantiana da esfera transcendental, ou seja, do escopo da razão como *medium* do acesso ao real, Puntel defende a irrestringibilidade da razão linguisticamente mediada (a linguagem assume o estatuto transcendental que Kant designara à razão subjetiva), defende que não há nada que a linguagem não possa expressar. Habermas dá um passo à frente em comparação a Kant no tocante aos limites do transcendental: se Kant, de um lado, vedou o acesso racional à coisa em si mesma, transformando o mundo numênico em um mundo impenetrável e nebuloso para a razão subjetiva, Habermas, de outro lado, concede a possibilidade de um conhecimento negativo do mundo objetivo: na medida em que o mundo objetivo independentemente resiste às tentativas humanas de lidar exitosamente com ele, e na medida em que essas tentativas fracassam, o homem aprende inteligentemente que as práticas sociais consensuais através das quais ele lidava com o mundo objetivo alojavam pretensões de validade epistemicamente inaceitáveis. Puntel, contudo, vai muito mais além de Habermas no sentido de uma reabilitação da metafísica e de um rompimento radical dos estorvos kantianos (kantianamente provocados) ao conhecimento do ser como totalidade universal. Puntel, assim, não pretende apenas conhecer o ser como ente supremo, sequer o ser como sentido originário, mas o ser como o conglomerado sistemático de tudo. Noutras palavras, Puntel defende a tese de que a linguagem não é um *medium* opaco através do qual o mundo só se nos apareceria sob uma silhueta tão turva quanto impenetrável, mas, antes, como estrutura coextensiva ao todo ôntico, incorpora os elementos estruturantes mais fundamentais, insuperáveis, do todo ôntico: “[...] se a esfera de articulação da ‘coisa’ da filosofia é a linguagem, então é na estruturalidade da linguagem que se pode ler a própria estruturalidade da ‘coisa’”<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A centralidade da semântica e a despotencialização da subjetividade. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012, p. 133.

Em oposição à dimensão *pragmática*, a dimensão *semântica* da linguagem, para Puntel, proporcionaria a reabilitação da metafísica como teorizar filosófico sobre o universo irrestrito, pois ela constitui a dimensão da linguagem que possibilita e valida a referência significativa à totalidade ôntica. A dimensão semântica, conforme Puntel, é a dimensão central da linguagem porque, principalmente, representa o espaço mediador entre as dimensões formal e ontológica da linguagem: logo, mediante a semântica, aquilo que na linguagem seria pura forma conecta-se àquilo que na linguagem seria puro conteúdo; mediante a semântica, a linguagem constitui como abstração disparatada conceber, por um lado, formas linguísticas totalmente esvaziadas de conteúdo e, por outro lado, conteúdos linguísticos totalmente despidos de forma. Mediante sua dimensão semântica, a linguagem não se reduz a um sistema autorreferente, desprovido de referência ao universo ilimitado: ela abre a linguagem para o universo, tornando-a a instância de apresentação articulada do universo. Em vez, pois, de conceber a estruturalidade linguística a partir de um recorte drástico da vinculação imanente da linguagem ao ser, Puntel concebe-a a partir de uma absorção interna do ser na linguagem: a dimensão semântica torna o acesso ao ser através da linguagem uma possibilidade estruturalmente inscrita na linguagem. Na medida em que a dimensão semântica, em primeiro lugar, urde na linguagem um vínculo interno entre a dimensão das formas fundamentais e a dimensão da conceitualidade ontológica fundamental e, em segundo lugar, urde a possibilidade de um entrelaçamento inarredável entre a expressão e o expresso, entre linguagem e ser, a dimensão semântica é a dimensão central da linguagem.

Antes disso, conforme Puntel, a semântica constituiria a dimensão central da linguagem em razão de que ela seria a dimensão de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) da linguagem, a dimensão em que a linguagem emancipar-se-ia de toda determinação extralinguística, isto é, não seria determinada por elementos contextuais. Isso não significa que a linguagem perderia sua imbricação estrutural com o ser (a linguagem é estruturalmente imbricada com o ser, pois ela é a estrutura generalíssima, intranscendível, do ser e, concomitantemente, não se separa do ser, mas é uma dimensão do ser; numa palavra, a linguagem é a estrutura fundamentalíssima e inarredável do ser); isso significa, antes, que a linguagem não seria inevitavelmente limitada a contextos sócio-históricos de ação e fala, mas poderia ser compreendida sem referência a eles, mas com referência ao ser enquanto ilimitada totalidade universal. Na medida em que importa para Puntel articular uma compreensão do ser enquanto todo ilimitado e universal estruturado linguisticamente, Puntel não pode compreender a linguagem como linguagem natural, ou seja, não pode compreender a fundamentalidade prática das linguagens naturais como teoricamente central, o que pressupõe uma cisão fortíssima entre teoria e prática. Se fizesse corresponder a fundamentalidade prática das linguagens naturais (a intranscendibilidade delas nos contextos

sócio-históricos do agir comunicativo e das discussões práticas) à centralidade teórica delas, o que ocorre em Habermas, Puntel não poderia conceber uma *linguagem maximal* nem observar a semântica como a dimensão central de tal linguagem, a qual, ao mesmo tempo, subjaz ao ser total (*im Ganzen*) e é sócio-historicamente indeterminada (é vazia de enraizamento prático). É sob o preço da renegação da centralidade teórica da fundamentalidade prática das linguagens naturais e, pois, sob o preço de uma separação radical entre o teórico e o prático que Puntel se alça à condição de afirmar que a semântica é a dimensão central da linguagem porque nela as determinações sócio-históricas da linguagem são esvaziadas. Não se pode, portanto, admitir a centralidade linguística da semântica sem admitir previamente que, entre as atividades teórica e prática, reside um abismo drástico e, ainda, que a centralidade linguística da pragmática nos contextos práticos da atividade humana não implica, de modo algum, a centralidade teórica da pragmática como dimensão axial da linguagem no discursar teórico filosófico: em Habermas, a teoria não é concebida como apartada da prática, sequer a centralidade prática da pragmática pode ser teoricamente abstraída<sup>66</sup>.

Puntel opõe à autodeterminação da linguagem em sua dimensão semântica, em primeiro lugar, a completa heterodeterminação da linguagem em sua dimensão pragmática “ordinária” e, em segundo lugar, a parcial heterodeterminação da linguagem em sua dimensão pragmática “reflexiva”. No nível ordinário da comunicação social linguisticamente mediada, a linguagem seria completamente determinada por elementos extralinguísticos, provenientes dos contextos sócio-históricos em que são produzidos enunciados: trata-se do nível dos contextos do mundo vivido (*lebensweltlich-kontextuale Ebene*), no qual “não se encontra reflexão linguisticamente articulada *sobre* o que sucede com o uso da língua, como o uso da língua e a língua mesma se devem compreender etc. Aqui, a língua é simplesmente usada”<sup>67</sup>. Porém, no nível reflexivo da metacomunicação social linguisticamente mediada, no qual são esclarecidos os fatores (tanto linguísticos quanto extralinguísticos) de produção de enunciados como também as pretensões de validade erguidas em enunciados, de modo que a conformidade de tais fatores e pretensões com as pressuposições incontornáveis do respectivo jogo de linguagem é submetida à reflexão crítica, elementos (puramente) linguísticos introduzem-se na determinação da linguagem, mas

---

<sup>66</sup> Uma vez que Habermas não admite que teoria e prática sejam radicalmente separadas, sequer admite que a intranscendibilidade prática das linguagens naturais seja compreendida como teoricamente transcendível, Puntel afasta-se radicalmente de Habermas. Esse afastamento é radical porque se funda em uma discordância quanto ao escopo epistemológico do fazer teórico filosófico. Na medida em que, por um lado, Habermas reduz tal escopo à reconstrução racional das pressuposições universais do uso discursivo das linguagens naturais e, por outro lado, Puntel amplia tal escopo à tematização sistemática dos elementos fundamentais da linguagem como estrutura última do ser, há entre Habermas e Puntel um abismo epistemológico.

<sup>67</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 201.

ainda há elementos extralinguísticos (advindos do contexto sócio-histórico da comunicação de que se trata, ou seja, relativos ao respectivo jogo de linguagem) que determinam a linguagem. O que distingue (faz eclodir) esse nível consiste em que “a determinação contextual vivencial-mundana [*lebensweltlich-kontextuale Determiniertheit*] é, pelo menos, colocada em questão; ela não é mais, em todo caso, decisiva; em sentido estrito, ela como tal desapareceu”<sup>68</sup>.

A dimensão semântica da linguagem, no entanto, distinguir-se-ia radicalmente das duas dimensões pragmáticas (“ordinária” e “reflexiva”) da linguagem em que ela não apresentaria “referência a quaisquer fatores extralinguísticos como contextos mundano-vivenciais, sujeitos (falantes), atores, ações, desempenhos [*Vollzüge*] etc.”<sup>69</sup>. Assim, segundo Puntel, a semântica seria a dimensão linguística em que a linguagem emancipar-se-ia de toda limitação concreta e, portanto, constituiria o âmbito privilegiado da teorização filosófica, porquanto somente nela a filosofia poderia preencher sua tarefa originária, negada pela deflação pragmática da filosofia, de articular uma compreensão abrangente do universo ilimitado. Só na dimensão semântica da linguagem, filosoficamente levada a sério, a filosofia poderia resgatar-se do “encarceramento pós-metafísico” do pensamento pragmático e, logo, retomar as características fundamentais de que ela não poderia prescindir como “metafísica”: *o holismo, o idealismo e o conceito forte de teoria*<sup>70</sup>. Noutras palavras, a reviravolta linguística contém um desenvolvimento primeiro que foi severamente golpeado por um desenvolvimento segundo: a virada pragmática do segundo Wittgenstein significou não somente a superação do primeiro Wittgenstein, isto é, uma virada interna a um quadro teórico específico, mas também um representativo ponto de partida para o predominate abandono do tronco semântico da reviravolta linguística, para, na verdade, um paradigmático conceber a semântica como *subordinada à pragmática*. Esse desenvolvimento primeiro da reviravolta linguística deveria, para Puntel, ser recuperado, se a filosofia deve, em primeiro lugar, mesmo contemporaneamente, efetuar-se como metafísica e, em segundo lugar, justamente contemporaneamente, não fechar os olhos para o “esclarecimento linguístico”, que implica a ascensão metateórica da filosofia da linguagem como filosofia primeira. Seria, pois, o levar filosoficamente a sério a dimensão semântica da linguagem que proveria a mediação, a conexão entre o pensamento metafísico e o pensamento linguístico e, portanto, proporcionaria a emergência de uma metafísica linguisticamente esclarecida.

<sup>68</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 202.

<sup>69</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 203.

<sup>70</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A teoria da racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 59-62.

### 3.2 Coerência como elemento teórico fundamental em L. B. Puntel e J. Habermas

Esta seção tem dois objetivos condutores: primeiro, apresentar a contribuição punteliana para a compreensão da coerência como elemento fundamental de um quadro teórico filosófico e, segundo, esclarecer o sentido em que essa contribuição punteliana pode ser aproveitada por uma crítica *interna* da filosofia política habermasiana, apesar de ela ser punteliana e, portanto, não ser originariamente interna à filosofia política habermasiana.

O segundo objetivo constitui uma tarefa central deste trabalho dissertativo porque, caso ela não fosse explicitamente assumida e, além disso, satisfatoriamente preenchida, o propósito axial deste trabalho de efetivar uma crítica *interna* ao pensamento político habermasiano seria colocado em questão como tal, de modo que se poderia, então, levantar a objeção fundamental de que este trabalho seria teoricamente ingênuo na medida em que omitiria a demonstração da possibilidade de acolher pontos de vista *externos* para realizar uma crítica *interna*. A pergunta instigadora aqui é: Apesar das profundas diferenças entre Puntel e Habermas, como aquilo que Puntel tem a dizer acerca da coerência como elemento fundamental de um quadro teórico filosófico pode ser aproveitado para a realização de uma crítica *interna* ao filosofar político de Habermas?

#### 3.2.1 Coerência em L. B. Puntel

A fim de compreender o que Puntel designa como “coerência” em um quadro teórico, é necessário, em primeiro lugar, distinguir coerência de consistência lógica, ou seja, ausência de contradição: “Consistência é um *conceito* puramente *negativo* que indica só que a simultânea assunção ou derivação de uma sentença e de sua negação é excluída. O conceito de coerência é um *conceito positivo* que pressupõe consistência, mas inclui, além disso, determinada inter-relação entre conceitos, sentenças, teorias etc.”<sup>71</sup>.

Portanto, enquanto a consistência lógica, por um lado opera só no nível das sentenças, a coerência, de outro lado, opera não somente no nível das sentenças, mas também no nível dos conceitos (Em que consistem as conexões que urdem a rede conceptual de um quadro teórico? Como os diversos conceitos de um quadro teórico estão interligados?), no nível das partes de um quadro teórico, ou seja, dos subsistemas de um sistema (Como os diversos subsistemas de um sistema estão relacionados? Que sorte de relações permite observá-los como componentes

---

<sup>71</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 617.

de um todo?) e ainda noutros níveis. E é exatamente nos níveis das ligações conceptuais e das ligações parte-todo em um quadro teórico que, neste trabalho dissertativo, a investigação será concentrada, de modo que as perguntas centrais pelos limites coerenciais da filosofia política habermasiana que aqui serão formuladas e tentativamente respondidas serão:

(i) No nível das interconexões conceituais: Como os conceitos fundamentais da filosofia política habermasiana estão ligados a conceitos fundamentais dos demais âmbitos específicos do abrangente quadro teórico habermasiano?;

(ii) No nível das interconexões sistemáticas: Como a filosofia política de Habermas está ligada com a filosofia moral, a filosofia jurídica, a epistemologia e a sociologia crítica dele?<sup>72</sup>

Além disso, conforme Puntel, o conceito de coerência corresponde, em contraposição ao caráter puramente “formal” da consistência lógica, a uma dimensão eminentemente “material” (ou seja, referida a todos os conteúdos articulados em um quadro teórico) na qual se efetivam as várias interconexões entre todos os contextos de conteúdos de um empreendimento teórico. O que, portanto, está em jogo neste trabalho dissertativo é, numa palavra, a conectividade dos conteúdos fundamentais da filosofia política habermasiana com os conteúdos fundamentais do abrangente quadro teórico habermasiano. Assim, a tese aqui defendida de que, sim, a filosofia política de Habermas é, em primeiro lugar, conceitualmente coerente com os diversos âmbitos específicos do filosofar dele e, em segundo lugar, coerentemente localizada no quadro teórico de Habermas – essa tese pode ser compreendida como uma *tese substancial de corroboração interna da filosofia política habermasiana*.

As interconexões entre os contextos de conteúdo de um quadro teórico, segundo Puntel, são diversas, podendo ser tão fracas quanto elos intuitivos e tão fortes quanto ligações lógicas: um quadro teórico *maximamente* coerente constituiria entre seus conteúdos apenas inferências lógicas; porém, um quadro teórico *minimamente* coerente forjaria entre seus conteúdos apenas relações de plausibilidade meramente intuitiva. Neste trabalho dissertativo, importa esclarecer como a filosofia política habermasiana apresenta uma coerência máxima (quer dizer, vínculos lógicos) com o abrangente quadro teórico habermasiano, isto é: (i) como há entre os conceitos filosófico-políticos fundamentais de Habermas e os conceitos fundamentais de outros âmbitos específicos do projeto filosófico dele uma rede lógica; (ii) como há entre a filosofia política de Habermas e as demais partes do quadro teórico dele vinculações lógicas.

Puntel enfatiza, no entanto, a “coerência sistemática”, a qual implica “localizar ou situar cada item (conceito, sentença, teoria etc.) dentro do sistema [ou seja, do quadro teórico] como

---

<sup>72</sup> Essas perguntas são tratadas minuciosamente no capítulo terceiro desta dissertação, o qual constitui, portanto, o ponto último dos esforços dissertativos.

um todo [...]. Encontrar o lugar adequado para cada item dentro do sistema é de importância decisiva”<sup>73</sup>. Para Puntel, a “coerência sistemática” é o grau mais elevado de coerência que um quadro teórico pode assumir: na medida em que um empreendimento teórico estabelece laços lógicos entre suas diversas partes, conectando-as rigorosamente umas com as outras, ele deixa de aparecer como um emaranhado privado de concatenação e passa a aparecer como um todo pleno de encadeamento, suas diversas partes passam a aparecer como mutuamente associadas na formação clara de um todo ordenado.

### 3.2.2 Coerência em J. Habermas

Faz sentido, para uma crítica *interna* ao pensamento habermasiano, formular a pergunta coerencial-sistemática pela conectividade da filosofia política habermasiana com o abrangente quadro teórico habermasiano, considerando que Habermas nega a seu próprio pensamento um caráter sistemático? É que Habermas afirma metodologicamente que a filosofia pós-hegeliana perdeu sua velha orientação sistemática: “Renuncia ao pensamento em sistemas qualquer obra filosófica que se entrelace na rede ramificada das ciências humanas e sociais, sem pretensões fundamentalistas e com uma consciência falibilista, a fim de fornecer alguma contribuição útil sempre que o problema dos caracteres universais do conhecimento, da fala e da ação surgir”<sup>74</sup>.

O primeiro passo para urdir uma resposta a tal pergunta é não perder de vista a distinção básica que Puntel perfaz entre filosofia sistemática e sistema filosófico. O segundo passo para tanto é investigar como a filosofia habermasiana é filosófico-sistematicamente interpretável. E o terceiro passo para tanto é expor como o empreendimento filosófico-político habermasiano não é esquivo à coerência.

#### 3.2.2.1 Filosofia sistemática e sistema filosófico

Primeiro passo: Como Habermas, Puntel se recusa a observar o produto de seu filosofar como um “sistema filosófico”, compreendida essa expressão assim como ela é compreendida quando se assevera que a filosofia hegeliana é um “sistema filosófico”. Puntel, pois, nega sua vinculação à pretensão hegeliana de construção filosófica de um quadro teórico absolutamente

<sup>73</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 617.

<sup>74</sup> HABERMAS, Jürgen. A philosophico-political profile. Translation by Peter Dews. In: DEWS, Peter (Ed.). **Autonomy and solidarity**: interviews with Jürgen Habermas. London: Verso, 1992, p. 157. Interview conducted by Perry Anderson, Peter Dews.

verdadeiro, no sentido de efetivamente exitoso em apresentar plenamente o universo e, assim, esgotar definitivamente a tarefa filosófica de expressar articuladamente o expressável:

A história da filosofia conhece uma série de ‘sistemas filosóficos’, especialmente os dos idealistas alemães Fichte, Schelling e Hegel. [...] Em amplos âmbitos da filosofia atual, especialmente na Alemanha, à expressão ‘sistema filosófico’ é associada, na maioria das vezes, a ideia e forma de uma filosofia de acordo com o modelo desses grandes sistemas do passado. Essa ideia e forma de filosofia é rejeitada neste livro, porquanto esse projeto representa um caminho errôneo [*Irrweg*], independentemente de ele ter fascinado e ainda fascinar muitos filósofos.<sup>75</sup>

A despeito disso, Puntel compreende sua filosofia como sistemática. E é precisamente a insustentabilidade filosófico-sistemática dos velhos sistemas filosóficos – a incompatibilidade deles com exigências axiais da filosofia sistemática punteliana – que conduz Puntel a repudiá-los: eles constituem um projeto que “não toma em consideração sequer os fatores elementares que são imprescindíveis para o desenvolvimento de uma teoria filosófica, como a clarificação precisa dos conceitos, o esclarecimento do status teórico da filosofia, uma argumentatividade compreensível etc.”<sup>76</sup>. Assim, Puntel também nega a sua filosofia um vínculo com os grandes sistemas idealistas, mas não pelo motivo apresentado por Habermas (o papel fundamental das ciências empíricas reconstrutivas de cooperação com a filosofia).

Conforme Puntel, entretanto, sua filosofia é sistemática porque pretende compreender as três estruturas fundamentais do universo: as estruturas formais, semânticas e ontológicas. E só na medida em que sua filosofia tenta explicitar os elementos estruturantes últimos do universo é que ela pode ser designada como um “sistema”, compreendido como “construção linguística [*sprachliches Gebilde*]”<sup>77</sup> sobre a forma, a semântica e a ontologia do universo: “Do ponto de vista dos dados pré-teóricos do *universe of discourse*, a tarefa [da filosofia sistemática] reside em sujeitar tais dados pré-teóricos a um exame teórico e torná-los claros, ou seja, incluí-los na dimensão do formal, do semântico e do ontológico”<sup>78</sup>.

Assim, que Habermas interprete o produto de seu próprio filosofar como decididamente afastado do projeto hegeliano de compor um sistema filosófico não traduz que esse produto se afaste decididamente de pretensões sistemáticas no sentido de articular uma compreensão dos elementos fundamentais do universo. Na verdade, tal produto preenche a tarefa sistemática de tentar dar conta dos componentes básicos do universo: para Habermas, o universo constitui-se

<sup>75</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 47.

<sup>76</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 47.

<sup>77</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 47.

<sup>78</sup> PUNTEL, Lorenz Bruno. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 53.

de dois mundos distintos, mas mutuamente implicados, a saber, o mundo objetivo e o mundo social. O mundo objetivo é a realidade nua, pronta, dada, despojada de linguagem e, portanto, de nossos recursos interpretativos intersubjetivamente forjados, ao qual nós não temos acesso precisamente porque ele não está linguisticamente impregnado e, logo, não está acoplado com nosso arsenal interpretativo histórico-socialmente engendrado. O mundo social é a realidade impregnada de linguagem, construída com nossos recursos interpretativos intersubjetivamente moldados, delimitada por nossos horizontes epistêmicos historicamente evolventes, plasmada a partir de práticas fundamentais linguisticamente mediadas. Segundo Habermas, nossa ação e nossa fala pressupõem inevitavelmente a existência de um mundo objetivo idêntico para todos (apesar de nossas várias interpretações dele), independente de nossa ação e nossa fala (que são epistemicamente falíveis, podendo falhar em interpretá-lo exitosamente). Segundo Habermas, além disso, o mundo objetivo é permanentemente perturbado tanto por nosso trabalho quanto por nossas práticas simbólicas; noutras palavras, interferimos instrumentalmente nele a fim de criarmos as condições materiais de nossa existência vital e nos referimos comunicativamente a ele a fim de alcançarmos entendimentos mútuos e reproduzirmos nossa coexistência social.

É certo que, para Habermas, a filosofia não poderia articular uma ontologia plenamente desenvolvida que resgatasse a audaciosa pretensão de explicitar a estruturação fundamental do mundo objetivo. Para Habermas, uma filosofia pós-metafísica não poderia senão clarificar que a existência independente do mundo objetivo constitui uma pressuposição universal de nossas performances sociais linguisticamente mediadas: ela não poderia ir além dessa clarificação em direção a uma exposição da constituição ontológica do mundo objetivo. Entretanto, a despeito dessa constrição epistemológica do saber filosófico, permanece em Habermas uma orientação sistemática: a filosofia permanece guarneçada da capacidade de desenhar uma figura global do universo, embora o mundo objetivo apareça apenas nebulosa e esquivamente nela.

### 3.2.2.2 A pretensão de sistematicidade em Habermas

Segundo passo: “Conceitos filosóficos já não constituem uma linguagem independente, ou, em todo caso, não um sistema abrangente [*encompassing*] que assimila tudo em si mesmo. Antes, eles propiciam um meio para a apropriação reconstrutiva do conhecimento científico”. Essa é a primeira observação de Habermas que cabe aqui discutir. A segunda é esta: “Graças a seu caráter multilíngue, se a filosofia simplesmente esclarecer os conceitos básicos, ela poderá descobrir um surpreendente grau de coerência em um metanível. Assim, as assunções básicas

da teoria da ação comunicativa também se ramificam em vários universos de discurso, em que elas devem provar seu valor nos contextos de debate que encontrarem”<sup>79</sup>.

Uma primeira aproximação a essas duas observações de Habermas seria: de um lado, na primeira observação, Habermas parece romper drasticamente com uma concepção sistemática de filosofia; de outro lado, na segunda observação, ele parece manter-se estreitamente filiado a uma concepção sistemática de filosofia. Assim, essas observações de Habermas poderiam, à primeira vista, ser interpretadas como mutuamente inconciliáveis.

Uma segunda aproximação a tais observações de Habermas, entretanto, poderia fornecer uma interpretação capaz de explicitar como elas são logicamente consistentes uma em relação à outra. A filosofia não poderia mais ser compreendida como uma linguagem total, em “forte” contraposição às linguagens parciais, fragmentárias das várias ciências. Só uma contraposição “fraca” poderia subsistir entre a linguagem filosófica e as linguagens científicas: a linguagem filosófica só seria uma metalinguagem das linguagens científicas. Assim, a filosofia não seria cerceada pelas limitações heurísticas de cada linguagem científica, mas, antes, poderia prover ao mosaico das linguagens científicas coerência teórica na medida em que as incorporasse em uma teoria multilíngue: “aquilo de que a filosofia outrora se julgou capaz de dar conta sozinha só se pode esperar, de agora em diante, da coerência exitosa de vários fragmentos teóricos”<sup>80</sup>. Entretanto, a filosofia não constituiria uma linguagem privilegiadamente redimida dos limites epistêmicos das linguagens científicas, mas, antes, também seria por eles constrangida. Assim como o filósofo analítico estadunidense Richard Rorty, Habermas não outorga à filosofia um privilégio epistêmico em relação às ciências:

Enfraquecer a noção de que o filósofo conhece algo sobre o conhecimento que ninguém mais conhece tão bem seria enfraquecer a noção de que sua voz tem sempre uma pretensão primordial sobre a atenção dos outros participantes na conversação. Seria enfraquecer a noção de que existe algo chamado “método filosófico”, ou “técnica filosófica”, ou “o ponto de vista filosófico”, que capacita o filósofo profissional, *ex officio*, a ter observações interessantes sobre, digamos, a respeitabilidade da psicanálise, a legitimidade de certas leis duvidosas, a resolução de dilemas morais, a “solidez” [*soundness*] de escolas de historiografia ou crítica literária e outras questões semelhantes. De fato, os filósofos frequentemente têm observações interessantes sobre tais questões, e seu treinamento profissional como filósofos é frequentemente uma condição necessária para que eles tenham as observações que eles têm. Mas isso não significa que os filósofos têm um tipo

<sup>79</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. xxxix.

<sup>80</sup> HABERMAS, Jürgen. Philosophy as stand-in and interpreter. In: \_\_\_\_\_. **Moral consciousness and communicative action**. Translation by Christian Lenhardt, Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press, 1999, p. 16.

especial de conhecimento (ou qualquer outra coisa) a partir de que eles derivam corolários relevantes.<sup>81</sup>

Uma teoria filosófica *não fundamentalista* não poderia pretender uma fundamentação da possibilidade e da validade do saber científico e, com isso, impor às ciências seu lugar cultural (um lugar cultural subordinado à jurisdição filosófica) e atribuir a si mesma o lugar cultural de juíza do saber científico: uma teoria filosófica *não fundamentalista* não poderia dar à filosofia as prerrogativas altaneiras de “indicadora de lugar” e “juíza” em face das ciências. É que tanto a filosofia como as ciências não poderiam produzir pretensões de validade que se subtraíssem ao teste intersubjetivo, argumentativamente efetivado, de sua aceitabilidade racional: que uma pretensão de validade seja erguida por um filósofo ou um cientista não lhe atribui a autoridade especial de uma pretensão de validade antecipadamente blindada contra discussões racionais. Qualquer pretensão de validade é carente de justificação e apenas pode ser justificada em uma discussão racional na qual sejam incluídos todos os atores sociais afetados por ela: o discurso inclusivo é o fórum intransponível da justificação. Assim, a filosofia perde a sacra auréola de um saber tão esotérico quanto privilegiado, que somente pudesse ser discutido por iniciados e que jamais pudesse ser alcançado por todos os interessados: a filosofia não pode mais levantar nenhuma pretensão sobre fatos e normas que fosse revestida de uma mágica incógnita e de um mistério venerável, senão que qualquer pretensão de verdade e de correção veiculada em uma moldura filosófica pertencem, de direito, à discussão pública. O mesmo vale para as ciências, que não podem mais ser observadas como um saber inabalavelmente seguro que espelhasse as leis empíricas da natureza, da história e da sociedade.

Uma teoria filosófica *não fundamentalista*, por conseguinte, apenas poderia representar uma tentativa de *interpretativamente reconstruir* os desempenhos disponíveis das linguagens científicas: caberia a uma teoria filosófica somente explicitar as *operações fundamentais* com que as linguagens científicas inevitavelmente engendrariam suas teorias e que constituiriam os pressupostos insubstituíveis do teorizar científico. Essas operações assumiriam, então, as duas funções que Kant assinalara à razão: “a função legisladora [*normsetzend*] e possibilitadora da crítica e a função dissimuladora e, portanto, exigente de autocrítica”<sup>82</sup>. A partir delas, segundo Habermas, a filosofia estaria em condições de criticar as teorias científicas (na medida em que elas se desviassem de tais operações) e de criticar os produtos de sua própria atividade teórica (na medida em que ela mesma não levasse a sério tais operações).

---

<sup>81</sup> RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 392-393.

<sup>82</sup> HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 7.

Além disso, incumbiria à filosofia *guardar o lugar* (ela constituiria não uma indicadora, mas uma guardadora de lugar) dos desempenhos disponíveis das linguagens científicas, isto é, recolher esses desempenhos como contribuições à composição de uma teoria interdisciplinar e universalistamente orientada. À filosofia incumbiria, portanto, a tarefa fundamental de coletar interpretativamente o que as ciências têm a dizer sobre a natureza, a história e a sociedade e às explicações e compreensões fornecidas por elas conferir concatenações recíprocas: em última análise, “encaixar peças teóricas individuais como [reconstruindo] um quebra-cabeça”. É que a reconstrução dos esquemas cognitivos inseridos no fundo pré-teórico do mundo vivido “não pode mais ser executada pela filosofia [sozinha], pois a filosofia desistira de sua pretensão de poder explicar os fundamentos de todo o conhecimento e agora deve cooperar com as diversas ciências empíricas (e, em particular, reconstitutivas)”<sup>83</sup>.

Assim, a filosofia continua, mesmo após essa deflação epistêmica da filosofia realizada por Habermas, com um forte caráter sistemático. Ela pode transcender os limitados horizontes heurísticos das ciências: seus estreitamentos metodológicos, suas fronteiras disciplinares, suas tendências instrumentais. O horizonte heurístico dela é aquele desdobrado pela pergunta sobre as condições faticamente inevitáveis e contrafaticamente universais da práxis social mediada linguisticamente, condições que a filosofia e as ciências (assim como todo jogo de linguagem que conserve uma pretensão de racionalidade) não podem renegar sem perder a aceitabilidade racional: “Certamente, uma filosofia que se esforça, ainda que na moldura de uma divisão de trabalho [‘não exclusivista’ entre filosofia e ciências], por esclarecer os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar ainda mantém uma relação temática com o todo”<sup>84</sup>.

### 3.2.2.3 A construção coerente do projeto filosófico-político habermasiano

Terceiro passo: “*Fakzität und Geltung*” (“Direito e democracia”, na tradução brasileira) pode ser observada como a empresa fundamental na qual Habermas articula a fundamentação racional de sua filosofia política. Noutras palavras, em “*Fakzität und Geltung*”, desdobra-se o pano de fundo ante o qual os esparsos empreendimentos filosófico-políticos habermasianos se conectam coerentemente na medida em que pressupõem os fundamentos racionais articulados ali. Uma pretensão primaz subjacente a “*Fakzität und Geltung*” é precisamente desenvolver os

<sup>83</sup> As duas últimas citações são de: COOKE, Maeve. **Language and reason: a study of Habermas’s pragmatics**. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 2.

<sup>84</sup> HABERMAS, Jürgen. Philosophy as stand-in and interpreter. In: \_\_\_\_\_. **Moral consciousness and communicative action**. Translation by Christian Lenhardt, Shierry Weber Nichol森. Cambridge: The MIT Press, 1999, p. 16.

elementos basilares de uma filosofia política minimamente coerente. Tanto que Habermas, no “Prefácio” de *“Fakzität und Geltung”*, chama a atenção para que ali seu projeto de uma teoria crítica da sociedade (a saber, sua teoria da ação comunicativa) encontra uma articulação capaz de apresentar uma teoria normativa da democracia deliberativa e, assim, “performativamente refutar a objeção de que a teoria da ação comunicativa é cega para a realidade institucional – ou de que ela até poderia ter consequências anarquistas”<sup>85</sup>.

Os fundamentos lançados por Habermas em *“Fakzität und Geltung”* para uma filosofia política coerente são: (i) a rejeição de uma redução realista da política que negasse o conteúdo normativo da legitimidade racional das práticas políticas modernas; (ii) o desenvolvimento de um modelo normativo procedimental de democracia “que rompe com um modelo holístico de sociedade centrada no estado e pretende ser neutro em relação a visões de mundo e formas de vida concorrentes”<sup>86</sup>, a fim de reconstruir racionalmente as condições políticas indispensáveis tanto à *autorrealização expressiva* quanto à *autodeterminação normativa* dos atores políticos, de modo que eles possam autonomamente tanto efetivar seus projetos pessoais de vida quanto plasmar suas orientações interpessoais de comportamento; (iii) o confronto da “ideia da auto-organização de cidadãos livremente associados com a realidade das sociedades elevadamente complexas”<sup>87</sup>, isto é, a averiguação de se e como a normatividade exigente das pressuposições discursivas dos procedimentos democráticos de uma política deliberativa pode ser efetuada na sociedade moderna, cuja política, ela mesma, não está centralizada numa instância específica, mas, ao invés disso, consiste em um complexo de âmbitos decisivos (a esfera pública geral, as instâncias legislativas, o aparelho administrativo do estado moderno).

O fundamento (i) é decisivo para a tese habermasiana de que a política moderna contém insitivamente, em sua autocompreensão racional, uma normatividade emancipatória que, de um lado, é bloqueada pela lógica sistêmica do aparelho burocrático, alimentada diretamente pelas exigências colonizadoras da economia capitalista, mas, de outro lado, não pode ser riscada da agenda política moderna, pois permanece latente nos processos comunicativos de formação da vontade e da opinião públicas. Uma ordem política moderna, pois, apresenta um acoplamento entre o poder burocrático da administração pública e o poder comunicativo de esferas públicas politicamente ativas e de instituições de formação deliberativa de decisões e normas.

---

<sup>85</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. xl.

<sup>86</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 288.

<sup>87</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 288.

Esse fundamento traduz, em última análise, uma base epistemológica para as dualidades categoriais da filosofia política de Habermas, as quais pressupõem que a política moderna não pode ser reduzida a tendências evolutivas sistêmicas, a competições entre interesses empíricos segundo o modelo competitivo do mercado, a exigências jurídicas positivas: sistema e mundo vivido, facticidade e validade, legalidade e legitimidade. Através desse fundamento, a política moderna pode ser interpretada em uma *sociologia política crítica*, ou seja, em uma sociologia política que explicita o intercâmbio indissociável entre as instituições burocráticas prevalentes e os pressupostos normativos dos processos comunicativos da esfera pública, não deixando de apontar o potencial emancipatório de tais pressupostos: “A soberania popular proceduralizada e um sistema político atrelado às redes periféricas da esfera pública política andam juntos com a imagem de uma sociedade descentrada”<sup>88</sup>.

O fundamento (ii) é decisivo não apenas para a rejeição habermasiana dos dois modelos normativos tradicionais de democracia: o liberalismo e o republicanismo; mas também para a tese habermasiana de que a democracia é capaz de comportar condições políticas propícias ao pluralismo moderno de cenários culturais e de estilos de vida. Por um lado, Habermas opõe-se tanto ao liberalismo como ao republicanismo porque o primeiro inclui conotações normativas demasiado fracas, enquanto o último inclui conotações normativas excessivamente fortes. Na visão liberal de democracia, assume-se que, “para além da escolha individual, pode haver, no máximo, decisões coletivas agregadas, mas não formadas e executadas conscientemente”<sup>89</sup>; a democracia liberal, pois, caracteriza-se por enfatizar a proteção constitucional do agir racional com respeito a fins em uma economia capitalistamente moldada que permitiria aos indivíduos a busca privada pela felicidade e a persecução de seus projetos pessoais de realização vital, de modo que caberia à política democrática só assegurar juridicamente liberdades individuais de orientação prudencial do comportamento dos atores econômicos. Porém, na visão republicana de democracia, parte-se da assunção de que a formação e a execução conscientes das decisões coletivas constituem a instância exclusiva de excelência prática, enfatizando-se a participação igualitária dos cidadãos na resolução esclarecida de seus problemas coletivos, de modo que os direitos subjetivos que asseguram liberdades particulares para a condução sagaz dos negócios privados, para a persecução esperta de sucessos individuais, são observados como supérfluos: toda a vida dos indivíduos, em última análise, passa a girar em torno da autodeterminação do agir no âmbito público.

---

<sup>88</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 298.

<sup>89</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 299.

Por outro lado, o fundamento (ii) é imprescindível à paisagem descentrada da sociedade moderna, na qual as cosmovisões metafísicas e religiosas estilhaçaram-se, ou seja, perderam a autoridade tradicional de um *ethos* dominante; na qual nenhum âmbito de ação é supremo em relação a outros; na qual crentes e descrentes ostentam igual dignidade social e não podem ser expostos à vulneração de sua (auto)consideração como atores sociais igualmente incluídos; na qual nenhum estilo de vida enquanto tal é melhor; na qual, em última análise, os interesses de cada indivíduo reclamam igual consideração. Nesse sentido, no modelo democrático proposto por Habermas, os procedimentos políticos institucionais devem ser inclusivos e atribuir a cada indivíduo igual legitimidade de participação política, o que pressupõe que tais procedimentos sejam eticamente neutros, não privilegiem nenhuma cosmovisão, nenhuma forma de vida para que proporcionem a formação de consensos políticos que possibilitem a inclusão do outro e o reconhecimento da inafastabilidade da diversidade cultural.

O fundamento (iii), por sua vez, é indispensável para dar conta das seguintes perguntas: (a) Uma política deliberativa é compatível com a *liberdade dos modernos*, com a liberdade de cidadãos que apenas se interessam por questões políticas na proporção em que e enquanto elas interfiram imediatamente em seus planos pessoais de vida boa? Uma política deliberativa não se coloca na contramão da história, retornando à *liberdade dos antigos*, para quem os assuntos coletivos precediam os assuntos da privacidade?; (b) Uma política deliberativa não é um tanto cega para a superlativa complexidade social, isto é, para a multiplicidade quase inesgotável de possibilidades, de circunstâncias, de elementos que reclamam consideração? Uma política que pretendesse colocar tudo sob discussão, ou, pelo menos, não deixar nada previamente fora das deliberações de todos os indivíduos afetados, não é inconciliável com a leitura aparentemente sensata e sólida de que a racionalidade humana “não dá conta da apreensão da complexidade, considerando-se todos os possíveis acontecimentos e todas as circunstâncias no mundo. Ela é constantemente exigida demais”, de modo que, “entre a extrema complexidade do mundo e a consciência humana, existe uma lacuna. E é nesse ponto que os sistemas sociais assumem sua função. Eles assumem a tarefa de redução da complexidade”<sup>90</sup>? Uma política deliberativa não é uma proposta normativa contraintuitiva na medida em que uma administração pública como um sistema operacionalmente autônomo parece ser indispensável para lidarmos exitosamente com uma infinidade de problemas políticos funcionais?

Os esforços envidados por Habermas em “*Fakzität und Geltung*” destinam-se a mostrar que, sim, a política moderna comporta o comportamento egoísta de indivíduos demoníacos, a

---

<sup>90</sup> NEVES, Clarissa Eckert Baeta; NEVES, Fabrício Monteiro. O que há de complexo no mundo complexo? Niklas Luhmann e a teoria dos sistemas sociais. *Sociologias*, a. 8, n. 15, 2006, p. 191.

inclinação deles à barganha política (a compromissos equitativos entre interesses concorrentes e objetivos pragmáticos divergentes), a emergência evolutiva de um sistema administrativo da aparelhagem estatal funcionalmente especializado e operacionalmente autorreferente, a lógica inconsciente e irresponsável, puramente estratégica, desse sistema, mas que, não, esses fatores infraestruturalmente inelimináveis não excluem automaticamente os processos discursivos de formação da opinião e da vontade. Habermas aponta, então, para uma nova divisão de poderes no interior da política moderna, divisão na qual o sistema burocrático e as deliberações, tanto formais (órgãos parlamentares) como informais (associações civis), inclusive os acordos entre interesses grupais, são empoderados e, ademais, influenciam-se mutuamente, complementam-se reciprocamente, como se fossem eclusas para o fluxo do exercício do poder político e para o preenchimento de carências integrativas funcionais (de redução sistêmica da complexidade social hiperbólica), comunicativas (de solução racional de questões morais) e pragmáticas (de gestão consensual de controvérsias ético-políticas). Nessa nova divisão de poderes,

[...] os processos de comunicação e decisão do sistema político são estruturados através de um sistema de eclusas no qual os processos de comunicação e decisão já estão ancorados no mundo da vida por uma “abertura estrutural”, permitida por uma esfera pública sensível, permeável, capaz de introduzir no sistema político os conflitos existentes na periferia. Agora, o sistema político já não é mais pensado autopoieticamente, mas constitui um centro poliárquico. Aqui, Habermas reconhece que a imagem de uma fortaleza sitiada democraticamente que aplicou ao estado nos anos 80 na *Theorie...* pode induzir ao erro, pois ela não permite uma autodemocratização interna do sistema<sup>91</sup>.

### 3.3 Tensões coerenciais da filosofia teórica habermasiana: *realismo pragmático* entre *antirrealismo transcendental* e *realismo naturalista*

A partir de agora, serão investigadas as “grandes tensões coerenciais” que atravessam o quadro teórico habermasiano desde o começo, isto é, as duas posturas epistemológicas básicas desse quadro teórico, uma com orientação teórica, a outra com escopo prático. Cada uma de tais posturas conota uma tentativa de reconciliar princípios epistemológicos tradicionalmente observados como mutuamente excludentes. Nesta seção, será investigada a tensão coerencial fundamental do realismo pragmático. Na seção seguinte, aquela da ética discursiva.

O realismo pragmático habermasiano é enormemente problemático do ponto de vista da coerência sistemático-teórica porque ele pretende reconciliar um antirrealismo transcendental com um realismo naturalista. Essas duas tomadas de posição metateórica são, porém, tratadas,

<sup>91</sup> LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. *Kriterion*, n. 121, 2010, p. 229-230.

a princípio, como reciprocamente inconciliáveis. É que, por um lado, realismo e antirrealismo (ou idealismo) assumem posições extremas no tocante à centralidade da esfera objetiva ou da esfera subjetiva na cognição. Segundo Manfredo Araújo de Oliveira, o realismo caracteriza-se largamente pela centralidade cognitiva da esfera objetiva: o compreender é determinado pelo universo compreendido; entretanto, ao antirrealismo é largamente característica a centralidade cognitiva da esfera subjetiva: o universo compreendido é determinado pelo compreender<sup>92</sup>. O primeiro desafio coerencial sistemático-teórico, portanto, que cabe ao realismo pragmático de Habermas solucionar é a contraposição entre o princípio epistemológico de que nos é possível conhecer o mundo em sua realidade absoluta e, pois, completamente despido de nossas cargas (inter)subjetivas e o princípio epistemológico de que apenas nos é possível conhecer o mundo a partir dos carregamentos (inter)subjetivos de que estaríamos intrinsecamente providos. Noutras palavras, a pergunta aqui erguida é: Como Habermas pretende reconciliar a assunção da possibilidade do conhecimento do mundo objetivo com a assunção da impossibilidade do conhecimento do mundo objetivo a partir da transcendência (eliminação) de nossas limitações (inter)subjetivas?

Por outro lado, transcendentalismo kantiano e naturalismo quineano traduzem posições epistemológicas abertamente hostis. O transcendentalismo kantiano distingue-se por absorver plenamente no sujeito a atividade construtora do conhecimento e, assim, submeter o objeto ao sujeito como matéria-prima totalmente passiva e indistinta, de modo que o conhecimento não se refere às coisas em si senão indiretamente, pois não as representa em sua realidade absoluta (independente da subjetividade), mas só em sua realidade relativa ao e dependente do sujeito, uma realidade projetada, em última análise, pelo sujeito para si mesmo, uma realidade que, de modo algum, corresponde à realidade *numênica* e é exclusivamente *fenomênica*. Assim é que o conhecimento remete principalmente ao sujeito, não às coisas em si, não à objetividade do numênico. Em última instância, o conhecimento remete especialmente à analiticidade, ou seja, ao esquema categorial *a priori* (vazio de *empíria*) do sujeito. O naturalismo quineano, porém, distingue-se pela tese de que “toda inculcação de sentidos de palavras deve quedar, em última análise, sobre a evidência sensorial”<sup>93</sup>. Não se trata aqui simplesmente de interpretar os dados sensíveis como a pedra de toque do conhecimento, mas de reduzir o conhecimento à esfera da sensibilidade, isto é, (i) de reduzir conceitualmente os objetos a impressões sensoriais e (ii) de

---

<sup>92</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A centralidade da semântica e a despotencialização da subjetividade. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 123-124.

<sup>93</sup> QUINE, Willard van Orman. Epistemology naturalized. In: \_\_\_\_\_. **Ontological relativity and other essays**. New York: Columbia University Press, 1969, p. 75.

reduzir a fundamentação da verdade das sentenças à demonstração da correspondência delas com impressões sensoriais<sup>94</sup>. Assim, Quine elimina radicalmente a analiticidade e limita todo o conhecer à sinteticidade: “O estímulo de seus receptores sensoriais é toda a evidência que alguém teve para finalmente chegar a sua figura [*picture*] do mundo”<sup>95</sup>. Nesse mesmo sentido, Quine reduz a epistemologia a uma reconstrução racional da essência natural das construções conceptuais e doutrinárias das ciências: “[...] tudo por que esperamos é uma reconstrução que conecte a ciência à experiência”<sup>96</sup>. O realismo pragmático habermasiano, portanto, traduz uma tomada de posição epistemológica gravemente problemática sob o ponto de vista da coerência sistemática porque seu *background* metateórico é (suas dívidas metateóricas são) gravemente problemático(as): na medida em que ele bebe de duas fontes (Kant e Quine) incompatíveis, na medida em que ele pretende constituir uma fonte que se nutre tanto de Kant quanto de Quine, ele sujeita drasticamente sua coerência sistemática a agudas controvérsias. Noutras palavras, a pergunta erguida aqui é: Como Habermas pretende forjar um entendimento mútuo entre Kant e Quine, fazendo-os chegar a um consenso racionalmente aceitável?

A contraposição entre Kant e Quine demonstra-se abrupta na medida em que, enquanto a Kant largamente se designa um “mentalismo” epistemológico, a Quine não é admissível, de modo algum, atribuir uma epistemologia mentalista, mas, antes, uma epistemologia fisicalista. Enquanto Kant confere primazia epistemológica ao aparato conceptual mentalmente inscrito no sujeito, Quine não meramente concebe uma primazia epistemológica do aparelho sensorial de que o homem é corporalmente dotado, mas reduz toda a atividade cognitiva humana a esse aparelho sensorial. É certo que, segundo Kant, a cognição efetua-se em um processo unificado que indissolúvelmente abrange tanto a recepção passiva de estímulos empíricos pelo aparelho sensorial como o processamento (*Verarbeitung*) (cri)ativo das intuições sensíveis (já temporal e espacialmente organizadas) pelo entendimento. Esse processo apenas poderia ser dissolvido abstratamente, mas seu funcionamento efetivo só se realizaria na unificação da capacidade de gerar representações intuitivas dos objetos empíricos quando somos sensorialmente atingidos por eles com a capacidade de imprimir às representações intuitivas nossas marcas mentais. No entanto, para Kant, seria no âmbito da mentalidade que estariam inscritas as categorias, isto é,

---

<sup>94</sup> “[...] o conhecimento natural deve basear-se, de algum modo, na experiência sensível. Isso significa explicar a noção de corpo em termos sensoriais; esse é o lado conceitual. E significa justificar nosso conhecimento de verdades da natureza em termos sensoriais; esse é o lado doutrinário da bifurcação [epistemológica]” (QUINE, Willard van Orman. *Epistemology naturalized*. In: \_\_\_\_\_. **Ontological relativity and other essays**. New York: Columbia University Press, 1969, p. 71).

<sup>95</sup> QUINE, Willard van Orman. *Epistemology naturalized*. In: \_\_\_\_\_. **Ontological relativity and other essays**. New York: Columbia University Press, 1969, p. 75.

<sup>96</sup> QUINE, Willard van Orman. *Epistemology naturalized*. In: \_\_\_\_\_. **Ontological relativity and other essays**. New York: Columbia University Press, 1969, p. 78.

o esquema conceptual universal e necessário desde o qual relemos as representações intuitivas e, em última instância, compomos nosso cenário do mundo. É, pois, principalmente no âmbito da mentalidade que, conforme Kant, está encerrado aquilo que plenamente *a priori* (e, assim, com exclusiva dependência da subjetividade) constitui formalmente nosso mundo, quer dizer, o mundo tal como o podemos conhecer racionalmente, o mundo fenomênico.

Como, no entanto, realismo e antirrealismo são projetados desde a filosofia teórica até a filosofia política habermasiana? Como essas assunções básicas da filosofia teórica se irradiam na filosofia política de Habermas?

O realismo traduz, segundo a filósofa política irlandesa Maeve Cooke, “uma abordagem ‘*bottom-up*’ do teorizar político que parte de uma compreensão das condições e das restrições prevalentes da vida política”<sup>97</sup>. Trata-se de uma postura epistemológica conforme a qual uma teoria política: em primeiro lugar, não pode ignorar a descrição das práticas políticas efetivas, pois ela constitui uma tarefa fundamental do teorizar político; em segundo lugar, deve assumir as determinações e as limitações das práticas políticas efetivas como conteúdos decisivos que não podem ser idealmente subvertidos sem que o teórico político seja tão “arrogante” que não se abstenha de aparecer como um demiurgo político cuja palavra irresistivelmente criasse uma realidade política melhor (na verdade, perfeita). Para o teórico político realista, o idealismo na teoria política, ao invés de cumprir essas exigências centrais do teorizar político (o que denota orientar-se de “baixo para cima”), assume a orientação invertida, de “cima para baixo” (desde a abstração radical das práticas políticas efetivas até a leitura descritiva delas), de modo que o idealismo na teoria política distingue-se como:

um modo de teorização que tipicamente procede em dois passos: com o primeiro, ele estabelece uma teoria ideal de justiça; com o segundo, ele aplica a teoria aos atores e às instituições políticas na vida social existente. A ‘teoria ideal’ tem a vantagem de poder reivindicar validade geral; no entanto, o preço que ela paga é um alto grau de abstração e uma conseqüente perda de poder descritivo, explicativo e motivador. Além disso, ela é aberta à acusação de autoritarismo, pois parece conceder ao teórico político uma posição privilegiada vis-à-vis os destinatários de sua teoria<sup>98</sup>.

O idealismo na teoria política compreende, pois, as “teorias políticas que partem de uma especificação abstrata das exigências da justiça e, após, esforçam-se por empurrar o mundo na direção dessas exigências”<sup>99</sup>. Habermas, como explicita Maeve Cooke, é até observado como representante de uma filosofia política idealista na medida em que conceberia “a ficção de um

---

<sup>97</sup> COOKE, Maeve. Realism and idealism: was Habermas’s communicative turn a move in the wrong direction? *Political theory*, v. 40, n. 6, 2012, p. 811.

<sup>98</sup> COOKE, Maeve. Realism and idealism: was Habermas’s communicative turn a move in the wrong direction? *Political theory*, v. 40, n. 6, 2012, p. 811.

<sup>99</sup> COOKE, Maeve. Realism and idealism: was Habermas’s communicative turn a move in the wrong direction? *Political theory*, v. 40, n. 6, 2012, p. 811.

consenso idealizado entre atores abstraídos de sua singularidade empírica e de seu específico contexto histórico como a base para a orientação ética no mundo real da ação e da política”<sup>100</sup>. A observação de Habermas como defensor de uma filosofia política idealista não faz, todavia, nenhum sentido, pois Habermas não parte de um consenso idealizado, mas intenta reconstruir racionalmente a autocompreensão moderna da política a partir das pressuposições faticamente inevitáveis que subjazem às práticas políticas modernamente efetivas. Tais pressuposições até podem ser interpretadas como idealizadas, mas somente em um sentido *fraquíssimo*, pois elas são contrafaticamente universais na medida em que constituem uma carga normativa implícita e, como normatividade que impregna constitutivamente as práticas políticas efetivas na época moderna, podem ser faticamente violadas, ou seja, podem eventualmente não ser confirmadas, sem que isso, contudo, implique a perda aniquiladora de seu estatuto de pressuposições ínsitas às práticas políticas efetivas da modernidade. Porquanto Habermas pretende explicitar aquilo que na política moderna está constitutivamente implícito como um potencial emancipatório, a saber, as condições sociais, pertencentes ao mundo vivido, de uma democracia deliberativa, é disparatado afirmar que Habermas faria filosofia política idealista, cega para as contingências histórico-sociais predominantes, desenraizada da práxis política prevalente: Habermas chega a admitir que se empenha por “uma transição direta de modelos normativos de democracia para teorias sociológicas da democracia” a fim de examinar, nos processos políticos fáticos, “como o poder comunicativo deve ser relacionado ao poder social e administrativo”<sup>101</sup>.

Na verdade, Habermas supera as limitações unilaterais tanto do realismo político quanto do idealismo político, de modo que sua teoria de uma política deliberativa pode ser observada como irreduzível tanto a um realismo como a um idealismo. A filosofia política habermasiana supera a oposição entre ideal e real porque:

o conteúdo normativo que eu inicialmente expus com propósito reconstrutivo está parcialmente inscrito na facticidade social dos processos políticos observáveis. Uma sociologia reconstrutiva da democracia deve, pois, escolher seus conceitos básicos de tal forma que possa identificar partículas e fragmentos de uma “razão existente” já incorporada em práticas políticas, embora elas possam ser distorcidas. Essa abordagem [...] tem como premissa simplesmente a ideia de que não se pode descrever adequadamente a operação de um sistema político constitucionalmente organizado, mesmo em um nível empírico, sem referência à dimensão de validade do direito e à força legitimadora da gênese democrática do direito<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> COOKE, Maeve. Realism and idealism: was Habermas’s communicative turn a move in the wrong direction? *Political theory*, v. 40, n. 6, 2012, p. 812.

<sup>101</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 288.

<sup>102</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 287-288.

Em primeiro lugar, Habermas supera uma limitação unilateral do realismo político: “um conceito reducionista de democracia que elimina o elemento da legitimidade democrática do poder e do direito”<sup>103</sup>. Na verdade, uma teoria realista do poder político não exclui totalmente a legitimidade das práticas políticas predominantes (como questão fundamental em uma teoria do poder político), mas a reduz à capacidade de estabilidade empírica de uma ordem política. Uma ordem política seria legítima desde que pudesse contar com um “reconhecimento fático por parte dos governados. Essa legitimidade pode variar da mera tolerância ao consentimento livre”, o qual consistiria simplesmente em “razões subjetivas que pretendem ser válidas dentro da ‘moldura ideológica’ atualmente aceita; mas essas razões resistem à avaliação objetiva”<sup>104</sup>. Assim, mesmo um regime político ditatorial poderia ser, de acordo com uma teoria realista do poder político, legítimo se não lhe faltasse um reconhecimento empírico de qualquer espécie e qualidade que lhe proporcionasse manter-se estavelmente. O realismo político, então, confere à legitimidade política um horizonte conceitual estreito que deixa de lado a pergunta, inerente à autocompreensão moderna dos processos políticos, pela realização da autonomia dos atores políticos através das ordens políticas estabelecidas.

Além disso, Habermas supera uma bifurcada limitação unilateral do realismo político: a redução do agir racional ao agir instrumental, por um lado, e a dissolução da autolegislação de atores racionais na autopoiese do sistema político, por outro lado. Para Habermas, uma teoria realista do poder político resvalaria ou na concepção do poder político como a capacidade dos interesses dominantes de prevalecer socialmente através do “acesso ao ‘poder administrativo’, isto é, a vários postos governamentais”<sup>105</sup>; ou na concepção da política como um campo social sistemicamente colonizado e, assim, independente da ação humana linguisticamente orientada ao entendimento mútuo. Para Habermas: (i) a ação racional não pode ser reduzida à ação com respeito a fins, prudencialmente movida por interesses estratégicos, pois ela também significa a ação comunicativa, cujo objetivo é a incessante produção de entendimentos recíprocos entre os atores sociais que sejam argumentativamente discutíveis e, portanto, abertos a uma revisão racional; (ii) a política não constitui uma esfera comunicativa sistemicamente blindada contra o agir comunicativo dos cidadãos, a despeito da tendência colonizadora da lógica sistêmica da política burocrática em face dos espaços políticos de autodeterminação normativa nos mundos

---

<sup>103</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 288.

<sup>104</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 290.

<sup>105</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 289.

vividos: “Em mundos vivos estruturalmente diferenciados estampa-se um potencial racional que não pode ser reduzido ao conceito do aumento da complexidade sistêmica”<sup>106</sup>.

Habermas também supera a limitação unilateral típica do idealismo político, qual seja a tendência a projetar utopias inatingíveis. A política deliberativa não é proposta por Habermas a partir de uma perspectiva celestial, de cima para baixo, como se a política deliberativa fosse um modelo perfeito que devesse ser imitado pelas ordens políticas terrenas, embora elas só se pudessem espelhar palidamente nesse modelo, jamais o realizando plenamente. Como núcleo normativo da política moderna, a política deliberativa está enraizada faticamente: “Ela emerge como formação informal da opinião na esfera pública política, participação política no interior e no exterior dos partidos políticos, participação em eleições gerais, deliberações e tomadas de decisão em corpos parlamentares etc.”<sup>107</sup>. Para Habermas, mesmo o amplo predomínio epocal de uma configuração institucional fundada, em última instância, na concentração monopólica da violência não elimina a exigência fundamental de legitimação democrática por intermédio de procedimentos deliberativos discursivamente consistentes: na verdade, segundo Habermas, tal configuração institucional é uma exigência normativa da efetivação dos direitos humanos:

[...] o estado torna-se necessário como um poder sancionador, organizador e executivo, porque os direitos devem ser aplicados [*enforced*], porque a comunidade jurídica tem necessidade tanto de uma auto-manutenção coletiva como de um judiciário organizado e porque a formação da vontade política deriva programas que devem ser implementados. De fato, não se trata só de suplementos funcionalmente necessários para o sistema de direitos, mas de implicações já contidas nos direitos<sup>108</sup>.

### 3.4 Tensões coerenciais da filosofia prática habermasiana: *ética discursiva* entre contextualismo culturalista e universalismo transcendental

A ética discursiva habermasiana é profundamente problemática porque suas assunções epistemológicas fundamentais são francamente beligerantes: o contextualismo culturalista e o universalismo transcendental. Se Habermas não se predispõe a afastar-se daquilo que Vittorio Hösle<sup>109</sup> julgou como um aspecto grandioso da filosofia prática kantiana, a saber, uma tomada

<sup>106</sup> HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. B. 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 10.

<sup>107</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 135.

<sup>108</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 134.

<sup>109</sup> “Não pode haver dúvida razoável quanto a que a filosofia prática kantiana é um divisor de águas na história da filosofia, quanto a que sua importância só pode ser comparada à de Sócrates. O pensamento kantiano implica uma revolução copernicana não somente na filosofia teórica, mas também na filosofia prática: todas as tentativas heterônomas de fundar a ética são rejeitadas, e a ética é fundada na autonomia do sujeito. O liame

de posição universalista no tocante às questões práticas<sup>110</sup>, tampouco Habermas se predispõe a fazer vista grossa ao pluralismo ético, à opulenta diversidade de formas de vida cultural, que a modernidade comporta infraestruturalmente. Então, Habermas não pretende cair na armadilha de um relativismo culturalista que concebesse cada contexto cultural como a única moldura de validação de pretensões de correção e, portanto, concebesse a impossibilidade de julgamentos válidos de pretensões de correção desde uma perspectiva abstrata no sentido de não encaixada no contexto cultural dentro do qual elas são levantadas; precisamente: desde a perspectiva das condições incontornáveis do levantamento de pretensões de correção sob quaisquer contextos culturais<sup>111</sup>. Ao mesmo tempo, Habermas não pretende cair na armadilha de um imperialismo culturalista disfarçadamente apresentado como um universalismo prático que, de um lado, não reconhecesse a possibilidade e a legitimidade da integração social das diversas formas de vida cultural e, de outro, encarnasse um elogio totalitário de determinada forma de vida cultural; de modo preciso: Habermas pretende não cair na armadilha de um eurocentrismo, de uma velada e opressiva exaltação de cosmovisões e tradições europeias<sup>112</sup>.

Não se trata, para Habermas, de, com a ética discursiva, chegar a um “meio termo”, ou a um “equilíbrio”, entre, de um lado, a perspectiva kantiana do universalismo prático e, de outro

---

indissolúvel entre liberdade e ética tenta trazer o esclarecimento [*Enlightenment*] a sua verdade: nenhuma pretensão de validade externa pode ser aceita; toda autoridade tem de ser justificada perante a razão. De outro lado, Kant está firmemente convencido de que a razão tem, nela mesma, o poder de desenvolver uma ética universalmente válida e, portanto, tudo menos subjetiva. Poucos filósofos tiveram palavras mais duras contra a destruição da crença em deveres morais absolutos” (HÖSLE, Vittorio. *The greatness and limits of Kant’s practical philosophy*. **Graduate faculty philosophy journal**, v. 13, i. 2, 1990, p. 133).

<sup>110</sup> “A ética discursiva defende teses universalistas e, portanto, muito fortes, mas o *status* que ela reclama para essas teses é relativamente fraco. Essencialmente, a justificação [da ética discursiva] envolve dois passos. Em primeiro lugar, um princípio de universalização (U) é introduzido. Ele serve como regra de argumentação em discursos práticos. Em segundo lugar, essa regra é justificada em termos da substância das pressuposições pragmáticas da argumentação enquanto tal, em conexão com uma explicação do sentido de pretensões normativas de validade. [...] O segundo passo, destinado a estabelecer a validade universal de (U), uma validade que se estende para além da perspectiva de uma cultura particular, é baseado em uma demonstração transcendental- pragmática das pressuposições universais e necessárias da argumentação” (HABERMAS, Jürgen. *Moral consciousness and communicative action*. In: \_\_\_\_\_. **Moral consciousness and communicative action**. Translation by Christian Lenhardt, Shierry Weber Nichol森. Cambridge: The MIT Press, 1999, p. 116).

<sup>111</sup> Para Habermas, abordagens pragmáticas que “não generalizam tão radicalmente quanto suficiente e não avançam, através do nível dos contextos fortuitos, até pressuposições gerais e inevitáveis” apresentam o “perigo de que a análise das condições do entendimento mútuo possível seja reduzida” (HABERMAS, Jürgen. *What is universal pragmatics?* In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 28).

<sup>112</sup> Entretanto, não são raras as críticas a um eurocentrismo subjacente à filosofia política habermasiana: “[...] todo o enfoque político de Habermas ressent-se de um olhar eurocêntrico, não apenas porque seu modelo de sociedade cosmopolita é a União Europeia, mas também porque sua reconstrução das histórias estatais é europeia. A revolução francesa e o estado moderno derramaram suas conquistas no ‘centro’, com escassa operação na ‘periferia’, suas promessas somente se realizaram no velho continente, enquanto Ásia, África e América Latina permanecem em uma condição não consumada. Logo a política deliberativa e o núcleo radical democrático comunicativo têm uma marcada geografia que limita as ambições teóricas e restringe fisicamente o projeto ilustrado de uma humanidade emancipada” (SEGOVIA, Juan Fernando. **Habermas y la democracia deliberativa**: una “utopía” tardomoderna. Madrid: Marcial Pons, 2008, p. 104).

lado, a perspectiva pós-modernista do contextualismo culturalista. Não se trata de um vínculo meramente *externo* entre a validade universalmente orientada (e universalmente problemática) de pretensões práticas e a pluralidade das formas de vida cultural, mas de um vínculo *interno*: Habermas objetiva reconstruir a fundamentação racional de uma implicação recíproca entre o universal e o particular no âmbito prático que se inscrevesse constitutivamente em ambos, que estabelecesse, pois, a necessidade teórica de pensar o universal e o particular como dimensões *cooriginárias* de todo problema prático. Habermas não pretende estabelecer uma primazia do universal sobre o particular, sequer do particular sobre o universal, senão designar a ambas as dimensões “igual primazia” (*Gleichursprünglichkeit*) no preenchimento racional de fendas de dissensão no entendimento social acerca de temas práticos: nos discursos práticos, nos quais a formação argumentativa de consensos esclarecidos, epistemicamente vinculantes, efetua-se, o particular, por um lado, é plenamente incluído na medida em que todos os atores sociais cujos interesses estão em jogo são igualmente legitimados para defenderem argumentativamente as pretensões de validade de seus interesses; por outro lado, o universal é plenamente incluído na medida em que somente as pretensões de validade que, transcendendo os unilateralismos e as idiosincrasias das formas de vida cultural, transcendendo, em última análise, a fragmentação e os entrechoques do cenário cultural da sociedade moderna, são racionalmente aceitáveis por todos os atores sociais interessados. Assim, os discursos práticos traduzem um entrelaçamento procedimental do universal e do particular: absorvem o particular e proporcionam o universal por intermédio da acareação argumentativa da aceitabilidade racional do particular em face de todo particular.

Duas perguntas fundamentais, entretanto, devem ser respondidas: (i) Por que, conforme Habermas, o universalismo prático kantiano mantém sua relevância epocal?; (ii) Por que, para Habermas, o contextualismo culturalista pós-modernista deve ser rejeitado, embora Habermas não ignore o pluralismo ético? Responder essas duas perguntas fundamentais é pressuposto da compreensão do programa teórico da ética discursiva.

Habermas mantém o universalismo prático kantiano, embora relido, porque, sob o ponto de vista pragmático-formal, os atores sociais não articulam pretensões de correção senão com a suposição (derrotável) de que elas são racionalmente aceitáveis, em discussões práticas, por todos os atores sociais nelas implicados e, além disso, com a pressuposição (incontornável) de que elas são incondicionalmente orientadas. Dessa forma, quando um ator social levanta uma pretensão de correção com seu agir ou com seu falar, levanta-a perante todos os atores sociais afetados por tal pretensão de correção, de modo que seu agir e seu falar são atravessados pela exigência constitutiva de fundamentação racional, ou seja, de que o ator social se desincumba

de justificar argumentativamente seu falar e seu agir desde a interpelação de outro ator social; a pressuposição do *discurso* como o fórum ineludível de toda pretensão de correção, no qual a força epistêmica das pretensões de correção é argumentativamente testada por todos os atores sociais nelas concernidos, está, pois, internamente conectada com a pressuposição da validade incondicional das pretensões de correção. O discurso é o jogo de linguagem no qual os atores sociais podem esclarecer racionalmente suas pretensões de correção, avaliando se elas são, de fato, intersubjetivamente aceitáveis, ou se elas correspondem a meros monólogos estratégicos.

A pressuposição do discurso como o tribunal intersubjetivo de litígio argumentativo das pretensões de correção, por sua vez, está internamente conectada com a pressuposição de que o interlocutor social é racional, isto é, de que ele é efetivamente capaz de articular um motivo pelo qual agiu ou falou precisamente como agiu ou falou e não de modo diferente. Trata-se de uma pressuposição universal porque um ator social não participa de uma interação linguística permeada por pretensões de racionalidade antecipadamente crendo que seu interlocutor social é desprovido de racionalidade, ou que não está disposto a responder racionalmente, mas a, por exemplo, ironizar e ridicularizar seus parceiros comunicativos perante uma plateia.

É na medida em que a ação comunicativa (orientada ao entendimento recíproco e não ao sucesso unilateral) dos atores sociais é intrinsecamente impregnada dessas três *pressuposições universais* (a pressuposição da “incondicionalidade de pretensões de validade que ultrapassam o contexto em que são expressas [*kontextüberschreitend*], como verdade e correção moral”<sup>113</sup>; a pressuposição do discurso como o jogo de linguagem de atores sociais argumentativamente exigentes, no qual eles levam a sério a pergunta pela validade das pretensões de correção do agente/falante; e a pressuposição de que os atores sociais são racionalmente responsivos) que o universalismo prático kantiano ecoa em uma filosofia prática pragmaticamente esclarecida, embora deflacionado em sua carga transcendental forte.

Quanto à tomada de posição habermasiana sobre o contextualismo culturalista, deve-se, em primeiro lugar, anotar que Habermas propõe sua filosofia prática como fundamentalmente reconciliável com o pluralismo ético modernamente emergente. Desde o princípio, Habermas defende a tese sociológica de que a modernidade social caracteriza-se basilarmente pelo status *pós-convencional* das práticas normativas, que não podem mais ser aceitas pelos atores sociais como válidas meramente a partir de narrativas legitimadoras intersubjetivamente arbitrárias e,

---

<sup>113</sup> HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 12.

portanto, opressoras da autodeterminação de todos os atores sociais<sup>114</sup>. Conforme Habermas, a modernidade social implica a radical introdução da reflexão racional na esfera ética, de modo que os atores sociais recusam-se a conservar tradições, reproduzir costumes, observar normas jurídicas, reconhecer uma dominação política, sem submetê-los à questão indispensável de se eles são compatíveis com sua autodeterminação e, em última análise, com sua *dignidade*, com a exigência incondicional, inseparavelmente inscrita na autocompreensão racional dos sujeitos capazes de agir e falar, de que sejam efetivamente tratados sempre como *fins últimos* e jamais como meros meios. Nesse sentido, é possível asseverar que a filosofia prática habermasiana é estruturalmente perpassada pela “fidelidade ao conceito iluminista de maioridade, *Mündigkeit*, como *telos* da vida individual e coletiva”<sup>115</sup>.

À medida que a autodeterminação dos atores sociais seja levada a sério, a eles não pode ser negada a autorrealização cultural: a decisão última acerca de quais orientações normativas substantivas devem guiar o comportamento dos atores sociais pertence exclusivamente a eles. Ao filósofo prático não é dado fixar que certas tradições devem ser rejeitadas como incorretas, que certas opiniões sobre questões morais são parciais e estreitas, que certas normas jurídicas são excludentes e injustas, que certos acordos políticos são unilaterais e arbitrários etc. Não é dada a ele a palavra final sobre assuntos práticos, sequer a palavra dele tem um peso diferente, uma autoridade especial em relação aos pontos de vista dos demais atores sociais: quando um filósofo prático elabora um parecer sobre assuntos práticos, tomando posição a respeito deles, ele o faz como afetado pelos assuntos práticos e como se prestasse uma contribuição pessoal (e, portanto, interpessoalmente criticável) ao debate público. Diante do pluralismo de valores, finalidades e concepções de vida boa, os indivíduos não podem ser tutelados pela “sabedoria” do filósofo prático, assim como, pelo mesmo motivo que impede o filósofo prático de definir ultimamente o caminho para a felicidade, não cabe a porta-vozes da autoridade política nem a veículos da vinculação jurídica comprimir esse caminho, estabelecer um estilo de vida ou um catálogo de práticas asseguradoras do bem-estar pessoal (sequer um índice que vedasse certas preferências, certos objetivos, certas interpretações da autoplenução como sendo tortuosos, ilícitos).

---

<sup>114</sup> Para Habermas, na modernidade social, “o indivíduo adquire pela primeira vez condições de agir autonomamente, sem o peso inibidor da religião e da autoridade, secular ou religiosa: as ações passaram a ser coordenadas segundo os critérios de racionalidade inerentes ao processo comunicativo e não mais segundo determinações heterônomas” (ROUANET, Sergio Paulo. Razão negativa e a razão comunicativa. In: \_\_\_\_\_. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 340).

<sup>115</sup> ROUANET, Sergio Paulo. Razão negativa e a razão comunicativa. In: \_\_\_\_\_. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 331.

Para Habermas, entretanto, isso não conduz a um relativismo culturalista: admitir que o pluralismo ético não apenas representa um aspecto fático da modernidade social, mas também é desejável, isto é, não pode ser truculentamente reprimido, não implica necessariamente uma decisão pela tese tipicamente pós-modernista de que as pretensões de correção embutidas nas ações e nas palavras dos atores sociais não podem ser discutidas e avaliadas senão dentro dos limites contextuais culturais a que eles pertencem. O relativismo culturalista, para Habermas, é racionalmente inconsistente porque ele, consoante sua própria ideia, pode não passar de uma perspectiva culturalmente encaixada, possivelmente válida apenas em vista de certa referência cultural: o relativismo culturalista resvala, portanto, em autocontradição performativa.

#### 4 O LUGAR DA FILOSOFIA POLÍTICA HABERMASIANA NO ABRANGENTE QUADRO TEÓRICO HABERMASIANO

A cooriginalidade (*Gleichursprünglichkeit*) de direitos humanos e democracia constitui a assunção central da filosofia política habermasiana<sup>116</sup>. Sua centralidade patenteia-se em que Habermas, a partir dela, elabora a fundamentação discursiva de uma teoria filosófico-política que pretende realizar uma superação dos unilateralismos teóricos de duas correntes canônicas de compreensão normativa da política moderna, a saber, o *liberalismo* e o *republicanismo*. É a igual primazia normativa que Habermas confere aos direitos humanos, de um lado, e ao poder político democraticamente configurado, de outro lado, que permite Habermas superar aquelas duas correntes tradicionais.

Enquanto a tradição liberal da filosofia política sempre interpretou os direitos humanos como exclusivamente justificados pela dignidade moral da pessoa humana e, por conseguinte, totalmente independentes de seu reconhecimento político (de suas conexões concretas com os processos institucionais e espontâneos de efetivação do poder político), a tradição republicana sempre interpretou a política como a arena privilegiada de realização moral dos indivíduos, na qual sua liberdade conquistaria seu significado primordial, a saber, a autodeterminação cívica, atualizada em que os indivíduos deveriam moralmente obediência somente às leis de que eles mesmos fossem os autores<sup>117</sup>. Logo, enquanto a tradição liberal sempre propôs a primazia dos direitos humanos sobre o jogo político e, ainda, interpretou os direitos humanos especialmente como direitos contra o domínio político prevalente, a tradição republicana sempre sustentou a primazia da política democrática sobre os direitos humanos, na medida em que a comunidade democraticamente determinada era compreendida como moralmente primaz sobre o indivíduo (o qual era observado como uma vontade egoísta e errônea). Habermas assume, contudo, uma igualdade originária e uma reciprocidade inseparável entre direitos humanos e democracia, de modo que pensar um desses princípios sem simultaneamente pensar o outro seria irracional. A filosofia política habermasiana parte rigorosamente dessa assunção básica, com o propósito de

---

<sup>116</sup> “A ideia segundo a qual há uma cooriginariedade entre os direitos fundamentais que garantem a autonomia privada das pessoas jurídicas e os direitos fundamentais que garantem a autonomia pública dos cidadãos constitui, sem dúvida, o núcleo normativo da teoria habermasiana do direito e da democracia. Os direitos de liberdade de ação e os direitos de participação política são articulados como condições recíprocas entre si. Ou seja, uns são condições de possibilidade dos outros, de modo que toda tentativa de estabelecer uma hierarquia e uma subordinação entre eles afeta o seu nexos interno.” (REPA, Luiz. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 36, 2013, p. 103).

<sup>117</sup> Jean-Jacques Rousseau é certamente o representante mais radical da corrente democrática republicana. Para ele, o homem só plenifica sua liberdade em uma comunidade democrática na qual sua vontade individual verdadeira é a vontade geral.

fundamentar uma concepção de poder político legitimado tanto em razão de sua configuração democrática como em razão de sua orientação constitucional à asseguarção e à promoção dos direitos humanos.

A assunção central da filosofia política habermasiana, entretanto, não é desconectada do abrangente quadro teórico habermasiano, que, do ponto de vista filosófico-teórico, conota um *realismo pragmático*; do ponto de vista filosófico-prático, uma *ética discursiva*; e do ponto de vista sociológico-crítico, uma *teoria da ação comunicativa*.

A conexão da tese da “cooriginariedade de direitos humanos e democracia” ao *realismo pragmático* elabora-se na fundamentação dessa tese, em última instância, mediante a assunção basilar realista-pragmática de que as práticas fundamentais de mundos vividos (*Lebenswelten*) intersubjetivamente compartilhados e linguisticamente articulados apenas são possibilitadas e validadas na e mediante a incontornável mídia do discurso racional<sup>118</sup>, interação comunicativa carregada com exigentes condições pragmáticas: inclusão (de todos os argumentos pertinentes de todos os atores discursivos afetados), publicidade, igual legitimidade discursiva de todos os participantes, ausência de coerção (exceto a coerção epistêmica do melhor argumento possível sob as prevalentes condições epistêmicas) e sinceridade.

A conexão da tese da “cooriginariedade de direitos humanos e democracia” com a *ética discursiva* reside em sua fundamentação desde o princípio ético-discursivo da cooriginalidade das esferas práticas especializadas da ética, da moral e do direito<sup>119</sup>. Esse princípio, contudo, reconduz à assunção basilar ético-discursiva da neutralidade moral do princípio discursivo, ou seja, de que o princípio discursivo não contém, em si mesmo (em sua altíssima abstração), um princípio normativo específico, senão que apenas fixa a exigência (de certo modo, puramente) racional de que todas as questões práticas não sejam processadas noutra fórum além do fórum do discurso argumentativo, o qual não se reduz a uma arena de disputas meramente retóricas, sequer a um palco de falas cínicas, de pretextos dissimuladores: todas as questões práticas são

---

<sup>118</sup> Essa derivação pode ser observada nesta explicação de Habermas: “[...] o direito moderno é especialmente adaptado à integração social das sociedades econômicas, as quais repousam sobre as decisões descentralizadas de indivíduos autointeressados em esferas de ação moralmente neutralizadas. Mas o direito deve fazer mais que simplesmente preencher as exigências funcionais de uma sociedade complexa; ele deve também satisfazer as precárias condições de uma integração social que, em última análise, estabelece-se através das realizações do entendimento mútuo de sujeitos comunicativamente agentes, isto é, através da aceitabilidade de pretensões de validade” (HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 83).

<sup>119</sup> Essa derivação torna-se evidente nesta transparente declaração de Habermas: “Eu pretendo elucidar a enigmática conexão entre liberdades privadas e autonomia cívica com a ajuda do conceito discursivo de direito”. O conceito discursivo de direito, no entanto, articula-se com fundamento na assunção de que “o direito positivo e a moralidade pós-convencional emergem cooriginariamente do edifício esmigalhado da vida ética substancial” (HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 84).

legitimamente resolúveis somente quando os atores sociais levam a sério a força ilocucionária de pretensões de racionalidade através de um *livre intercâmbio* de argumentos expostos a uma *livre concorrência* epistêmica.

A ligação da tese da “cooriginariedade de direitos humanos e democracia” com a *teoria da ação comunicativa* consiste, em última instância, em que a filosofia política habermasiana, metateoricamente observada, traduz uma refutação performativa e substantiva da “objeção de que a teoria da ação comunicativa é cega para a realidade institucional – ou de que ela poderia até ter consequências anárquicas”. Habermas, dessa forma, pretende demonstrar com ela que a teoria da ação comunicativa não é politicamente indiferente nem institucionalmente explosiva, mas, antes, estruturalmente comporta *uma radical reorientação democrática*, normativamente radicada no conceito central de *democracia deliberativa* e que leva a sério que as “instituições de qualquer governo democrático [...] devem ser efetivas em assegurar iguais liberdades para todos”<sup>120</sup>.

Nas seções seguintes, empreende-se uma explicitação de algumas conexões conceituais e sistemáticas entre a filosofia política habermasiana e os demais âmbitos do projeto filosófico de Habermas. O objetivo, com isso, é delinear o lugar sistemático da teoria política no quadro teórico inteiro de Habermas e, por conseguinte, evidenciar que, em Habermas, a teoria política não pode ser lida, interpretada, problematizada e, de qualquer modo, tematizada senão através de um olhar abrangente sobre a completude de seu pensamento. As perguntas condutoras aqui incidirão sobre inter-relações decisivas entre política e direito, política e moral, política e ação comunicativa, política e justificação, política e opressão, política e emancipação.

#### 4.1 Política e direito

No quadro teórico habermasiano, a filosofia política e a filosofia jurídica interconectam-se sistematicamente na medida em que Habermas:

(i) Do ponto de vista normativo, expõe uma conexão interna entre a política e o direito, qual seja a cooriginalidade pós-convencional de direito positivo, estado de direito e formação democrática da opinião pública e da vontade coletiva:

A ideia subjacente ao estado de direito [*government by law*] requer que as decisões coletivamente vinculantes de uma autoridade que deve fazer uso do direito para preencher suas próprias funções não só revistam a forma do direito, mas também sejam, por sua vez, legitimadas por estatutos decretados em consonância com um

<sup>120</sup> As duas últimas citações são de: HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. xl.

procedimento caracterizado por discussão e publicidade. Não é a forma do direito como tal que legitima o exercício do poder governamental, mas só a ligação com o direito *legitimamente estatuído*. No nível pós-tradicional de justificação, [...] o único direito que conta como legítimo é o que poderia ser racionalmente aceito por todos os cidadãos em um processo discursivo de formação da opinião e da vontade<sup>121</sup>;

(ii) Do ponto de vista empírico, reconstrói uma dupla conexão externa entre a política e o direito: “o nexos conceptual entre o poder político e o direito faz-se empiricamente relevante mediante os pressupostos pragmáticos conceptualmente inevitáveis da legislação legítima e a institucionalização de uma correspondente prática de autogoverno pelos cidadãos”<sup>122</sup>.

Segundo Habermas, a concepção de que há um nexos interno entre política e direito já se apresentou em Kant, embora Kant não tenha sido bem-sucedido em articular sua compreensão da política e do direito rigorosamente com base nesse nexos indispensável. Assim, de um lado, Kant foi capaz de explicitar que a política e o direito não podem ser pensados com a abstração de que há um vínculo indissolúvel entre eles. Foi através da concepção de que *o único direito humano inato é o direito a iguais liberdades* que, para Habermas, Kant pode entrever que não há entre a política e o direito uma relação empiricamente contingente, mas, antes, uma relação normativamente necessária. É que, na medida em que se projeta o único direito humano inato como sendo o direito a iguais liberdades, exsurtem duas exigências normativas irrenunciáveis (em termos kantianos: necessárias *a priori*), a saber: (i) a exigência normativa de que o direito denota um mecanismo empiricamente imprescindível em virtude de que o direito destina-se a fazer valer o direito a iguais liberdades, impondo restrições coercitivas exclusivamente a fim de efetivamente inibir as limitações ilegítimas da liberdade de cada indivíduo; (ii) a exigência normativa de que a política, por Kant centralizada no estado, apesar de sua indispensabilidade empírica como artefato socialmente integrativo, capaz de engendrar a coordenação estável dos comportamentos diabólicos (predominantemente egoístas) dos indivíduos, não pode eliminar a *validade moral* do direito a iguais liberdades, sequer a correspondente exigência normativa de que o direito encarne a asseguuração institucional da realização concreta do direito a iguais liberdades. Assim, em Kant, a relação normativa entre direito e política é puramente negativa: a política, independentemente de sua configuração contingente e a despeito de sua capacidade de integrar socialmente consorciados políticos autointeressados, não pode banir o limite moral básico do (inscrito racionalmente no) direito positivo: o limite do igual respeito à liberdade de cada um. Que o indivíduo tenha tantas liberdades (e em igual medida) quanto todos os outros,

---

<sup>121</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 135.

<sup>122</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 289.

portanto, vale (moralmente) sem nenhuma dependência da constelação política predominante e mesmo em conflito frontal com ela.

Entretanto, de outro lado, Kant não logrou propiciar uma compreensão do direito e uma compreensão da política que se fundassem no indissolúvel liame entre direito e política, já por ele intuído na concepção de que o único direito humano inato é o direito a iguais liberdades. É que Kant, falhou em perceber que também há um nexos interno entre direito e moral, um nexos através do qual o direito positivo não pode abandonar o ponto de vista moral da neutralidade, da imparcialidade, do igualitarismo universal. Noutras palavras, na medida em que Kant falha em perceber que o direito não pode legitimamente valer sem qualquer referência à moral, isto é, que as normas jurídicas não podem alcançar o consentimento racional de todos os membros da comunidade jurídica abandonando francamente qualquer pretensão de justiça e assumindo explicitamente uma pretensão de injustiça, de tratá-los desigualmente com critérios arbitrários e opressivos – na medida em que Kant falha em perceber que o direito não pode constituir sua legitimidade enquanto encarnar uma *institucionalização da parcialidade, da tendenciosidade, da total negação da equanimidade*, Kant também falha em perceber que os direitos subjetivos ancorados no direito a iguais liberdades (em última análise, na dignidade do homem como ser racional) não podem prescindir de sua *incorporação jurídica*, sequer de sua *absorção política* mediante a domesticação jurídica da autoridade política (sentido basilar do estado de direito). Kant não consegue vislumbrar que o liame normativamente necessário entre direito e política atravessa intrinsecamente as próprias autocompreensões modernas do direito e da política, de modo que “o direito não recebe seu sentido normativo pleno através de sua *forma per se*, nem através de um *conteúdo* moral a priori, mas através de um *procedimento* de criação do direito que gera legitimidade”<sup>123</sup>. Assim, a política é a instância complementar do direito, pois nela o direito não só logra capacidade de vinculação coercitiva e efetuação organizada, mas também conquista sua legitimidade mediante a participação igualmente livre de todo indivíduo afetado nos processos de criação e aplicação de regulações jurídicas.

Consoante Habermas, a legitimidade do direito não se deixa absorver completamente na forma do direito e, portanto, o próprio direito não se esgota em sua forma. Nesse sentido, é em fundamental discordância com Weber que Habermas interpreta o direito moderno: em Weber, o direito moderno aparece como um direito exclusivamente formal, e a legitimidade do poder político é construída a partir de uma dominação legal puramente formal. Na medida em que o direito se materializasse, ou seja, na medida em que sua racionalidade dependesse não de suas

---

<sup>123</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 135.

*características formais essenciais* (sistematicidade, generalidade, abstratividade e vinculação dos órgãos judiciários e da administração burocrática), mas começasse a depender de critérios morais substantivos (como o bem comum e a justiça social), o direito perderia sua autonomia, e a política perderia sua legitimidade:

[...] a forma do direito não pode extrair sua força legitimadora de uma aliança entre direito e moral. O direito moderno deve ser capaz de legitimar o poder exercido de modo formalmente legal por meio de suas próprias propriedades formais. Essas propriedades devem ser demonstradas como “racionais” sem qualquer referência à razão prática no sentido de Kant ou Aristóteles. De acordo com Weber, o direito possui sua própria racionalidade, independente da moralidade. Em sua opinião, qualquer fusão de lei e moralidade ameaça a racionalidade do direito e, portanto, a base da legitimidade da dominação legal<sup>124</sup>.

Para Habermas, todavia, a legitimidade do direito também não depende de um conteúdo moral adiantadamente fixado. É que, segundo Habermas, simplesmente não há nenhum valor, nenhum fim, nenhuma concepção de vida boa, nenhum estilo de vida, nenhum “costume”, em suma, que antecipadamente se desse como correto. O princípio de moralidade, em Habermas, é só um critério racional de avaliação da correção de pretensões concretamente levantadas, ou seja, defendidas em contextos plenamente determinados de problematização ética ou moral. O direito emerge, portanto, não “depois” da moral, isto é, não é hierarquicamente subordinado à moral, o que não significa, porém, que não há uma conexão normativa necessária entre direito e moral. Ao contrário, há tal conexão justamente porque o direito e a moral são *cooriginários*: eles são indissociavelmente complementares na medida em que a dignidade moral do homem apenas pode ser efetivamente levada a sério através de sua especificação histórica em direitos subjetivos traduzidos em linguagem jurídica, revestidos da forma do direito, guarnecidos com a capacidade do direito de inibir interferências ilegítimas à igual liberdade de todos; e também na medida em que o direito é intersubjetivamente inadmissível como mera institucionalização da coisificação do homem, da redução do homem a “lobo do próprio homem” – como, noutras palavras, institucionalização dos pré-requisitos públicos do agir estratégico dos atores sociais enquanto competidores desacorrentados, totalmente concentrados em lograr resultados que, de seu ponto de vista, lhes seriam vantajosos, ainda que isso infligisse desvantagens a outrem, ou seja, ainda que outrem tivesse de ser *alvejado* pela sagacidade, pelo cálculo, pela manipulação do agente: o direito não pode liquidar-se em um chancelamento institucional de um modelo de sociedade como mercado irrestrito de concorrentes dispostos a pagar qualquer preço por seus objetivos (indepassavelmente privados).

---

<sup>124</sup> HABERMAS, Jürgen. Law and morality. Translated by Kenneth Baynes. In: MCMURRIN, Sterling M. (Ed.). **The Tanner lectures on human values**, v. 8, 1986, p. 219.

O direito, conforme Habermas, adquire sua legitimidade nos momentos deliberativos de sua criação e de sua aplicação: a legitimidade do direito constrói-se, portanto, essencialmente na dimensão procedimental, na dimensão dos procedimentos comunicativos de discussão livre e igual daquilo que deve ser criado e aplicado como legal, isto é, daquilo que os atores sociais reconhecem como a medida do lícito e do ilícito enquanto parâmetros instituídos de proteção pública dos direitos humanos. Como os atores sociais não podem compreender o direito como *disciplina heterônoma*, imposta por outra vontade que não a deles mesmos, eles só podem dar seu reconhecimento autônomo ao direito com o qual eles podem livremente concordar. Sendo os indivíduos de opiniões diversas sobre os vários assuntos que o direito deve regular, porque não partem da mesma concepção de justiça política – porque têm filiações religiosas diversas, porque são herdeiros de legados tradicionais distintos, porque representam divergentemente o que é a felicidade, porque traçam planos de vida variegados –, o direito deve ser tanto criado como aplicado através de procedimentos aptos a tomar igualmente em conta todas as opiniões e todos os defensores delas. Para Habermas, portanto, o direito só pode legitimar-se quando se baseia em procedimentos discursivamente consistentes de formação da opinião e da vontade: “Nas condições exigentes de procedimento justo e nos pressupostos da comunicação em que é embasada a criação legítima do direito, a razão que positiva e testa normas assume uma forma procedimental”<sup>125</sup>.

Somente uma racionalidade procedimental é capaz de abrir democraticamente o direito, é capaz de torná-lo a *autolegislação* de todos os cidadãos, pode reacoplá-lo ao mundo vivido, pode liberar poder comunicativo dentro do próprio funcionamento sistêmico do direito, o qual não é, de modo algum, suficiente para garantir legitimidade ao direito. Apenas a infiltração da racionalidade comunicativa na criação e na aplicação do direito pode satisfazer a demanda de legitimidade de normas elevadamente autoritárias, munidas, na verdade, do mais alto grau de obrigatoriedade, a obrigatoriedade que emana dos aparelhos coercivos do estado – pois é essa racionalidade que devolve tais normas à pauta das discussões públicas de todos os cidadãos e, dessa forma, resgata-as para a autonomia dos indivíduos:

[...] somente procedimentos democráticos de formação política da vontade podem, em princípio, gerar legitimidade sob condições de um mundo vivido racionalizado com membros altamente individuados, com normas que se tornaram abstratas, positivas e carentes de justificação e com tradições que, quanto a sua pretensão de autoridade, foram reflexivamente refratadas e inseridas no fluxo comunicativo.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 287.

<sup>126</sup> HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative reason**. v. 2. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason. 3. ed. Translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1985, p. 344.

A política, por sua vez, é legitimada na medida em que é domesticada por um direito no qual os direitos fundamentais foram constitucionalmente incorporados, ou seja, na medida em que não pode efetivar-se violando a dignidade do homem, o que é garantido juridicamente. A política, além disso, legitima-se na medida em que seus procedimentos são disciplinados pelo direito para fazerem desabrochar a formação argumentativa da opinião e da vontade tanto nas instâncias parlamentares (ou simplesmente dotadas de competência legiferante) quanto na teia ampla de esferas públicas politicamente ativas. É o direito, por conseguinte, que estabelece as condições indispensáveis à política deliberativa como sendo institucionalmente indisponíveis: é na política juridicamente vinculada (“estado de direito”) que a autocompreensão deliberativa nuclear da democracia encontra o requisito fundamental de sua realização institucional.

De um ponto de vista empírico, conforme Habermas, “porque toda dominação política é exercida na forma do direito, também há ordens jurídicas nas quais o poder [*Gewalt*] político ainda não está domesticado pelo estado de direito. E também há estados de direito nos quais o poder [*Macht*] do governo ainda não foi democratizado”<sup>127</sup>. Então, mesmo de uma perspectiva empírica, direito e política estão interligados: a política não pode empiricamente prescindir do direito como o *medium* através do qual ela se efetua. Noutras palavras, o direito decodifica as decisões políticas em normas geral e abstratamente vinculantes, sistematicamente ordenadas, obrigatórias não só para os governados, mas também para os governantes, normas que fixam congruentemente expectativas de comportamento, proveem uma orientação contrafaticamente previsível para as múltiplas interações dos atores sociais, reduzem a hipercomplexidade social e compensam os déficits de integração social através da solução de problemas funcionais, do alívio de impasses éticos e do arrefecimento de dilemas morais. Só por intermédio do direito, portanto, a política pode desempenhar seu papel indispensável de mecanismo integrativo dos atores sociais, pois é através dele que ela pode penetrar noutros âmbitos sociais a fim de tentar dar conta dos problemas integrativos que não foram neles exitosamente solucionados: é, pois, mediante o direito que a política pode intervir no âmbito das disputas éticas, das controvérsias morais e das demandas funcionais a fim de *provisionalmente reequilibrar* o entendimento dos atores sociais sobre esses problemas. A política não objetiva substituir definitivamente a ética, a moral e os sistemas funcionais, mas apenas (com)pensar suas insuficiências integrativas, ou seja, *pensar junto com eles* através de pretensões de validade institucionalmente sedimentadas que são a eles *obrigatoriamente, mas, em qualquer caso, temporariamente* fornecidas, a título

---

<sup>127</sup> HABERMAS, Jürgen. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: \_\_\_\_\_. **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 293.

de preenchimento provisório e, de certo modo, providencial de fendas no entendimento básico de atores sociais.

Por outro lado, o direito não pode empiricamente prescindir da política. É que, a fim de cumprir seu imprescindível papel de generalizar congruentemente expectativas normativas de comportamento (i. e.: expectativas de comportamento que não se dissolvam mesmo perante os *desapontamentos concretos*, mesmo que os comportamentos esperados não sejam efetivados; expectativas de comportamento que se apoiem em *um consenso geral suposto* em torno delas; expectativas de comportamento que engendrem *uma ordem total de sentido*, de modo que elas se confirmem mutuamente, formando uma rede simbólica<sup>128</sup>), as normas jurídicas carecem de mecanismos políticos que lhes provejam as aptidões de obrigar coercitivamente, fazer-se valer organizadamente e determinar-se concretamente. Sem contar com a possibilidade de reparar o descumprimento de normas jurídicas de modo coativo, com a capacidade de aplicar as normas jurídicas de modo ordenado, com o poder de especificar as normas jurídicas tendo em vista as condições executórias de sua força regulatória, o direito perde sua efetividade empírica, deixa, pois, de fazer qualquer sentido como instância mediadora faticamente inevitável da integração social:

O direito a iguais liberdades assume forma concreta nos direitos fundamentais, os quais, como direito positivo, são apoiados pela ameaça de sanções e podem ser aplicados coercitivamente [*enforced*] contra violações de normas ou interesses opostos. Nessa medida, eles pressupõem o poder de sancionar de uma organização que possui os meios da força legítima, de modo a garantir que as normas jurídicas sejam observadas. Isso concerne a um aspecto do estado, a saber, o fato de que ele mantém, em reserva, uma força como uma espécie de apoio para seu poder de comando<sup>129</sup>.

A sociedade complexa, desse modo, preenche “sua carência de normatividade mediante a utilização de um aparato jurídico sob o monopólio estatal”, i. e., “acoplando o assentimento à sanção”, recorrendo, logo, à “aplicação da força, ou à possibilidade de sua aplicação, a todos os comportamentos tidos como indesejados”<sup>130</sup>. E é a legalidade baixada pelo direito positivo que confere uma forma intersubjetivamente previsível, antecipadamente estabilizada e segura ao poder sancionador revestido no estado: os indivíduos podem, então, confiavelmente contar com que não serão sancionados arbitrariamente, quer dizer, sem que tenham violado nenhuma norma jurídica; e com que serão reprovados com sanção todos os comportamentos desviantes

<sup>128</sup> Trata-se aqui dos três níveis de generalização de expectativas normativas de comportamento definidos pelo sociólogo alemão Niklas Luhmann, a saber, os níveis temporal, social e material.

<sup>129</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 133.

<sup>130</sup> MOREIRA, Luiz. Direito, procedimento e racionalidade. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas**: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy, 2004, p. 177.

de outrem, inclusive autoridades instituídas, que, representando violações de normas jurídicas, lhes infligirem prejuízos. A legalidade fixada pelo direito positivo cumpre, portanto, a função imprescindível de garantir um exercício publicamente domesticado do poder político e, ainda, de estabelecer a crença de que a política não se efetiva em intervenções aleatórias, meramente discricionárias, orientadas por interesses opressivos, sobre a autonomia cidadã.

## 4.2 Política e moral

Para o teórico crítico estadunidense Thomas McCarthy, não se pode ler a teoria política de Habermas sem referência a sua teoria moral: “Elas são tão estreitamente interligadas que se pode ver [...] sua teoria moral como teoria de ‘moralidade política’ – de justiça social, não de virtude, caráter, sentimentos e julgamento moral, ou de vida, comunidade e bem ético – e sua teoria política como [...] ‘política moral’ – como privilegiando leis estritamente universais em relação a conflitos e acordos de interesses”<sup>131</sup>. McCarthy articula a tese de que a indissolúvel ligação entre as filosofias política e moral de Habermas consiste em que a legitimação política provém da efetivação institucional do que “todos poderiam querer [...] como participantes de um discurso prático, cuja adoção do ponto de vista moral capacita-os a transcender não apenas perspectivas orientadas a interesses [*interest-oriented*], mas também perspectivas baseadas em valores [*value-based*”<sup>132</sup>. Noutras palavras: como os problemas políticos empíricos só podem ser legitimamente resolvidos mediante uma deliberação racional na qual tomem parte todos os atores políticos afetados e cujo resultado seja um entendimento mútuo racionalmente aceitável por todos eles, então a legitimidade política depende primordialmente da descentralização das perspectivas subjetivas em direção a um ponto de vista intersubjetivamente abrangente, capaz de propiciar a assunção de pretensões universais: trata-se do ponto de vista *moral*. Habermas, com efeito, enfatiza a exigência de que nenhuma decisão política e nenhuma norma jurídica se neguem a respeitar igualmente todos os indivíduos e, portanto, a basear-se somente em pontos de vista aceitáveis por todos eles em uma justificação racional tendencialmente objetiva: para Habermas, na medida em que a política e o direito se desviassem dessa exigência, passariam a carecer de legitimidade e não seriam racionalmente toleráveis.

Para McCarthy, pois, há uma conexão conceptual fundamental entre política e moral no pensamento habermasiano a qual traduz a exigência racional, de um lado, de que os resultados

---

<sup>131</sup> MCCARTHY, Thomas. Practical discourse: on the relation of morality to politics. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge, The MIT Press, 1996, p. 51.

<sup>132</sup> MCCARTHY, Thomas. Practical discourse: on the relation of morality to politics. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge, The MIT Press, 1996, p. 52.

engendrados pelo processo democrático respeitem a igual liberdade dos indivíduos e de que o próprio processo democrático seja internamente articulado mediante direitos de participação e comunicação igualmente revestidos nos indivíduos; de outro lado, de que os conflitos entre as pretensões morais, as quais denotam pretensões de correção universalmente orientadas, sejam resolvidos em discussões racionais universalmente incluídas em que os indivíduos tenham a mesma legitimidade de propor soluções, de impugnar soluções propostas, de fundamentar seu ponto de vista. Engajar-se no processo democrático e participar em um discurso prático sobre questões morais apresentam, pois, o mesmo sentido de uma busca procedimental por soluções racionais para os problemas da integração social capazes de serem assumidas como aceitáveis universalmente. Além disso, conforme Habermas, a política moderna significa tanto um *alívio* como uma *continuação* de processos morais de integração social: ela absorve e indiretamente regula conflitos morais acumulados pelo âmbito social da ação moral, de modo que compete a ela compensar positivamente os déficits de integração social moral<sup>133</sup>. Entretanto, na medida em que a resolução de conflitos morais apenas pode incorporar-se em um processo discursivo universalmente aberto, a política moderna deve conter intrinsecamente uma abertura universal (para um ponto de vista moral).

Outra conexão conceptual fundamental entre a filosofia política (ou teoria discursiva da democracia constitucional) e a filosofia moral de Habermas reside na *cooriginalidade das três esferas práticas modernamente diferenciadas, a ética, a moral e o direito*. Na filosofia moral, essa cooriginalidade implica a necessidade de pensar as moralidades substantivas que formam um pluralismo de valores, fins e razões para o agir, de um lado, o ponto de vista neutro de um julgamento imparcial, intersubjetivamente abrangente, universalista da correção das ações, de outro lado, e o direito positivo, de outro lado, como inseparavelmente complementares em um contexto social agudamente complexo, plenamente descentralizado, no qual o comportamento dos atores sociais é versatilmente conduzido por variegadas normas dos diferentes âmbitos de normatização da ação: compete à filosofia moral explicitar como a ética, a moral e o direito se inter-relacionam na programação normativa do agir a partir da perspectiva do participante, ou seja, a partir da perspectiva intersubjetiva. Na filosofia política, porém, aquela cooriginalidade instaura a necessidade de pensar (i) o autointeresse privado e o pluralismo cultural, (ii) a razão pública e a igualdade universal e (iii) a constituição e a mediação da integração social como o

---

<sup>133</sup> “Porquanto a peça central da política deliberativa consiste em uma rede de discursos e negociações [*bargaining processes*] que deve possibilitar a solução racional de questões pragmáticas, morais e éticas – os problemas mesmos que se acumulam com o fracasso da integração funcional, moral e ética em outros âmbitos” (HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 320).

quebra-cabeça de uma sociedade pós-tradicional a ser racionalmente reconstruído: girando em torno desses três pilares irremovíveis, a política moderna constitui uma combinação de razões estratégicas, pontos de vista culturalmente alimentados, orientações ao entendimento mútuo e à autodeterminação de cada um ante todos, assegurações institucionais da dignidade humana e compensações regulatórias dos déficits acumulados da integração social.

A cooriginalidade da ética, da moral e do direito pressupõe conceitualmente, entretanto, a compreensão sociológica da modernidade social como infraestruturalmente diferenciada em âmbitos autônomos de ação racional. Habermas adota a concepção weberiana de modernidade cultural como “a dilaceração da razão substantiva, incorporada na religião e na metafísica, em três esferas autônomas”, a saber, a ciência, a moralidade e a arte. Essa dilaceração resultou da fragmentação das “visões de mundo unificadas da religião e da metafísica”<sup>134</sup>. As três esferas da cultura moderna são, em contraste com tais visões de mundo, racionalmente diferenciadas: a ciência levanta pretensões de verdade, concerne a questões de conhecimento e é guiada pela racionalidade cognitivo-instrumental; a moralidade levanta pretensões de correção, é dedicada a discussões acerca de justiça e moral e é conduzida pela racionalidade prático-moral; e a arte levanta pretensões de autenticidade e beleza, é devotada a questões de gosto e é orientada pela racionalidade estético-expressiva.

A esfera da moralidade, além disso, experimentou uma diferenciação interna, de modo que a moralidade moderna abrange três molduras especializadas, a saber, a ética, a moral e o direito. A ética consiste em um depósito de preferências axiológicas, orientações teleológicas, pretensões normativas costumeiramente estabilizadas, herdadas tradicionalmente e observadas consensualmente nos contextos cotidianos de interação comunicativa como legítimas. A ética encarna uma instância de autorrealização normativa dos atores sociais na prática moderna, na medida em que o indivíduo, através dela, lança-se livremente à busca da felicidade e constrói independentemente seus projetos vitais.

A moral, por sua vez, pressupõe a racionalidade comunicativa dos atores sociais, isto é, a capacidade deles de apontar os motivos que orientam suas ações e de defender a validade de tais motivos, de perguntar pelos motivos que orientam o comportamento alheio e de impugnar a validade deles: de, em última análise, engajar-se em uma discussão prática, um acareamento argumentativo da aceitabilidade racional dos motivos do próprio agir ou do agir de outrem. A moral, dessa forma, implica a submissão das pretensões normativas com que os atores sociais cotidianamente orientam suas ações à coerção não coerciva do melhor argumento, ao trabalho

---

<sup>134</sup> HABERMAS, Jürgen. Modernity versus postmodernity. Translation by Seyla Ben-Habib. *New German Critique*, n. 22 (Special Issue on Modernism), 1981, p. 8.

crítico da razão, à reflexão racional. Na moral, pois, a prática moderna encontra uma instância reflexiva, uma instância de autodeterminação normativa na qual os atores sociais se recusam a guiar seu agir conforme pretensões normativas racionalmente inaceitáveis.

O direito, por seu turno, constitui o *medium* através do qual a política moderna torna-se capaz de regular indiretamente os âmbitos sociais da ação humana a fim de suprir as perdas de integração social provocadas pelo insucesso deles em dirimir problemas a eles primariamente concernentes, primariamente dirimíveis sob a “jurisdição especializada” de cada um deles. E é justamente porque, por um lado, nenhuma cosmovisão ética pode mais estabilizar geralmente expectativas normativas de comportamento e, por outro lado, o ponto de vista moral não pode ser assumido pelos atores sociais sempre que for necessário resolver conflitos entre pretensões de validade universal – noutras palavras, é em virtude da irreduzível complexidade social que exsurge na sociedade moderna, implicando um pluralismo inexaurível de valores e fins e uma terapia de emagrecimento moral, por assim dizer, que o direito se estabelece como mecanismo indispensável de compensação da integração social. Para Habermas, a integração social que o direito compensatoriamente provê reside fundamentalmente em um sistema de direitos que os associados políticos institucionalmente garantem uns aos outros a fim de que a igual liberdade de cada um deles seja assegurada diante do solapamento normativo que a complexidade social acarreta e, então, intersubjetivamente se faça efetiva: “O direito moderno desloca expectativas normativas de indivíduos moralmente descarregados para leis que garantem a compatibilidade de liberdades”<sup>135</sup>.

Na medida em que “essas leis extraem sua legitimidade de um procedimento legislativo baseado, por sua vez, sobre o princípio da soberania popular”, entretece-se, em Habermas, um nexos conceptual fundamental entre política e moral: a política é a esfera social (indispensável nas condições modernas, marcadas por uma deflação infraestrutural da vinculação normativa espontânea do comportamento dos atores sociais) em que as deficiências na integração social de consorciados políticos pluralmente perpassados por interesses, preferências, estilos de vida, reivindicações de racionalidade não liberadas discursivamente e clamores por reconhecimento (Kant diria: um “povo de capirotos”; Habermas talvez dissesse: um povo de diferentes, apesar de iguais) são captadas, argumentativamente tematizadas e até vinculantemente reguladas por intermédio da esfera mediadora do direito. Somente, portanto, em uma inalcançável sociedade que se integrasse plenamente através do tratamento discursivo de cada um de seus problemas, sem limites decisórios (tempo, motivação, informação, expertise, pendor egoísta) e funcionais

---

<sup>135</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 83.

(autoprogramação autorreferencial da administração pública, desentranhamento sistêmico dos cidadãos do mundo vivido), é que a política e o direito como seu *medium* seriam supérfluos e, assim, poderiam ser descartados. Uma *integração puramente discursiva* não passa, porém, na sociedade moderna hipercomplexa, de uma abstração delirante ou de uma ficção heurística. A política representa, portanto, o lado reverso da desobrigação ética e moral dos atores sociais, o que quer dizer: a compensação infraestruturalmente ineludível do avolumamento de carências éticas e morais de cujo suprimento depende, em parte, a integração social.

### 4.3 Política e razão comunicativa

A filosofia política habermasiana pode ser observada como uma tentativa de reconstruir racionalmente a autocompreensão social da modernidade como politicamente exigente de um poder legitimado mediante a conformação autônoma da vontade coletiva e da opinião pública. Em última análise, apenas através da “autolegislação” (isto é, da regulação do comportamento exclusivamente a partir de normas que fossem criadas pelos atores políticos a elas submetidos e que reproduzissem as condições indispensáveis para a submissão dos atores políticos apenas às normas que eles criassem) é que a política pode legitimar-se modernamente. A exigência de “autolegislação” é dupla: requer a realização tanto da autonomia privada quanto da autonomia pública dos atores políticos. Como as autonomias privada e pública do indivíduo assumiram a forma jurídica, na época moderna, de um “sistema de direitos individuais”, a filosofia política habermasiana tenta proporcionar a esse sistema uma fundamentação racional que fosse tanto epistemológica como sociologicamente adequada. Essa fundamentação somente poderia, para Habermas, ser epistemologicamente adequada se não deixasse de tomar em consideração: em primeiro lugar, os desafios à razão interpostos por relativismo e ceticismo; em segundo lugar, o papel transcendental da linguagem como mediação insubstituível da cognição e da ação; em terceiro lugar, o papel transcendental do discurso como o jogo de linguagem no qual a razão é encarnada e do qual, pois, nenhuma pretensão de racionalidade pode esquivar-se. Além disso, essa fundamentação só poderia ser sociologicamente adequada se não renunciasse à exigência fundamental de uma teoria crítica da sociedade, a saber, “dizer o que é em vista do que *ainda* não é, mas *pode* ser”: para essa teoria, “aquele que separa rigidamente ‘como as coisas são’ de ‘como devem ser’ só consegue dizer como elas são *parcialmente*”, uma vez que se recusaria a observar “na realidade presente aqueles elementos que *impedem* a realização plena de todas as

suas potencialidades”<sup>136</sup>, de modo que seu diagnóstico das condições sociais prevalentes seria omissivo em prover o esclarecimento dos obstáculos à efetuação dos potenciais emancipatórios nelas inscritos insitivamente.

A fundamentação racional que a filosofia política habermasiana tenta atribuir ao sistema de direitos individuais nos quais modernamente a autonomia humana se encarna, a fim de dar conta de tão severas exigências epistemológicas e sociológicas, conecta-se rigorosamente com uma *teoria da razão/ação comunicativa*: a razão é observada por Habermas, em uma palavra, como uma *capacidade de agência*; é a capacidade que propicia a formação e a transformação das práticas constitutivas dos contextos intersubjetivos da vida humana. Para Habermas, pois, a razão não pode ser desvinculada de sua orientação prática, não faz sentido conceber a razão como uma *faculdade especulativa plenamente esvaziada de determinação prática*, ou seja, de delimitação histórico-social (no léxico kantiano, como uma faculdade *a priori*): os limites e as possibilidades da razão correspondem aos limites e às possibilidades dos mundos vividos aos quais a razão é totalmente incorporada e os quais, entretanto, ela transcende a partir de dentro, na medida em que apresenta pressuposições universalistas, subjetivamente descentradas.

A teoria da razão/ação comunicativa traduz um projeto teórico de satisfação abrangente das exigências epistemológicas e sociológicas para a filosofia política habermasiana à medida que fornece o pano de fundo para a resposta de perguntas indispensáveis ao preenchimento de tais exigências, a saber:

(i) A pergunta pela validade do procedimento metodológico da *reconstrução racional*, o qual Habermas assume como o procedimento metodológico próprio do filosofar político. Essa pergunta, para Habermas, consiste precisamente na pergunta pela fundamentação pragmático-filosófica da reflexão racional: seria necessário desenvolver, antes, uma pragmática filosófica, uma pragmática que se ocupasse não com condições particulares de produção linguística, mas com as pressuposições universais da produção de enunciados com pretensão de racionalidade, para, depois, investigar a validade da reflexão racional. Tal pergunta é decisiva para a filosofia política habermasiana porque sua tarefa fundamental consistiria em reconstruir racionalmente a capacidade emancipatória ínsita à política moderna: consistiria em diagnosticar nas práticas políticas modernas as condições concretas para uma política radicalmente democrática na qual o “poder comunicativo” da formação espontânea da vontade coletiva e da opinião pública por atores políticos livres e iguais domesticasse a hipertrofia opressora do “poder burocrático” da administração pública do estado moderno;

---

<sup>136</sup> As três últimas citações referem-se a: NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 7.

(ii) A pergunta pela existência de potencialidades emancipatórias da modernidade social que não se reduzissem a utopias ou a manipulações, ou seja, que não constituíssem devaneios completamente desconectados das práticas sociais concretas e não representassem armadilhas ideológicas para a neutralização sutil das lutas emancipatórias. Tal pergunta é importantíssima para a filosofia política habermasiana porque da resposta dela depende a plausibilidade da tese política fundamental de Habermas de que a política moderna não pode ser reduzida a aspectos sombrios, não pode ser observada exclusivamente com lentes pessimistas, não forja somente a coisificação, a juridificação e a colonização do âmbito social do desenvolvimento histórico de uma práxis política autodeterminada, mas, antes, contém indissolivelmente condições latentes de autorredenção democrática da autonomia humana, de reconquista deliberativa da liberdade e da igualdade;

(iii) A pergunta pelas faces opressivas da sociedade moderna: Em que consistem? Como se reproduzem? Como se acoplam com as potencialidades emancipatórias? É imprescindível a uma filosofia política que não pretende perder a conexão com as práticas políticas efetivas na modernidade, mas que pretende interpretativamente efetuar uma releitura crítica da sociologia política contemporânea, proporcionar um diagnóstico preciso dos desenvolvimentos políticos opressivos da sociedade moderna. Ela deve responder à pergunta inquietante de se é possível, em uma sociedade lancinantemente administrada, quase rendida ao poder tecnocrático de uma burocracia devotada à asseguarção estatal da *autovalorização do capital*, as energias políticas emancipatórias não serem esgotadas: deve responder à pergunta de como a gaiola férrea que a hipertrófica, exacerbada supervisão da administração pública sobre a espontaneidade vital dos processos históricos de desenvolvimento social não elimina, de todo, essa espontaneidade;

(iv) A pergunta pelas condições fundamentais do discurso: O que transforma um jogo de linguagem em *discussão racional*? Quais condições incontornáveis devem ser satisfeitas para que uma discussão seja racionalmente articulada? A tal pergunta não pode a filosofia política de Habermas esquivar-se porque nenhuma decisão política pode justificar-se perante os atores políticos senão através da força ilocucionária de argumentos capazes de resistir a todo contra-argumento produzido e, pois, racionalmente aceitáveis em discussões racionais concretas. De fato, a filosofia política habermasiana gira em torno de um modelo deliberativo de democracia que exige que as práticas institucionais de geração de decisões políticas em instâncias estatais e os processos espontâneos (nos quais as mídias massivas exercem um papel protagonista) de plasmação da vontade coletiva e da opinião pública na sociedade civil observem as condições procedimentais da discussão racional;

(v) A pergunta pelo alcance e pelo limite da validade de uma pretensão de racionalidade

argumentativamente testada e resistente: Ela é definitiva ou provisória? Ela pode ser revogada ou é irrevogável? Essa pergunta é fundamental para a filosofia política de Habermas porque a resposta dela apresenta consequências enormes para a concepção habermasiana da construção histórica das democracias constitucionais. Se Habermas compreendesse como peremptória, ou seja, inalterável e irremovível, a validade de decisões políticas racionalmente corroboradas em discussões racionais concretas (se os consensos políticos fossem interpretados como infalíveis ou epistemicamente insuperáveis), Habermas destruiria a possibilidade de que as democracias constitucionais correspondessem a processos evolutivos de aprendizagem política deflagrados pela introdução incessante da reflexão racional crítica nas arenas políticas do mundo vivido. E é justamente para evitar a exclusão dessa possibilidade que Habermas compreende a validade dos entendimentos recíprocos dos atores sociais sobre temas políticos como permanentemente aberta à revisão da reflexão racional crítica. Nenhum consenso político pode fugir à subversão pacífica e, entretanto, avassaladora da razão comunicativa, e os atores políticos não podem ser agrilhoados a decisões políticas racionalmente inaceitáveis, tanto quanto não podem admitir a determinação heterônoma de seu comportamento. Não há, para Habermas, verdades políticas, isto é, um mundo político inexorável ao qual as constelações políticas contingentes deveriam corresponder. As democracias constitucionais, ao invés disso, estão condenadas à imperfeição perpétua (por assim dizer), estão condenadas à incessante problematização da legitimidade de sua legalidade e ao processamento permanente de objeções, recusas e acusações, às quais elas devem responder argumentativamente, com a predisposição arraigada na cultura política geral de abandonar decisões políticas e normas jurídicas racionalmente insustentáveis perante todos os atores políticos;

(vi) A pergunta pelo estatuto transcendental da linguagem, isto é, pela inevitabilidade da linguagem como instância mediadora de nossas pretensões acerca do verdadeiro e do correto, como esfera constituidora de nossos saberes sobre o mundo objetivo e de nossos julgamentos sobre práticas intersubjetivas. Tal pergunta é crucial para a filosofia política habermasiana em razão de que Habermas rejeita a redução da política a uma arena cega de interesses egoístas e estratégias calculistas, a uma institucionalização da supremacia da vantagem do mais forte. A política, para Habermas, não pode reduzir-se a ações prudenciais indomitamente competitivas, sagazmente orientadas para *derrotar* interesses concorrentes e alcançar o sucesso de interesses unilaterais, subjetivamente centrados e, em última análise, arbitrários. Habermas, todavia, não pretende purificar (por assim dizer) a política do agir estratégico, da persecução de finalidades particulares, da busca pela realização da felicidade pessoal: o que Habermas pretende é, antes, observar que todo interesse somente pode articular-se e tornar-se inteligível *linguisticamente*,

não pode retrair-se a um refúgio de intencionalidades pré-linguísticas, não exprimidas através da linguagem. Na medida em que todos os interesses desvelam-se linguisticamente, tornam-se pretensões de validade a respeito de como deveriam ser solucionados os problemas políticos e transcendem, pois, o legítimo âmbito da autorrealização privada de quem os advoga, passando para o igualmente legítimo âmbito da autodeterminação pública, no qual está em jogo não só a autonomia dos indivíduos filiados a um específico grupo de interesses comuns, mas também a autonomia de todos os indivíduos, inclusive os indivíduos autocompreendidos em minorias políticas. Compreender a linguagem como o “transcendental destranscendentalizado” denota, da perspectiva filosófico-política, compreender a política como inevitavelmente mediada pelo uso público e inclusivo da linguagem, a discussão racional.

É, portanto, na medida em que a teoria da razão/ação comunicativa coloca e empreende responder tais perguntas indispensáveis que a filosofia política de Habermas está fortemente a ela vinculada.

Joshua Cohen, filósofo político estadunidense, também assume a tese de que a filosofia política habermasiana é insitamente conectada com o (ocupa um lugar preciso no) abrangente quadro teórico habermasiano: “[...] Habermas situa a base da democracia em uma teoria geral, pós-metafísica, acerca da razão humana, apresentada por ele na teoria da ação comunicativa, e acerca da argumentação como a forma reflexiva dessa ação”<sup>137</sup>. Para Cohen, logo, reconduzir a fundamentação de Habermas da democracia deliberativa como o único modelo político justo (legítimo) para a resolução efetiva de todos os problemas políticos humanos até as fundantes assunções filosófico-teóricas habermasianas da racionalidade comunicativa e da reflexividade emancipatória do uso argumentativo da racionalidade comunicativa é uma tarefa primordial e, portanto, indispensável para uma crítica (mesmo externa) da filosofia política habermasiana; e Cohen empreende uma crítica externa da filosofia política habermasiana justamente com base na rejeição da conexão coerencial da filosofia política habermasiana com o abrangente quadro teórico habermasiano. Cohen fundamenta essa rejeição em um *pluralismo relativista* peculiar às teorias democráticas pós-modernistas:

Teorias filosóficas sobre a natureza e a competência da razão não proporcionam a base comum para cidadãos iguais que é desejável na argumentação pública em uma democracia. Um apelo à *razão* não pode ajudar-nos a ‘amparar’ perspectivas morais, políticas, religiosas, metafísicas concorrentes, pois a natureza e a competência da razão é uma matéria a respeito da qual discordam essas perspectivas. Assim, uma concepção pós-metafísica de razão que atrela a concepção de razão às pressuposições da argumentação não encontrará favor em um teórico do direito

<sup>137</sup> COHEN, Joshua. Reflections on Habermas on democracy. **Ratio juris**, v. 12, n. 4, 1999, p. 386.

natural que acredita que a razão provê verdades metafísicas substanciais e ideias acerca da melhor vida humana<sup>138</sup>.

Esse argumento de Cohen, porém, é autodestrutivo: é minado por uma *autocontradição performativa* em que ele imperceptivelmente se enreda. Porque tal argumento é levantado em uma discussão filosófica acerca da aceitabilidade racional da teorização habermasiana sobre a democracia, ele se compreende e apenas é compreensível como *ato de fala argumentativo em um jogo de linguagem discursivo*. Portanto, tal argumento contém uma pretensão de validade incondicionada, a saber, a pretensão de que uma fundamentação racional (articulada mediante um apelo à razão enquanto tal) da política seria eticamente incorreta na sociedade moderna. Cohen, pois, afirma implicitamente (na dimensão pragmática) aquilo que nega explicitamente (na dimensão semântica): na dimensão pragmática da discussão filosófica que ele empreende, Cohen não pode evitar o apelo à razão comunicativa em seu uso discursivo como a inevitável mediação da possibilidade e da legitimidade da discussão filosófica. Noutras palavras, a razão discursivamente articulada que Cohen nega é, contudo, ao mesmo tempo, incontornavelmente assumida e empregada por ele na enunciação (ou seja, no contexto de produção linguística) da negação.

#### 4.4 Política e justificação

Na teoria política habermasiana, a política moderna entrelaça-se indissolúvelmente com a exigência incontornável dos atores sociais modernos de que os carregamentos normativos de suas interações cotidianas sejam *permanentemente justificáveis*, permanentemente suscetíveis à interpelação crítica, permanentemente abertos à carência de legitimação – em última análise, permanentemente *sub judice*, isto é, ante o fórum da razão comunicativa. O puro fato de uma decisão ou uma norma ser institucionalmente estabilizada não faz desaparecer a pergunta por sua legitimidade, somente a *alivia provisoriamente*: “a posituação não significa a eliminação da problemática da fundamentação, mas o deslocamento de problemas de fundamentação”<sup>139</sup>. Mesmo se uma decisão ou uma norma consolidar-se institucionalmente por intermédio de um procedimento deliberativo inclusivo e reflexivo que lhe proporcione argumentos justificadores criticamente testados e geralmente aceitos, ela não é blindada contra os testes críticos futuros, sequer elimina a possibilidade de que um cidadão afetado por ela impugne sua aceitabilidade geral, esforçando-se argumentativamente por evidenciar sua parcialidade, sua incapacidade de

<sup>138</sup> COHEN, Joshua. Reflections on Habermas on democracy. **Ratio juris**, v. 12, n. 4, 1999, p. 387.

<sup>139</sup> NEVES, Marcelo. Luhmann, Habermas e o estado de direito. **Lua nova**, v. 37, 1996, p. 96.

tratar igualmente todos os cidadãos. Nesse sentido, a teoria política habermasiana “centraliza sua atenção em processos de aprendizado anteriores e posteriores ao momento da decisão”<sup>140</sup>. E é justamente a abertura temporal das decisões políticas e das normas jurídicas para o futuro – elas tendem a resistir temporalmente, suplantando as frustrações empíricas de seu comando que eventualmente sucedam – que, ao mesmo tempo, coloca-as sob a suspeita inarredável de ilegitimidade e, pois, não exclui a possibilidade de serem questionadas justificadamente pelos atores sociais.

A legitimidade de uma ordem política, para Habermas, jamais está “dada”, não pode ser observada como um status que se adquire de uma vez por todas e com que se permanece para sempre. Antes, ela corresponde a um processo histórico incessante de aprendizagem prática, a uma construção sempre inacabada, não porque ela seja inalcançável, ou esteja sempre além do que nossos esforços políticos possam efetivar, mas porque não se pode, de antemão, excluir a exigência de transformação autoconsciente de práticas políticas predominantes a fim de tentar corrigir déficits de legitimação que, por um momento, permaneceram ocultos, mas que foram esclarecidamente impugnados pelos atores políticos. Em uma palavra: não se pode eliminar *a priori* a possibilidade de erro, de que os atores políticos clarifiquem desvios, ilusões, aspectos sombrios de práticas políticas atualmente observadas como legítimas. Os atores políticos não podem restar eternamente acorrentados a práticas políticas que provisoriamente reconheceram como legítimas, mas que descobriram ilegítimas, a despeito de legalizadas. Em última análise, “a desconfiança [*distrust*] com respeito a uma razão falível e à natureza corruptível do homem está encarnada nas instituições da democracia constitucional”<sup>141</sup>, de modo que tais instituições incorporam uma abertura intrínseca à problematização da legitimidade das decisões que nelas são tomadas e das normas que nelas são positivadas:

A prática de existir uma oposição parlamentar diz que os motivos com base nos quais o partido majoritário pretende governar podem ser examinados, desafiados, testados, criticados e rearticulados. Os procedimentos parlamentares de oposição, debate, questionamento e até os procedimentos de impeachment e as comissões investigatórias incorporam a regra de racionalidade deliberativa de que as decisões majoritárias são conclusões com as quais temporariamente se concorda, a pretensão de racionalidade e validade das quais pode ser publicamente reexaminada.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> MELO, Rúrion. Deliberação pública e as lutas por reconhecimento. In: \_\_\_\_\_. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 318.

<sup>141</sup> HABERMAS, Jürgen. Civil disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. Translation by John Torpey. **Berkeley journal of sociology**, v. 30, 1985, p. 103.

<sup>142</sup> BENHABIB, Seyla. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 72.

Que a legitimidade das democracias constitucionais esteja perenemente em construção é uma exigência política intimamente conectada, no teorizar habermasiano, com que “a ética do discurso explica o conteúdo cognitivo de sentenças referentes ao dever sem fazer apelo a uma ordem evidente de fatos morais que se ofereceria a nossa contemplação”<sup>143</sup>. Uma democracia constitucional, portanto, não pode mirar-se em um modelo empiricamente estabelecido ou em um modelo utopicamente projetado como se ele representasse um paradigma indefectível ou, comparativamente observado, insuperável de legitimidade. É que não há um grau máximo de legitimidade a ser implementado, sequer uma ideia perfeita de legitimidade a ser reproduzida: há apenas uma legitimidade argumentativamente justificável, uma legitimidade respaldada em discursos práticos codelimitados pelas condições epistêmicas predominantes. As democracias constitucionais, assim, devem legitimar-se a partir de dentro, através da discussão reflexiva de todos os atores políticos concernidos sobre todos os problemas políticos a eles concernentes. Em última análise, a legitimidade das democracias constitucionais, para Habermas, orienta-se à capacidade delas de levarem a sério as exigências igualitário-universalistas do discurso.

Na medida em que concebe a democracia constitucional como uma ordem política cuja legitimidade só pode ser conquistada “discursivamente” e, assim, a partir de dentro, Habermas permanece rigorosamente ligado a Kant, particularmente à *autonomia* kantiana. Se, para Kant, a autonomia é efetivada a partir da determinação do comportamento exclusivamente com base em motivos puramente racionais – pois só através da razão o homem poderia emancipar-se de determinações empíricas, que fogem ao controle humano<sup>144</sup> –, a autonomia é, para Habermas, conquistada, nas arenas políticas, exclusivamente a partir do reconhecimento racional de que as decisões políticas e as normas jurídicas são legítimas, isto é, apoiadas por razões que foram e, inobstante, podem sempre voltar a ser discutidas em procedimentos marcados pelo respeito à igual legitimidade de todos os indivíduos para se pronunciarem sobre os problemas políticos e provocarem o processamento discursivo de seus pronunciamentos; apoiadas por razões com que os indivíduos concordaram, compreendendo-as como geralmente aceitáveis. Portanto, em Habermas, a autonomia cívica é racionalmente realizada e, não sendo a razão (diferentemente do que supunha Kant) transcendente em relação ao espaço social e ao tempo histórico, aponta

---

<sup>143</sup> HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3. ed. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. Organização e introdução de Patrick Savidan. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 63.

<sup>144</sup> “Autonomia da vontade é a constituição [*Beschaffenheit*] da vontade através da qual a vontade é uma lei para si mesma (independentemente de toda a constituição dos objetos do querer). O princípio da autonomia, portanto, é: não escolher senão de modo que as máximas de sua escolha sejam entendidas, no mesmo querer, ao mesmo tempo, como lei universal [*allgemein*]” (KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. 2. Aufl. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786, S. 87).

para um processo contínuo de reflexão racional sobre a positividade política, de modo que ela sempre está submetida ao tribunal da razão.

Mesmo a constituição, para Habermas, submete-se plenamente à dinâmica incessante da aprendizagem democrática, a qual não conduz linearmente a uma redenção fatal dos grilhões opressivos dos homens, mas pode ser turbulentamente atravessada por equívocos, hesitações e retrocessos. Habermas compreende a constituição como um processo histórico autoconsciente de desdobramento do conteúdo dos direitos fundamentais, um processo histórico no qual eles são providos com determinações substantivas a partir do trabalho interpretativo atualizador da constituição em instâncias deliberativas: “uma constituição que é democrática – não só em seu conteúdo, mas também conforme sua fonte de legitimidade – é um projeto de construção de tradição com um início claramente marcado no tempo. Todas as gerações futuras têm a tarefa de atualizar a substância normativa ainda inexplorada do sistema de direitos estabelecido no documento original da constituição”<sup>145</sup>.

A essência evolvente, autocrítica da política moderna deriva, em Habermas, da conexão, por ele fortemente reconstruída, entre verdade e liberdade, entre cognição e julgamento. Essa conexão consiste em que, para ele, tanto a verdade como a liberdade só podem ser resgatadas discursivamente. Segundo ele, estamos sempre em busca da verdade de nossos conhecimentos acerca do mundo objetivo, sempre em busca da realização da liberdade através de nosso julgar as normas vinculantes do mundo intersubjetivo. A dupla busca por verdade e liberdade é, para ele, incessante, assim como incessante é nossa desconfiança de que nossos conhecimentos são minados pela falsidade e pelo erro, de que nosso julgar é distorcido por interesses unilaterais e por manipulações ocultas: estamos sempre em busca de desnaturalizar nosso olhar, sempre em busca de descobrir nossos enganos e nossas cadeias. Nossa busca por verdade e liberdade não pode, portanto, deixar-se conduzir por uma concepção de razão – é mediante a razão que nos prontificamos a criticar todo o saber e todo o carregamento normativo de nosso agir – que, em vez de explicitar porque e como estamos continuamente engajados nessa busca, tenta finalizar nossa peregrinação, ousa prover ou admitir respostas finais a nosso questionar. O discurso, ou seja, o jogo inclusivo da argumentação orientada a produzir entendimentos mútuos que guiam cotidianamente nossa existência natural e nossa coexistência social e, entretanto, são somente provisoriamente assumidos (como se a eles se juntasse a ressalva de que devem ser colocados em discussão assim que alguém lhes impugne a validade), aparece, para Habermas, como uma concepção adequada de razão. É, segundo Habermas, através de uma razão encarnada em uma

---

<sup>145</sup> HABERMAS, Jürgen. Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles? Translation by William Rehg. *Political theory*, v. 29, n. 6, 2001, p. 774.

troca inesgotável de razões e contrarrazões para a validação e a invalidação de nossos saberes e nossas normas que buscamos a verdade e a liberdade. Não seria, para ele, possível proceder a tal busca senão através de tentativas de justificar e injustificar argumentativamente nossas condições cognitivas e normativas.

Como nossa atividade cognitiva, nossa atividade normativa (nossa atividade política em particular) é ininterruptamente alimentada pelo fluxo inexaurível do justificar produzido pelos atores sociais em sua busca incessante pela liberdade. Eles estão continuamente averiguando a capacidade efetiva das normas positivas de realização da liberdade, eles se autocompreendem (e não poderiam fazê-lo diferentemente) como *autolegisladores*, como titulares exclusivos da tarefa intransferível de plasmar uma legislação capaz de efetuar a liberdade de cada um como participante igualmente legítimo da mesma comunidade normativa. Assim, para Habermas, há uma forte analogia entre a incapacidade dos consensos cognitivos de capturar definitivamente a verdade, por um lado, e a incapacidade dos consensos normativos de avaliar, de uma vez por todas, a legitimidade de uma pretensão de validade, de constatar que a liberdade é plenamente observada por uma pretensão de validade, por outro lado. Todo consenso normativo orienta-se para o futuro: para a possibilidade de ser endossado e desdobrado no futuro, assim como para a possibilidade de ser desautorizado e riscado no futuro. Portanto, “o sentido prescritivo de ser ‘permitido’ [*bidden*] ou ‘proibido’ [*forbidden*] está conectado com o sentido epistêmico de ser ‘justificado’ [*warranted*] ou ‘injustificado’ [*unwarranted*]”<sup>146</sup>.

Conforme o filósofo político estadunidense John Rawls, a justificação política realiza-se em três operações logicamente (e não cronologicamente) sucessivas, a saber: (i) formação da opinião individual sobre uma questão política a partir de uma visão de mundo subjetivamente centrada; (ii) submissão da opinião individual a um teste individual de generalização a fim de averiguar se ela, como seu representante supõe desde o início, parece racionalmente aceitável por todos os membros da comunidade política, averiguação realizada desde o ponto de vista do defensor de tal opinião; (iii) exposição da opinião individual a um controle “intersubjetivo” de generalidade a fim de que todos os membros da comunidade política verifiquem se ela lhes é aceitável segundo a própria visão de mundo de cada um deles. Habermas, entretanto, critica tal genealogia lógica da justificação política porque, segundo ele, a terceira operação não seria genuinamente intersubjetiva: seria meramente uma acomodação prudencialmente orientada de uma pretensão de validade ao horizonte particular das preferências, dos valores, dos interesses e das estratégias de cada indivíduo. Rawls, segundo Habermas, não teria levado em conta que

---

<sup>146</sup> HABERMAS, Jürgen. **Truth and justification**. Translation by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003, p. 238.

a justificação política não se esgota em compromissos abrangentes de interesses privados; que ela não pode ser realizada senão no domínio público, o qual ultrapassa a mera superposição de interesses individuais<sup>147</sup> em direção ao reconhecimento espontâneo da suave coerção racional de pretensões respaldadas por argumentos resistentes às objeções apontadas. Em uma palavra: para Habermas, a concepção de Rawls da justificação política “carece de uma perspectiva de julgamento imparcial e um uso público da razão em sentido estrito, o qual não dependeria do consenso abrangente [orientado prudencialmente], mas seria compartilhado *desde o início*”<sup>148</sup>. Rawls, assim como Kant, ainda compreende os indivíduos como meros demônios e, portanto, deixa de esclarecer que mesmo demônios engajados em acordos de interesses devem partir de um procedimento que, regulando a produção desses acordos, seja aceitável por todos eles: em última análise, eles devem partir de pressupostos de comunicação que não se confundem com simples superposições de interesses individuais, mas que lhes proveem um ponto de vista não condicionado subjetivamente, um ponto de vista essencialmente intersubjetivo.

A partir dessa crítica a Rawls, Habermas articula sua própria concepção da justificação política. Para ele, a justificação política concerne a três tipos de questões, a saber, desacordos sobre: “(a) a definição do domínio dos assuntos políticos, (b) a ponderação racional, orientada a uma hierarquização dos valores políticos e, por último e mais importante, (c) a prioridade de valores políticos sobre valores não políticos”<sup>149</sup>. Para Habermas, portanto, importa, sobretudo, apresentar o campo do político como o campo da efetivação do uso público da razão, marcado pelo descentramento dos pontos de vista particulares, pela transcendência deles a partir deles mesmos, pela autotransformação deles mesmos em pontos de vista tendencialmente objetivos. Não está dado, no campo do político, nenhum ponto de vista primordial que antecipadamente se localizasse além dos pontos de vista particulares: não há uma “Ideia política”, uma “Justiça platônica” que devesse ser alcançada pelos atores políticos a partir da renúncia radical de suas concepções errôneas de ordem política justa. No campo do político, só há os avatares públicos dos pontos de vista particulares, quer dizer, pontos de vista que, desde o princípio, traduziram suas idiossincrasias e suas peculiaridades, suas introversões e seus esoterismos, publicamente

---

<sup>147</sup> Habermas parece retomar aqui a distinção rousseauiana entre a vontade geral e a vontade de todos: “Há, muito frequentemente, a diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta não observa senão o interesse comum, a outra observa o interesse privado e não é senão uma soma de vontades particulares” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social ou principes du droit politique**. Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey, 1762, p. 63.)

<sup>148</sup> HABERMAS, Jürgen. “Reasonable” versus “true”, or the moralities of worldviews. Translation by Ciaran Cronin. In: \_\_\_\_\_. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 91.

<sup>149</sup> HABERMAS, Jürgen. “Reasonable” versus “true”, or the moralities of worldviews. Translation by Ciaran Cronin. In: \_\_\_\_\_. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 91.

indizíveis, em linguagem compartilhada por todos, acessível a todos. Na medida em que certo ponto de vista falha em dizer-se na linguagem universal dos atores políticos enquanto tais, ele falha em pertencer ao campo do político, falha em ser inteligível para “cidadãos que assumem que, em caso de conflito, os valores políticos superam todos os outros valores”<sup>150</sup>.

#### 4.5 Política e opressão

Como teórico crítico, Habermas é herdeiro do diagnóstico econômico-político marxista da *infraestruturalidade* das relações sociais de apropriação privada dos meios de produção, de intercâmbio livre (orientado exclusivamente pelos interesses estratégicos dos contratantes) de mercadorias, de abstração e monetarização da força de trabalho dos indivíduos despojados dos meios de produção e forçados ao trabalho não criativo, independente de seu querer, repetitivo, de, em última análise, autovalorização incessante do capital: a economia capitalista, de acordo com esse diagnóstico, denota “um sistema anônimo independente das intenções de indivíduos inconscientemente associados, um sistema que segue sua própria lógica e submete a sociedade como um todo aos imperativos economicamente decodificados de sua autoestabilização”<sup>151</sup>. O diagnóstico da *determinação econômica* das formas normativas do convívio social (costumes, religiões, mitos, direito, política) introduzido por Marx não é, no entanto, incondicionalmente recebido por Habermas: Habermas recebe-o contra o pano de fundo da corrosão crítica de sua capacidade compreensiva da transformação estrutural do capitalismo oitocentista, fundado na primazia das liberdades fundamentais das relações econômicas entre empreendedores miúdos e dispersos: Habermas recebe o diagnóstico ortodoxo da supremacia do econômico só a partir da releitura crítica da mudança estrutural do capital na primeira metade do século XX, a partir do diagnóstico do teórico crítico alemão Friedrich Pollock da emergência avassaladora de um *capitalismo estatal*.

Essa expressão, segundo Pollock, desnuda quatro aspectos fundamentais do capitalismo desde o fim da Primeira Guerra Mundial: “que o capitalismo estatal é sucessor do capitalismo privado, que o estado assume importantes funções do capitalista privado, que os interesses de lucro ainda apresentam um papel significativo, que o capitalismo estatal não é socialismo”<sup>152</sup>. Para Pollock, portanto, a imperatividade absoluta que Marx designa à economia capitalista na

<sup>150</sup> HABERMAS, Jürgen. “Reasonable” versus “true”, or the moralities of worldviews. Translation by Ciaran Cronin. In: \_\_\_\_\_. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 93.

<sup>151</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 45.

<sup>152</sup> POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Eds.). **The essential Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1990, p. 72.

plasmação artificial da espiritualidade social não predomina sob as condições contemporâneas do capitalismo tardio, no qual emergem uma despotencialização da capacidade de reprodução autônoma do sistema econômico e uma hipertrofia da supervisão tecnocrática pela burocracia estatal sobre a esfera privada do intercâmbio de mercadorias, político-juridicamente marcado por liberdade (a liberdade de assenhorear-se de bens) e igualdade (a igualdade da prerrogativa de proprietário, de indivíduo capaz de empreender negociações de seus bens). Essa invasão da política planificadora no *laissez-faire* econômico incrusta-se, para Pollock, nas características que diferenciam o capitalismo estatal do capitalismo privado do século XIX, a saber:

(1) O mercado é deposto de sua função controladora de coordenar a produção e a distribuição. Essa função é assumida por um sistema de controles diretos. As liberdades de comércio, empreendimento e trabalho são submetidas à interferência governamental em uma medida tal que elas são praticamente abolidas. Juntamente com o mercado autônomo, as chamadas leis econômicas desaparecem.

(2) Esses controles são conferidos ao estado, que usa uma combinação de antigos e novos dispositivos, incluindo um “pseudomercado”, para regular e expandir a produção e articulá-la com o consumo. O pleno emprego de todos os recursos é reivindicado como a principal conquista no campo econômico. O estado transgride todos os limites traçados para as atividades estatais em tempos de paz.

(3) Sob uma forma totalitária do capitalismo estatal, o estado é o instrumento de poder de um novo grupo dirigente, que resultou da fusão entre os mais poderosos interesses instalados, o pessoal de alto escalão na gestão industrial e negocial, os estratos mais elevados da burocracia estatal (incluindo os militares) e as principais figuras da burocracia do partido vitorioso. Todos que não pertencem a esse grupo são meros objetos de dominação.

Sob uma forma democrática do capitalismo estatal, o estado tem as mesmas funções de controle, mas é, por sua vez, controlado pelo povo. Ele se funda em instituições que impedem a burocracia de transformar sua posição administrativa em um instrumento de poder e, assim, lançar as bases para degenerar o sistema democrático em um sistema totalitário<sup>153</sup>.

Na medida em que o diagnóstico do contexto social em que a política burguesa se insere é, em Habermas, radicalmente distinto daquele elaborado por Marx, a opressão politicamente engendrada também é diferentemente interpretada por eles: os sentidos da opressão produzida pela dominação política, portanto, são diferentes em Marx e Habermas. Habermas partilha, no entanto, com Marx os pontos de partida do diagnóstico: (i) que as práticas políticas só podem ser compreendidas no horizonte de uma compreensão global do contexto social em que elas se efetivam, de modo que uma teoria política que abstraísse desse horizonte e se concentrasse em um componente isolado dele geraria arbitrariamente uma *hipostasiação*; (ii) que as exigências de reprodução do capitalismo exercem um papel extraordinariamente agressivo no cenário das forças atuantes no contexto social, de modo que uma teoria política não poderia demitir-se da tarefa de tentar compreender como economia e política se conectam, como os imperativos das

<sup>153</sup> POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Eds.). **The essential Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1990, p. 72-73.

energias econômicas incidem sobre as práticas políticas; (iii) que as opressões produzidas pela economia capitalista sobre a vida humana correspondem a opressões políticas. Todavia, Marx concebe o contexto social de sua época como monofonicamente regido pela economia liberal, enquanto Habermas interpreta o contexto social de sua época como polifônico, quer dizer, não centralizado em comandos irresistíveis de um âmbito específico da ação humana.

Habermas desvia-se até da tradição marxista afirmada a partir do diagnóstico de Pollock de que “a empresa privada mediana e o livre comércio, a base do gigantesco desenvolvimento das forças produtivas do homem no século XIX, estão sendo destruídos pela descendência do liberalismo, os monopólios privados e a interferência governamental”<sup>154</sup>. Se, para Horkheimer e Adorno, o século XX está envolvido na malha férrea de uma administração tecnocrática que se hipertrofia insuportavelmente sobrepondo um disciplinamento implacável sobre os âmbitos autônomos da agência humana, de modo que nossa época é o império da burocracia anônima de um sistema político impenetrável, incontrolável, irrefreável, Habermas observa o panorama social do século XX como um fluxo de recompensações entre o “mundo vivido” (das práticas espontâneas do entendimento mútuo permanentemente construído entre os atores sociais) e os “sistemas funcionais” (da economia burguesa e da política burocrática). Segundo Habermas, a sociedade moderna, de um lado, não pode ser reduzida aos imperativos funcionais de redução da complexidade social através de sistemas especializados e autopoieticos; de outro lado, não pode ser reduzida à completa espontaneidade das comunicações indiferenciadas do cotidiano comum. Para Habermas, portanto, a sociedade moderna apresenta um rosto de Jano, com uma face voltada para a integração funcional e a outra, para a “solidariedade”. Em última análise, a sociedade moderna é interpretada por Habermas como multicêntrica, não se orienta para um centro totalizante, mas, antes, é perpassada pelos reposicionamentos recíprocos, pelas tensões reequilibrantes entre os sistemas e o mundo vivido: esses movimentos bilaterais entre o que é sistemicamente racional e o que é comunicativamente racional traduzem, segundo Habermas, uma dinâmica de *eclusas*, de maneira que as interfaces entre sistemas e mundo vivido não são frentes hostis, mas canais de mútua alimentação. O mundo vivido não pode ser aniquilado por uma colonização ofensiva completa por parte dos sistemas, sequer pode meramente resistir ao avanço subjugador dos sistemas mediante um sitiamento defensivo deles. O mundo vivido, ao invés de entrincheirar-se passivamente contra a expansão dominadora dos sistemas, apresenta um poder comunicativo que não pode permanecer contidamente represado dentro dele, mas que, antes, é liberado dentro das próprias instituições do sistema político, como também dentro dos

---

<sup>154</sup> POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Eds.). **The essential Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1990, p. 73.

próprios pilares do mercado capitalista, de modo que um potencial emancipatório conserva-se inscrito na lógica sistêmica, observável, à primeira vista, como puramente opressiva.

Como representante da teoria crítica da Escola de Frankfurt, Habermas é herdeiro de um marxismo corrosivamente autocrítico, um marxismo que repugnou a bandeira revolucionária e desvelou a face obscura do programa reformista da tendência socialdemocrata. Habermas não concede ao marxismo revolucionário (dogmaticamente agrilhado ao diagnóstico decrépito do protagonismo emancipatório do exército proletário enquanto classe social concomitantemente oprimida e elevada pela dinâmica insustentável de autovalorização perene do arsenal produtivo capitalista) senão a crítica lancinante segundo a qual ele representou a truculenta exacerbação da supervisão burocrática do mundo vivido, dos contextos cotidianos de fluxo espontâneo das interações comunicativas: o marxismo revolucionário revelou-se truculento porque assumiu a configuração intolerável da dominação totalitária. Entretanto, Habermas não nutre admirações ingênuas pelo reformismo socialdemocrata: a sua rejeição democrática da revolução proletária não corresponde a uma inclinação justificadora do distributivismo estatal. Segundo Habermas, a socialdemocracia impõe perversamente a degeneração do cidadão ativamente participante em um consumidor passivo de benesses ministradas pela burocracia estatal e, pois, a desnaturação do *welfare state* em um armazém inebriantemente abundante e estrategicamente administrado para clientes extasiados e controlados. Em última análise, a socialdemocracia representa, para Habermas, uma rede sutil na qual se embaraça a liberdade, na medida em que ela se resume a fornecer compensações pecuniárias, sob o preço do aumento hipertrófico da disciplina estatal sobre o universo cotidiano dos cidadãos, a fim de assegurar a reprodução estável da economia capitalista. As intenções de justiça social da socialdemocracia, portanto, têm um lado reverso, efeitos colaterais extremamente nefandos à autonomia humana: elas engendram, simultânea e paradoxalmente, uma nova “estratificação social cujas consequências correspondem a formas de alienação e reificação impostas sobre a vida dos indivíduos”<sup>155</sup>.

Habermas parece inclinar-se à via socialdemocrata (segundo a qual “a autocompreensão leninista da Revolução Bolchevique falseou o socialismo, incentivou a estatização em lugar de uma socialização democrática dos meios de produção e, com isso, abriu flancos para uma autonomização burocrática do aparelho totalitário de dominação”<sup>156</sup>) na medida em que, nela, recupera-se, de certo modo, o esclarecimento de que a conformação democrática das práticas políticas institucionais e espontâneas representa uma exigência incontornável da legitimidade

<sup>155</sup> MELO, Rúrion. O conceito do político como mero poder administrativo. In: \_\_\_\_\_. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 210.

<sup>156</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. Tradução de Márcio Suzuki. **Novos estudos CEBRAP**, n. 30, 1991, p. 46.

racional do poder político. Contudo, Habermas diagnostica, na orientação reformista ao bem-estar social, efeitos colaterais pungentemente limitativos da autonomia cívica dos indivíduos. Tais efeitos colaterais são descritíveis, para o filósofo político brasileiro Rúrion Melo, em três palavras-chave na teoria política de Habermas: “colonização” (*Kolonialisierung*), “reificação” (*Verdinglichung*) e “juridificação” (*Verrechtlichung*).

Colonização traduz o “processo por meio do qual o sistema político simplesmente extrai lealdade das massas da esfera pública” e transforma, pois, “o processo de formação política da opinião e da vontade em parte de sua própria lógica de autoconservação”<sup>157</sup>. Com a ascensão do estado intervencionista sobre a autonomia oitocentista do *laissez-faire*, o corpo burocrático da aparelhagem estatal recrudescer, especializa-se funcionalmente, elimina os elos diretos com as instâncias institucionais de deliberação democrática e, ainda, com os espaços periféricos da sociedade civil de discussão, pressão e luta (ou seja, as esferas públicas politicamente ativas): forma-se um sistema administrativo com a poderosa pretensão de operar independentemente – recorrendo apenas a seus próprios recursos – de acordo com uma lógica interna. A burocracia estatal não mais dependeria imediatamente do processamento parlamentar dos temas políticos, sequer da opinião pública: o mundo vivido lhe seria somente um (âmbito do) ambiente com o qual ela continuaria a interagir, mas só de modo indireto, através de suas exigências seletivas, exclusivamente na medida em que isso fosse indispensável para sua própria autorreprodução. As relações do sistema administrativo com o mundo vivido (e suas práticas políticas fundadas na comunicação racional para o entendimento mútuo) seriam, pois, meramente *exploratórias*, por assim dizer – meramente baseadas na necessidade do sistema administrativo de extrair do mundo vivido materiais imprescindíveis à autopoiese sistêmica. Esses materiais apontam para uma carência de legitimação, uma legitimação que não gira em torno da autonomia humana (o que é um critério legitimatório do mundo vivido, não da autorregulação sistêmica), mas só em torno da autonomia do sistema administrativo. O que está em jogo nessa legitimação é, assim, simplesmente uma *fides* (no duplo sentido de fé e fidelidade), uma credibilidade/lealdade, um contentamento, um “se deixar administrar” por parte dos cidadãos. Para Habermas, o sistema burocrático logrou essa submissão subliminar, oculta, invisível dos cidadãos (os cidadãos não a detectam, não são violentamente confrontados com ela e, logo, não a podem resistir) através da veia assistencialista do estado social, o qual é aparentemente necessário para prover aquele substrato material fundamental sem o qual os cidadãos são reduzidos a perdedores na disputa falsamente justa do mercado capitalista. Segundo Habermas, o estado social inclui a medonha

---

<sup>157</sup> MELO, Rúrion. O conceito do político como mero poder administrativo. In: \_\_\_\_\_. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 236.

consequência perversa de desnaturação dos “cidadãos em meros destinatários das burocracias estatais”, em virtude de que “o programa baseado em compensações realoca as esperanças de autorrealização e de autodeterminação apenas aos papéis de consumidor e de cliente”<sup>158</sup>. Logo o estado social é compreendido criticamente por Habermas justamente na medida em que ele compreende criticamente “um capitalismo desenvolvido baseado na pacificação dos conflitos de classes através de medidas assistenciais [*welfare-state measures*]”<sup>159</sup>.

Reificação, por sua vez, traduz-se em “processos de empobrecimento e de fragmentação da consciência cotidiana”<sup>160</sup>. Trata-se de uma consequência direta da exigência de integração sistêmica: “as necessidades funcionais de domínios de ação sistemicamente integrados devem ser satisfeitas, se necessário for, mesmo ao custo da *tecnicização* do mundo vivido”<sup>161</sup>. É com a dominação técnica do mundo vivido (para assegurar a reprodução dos sistemas da economia capitalista e da política burocrática) que os atores sociais se veem mergulhados em horizontes dilacerados e, portanto, incapacitados de compreender holisticamente suas práticas cotidianas. Os atores sociais são forçados, então, a se abandonarem à expertise técnica de uma burocracia planejadora que, cada vez mais, assenhoreia-se de prerrogativas regulatórias pungentes – que, cada vez mais, mina o poder sintetizador da consciência cotidiana e bloqueia o fluxo da razão comunicativa, impondo progressivamente formalizações e diferenciações aos âmbitos do agir espontâneo dos atores sociais – em última análise, a razão comunicativa é substituída, passo a passo, por “racionalidades funcionalistas”, ou seja, por imperativos da autopoiese de sistemas que invadem e roubam espaços da autonomia humana e pretensamente operam, eles mesmos, sem qualquer dependência dos entendimentos mútuos dos atores sociais.

Juridificação, por seu turno, corresponde a um processo de congelamento das interações intersubjetivas espontâneas como processo simultâneo à colonização: é por intermédio de uma hipertrofia do disciplinamento jurídico sobre o mundo vivido que o sistema administrativo faz a submissão silenciosa e sutil dos cidadãos, reduzidos a consumidores de benefícios estatais e a clientes do paternalismo burocrático. É que o direito é o *medium* da intervenção política, de modo que “a comutação da integração social para a integração sistêmica assumiria a forma de

<sup>158</sup> MELO, Rúrion. O conceito do político como mero poder administrativo. In: \_\_\_\_\_. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 238.

<sup>159</sup> HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative reason**. v. 2. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason. 3. ed. Translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1985, p. 334.

<sup>160</sup> MELO, Rúrion. O conceito do político como mero poder administrativo. In: \_\_\_\_\_. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 241.

<sup>161</sup> HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative reason**. v. 2. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason. 3. ed. Translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1985, p. 345.

processos de juridificação”<sup>162</sup>: com ondas de enquadramento jurídico da espontaneidade vital, pois, a burocracia burocratiza o mundo vivido. Assim, o direito degenera em mera ferramenta de adestramento alienador (ele aliena a autonomia) dos cidadãos: “A democracia cede lugar à burocracia, pois a exigência democrática da participação política e do exercício da cidadania submete-se [...] ao modo como se exige que eles [direitos políticos] sejam efetivados através de preceitos burocráticos”<sup>163</sup>.

#### 4.6 Política e emancipação

A despeito da crítica aguda às arestas opressivas da política moderna, Habermas não se circunscreve ao “panorama, pintado em cores pós-modernas, de uma burocracia isenta de toda legitimação, universalmente difundida e inalteravelmente cristalizada”<sup>164</sup>. Segundo Habermas, é concretamente operante, não como mera contingência, mas como indissolúvel impregnação, um “uso público da razão” que resgata os potenciais emancipatórios faticamente inelimináveis da política moderna, as exigências legitimadoras insuprimíveis de autodeterminação pública e autorrealização pessoal. Para Habermas, a política moderna não se reduz só ao uso estratégico da razão, através do qual o outro não é compreendido como uma voz diferente cuja exclusão é uma amputação da racionalidade e cujo silenciamento gera uma infiltração da irracionalidade; o qual traduziria a dominação irresponsável (inicialmente independente do público dominado, não obstante ulteriormente inclinada a ele com resultados satisfatórios, realizações desejáveis) de uma elite que manipularia a esfera pública geral, o parlamento e o aparelho administrativo. É certo que a política moderna também comporta o uso estratégico da razão, a observação dos concidadãos desde o ponto de vista reificante dos sucessos desejados pelo observador egoísta. Entretanto, segundo Habermas, as próprias limitações estratégicas da política moderna não se podem desvincular de pressuposições comunicativas emancipatórias ligadas à *imparcialidade*, de modo que a teoria política habermasiana pode ser lida como uma tentativa de “reconstruir um ponto de vista imparcial pressuposto nos processos de justificação pública de princípios e

---

<sup>162</sup> HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative reason**. v. 2. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason. 3. ed. Translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1985, p. 357.

<sup>163</sup> MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 1999, p. 59.

<sup>164</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. Tradução de Márcio Suzuki. **Novos estudos CEBRAP**, n. 30, 1991, p. 47.

normas aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, mas que endossam diferentes visões de mundo e concepções de bem”<sup>165</sup>.

Desde “*Strukturwandel der Öffentlichkeit*” (na versão brasileira, “Mudança estrutural da esfera pública”), desde, pois, 1962, Habermas empreende a reconstrução da autocompreensão democrática da política moderna. Já ali ele explicita que essa autocompreensão, de um lado, é genealogicamente atrelada aos imperativos funcionais do mercado capitalista e, de outro lado, contém tendências emancipatórias que são, ao mesmo tempo, pressupostas e represas por tais imperativos. É como se os atores políticos modernos projetassem uma imagem de sua política que correspondesse exclusivamente àquilo que eles podem aceitar racionalmente e de que não poderiam, portanto, desviar-se concretamente sob a pena de traírem sua própria racionalidade, mas só obtivessem realizações distorcidas dessa imagem incontornável. Segundo Habermas, é justamente o malogro dos processos democráticos efetivos na sociedade burguesa em incluir o outro, em romper a limitação arbitrária do corpo popular aos grupos economicamente súperos, em estender a cidadania a todos os indivíduos enquanto seres humanos que impede o sucesso integral na realização daquela imagem, transformando os potenciais emancipatórios da práxis democrática moderna, no modelo produtivista da economia mercantil, em “tendências sociais, mas apenas tendências”<sup>166</sup>:

A esfera pública burguesa ergueu-se e caiu com o princípio do acesso universal. Uma esfera pública da qual grupos específicos fossem *eo ipso* excluídos seria menos que meramente incompleta; ela não seria sequer uma esfera pública. Aquele público que pode ser considerado o sujeito do estado constitucional burguês observava sua esfera como uma esfera pública nesse sentido estrito; em suas deliberações, ele antecipava, em princípio, o pertencimento de todos os seres humanos a ela. A pessoa privada também era simplesmente um ser humano, isto é, uma pessoa moral. [...] No entanto, o público assumiu sua forma muito bem delimitada; ele era o público leitor burguês do século XVIII. Esse público permaneceu enraizado no mundo das letras mesmo quando assumiu suas funções políticas; a educação era um critério para a admissão – a detenção de propriedade [*property ownership*], o outro. [...] Os estratos cultos eram também os estratos detentores de propriedade [*property owning*]<sup>167</sup>.

Essas tendências fundamentalmente convergem à adoção de uma perspectiva imparcial, a perspectiva que Habermas designa como *igualitarismo universal*. É que a imparcialidade só pode ser concebida como o ponto de vista característico da prática insubstituível da discussão racional. É só mediante a discussão racional que indivíduos igualmente livres podem resolver

<sup>165</sup> MELO, Rúrion. **O uso público da razão**: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011, p. 85.

<sup>166</sup> HABERMAS, Jürgen. **The structural transformation of the public sphere**: an inquiry into a category of bourgeois society. Translation by Thomas Burger with the assistance of Fredrick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 84.

<sup>167</sup> HABERMAS, Jürgen. **The structural transformation of the public sphere**: an inquiry into a category of bourgeois society. Translation by Thomas Burger with the assistance of Fredrick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 85.

as questões que os atingem geralmente, se o recurso à violência está definitivamente excluído. As condições procedimentais da discussão racional conduzem a uma consideração equitativa de todos os argumentos relevantes de todos os atores sociais concernidos, de modo que, nelas, as desigualdades de poder social e de fontes econômicas são despotencializadas: o fato de um participante defender uma opinião que converge a um interesse da elite ou compor a elite não outorga a sua opinião nenhuma autoridade especial, nenhum privilégio epistêmico; e o fato de um participante defender uma opinião não acolhida, em princípio, pela maioria ou pertencer a um grupo minoritário não retira de sua opinião a aptidão para ser tomada a sério, processada e julgada no tribunal da razão comunicativa.

A teoria política habermasiana pretende dar conta da fundamentação racional da efetiva possibilidade da adoção de uma perspectiva imparcial na democracia moderna através de uma reconstrução pragmático-universal dos aspectos discursivos dela. Para Habermas, as normas e as decisões institucionalmente vinculantes não podem mais ser reconhecidas como expressões de um poder soberano, mas apenas como expressões da autodeterminação pública de cidadãos livres e iguais: “A ‘dominação’ do público, segundo sua própria ideia, era uma ordem na qual a dominação mesma fora dissolvida; *veritas non auctoritas facit legem*”, de maneira que “uma esfera pública como um elemento funcional no âmbito político levantou a questão do *pouvoir* enquanto tal. *O debate público devia transformar a voluntas em uma ratio que, na competição pública de argumentos privados, originava-se como o consenso sobre o que era praticamente necessário no interesse de todos*”<sup>168</sup>. Essa exigência de que a política constitua uma esfera em que o poder enquanto sobreposição da arbitrariedade e prevalência da heteronomia ceda lugar ao poder enquanto autoconquista racional da autonomia cívica, para Habermas, somente pode ser preenchida através da institucionalização de procedimentos de certificação da legitimidade de normas e decisões pela esfera pública como o âmbito espontâneo de formação inclusiva da opinião pública. Nessa certificação, a opinião pública não quereria ser “um controle do poder, nem o próprio poder, sequer a fonte de todos os poderes”<sup>169</sup>: antes, ela denotaria um momento intersubjetivamente influente (tanto apelativo quanto argumentativo, apto a mover e demover a maioria) da política moderna, visualizada por Habermas como um complexo equilibrado de momentos ativos e inerciais. Não se trata, portanto, propriamente de uma certificação, mas de uma construção, de uma afirmação: a legitimidade da política moderna só se articula, só se diz

---

<sup>168</sup> HABERMAS, Jürgen. **The structural transformation of the public sphere**: an inquiry into a category of bourgeois society. Translation by Thomas Burger with the assistance of Fredrick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 82-83.

<sup>169</sup> HABERMAS, Jürgen. **The structural transformation of the public sphere**: an inquiry into a category of bourgeois society. Translation by Thomas Burger with the assistance of Fredrick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 82.

através da mídia intransponível da justificação pública, ou seja, através de discursos práticos. Dessa forma, nenhuma pretensão de justiça política, ainda que institucionalmente selecionada e estabilizada, ostenta o condão de furtar-se a sua justificação perante todos os atores políticos afetados, de furtar-se à elocução transparente e ao exame irrestrito das razões que a sustentam e supostamente sustentariam um consenso racionalmente abrangente em torno delas mesmas e da pretensão baseada nelas.

Habermas não compreende a sociedade como um todo cujas partes são centralizadas em uma instância totalizante e, assim, abandona tanto a imagem republicana de um macrossujeito social politicamente autoefetivado através de um *ethos* comunitariamente partilhado quanto a imagem liberal de um estado constitucionalmente delimitado para eficientemente assegurar as condições básicas de integração de um “povo de demônios”, isto é, uma sociedade civil que se organiza concorrencialmente como se fosse um livre mercado de projetos de vida e buscas da felicidade. Para Habermas, a sociedade é totalmente descentralizada, a integração social não é realizada prioritariamente por nenhuma instância privilegiada, mas só se constrói mediante as conexões complementares entre esferas públicas politicamente ativas, instituições formais de deliberação e decisão, poder administrativo da burocracia especializada, economia capitalista, direito positivo: “a força social integradora da solidariedade [...] deve desdobrar-se por esferas públicas amplamente difundidas e autônomas e por procedimentos democráticos de formação da opinião e da vontade, juridicamente institucionalizados, e poder afirmar-se contra os outros mecanismos da integração social, o dinheiro e o poder administrativo”<sup>170</sup>. A descentralização da sociedade implica a dispersão da soberania popular nas arenas institucionais e informais de discussão democrática: a soberania popular é, em última análise, absorvida nos procedimentos discursivos da esfera pública geral (uma rede de esferas públicas sobrepostas) e das instâncias legislativas, de modo que ela denota as “interações entre a formação da vontade juridicamente institucionalizada e os públicos culturalmente mobilizados, os quais encontram uma base nas associações de uma sociedade civil completamente distinta não só do estado, mas também da economia”<sup>171</sup>.

A imparcialidade na política moderna corresponderia, antes de tudo, a uma busca, isto é, a uma dinâmica historicamente aberta. Na medida em que as pretensões de justiça política são levantadas como supostamente válidas com base em razões supostamente aceitáveis diante de todos os membros afetados da comunidade política, essas pretensões são absolutas, isto é, não

<sup>170</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 299.

<sup>171</sup> HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms**: contributions to a discourse theory of law and democracy. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 301.

podem ser compreendidas como válidas apenas diante de grupos específicos. Do contrário, as práticas políticas modernas seriam relativas e, então, inevitavelmente se imporiam sob o preço da opressão de grupos marginalizados. Para Habermas, “uma pretensão de validade absoluta deve deixar-se justificar em fóruns cada vez mais amplos, diante de um público cada vez mais competente e largo, contra objeções sempre novas”: as pretensões de justiça política, inclusive aquelas incrustadas em normas e decisões institucionalizadas, devem, assim, sujeitar-se a “um descentramento das próprias perspectivas de interpretação que vai cada vez mais longe”<sup>172</sup>.

É justamente essa “orientação ao alargamento do mundo social e, assim, à inclusão cada vez mais abrangente de pretensões e pessoas estranhas [*fremd*]”<sup>173</sup> que outorga uma tendência emancipatória basilar à democracia moderna: o que é emancipatório na democracia moderna é sua pressuposição ideal, contrafática de um “reino dos fins” em que todos fossem plenamente incluídos, todas as normas e decisões fossem imparciais, subjetivamente ilimitadas, e todos os planos pessoais de vida, todos os estilos interpessoais de vida, todos os projetos de vida boa e todas as concepções de felicidade fossem institucionalmente assegurados. A política, portanto, não privilegiaria, de nenhum modo, nenhuma visão substantiva particular, nem proporcionaria condições regulares para o despotismo de nenhum grupo de interesses particular: ela criaria as condições para a incessante *autocorreção*, para a permanente subtração de parcialidades, para a constante despotencialização de subjetivismos. A pressuposição idealmente sobrecarregada de um “reino dos fins” é operativamente efetiva: apresenta, “por um lado, o sentido categórico de uma obrigação (de efetuar o reino dos fins através das próprias ações) e, por outro lado, o sentido transcendental de uma certeza (de que esse reino pode ser promovido através de nosso agir moral)”. Para Habermas, “a ideia de liberdade nos dá a certeza de que a ação autônoma (e a efetuação do reino dos fins) é possível – e não somente nos é sugerida contrafaticamente”<sup>174</sup>, de modo que a política moderna não pode ser pessimistamente reduzida a aspectos opressivos que estorvam a concretização de sua orientação emancipatória.

---

<sup>172</sup> As duas últimas citações provêm de: HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 48.

<sup>173</sup> HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 49.

<sup>174</sup> As duas últimas citações são de: HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 28.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe empreender aqui, em primeiro lugar, uma avaliação da envergadura coerencial da filosofia política habermasiana e, em segundo lugar, uma definição concatenada acerca do que Habermas compreende como *política moderna*. A realização dessas duas tarefas destina-se ao esclarecimento de que, sim, Habermas articula uma teoria política fortemente conectada com a completude de seu quadro teórico: conceitual e sistematicamente interligada com os demais âmbitos temáticos de seu projeto filosófico; e a uma explicitação tentativamente completa do que é a política moderna para Habermas: uma explicitação que leve em conta todos os elos de coerência da filosofia política com os demais subsistemas do sistema filosófico de Habermas.

Habermas alcança imprimir a sua filosofia política um altíssimo grau de coerência tanto conceptual como sistemática: sua filosofia política está interconectada com os demais âmbitos de seu pensamento mediante liames conceptuais fundamentais e, além disso, assume um lugar preciso no sistema filosófico habermasiano. Com relação a tais liames conceptuais (e tal como eles foram explicitados no capítulo anterior), pode-se considerar que:

(i) As filosofias política e jurídica, em Habermas, estão vinculadas através dos conceitos básicos de: *legitimação procedimental do direito*; *domesticação jurídica da política*, efetivada mediante, por exemplo, a positivação constitucional de direitos fundamentais de participação política, a conformação democrática de procedimentos deliberativos e decisórios, a separação dos poderes; *asseguração política da obrigatoriedade do direito*, implementada, por exemplo, mediante uma capacidade sancionadora, uma organização judiciária e um aparelho executivo; *asseguração jurídica do preenchimento político dos déficits acumulados de integração social*, na medida em que o direito atua como *medium* da gestão política de tais déficits;

(ii) As filosofias política e moral, em Habermas, estão vinculadas através dos conceitos fundamentais de: *imparcialidade*, pois a política somente pode legitimar-se se levar em conta a igual liberdade de todos e incluir todos os indivíduos afetados por decisões e normas; *alívio e continuação políticos de problemas éticos e morais não resolvidos pela ética e pela moral*;

(iii) A filosofia política e a teoria da ação comunicativo, em Habermas, estão vinculadas através dos conceitos fundamentais de: *reconstrução racional* como método próprio da teoria política; *potenciais emancipatórios e opressivos* simultaneamente inerentes à divisão moderna do poder político; *pressuposições faticamente imprescindíveis e contrafaticamente universais do discurso*, as quais baseiam os potenciais emancipatórios de procedimentos deliberativos da política moderna; a *derrotabilidade intrínseca das pretensões de racionalidade*, a qual impõe às decisões e às normas institucionalmente sedimentadas uma abertura revisionária inerente, i.

e., expõe-nas ao poder subversivo da comunicação racional; a *inevitável mediação linguística das pretensões de racionalidade*, a qual impõe a “tradução argumentativa” dos interesses, fins e valores que impregnam os processos reflexivos de debate político nas esferas públicas e nas instâncias legiferantes e, assim, insere-os no circuito exigente da discussão prática racional;

(iv) A filosofia política e a epistemologia, em Habermas, estão interligadas mediante os conceitos fundamentais de: *ininterrupta justificabilidade de decisões e normas*, sujeição delas ao tribunal da razão comunicativa durante todo o tempo em que elas vigorarem positivamente; *especificação histórica do sistema de direitos*, encarnado constitucionalmente em um catálogo de direitos fundamentais que se desdobra e determina concretamente em vista das condições fáticas que afetam a dignidade do homem; *processos históricos de aprendizagem política*, aos quais corresponde a capacidade humana de inteligentemente detectar erros e fracassos e tentar suplantá-los; *justificação política* a partir do uso da *razão pública*, isto é, a partir do ponto de vista da *imparcialidade* inscrita em procedimentos deliberativos que “forçam” os indivíduos a um *descentramento subjetivo*;

(v) A filosofia política e a sociologia crítica, em Habermas, estão conectadas através dos conceitos basilares de: *colonização, reificação e juridificação*, efeitos sociais patológicos das operações autorreferentes, exclusivamente orientadas à resolução de exigências funcionais da política moderna (exigências centradas na diminuição da hipercomplexidade social através de decisões coletivamente vinculantes), do sistema burocrático estatal; *liberdade e igualdade*, as quais se infundem nos processos deliberativos da política moderna através das pressuposições comunicativas da discussão racional, atreladas, por seu turno, a um *igualitarismo universal*, à medida que todos os atores sociais afetados por decisões e normas são igualmente legitimados a participarem nos procedimentos de criação e aplicação delas.

A partir dessa “imbricação conceptual” da teoria política de Habermas com a totalidade do projeto filosófico dele, a teoria política alcança, em Habermas, ao mesmo tempo, um lugar preciso – na verdade, um lugar central. É como se todo o pensamento de Habermas, todos os âmbitos temáticos nele abrangidos convergissem à teoria democrática da política deliberativa. E tal convergência parece ter sido claramente percebida e sinteticamente articulada por ele em “*Faktität und Geltung*”: aqui, todos os esforços teóricos de Habermas são mobilizados para a fundamentação dos potenciais emancipatórios proceduralmente insculpidos na democracia constitucional, naquele modelo estatal que foi constitucionalmente vinculado à realização (nas instituições formais e nos focos informais de discussão política) dos direitos fundamentais da autonomia humana e que está indissociavelmente trespassado pelo poder comunicativo que os debates políticos podem liberar.

Tendo em conta essa centralidade sistemática da teoria política na completude do pensar filosófico de Habermas, uma definição da política moderna tal como concebida por Habermas ganha muitíssimo em complexidade conceptual. Todavia, essa definição não se faz uma tarefa irrealizável: a partir dos esforços de investigação coerencial empreendidos nesta dissertação, é possível tentar elaborar uma definição (habermasianamente) integral da política sob condições modernas:

Política, em Habermas, traduz o complexo de interfluxos de poder comunicativo e poder burocrático entre *instâncias formais e centrais de deliberação e decisão* (como o parlamento), *espaços informais e periféricos de formação da opinião pública, pressão questionadora e luta por reconhecimento* (como as associações civis) e *a máquina administrativa estatal* (operante com base na autorreferência sistêmica): nas primeiras, estão envolvidas não apenas discussões imparciais, mas também negociações entre interesses competitivos; nos segundos, não impera uma dinâmica simplesmente espontânea, mas também se imiscuem processos de mediação de informações e debates tingidos de uma manipulação estrategicamente seletiva por gigantescas corporações midiáticas; na última, não há só um funcionamento pungentemente independente (e silenciosamente opressivo) dos cidadãos, mas também uma carência de legitimidade que é tão aguda quanto ineludível. Esses interfluxos compensam os déficits de integração social de uma sociedade hipercomplexa: na medida em que o poder comunicativo é liberado, impasses entre concepções substantivas de justiça política (valores e finalidades ancorados em distintas formas de vida) e dilemas morais (sobre questões que afetam todos os seres humanos) podem ser solucionados racionalmente, com base na autonomia humana; e na medida em que o poder burocrático encontra vazão, a escassez das condições básicas para a deflagração dos discursos práticos é suplantada pela operação autorreprodutora de um sistema político que se constituiu evolutivamente para dar conta da irreduzível multiplicidade de possibilidades de escolha com decisões coletivamente vinculantes. Como o poder comunicativo é ineliminável e está inscrito infraestruturalmente nas práticas políticas modernas, elas estão ininterruptamente submetidas à falta de legitimidade – à resgatabilidade de sua presumida correção no tribunal inclusivo da razão que argumenta e produz entendimentos mútuos em torno dos melhores argumentos. E é precisamente o poder comunicativo que devolve permanentemente a política aos cidadãos, ou seja, proporciona a todos os atores políticos afetados por decisões e normas que só se sujeitem a elas se e enquanto eles puderem racionalmente concordar com elas, de modo que elas sejam, então, a autolegislação de coautores autônomos.

## REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to coresponsibility. **The journal of religion**, v. 73, n. 4, 1993, p. 496-513.

BENHABIB, Seyla. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 67-94.

COHEN, Joshua. Reflections on Habermas on democracy. **Ratio juris**, v. 12, n. 4, 1999.

COOKE, Maeve. Realism and idealism: was Habermas's communicative turn a move in the wrong direction? **Political theory**, v. 40, n. 6, 2012.

\_\_\_\_\_. **Language and reason: a study of Habermas's pragmatics**. Cambridge: The MIT Press, 1997.

COSTA, Reginaldo Rodrigues da. Ética do discurso e fundamentação racional das normas morais e jurídicas. **Ágora filosófica**, a. 2, n. 1, 2002, p. 67-82.

\_\_\_\_\_. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

FORST, Rainer. Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs. In: FAHRMEIR, Andreas (Hrsg.). **Rechtfertigungsnarrative. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen**. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013.

GIDDENS, Anthony. **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3. ed. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. Organização e introdução de Patrick Savidan. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Truth and justification**. Translation by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles? Translation by William Rehg. **Political theory**, v. 29, n. 6, 2001, p. 766-781.

\_\_\_\_\_. Der demokratische Rechtsstaat: eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien? In: \_\_\_\_\_. **Zeit der Übergänge**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 133-151.

\_\_\_\_\_. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001.

\_\_\_\_\_. Moral consciousness and communicative action. In: \_\_\_\_\_. **Moral consciousness and communicative action**. Translation by Christian Lenhardt, Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Philosophy as stand-in and interpreter. In: \_\_\_\_\_. **Moral consciousness and communicative action**. Translation by Christian Lenhardt, Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Actions, speech acts, linguistically mediated interactions, and lifeworld. In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Learning by disaster? A diagnostic look back on the short 20th century. Translation by Hella Beister. **Constellations**, v. 5, n. 3, 1998.

\_\_\_\_\_. “Reasonable” versus “true”, or the moralities of worldviews. Translation by Ciaran Cronin. In: \_\_\_\_\_. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge: The MIT Press, 1998, p. 75-101.

\_\_\_\_\_. Richard Rorty’s pragmatic turn. In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **The philosophical discourse of modernity: twelve lectures**. Translation by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1998.

\_\_\_\_\_. What is universal pragmatics? In: COOKE, Maeve (Ed.). **On the pragmatics of communication**. Cambridge: The MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: \_\_\_\_\_. **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 293-305.

\_\_\_\_\_. A philosophico-political profile. Translation by Peter Dews. In: DEWS, Peter (Ed.). **Autonomy and solidarity: interviews with Jürgen Habermas**. London: Verso, 1992. Interview conducted by Perry Anderson, Peter Dews.

\_\_\_\_\_. **Postmetaphysical thinking: philosophical essays**. Translation by William Mark Hohengarten. Cambridge: The MIT Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. Tradução de Márcio Suzuki. **Novos estudos CEBRAP**, n. 30, 1991, p. 43-61.

\_\_\_\_\_. **The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society**. Translation by Thomas Burger with the assistance of Fredrick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Law and morality. Translated by Kenneth Baynes. In: MCMURRIN, Sterling M. (Ed.). **The Tanner lectures on human values**, v. 8, 1986, p. 217-279.

\_\_\_\_\_. Civil disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. Translation by John Torpey. **Berkeley journal of sociology**, v. 30, 1985, p. 95-116.

\_\_\_\_\_. **The theory of communicative reason**. v. 2. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason. 3. ed. Translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Theorie des kommunikativen Handelns**. B. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

\_\_\_\_\_. Modernity versus postmodernity. Translation by Seyla Ben-Habib. **New German Critique**, n. 22 (Special Issue on Modernism), 1981.

HÖSLE, Vittorio. The greatness and limits of Kant's practical philosophy. **Graduate faculty philosophy journal**, v. 13, i. 2, 1990, p. 133-157.

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. In: \_\_\_\_\_. **Werke in sechs Bänden**. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. B. II. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.

\_\_\_\_\_. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. 2. Aufl. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. **Kriterion**, n. 121, 2010, p. 227-258.

LUHMANN, Niklas. Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung. In: \_\_\_\_\_. **Soziologische Aufklärung 6: die Soziologie und der Mensch**. 2. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.

MCCARTHY, Thomas. Critical theory today: an interview with Thomas McCarthy. In: REHG, William; BOHMAN, James (Eds.) **Pluralism and the pragmatic turn: the transformation of critical theory. Essays in honor of Thomas McCarthy**. Cambridge, London: The MIT Press, 2001, p. 413-429. Interview conducted by Shane O'Neill e Nick Smith.

\_\_\_\_\_. Practical discourse: on the relation of morality to politics. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge, The MIT Press, 1996, p. 51-72.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

\_\_\_\_\_. **O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas**. São Paulo: Loyola, 2011.

MOREIRA, Luiz. Direito, procedimento e racionalidade. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004, p. 177-200.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação do direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 1999.

NEVES, Clarissa Eckert Baeta; NEVES, Fabrício Monteiro. O que há de complexo no mundo complexo? Niklas Luhmann e a teoria dos sistemas sociais. **Sociologias**, a. 8, n. 15, 2006, p. 182-207.

NEVES, Marcelo. Luhmann, Habermas e o estado de direito. **Lua nova**, v. 37, 1996, p. 93-106.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A centralidade da semântica e a despotencialização da subjetividade. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. Jürgen Habermas: pragmática universal. In: \_\_\_\_\_. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. A teoria da racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2002.

POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Eds.). **The essential Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1990, p. 71-94.

PUNTEL, Lorenz Bruno. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. Tradução de Manfredo Araújo de Oliveira. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 191-222.

\_\_\_\_\_. **Struktur und Sein: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

PUTNAM, Hilary. Why there isn't a ready-made world. **Synthese**, v. 51, 1982.

QUINE, Willard van Orman. Epistemology naturalized. In: \_\_\_\_\_. **Ontological relativity and other essays**. New York: Columbia University Press, 1969.

REPA, Luiz. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. **Trans/Form/Ação**, v. 36, 2013.

RESCHER, Nicholas. **Communicative pragmatism and other philosophical essays on language**. Cumnor Hill, Oxford: Rowman & Littlefield, 1998.

RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. Princeton: Princeton University Press, 1980.

ROUANET, Sergio Paulo. Razão negativa e a razão comunicativa. In: \_\_\_\_\_. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social ou principes du droit politique**. Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey, 1762.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Los derechos humanos em la posmodernidad. In: ALONSO, Manuel Alberto; RAMÍREZ, Jorge Giraldo (Eds.). **Ciudadanía y derechos humanos sociales**. Medellín: Ediciones Escuela Nacional Sindical, 2001.

\_\_\_\_\_. La transición postmoderna: derecho y política. **Doxa**, v. 6, 1989.

SCHERER, Andreas Georg; PATZER, Moritz. Beyond universalism and relativism: Habermas's contribution to discourse ethics and its implications for intercultural ethics and organization theory. In: TSOUKAS, Haridimos; CHIAS, Robert (Eds.). **Philosophy and organization theory**. Bingley: Emerald, 2011.

SEGOVIA, Juan Fernando. **Habermas y la democracia deliberativa**: una "utopía" tardomoderna. Madrid: Marcial Pons, 2008.

TUGENDHAT, Ernst. Die Kontroverse um die Menschenrechte. **Analyse und Kritik**, H. 15, 1993.