

JÜRGEN HABERMAS: O DIÁLOGO COMO PROJETO POSSÍVEL RUMO À EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Jonathan Hernandes Marcantonio¹

SUMÁRIO: 1. Introdução; 2. Intersubjetividade e Dialogismo; 3. Diálogo e Consenso; 4. Consenso e Modernidade; 5. Modernidade e o Universalismo do Direito; 6. Considerações Finais.

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo identificar os fundamentos filosóficos possíveis que visem legitimar o procedimento de identificação e elaboração encontrados em uma possível teoria geral dos direitos humanos, especialmente para a efetivação de seus conteúdos na agenda encontrada nas sociedades ocidentais do século XXI.

ABSTRACT: *The present work aims to identify the possible philosophical background which has as scope the legitimacy of identity procedures and development founded in a possible general theory of human rights, specially its contents effectiveness in order to integrate it with the Western societies 21st Century agenda.*

PALAVRAS-CHAVE: Jürgen Habermas – consenso – diálogo – legitimação – direitos humanos

KEY WORDS: *Jürgen Habermas – consense – dialogue – legitimacy – humans rights*

1. Introdução

O desinteresse imediato individualizado, que consiste na ausência de interesses voltados primordialmente à esfera particular, e a abertura ao outro, vista como a preocupação com inclusão econômica, política e social de terceiros, tão mencionados por Habermas, são oriundos do seu escopo quando do uso da teoria da ação comunicativa. A finalidade habermasiana não se detém na busca de interesses individuais, mas sim na busca de *entendimento*. A estrutura contextual de que parte Habermas o possibilita-lhe abrir o leque de condutas humanas possíveis, sem se ater, ou ser açoitado, pelas regras inescrupulosas do capital, embora elas formem certo contrapeso à sua teoria.

¹ Doutorando em Filosofia do Direito e do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisador convidado do Instituto de Filosofia da Universidade Livre de Berlim. Mestre em Filosofia do Direito pela PUC-SP. Professor de Filosofia do Direito da Universidade Metodista de São Paulo. Professor de Ciência Política e Teoria Geral do Estado da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo-SP (FDSBC). Ex-bolsista CAPES (Programa PDEE) e CNPQ (Doutorado no País).

De fato, quando se tem consciência do pluralismo existente dentro de qualquer coletividade, que é de onde parte Habermas, monta-se um quadro diferenciado: o reconhecimento de diferenças faz com que, em termos racionais, haja movimentação social para que tais diferenças sejam identificadas, respeitadas e, quando for o caso, suprimidas. Assim, a movimentação social mencionada visa à busca de certa harmonização, certa unidade. Essa unidade, por sua vez, traduz-se dentro da teoria de Habermas em institutos como o *consenso* e o alcance do *mínimo ético*, institutos remontados de certa uniformidade.

É essa preocupação com o outro, em função da busca do conhecimento ou do entendimento, que denota na estrutura teórica de Habermas um caráter intersubjetivo. Grande parte dos pensadores atuais confunde o aspecto intersubjetivo de Habermas com a sua estrutura dialógica, trazendo como sinônimos tais conceitos².

O que se desdobra dessa constatação é um certo equívoco metodológico-estrutural: a estrutura dialógica, utilizada por Habermas, via ação comunicativa, consiste na forma pela qual Habermas tenta alcançar o intersubjetivismo, que se traduz mais pela preocupação em manter em plena atividade social um nivelamento ético-moral de enorme semelhança ao estágio 6 (orientação universal de princípios éticos) preconizado por Lawrence Kohlberg³. Reforçando, o caráter dialógico da teoria habermasiana seria caracterizado pelo *framework* linguístico utilizado, já que Habermas tem claramente a filosofia da linguagem como base de sua teoria, e não por sua preocupação com o outro.

Claro que a intersubjetividade e o dialogismo montam uma relevante estrutura lógico-racional. Não se consegue, a nosso ver, remontar a reconstrução habermasiana intersubjetiva em outros moldes que não o dialógico, mas isso não quer dizer que ambos são, necessariamente, a mesma coisa.

2. Intersubjetividade e dialogismo

Atendo-nos novamente ao aspecto caracterizador do intersubjetivismo, quer seja, o entendimento e a abertura, Stephen White nos traz uma esclarecedora e complexa visão sobre o funcionamento da estrutura intersubjetiva em uma sociedade pluralista, que é como se mostra a sociedade desenhada por Habermas, via agir comunicativo:

“O núcleo (do modelo comunicativo) é a reivindicação do agente à racionalidade e disputas sobre arranjos coletivos propostos e como essa reivindicação o torna inter-

² Nesse sentido, é interessante ver o debate entre Habermas e Alain Renaut em: HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. Martins Fontes. SP. 2004. pp. 3-16.

³ Aliás, a base da teoria moral habermasiana estrutura-se de acordo com o nível pós-convencional de Kohlberg, sobretudo o nível 6, que expressa: *O direito é definido pela decisão e pela consciência em acordo com princípios éticos auto-escolhidos, que apelam para a extensão, universalidade e consistências. Estes princípios são abstratos e éticos (a regra dourada, o imperativo categórico); não são regras morais concretas como os Dez Mandamentos. No fundo, são princípios universais de justiça, reciprocidade e igualdade dos direitos humanos e do respeito pela dignidade dos seres humanos, enquanto pessoas individuais*. Extraído de: WHITE, Stephen K. *Razão, justiça, modernidade – a obra recente de Jürgen Habermas*. Trad. Márcio Pugliesi. Ícone. SP. 1995. p. 72.

subjetivamente responsável para com os outros. E as condições para deliberar sobre interesses são tais que exigem que o agente cultive seu potencial reflexivo em relação ao que inicialmente poderia tomar como sendo seus interesses e as necessidades nas quais se baseiam. Ademais, a dimensão normativa é mais nitidamente demarcada no modelo comunicativo, com seu conceito de interesse generalizável. Em disputas relativas a arranjos coletivos, o agente que mantém sua reivindicação diante da razão tem de admitir que tem um real interesse de se comprometer com alternativas que incorporam interesses generalizáveis. Esta é uma dimensão importante do que significa ser moralmente responsável.

O modelo de Habermas é também útil porque interpreta as condições para deliberação sobre interesses como uma estrutura de comunicação. Esta orientação é particularmente apropriada para uma perspectiva teórica, que visa suplementar o foco exclusivo do pluralista sobre choques manifestos entre interesses.⁴

Assim, o plano intersubjetivo de Habermas se desenvolve dentro das seguintes perspectivas:

- 1º - Dentro da esfera do agir comunicativo, utiliza-se do instituto do diálogo abrangente para se chegar ao consenso;
- 2º - O reconhecimento de que as sociedades, ao menos as ocidentais, contemporâneas detêm uma fabulosa pluralidade de crenças e aceções;
- 3º - Tal reconhecimento implica em uma responsabilidade ética para com o outro;
- 4º - Tal responsabilidade ética é compatível à descrição elaborada por Kohlberg no estágio pós-convencional (nível 6);
- 5º - O diálogo abrangente, ou seja, voltado para a coletividade, que se estrutura do reconhecimento do outro, tem como escopo não os desejos, mas sim o entendimento, ou compreensão;
- 6º - Esse entendimento ou compreensão visa o alcance de padrões uniformes na sociedade, mesmo que gerais.

Essa estrutura concisa e de forma simplificada é trazida pelo próprio Habermas:

“É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso, que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria a partir de seu próprio ponto de vista, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos.(...) Aqueles que participam de um tal discurso, não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos a

⁴ WHITE, Stephen. K. ob. cit. p. 89.

menos que todos façam o exercício de adotar os pontos de vistas de uns dos outros, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva 'descentralização' da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo."⁵.

Assim, a teoria que Habermas desenvolve tem como objetivo primordial a conscientização, via uma atuação comunicativa, do quadro de diversidade existente em uma sociedade e a busca de uma possível fórmula que uniformize, ao menos minimamente, essas estruturas sociais, com uma carga ético-moral de procedimentos.

Naturalmente, essa estrutura disponibilizada por Habermas possui uma referência teórica precedente de grande relevo e efetivação. Assim, se retomarmos a questão da diferença entre diálogo e intersubjetividade, encontraremos como ponto de partida uma estrutura linguístico-comunicativa, porém com características que as tornam distintas uma da outra. Para esse fim, nos propomos a explicitar como se dá o mecanismo do diálogo e a relação entre consenso, intersubjetividade e diálogo e explicitar como tal mecanismo se movimenta e se aloca dentro das demandas das sociedades de tradição moderna.

3. Diálogo e consenso

É Marina Velasco quem nos traz um quadro de explanação adequado para a compreensão dessa estrutura quando expressa a possibilidade de uso dos atos de fala com dois escopos distintos. Para ela, a ação linguística racional pode assumir duas formas distintas, a variar de acordo com o contexto em que se dá a ação comunicativa, ou o ato de fala.

Assim, um indivíduo pode utilizá-la dentro de *orientação para o sucesso*, o que a caracterizaria como uma ação de cunho *instrumental* ou *estratégico*. Essa orientação é nitidamente voltada para o *eu* e, portanto, subjetivo. Contudo a estrutura comunicacional permanece dialógica, ou seja, usa-se da comunicação entre os diversos indivíduos para se chegar ao objetivo desejado. O diálogo, portanto, há, não havendo, porém, a estrutura de *abertura* e *entendimento* que nós já identificamos como características do intersubjetivismo. Marina Velasco assim a identifica:

*"A atitude orientada para o sucesso não é mais do que um modelo usual de 'ação racional meio-fim'. Nela se considera que o ator se orienta para a consecução de uma meta e escolhe os meios mais adequados para realizá-la. Uma ação orientada para o sucesso pode ser instrumental ou estratégica, segundo encaminhe, respectivamente, para 'estados de coisas ou sucessos' ou para 'oponentes racionais'. O agir instrumental caracteriza-se pelo surgimento de regras de ação técnicas e é avaliado pelo grau de eficácia que alcança enquanto representa uma intervenção em um mundo de estados de coisas. O agir orientado para o sucesso é estratégico 'quando o consideramos sob o aspecto de observância de regras de escolha racional e avaliamos o seu grau de influência sobre as decisões de um oponente racional (...). As ações estratégicas representam, elas próprias, ações sociais'"*⁶.

⁵ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. Martins Fontes. SP. 2004. p.10.

⁶VELASCO, Marina. *Ética do discurso*. Mauad. RJ. 2001. p. 81.-0

Às ações estratégicas a autora não dá a denominação de *ação comunicativa*. Ela as denomina, simplesmente, *ação*. Como *ação comunicativa*, ela demonstra outro molde que se adequa ao modelo proposto por Habermas, que traz outros contornos distintos de uma orientação estratégica ou finalística. Para a autora:

“Uma vez que aqui se trata de ações sociais, a oposição relevante é entre o agir estratégico e o comunicativo. A diferença está em que, enquanto o primeiro se orienta para o sucesso, o segundo se orienta para o entendimento. Um sujeito age estrategicamente quando se orienta para a consecução de uma finalidade (ditada por interesse subjetivo) e segue regras de escolha racional — estratégias — apropriadas, de modo a influenciar outros sujeitos a tomar determinadas decisões em consonância com a finalidade pré-determinada. Por sua vez, o agir comunicativo caracteriza-se pelo fato de que: (...) [O]s planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas sim mediante atos de entendimento. No agir comunicativo, os participantes não se orientam primariamente pelo próprio sucesso: antes, perseguem seus fins individuais, sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam harmonizar-se entre si, sobre a base de uma definição compartilhada da situação.

O que significa que dois ou mais sujeitos se entendam entre si? Em que circunstâncias dizemos ter chegado a um entendimento com alguém? Entender-se é um processo de obtenção de um acordo, que não pode ser uma coincidência meramente fatural, nem ter sido — de fato — forçado (pois não poderia contar subjetivamente como um acordo). Um acordo aceito como válido pelos participantes só pode ser conseguido comunicativamente: os participantes do acordo devem poder concordar racionalmente com o conteúdo das emissões. Por isso, para explicar o que significa agir segundo uma atitude orientada para o entendimento (as ações comunicativas) só podem explicitar-se pela via de uma análise dos atos da fala. É por isso que a teoria da ação necessita apoiar-se em uma investigação pragmática da linguagem.”⁷.

Assim, a *ação comunicativa* habermasiana volta-se diretamente para o *entendimento* e utiliza-se do conteúdo dos *atos de fala* como procedimento para se chegar ao já mencionado *entendimento*. Neste tom, Jovino Pizzi sedimenta suas concepções de modo consoante ao que aqui expusemos, a partir da estrutura comunicativa dos *atos de fala*, alegando a influência dessa estrutura comunicativa na teoria de Habermas. O que devemos aqui ressaltar, mais uma vez, é que os *atos de fala* estruturam as conjecturas de Habermas a partir do plano do entendimento, ou seja, do plano intersubjetivo. A intersubjetividade, então, é viabilizada pelos *atos de fala*.

Habermas centra sua teoria na relação intersubjetiva entre sujeitos participantes. Para evitar a coerção ou a violência, o agir comunicativo supõe a complementaridade entre a fala e o entendimento. A análise da linguagem e da ação e, ainda, o uso pragmático da linguagem circunscrevem os *atos de fala* como unidade elementar da comunicação. Essa “unidade repre-

⁷ *Ibidem*, pp. 81-82.

senta a menor sequência verbal das emissões de um falante, aceitável para, pelo menos, um outro sujeito capaz da linguagem e de ação”⁸.

Mas o que notamos na teoria habermasiana é que os *atos de fala* não constituem a mais relevante estrutura linguística adotada. Na verdade, a abrangência proposta por Habermas transpõe o aspecto meramente linguístico e direciona-se para uma concepção mais abrangente, voltada para o entendimento, que cairia numa estrutura estritamente racional. Em um debate com Alain Boyer, Habermas é questionado sobre uma possível divergência entre ele e os demais racionalistas (no tocante ao aspecto do falibilismo) e, à medida que refuta o argumento transcendental de Apel, nos dá a seguinte abordagem:

*“O que está em questão nesse caso não é o falibilismo. Peirce, a quem sigo nesse campo, associa uma concepção falibilista do conhecimento a uma posição anticética. A divergência em questão se caracteriza pela diferença entre uma noção mais forte e uma noção mais fraca de racionalidade. Enquanto eu defendo uma noção abrangente da racionalidade comunicativa, associada a um modelo holístico da justificação, Popper prefere a versão weberiana de uma racionalidade finalista ou instrumental e se atém a um modelo dedutivo da justificação. (...) a teoria da ação comunicativa é uma tentativa de provar a plausibilidade da idéia de que uma pessoa que se socializou numa determinada língua e numa determinada forma de vida cultural não pode senão dedicar-se a certas práticas comunicativas, acedendo assim tacitamente a certos pressupostos pragmáticos presumivelmente gerais. À reconstrução do conteúdo intuitivo desses pressupostos inevitáveis da ação comunicativa cabe revelar a rede de idealizações performativas na qual os sujeitos que falam e interagem acham-se envolvidos sem dela poder sair, na mesma medida em que participam das práticas culturais em questão.”*⁹.

A aproximação ao modelo peirceano de racionalidade conduz Habermas para um outro plano linguístico que gostaríamos de ressaltar: o pragmático. A estrutura pragmática de Peirce vai além da identificação de institutos linguísticos. Ele desenvolve um modelo *científico* que visa, através dos *signos*, o alcance da ciência para se chegar ao *entendimento*. Depois das abordagens feitas até aqui, tal *design* mostra-se familiar e a aproximação mais direta entre Habermas e Peirce torna-se notória.

Em *Conhecimento e interesse*¹⁰, Habermas traz um longo ensaio sobre a estrutura peirceana de método científico e já demonstra sua tendência à adesão ao modelo apresentado. De fato, Habermas remonta uma série de argumentações no sentido de dar a Peirce um rótulo, não desmerecido, de inaugurador de uma nova concepção sobre a racionalidade, indo além até mesmo do que Popper pensaria posteriormente. Porém, Habermas entra em

⁸ PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. Unisinos. RS. 2005. p. 97.

⁹ HABERMAS, Jürgen. ob. cit. pp. 19-20.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Guanabara. RJ. 1987. pp. 109-129.

desacordo no que concerne a dois pontos cruciais da teoria peirceana: o primeiro consiste na aniquilação peirceana do empirismo como fonte de conhecimento e o segundo, na tentativa de universalização do conhecimento, via universalização da compreensão dos signos, a que a filosofia de Peirce atribuía tal tarefa. Nesse ensaio, Habermas declara que uma universalização a partir de uma estrutura semântica apenas não é viável.

Nesse compasso, Habermas direciona e reformula a teoria de Peirce para uma possível racionalização abrangente, e o faz na medida em que acopla a essa teoria não somente o modelo dialógico que já era utilizado por Peirce, mas também a concepção de uma consciência humana que parte da consciência da pluralidade e se direciona para um entendimento e uma compreensão, minimamente universais, nos termos da teoria do agir comunicativo.

Porém, o maior ponto de convergência do pensamento de Habermas ao que fora aqui exposto tem seu ponto de convergência na interpretação que McCarthy, um de seus maiores comentadores, faz sobre sua construção teórica. A idéia expressa por ele, de que a teoria de Habermas sobre o consenso desejado é uma edição revisada da teoria de Peirce, faz todo sentido no que concerne ao direcionamento da teoria de Habermas que aqui propomos. Nesse diapasão, McCarthy, a nosso ver, acerta em cheio ao identificar no conceito de *verdade* de Habermas uma aproximação com o conceito de *consenso* de Peirce. Sobre esse ponto, McCarthy escreve:

"Habermas's theory of truth is a much revised version of Peirce's consensus theory: 'The opinion which is fated to be agreed upon by all who investigate is what we mean by the truth' Habermas version is:

I may ascribe a predicate to an object if and only if every other person who could enter into a dialogue (...) would ascribe the same predicate to the same object. In order to distinguish true from false statements. I make reference to the judgement of others — in fact to the judgement of all others with whom I could ever hold a dialogue (among whom I counterfactually include all the dialogue partners I could find in my life history were coexistent with the history of mankind). The condition of the truth of statements is the potential agreement of all others."¹¹

Ainda em 1968, ano da primeira edição alemã de *Conhecimento e interesse*¹², há a publicação de uma obra coletiva que a tradução espanhola traz sob o título de *La disputa de positivismo en la sociologia*

¹¹ MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. MIT Press. Cambridge. 1988. p.299. Uma tradução possível: "A teoria da verdade de Habermas é uma versão muito revisada da teoria do consenso de Peirce: 'Esta opinião está de acordo com o significado do que se identifica como a versão de verdade de Habermas, que é: Eu posso atribuir um predicado para um objeto se, e somente se, todas as outras pessoas que poderiam entrar em um diálogo (...) atribuissem o mesmo predicado para o mesmo objeto, na intenção de distinguir a verdadeira da falsa conjectura. Eu faço referência ao julgamento dos outros com os quais eu poderia manter um diálogo (entre os quais eu de forma contrafactual incluo todos os parceiros de diálogo que eu poderia encontrar na minha história de vida, os quais eram coexistentes com a história da humanidade). A condição da verdade das conjecturas é a potencial aceitação dos outros".

¹² Com o título original de *Erkenntnis und Interesse*, em Frankfurt.

alemana¹³. Nessa obra, há dois artigos de Habermas que fazem menção ao trabalho de Peirce¹⁴. Nessas passagens, Habermas analisa, cuidadosamente, alguns aspectos da teoria peirceana, principalmente sua aproximação com a fenomenologia husserliana e com a filosofia dialética de Hegel, sempre em contraposição ao método analítico de Popper. A leitura que Habermas propõe sobre a teoria de Peirce parece ser absorvida pelas considerações feitas por ele em obras posteriores e até mesmo no desenvolvimento de sua *teoria da ação comunicativa*. Para aclarar tal afirmação, trazemos dois exemplos:

(1) Em *O discurso filosófico da modernidade*, uma obra que compila diversas correntes de pensamento ligadas, de alguma forma, à questão da modernidade, Habermas, quando da análise da teoria heideggeriana, a faz tendo como base alguns pontos, já absorvidos e reestruturados da teoria peirceana. Essa influência é identificada na seguinte passagem:

"(...) Heidegger acentua o sentido não estratégico do acordo alcançado intersubjetivamente, sobre o qual se baseia na verdade 'a relação com o outro, com a coisa e consigo mesmo' (...).

*Estranhamente, Heidegger é da opinião que o discernimento desse tipo está reservado à sua crítica da metafísica. Ignora o fato de que considerações muito semelhantes constituem ponto de partida tanto da metodologia das ciências compreensivas do espírito e da sociedade, como influentes orientações filosóficas como o pragmatismo de Peirce e Mead (...). A filosofia do sujeito não é, de modo algum, aquele poder absolutamente reificante, que mantém preso todo pensamento discursivo, permitindo somente a evasão na imediatidade do recolhimento místico."*¹⁵.

Mais à frente, na mesma obra, Habermas traz outra passagem de maior peso para o que aqui propusemos:

*"Somente Peirce e Mead elevaram ao plano filosófico esse (um) motivo religioso de aliança, sob as formas de uma teoria consensual da verdade e de uma teoria comunicativa da sociedade. A teoria da ação comunicativa liga-se a essa tradição pragmática: (...)"*¹⁶.

(2) Ainda sobre essa mesma influência em sua teoria, qual seja a do pragmatismo, em *A inclusão do outro*, Habermas reconhece a importância que a idéia de *consenso* e de *entendimento* trouxeram a seu trabalho. A certa altura dessa obra, Habermas desenvolve, sucintamente, a temática abordada por ele em *Verdade e justificação* e faz a seguinte ponderação:

¹³ 1968 é a data da primeira publicação em alemão, que trazia o título de *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*. A tradução espanhola fora feita em 1972.

¹⁴ ADORNO, Theodor W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona. Espanha. 1972. pp. 167-169, 223-225 y 229-232.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Martins Fontes. SP. 2002. p. 195.

¹⁶ *Ibidem*. p. 450.

“O plano pragmático para a fundamentação abre caminho para um conceito epistêmico de verdade que tem por tarefa oferecer uma saída à teoria das correspondências. Com o predicado de verdade referimo-nos ao jogo da linguagem da justificação, ou seja, da solvência pública das reivindicações de validação. Por outro lado, não se deve igualar ‘verdade’ com fundamentabilidade — warranted assertibility. A utilização ‘cautelar’ do predicado ‘p’ pode estar muito bem fundamentado e mesmo assim não ser verdadeiro — alerta-nos para a diferença semântica entre ‘verdade’ como qualidade inalienável das asserções e ‘aceitabilidade racional’ como qualidade das declarações, mas condicionadas pelo contexto. Essa diferença pode ser entendida no horizonte das justificações possíveis como a distinção entre ‘justificado em nosso contexto’ e ‘justificado em qualquer contexto’. De nossa parte, podemos fazer jus a essa diferença por meio de uma idealização atenuada de nossos processos argumentativos — se concebidos como passíveis de prosseguimento. À medida que afirmamos ‘p’ e que reivindicamos verdade para ‘p’, assumimos — embora conscientes da falibilidade — a obrigação de defender ‘p’ contra todas as objeções possíveis.”¹⁷

A partir dessas afirmações, nos concentramos agora em delinear o *design* da sociedade que possibilitaria, de acordo com Habermas, a compreensão e o desenvolvimento de sua teoria e tornaria viável o entendimento e o consenso intersubjetivo, via diálogo. E essa sociedade se inaugura com o processo que a civilização ocidental conhece e se referencia como modernidade.

4. Consenso e Modernidade

O processo de “desencantamento” que inaugura a modernidade, anunciado por Weber, parece causar forte impacto na concepção habermasiana de mundo. A total racionalização do homem, a busca por padrões inteligíveis e palpáveis para o alcance do conhecimento, a consciência da visão fragmentária sobre a totalidade devido à diversidade e o período histórico são alguns dos marcos da concepção de sociedade que observamos presentes no pensamento de Habermas. Toda a estrutura e mecanismo de funcionamento da *teoria da ação comunicativa* e seus posteriores ajustes parecem ter seguido as “regras” da modernidade, que aqui gostaríamos de ressaltar.

Dentro dessa proposta, portanto, tentaremos identificar (1) o modelo de pensamento “desencantado” e, por conseguinte, estritamente racional que Habermas utiliza, e (2) o período histórico como delineador da forma de pensamento que envolve o sujeito.

(1) A estrutura social “desencantada”, à qual se refere Weber, vincula-se ao processo de racionalização que vimos acontecer na Europa a partir do século XVIII. O desenvolvimento autônomo da sociedade — via mecanização — inaugurado pela Revolução Industrial, o avanço e a reestruturação do sistema econômico de capital somados às novas formas artísticas e literárias que rondam a Europa nesse período contribuem para um forte processo de racionalização

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo. Loyola. SP. 2004. p. 53.

social, que culmina com a perda de força da Igreja¹⁸, iniciando o que chamamos de período de esclarecimento, ou Iluminismo (*Aufklärung*), que, como sabemos, atribui extrema importância para uma estrutura racional de abordagem sobre qualquer tema.

Nesse novo contexto, até mesmo aqueles que estruturam o pensamento a partir de uma ótica metafísica ou transcendental atribuem ao pensamento ou à razão a possibilidade de alcançar tais padrões. Kant, por exemplo, baseia grande parte de sua filosofia em argumentações transcendentais sem se ater a qualquer outro tipo de ferramenta que não a razão.

Posteriormente, quando já ocorre uma maior evolução no sistema de capital, os ideais do Iluminismo caem em um discurso retórico e a crença nesses ideais vai perdendo força. A racionalização aparece de uma forma um pouco mais incisiva com a inauguração do *materialismo histórico-dialético* marxista e a concepção de mundo torna-se mais agressivamente racional.

Dentro desse novo contexto, Habermas refuta toda e qualquer argumentação metafísica ou que fuja aos padrões de sua *racionalidade abrangente*¹⁹. O *design* de sua estrutura holística de pensamento busca trazer uma visão *racionalíssima* da sociedade sem transpassar, contudo, para um modelo *anarquista* de pensamento, como pregam alguns autores ligados também à modernidade²⁰.

Esse modelo de pensamento é bem apresentado, além de ser declaradamente desenvolvido, por Habermas em diversas obras, por Apel, em sua crítica a Habermas, que se fecunda, básica e principalmente, na refuta habermasiana ao argumento transcendental da racionalidade²¹. Habermas, em contraposição, expressa que defende “uma noção abrangente da racionalidade comunicativa, associada a um modelo holístico da justificação”²².

(2) Esse modelo abrangente de racionalidade não se dá, contudo, em uma escala *universal*, embora Habermas utilize tal expressão. Aliás, a universalidade de Habermas é presa, como expressa Stephen White, ao seguinte critério:

“Para Habermas, (...) o teste é se, ou não, uma norma proposta é aceitável numa argumentação real a todos os que são potencialmente afetados²³ por essa norma e se

¹⁸ Interessante observar, embora já se tenha estruturado tais dados, a Revolução Protestante, que ronda a Europa nessa época. Ainda aqui, vale dizer que ela, além de ter um caráter mais brando no tocante à ostentação estrutural católica, como a queda do celibato, por exemplo, é executada e elaborada por aqueles que passam a deter o poder, o capital, a partir da preponderância desse sistema, ou seja, os burgueses.

¹⁹ Sua aproximação com os membros da escola de Frankfurt e seu engajamento como assistente de Theodor W. Adorno contribuem decisivamente para a adoção desse pressuposto.

²⁰ Luckács seria, aqui, um exemplo relevante.

²¹ APEL, Karl Otto. *Com Habermas contra Habermas – direito, discurso e democracia*. Trad. Manfredo Araújo de Oliveira e Luiz Moreira. Landy. SP. 2006.

²² HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. Martins Fontes. SP. 2004. p. 18.

²³ Destaque nosso.

quer dizer por 'aceitável' que a norma satisfaz os interesses de cada participante no argumento. Normas justificáveis, então, são interesses generalizáveis".²⁴

O que Habermas denomina como *universal* está preso a um modelo de relações restrito a determinada sociedade. No trecho supracitado, quando da menção à esfera de atuação do modelo comunicativo habermasiano, nota-se que o âmbito de atuação dessa teoria é preso àqueles *potencialmente afetados*, ou seja, todos aqueles que, de alguma forma, detêm interesses para que haja o *entendimento*.

O espaço comunicacional não viabiliza — por mais que se avance em possibilidades e meios de comunicação, e aqui não me refiro às estruturas e aos veículos de comunicação de massa, já que eles não detêm grande valia para a consecução do ideário habermasiano, em função de seu caráter fechado em termos de *abertura ao questionamento* — um alcance muito grande, em termos físicos efetivamente, de comunicação, que se torna ainda mais restrito quando há estruturas que necessitam de interesses em comum para funcionar. De fato, a universalização em termos de uma adesão de *todos*, como é o universalismo kantiano, passa a ter, a partir de Habermas, o *design* de adesão de *todos os envolvidos no processo argumentativo*, e isso significa uma considerável fragmentação.

Outro impacto relevante na conceituação da universalidade de regras morais consiste na sua perdurabilidade ao longo do tempo, ou seja, sua imutabilidade, cuja manutenção torna-se comprometida após a inauguração do conceito de *consciência histórica* dado por Hegel. Como Habermas deseja manter o aspecto comunicacional como *medium* de alcance para uma ética, vê-se obrigado a utilizar o conceito de consciência histórica, lapidado posteriormente por Weber. Isso porque os processos argumentativos ou qualquer tipo de *Diskurs* possuem sua plausibilidade e sua justificativa presas ao momento histórico, à chamada contextualização. Assim, com a alteração do momento histórico ou do contexto, mudam as situações, e a plausibilidade e a justificativa daquele argumento perdem força, necessitando de uma nova abordagem justificante.

Assim, nosso intento final é mostrar como Habermas pretende remoldar o imperativo categórico e quais as consequências dessa reestruturação no âmbito da compreensão da moralidade dentro do direito.

5. Modernidade e o universalismo do direito

Em seu ensaio sobre o conceito kantiano de paz perpétua²⁵, Habermas ressalta a inadequação histórica de Kant aos tempos atuais e atribui, a partir daí, uma necessidade reconstitutiva da abordagem moral e jurídica contemporâneas²⁶. Essa menção à inadequação kantiana

²⁴ WHITE, Stephen K. ob. cit. p. 56.

²⁵ Em HABERMAS, Jürgen, *A inclusão do outro — estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. Loyola. SP. 2002. pp. 195-208.

²⁶ Essa contextualização é feita, obviamente, em obras anteriores. Nos utilizamos dela uma vez que sua abordagem é completa e adequada aos novos ditames da doutrina habermasiana, ou seja, às suas adequações. Para uma primeira abordagem sobre o tema, ver: HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. Alemanha. 1982. caps. 1-3.

aos tempos atuais deflui necessariamente daquela transformação filosófica de paradigma que tratamos na primeira parte deste artigo. A *reconstrução* habermasiana tenta dar conta dessas adaptações, de forma a projetar uma nova estrutura, que seja adequada aos novos preceitos de compreensão do mundo. Habermas tem como preocupação central, no contorno amplo dado por suas obras, reavaliar, rejeitar ou reformar os conceitos kantianos ligados à moral. Tentemos identificar os principais.

Já nos ativemos aqui à elaboração de um *design* geral sobre as características principais da teoria habermasiana e não o faremos novamente. Usaremos, contudo, os pontos abordados anteriormente como pressupostos.

Os dois pontos de principal relevo e destaque da *teoria de Habermas*, a partir dos quais se desenvolvem inúmeros outros, se preocupam com a reconstrução de dois dos principais aspectos do alcance da teoria de Kant, focados nas bases e pilares do *universalismo* e do *dever* como meio para se alcançar os princípios morais.

Habermas crê que seja possível a apresentação, dentro da sociedade contemporânea, de um modelo de conduta moral que vá ao encontro, proximamente, desses dois conceitos kantianos, porém com importantes reestruturações:

A primeira dessas reestruturações concentra-se no *universalismo*. Kant evidencia uma forma de alcance de padrões morais que pode ser utilizada por todos os membros de todas as sociedades, dando um caráter totalmente amplo à sua teoria. Assim como Rawls, Habermas não crê na possibilidade de se manter a total estrutura kantiana da moral, porém não descarta por completo a estrutura *universal*. O que Habermas faz é reduzir essa concepção *universalista* a um núcleo restrito, relacionando tal expressão ao espaço de *todos os envolvidos* e não mais a *todos incondicionalmente*²⁷, como descreveu Kant.

Isso se dá porque Habermas trabalha com a busca ética a partir do discurso. Assim, toda forma de compreensão dos preceitos morais é feita sob a estrutura propiciada pelo discurso ético-pragmático. Pensando em termos práticos, não há como operacionalizar uma estrutura comunicativa dialógica dessa monta, por mais que possamos usufruir recursos comunicativos avançados²⁸ atualmente.

Voltando-nos às justificativas que Habermas utiliza para auxiliá-lo em sua escolha, a maior dificuldade que há para adotarmos, plausivelmente, a possibilidade de caracteres universais surge a partir da posse da já mencionada *consciência do pluralismo*. A pluralidade cultural e a formação histórica dos povos determinam a visão de mundo de seus membros a partir da forma e das aceções coletivamente distintas, atribuindo diversos e distintos *Lebenswelte*, ou “*mundos da vida*”, o que dificulta a adoção de conceitos morais universais.

²⁷ Pensamento elaborado a partir de: WHITE, Stephen K. op. cit. p. 55.

²⁸ Como a internet, por exemplo. Teríamos uma série de problemas operacionais, como o congestionamento da *world wide web* (o famoso www), ou até mesmo o acesso aos equipamentos propiciadores desse diálogo globalmente abrangente.

Com isso, os padrões formais do *imperativo categórico* começam a sofrer alterações. A idéia de *agir de tal forma que tua conduta possa ser desejada a todos* prende-se à coletividade na qual o sujeito se insere, isentando o sujeito que age da preocupação com todas as pessoas. Aqui, ele foca sua preocupação com um outro inserido dentro de seu *Lebenswelt*. Há uma redução espacial, portanto, na atuação e na operacionalização do *imperativo categórico*.

Essa nova abordagem, acrescida ao racionalismo abrangente viabilizado pelo diálogo que compõe o *intersubjetivismo*, reconstrói, de maneira radical, a regra de ouro do *imperativo categórico*. A idéia do *discurso válido* e da *abertura ao outro*, além de trazerem, como já mencionado, o paradigma para as condutas humanas a uma esfera material e social em detrimento de uma modelagem metafísica que rondava o *imperativo categórico*, tornam as regras morais delineadas muito mais claras e razoáveis, pois são frutos do *consenso*.

Assim, o *consenso* torna-se a base e a justificativa das ações morais, e não mais o *dever*. Habermas não se preocupa em manter um forte determinismo subjetivo nas ações morais, sem que isso implique, necessariamente, em uma estrutura que penda para o menor esforço. Ao contrário, a materialização e a potencialidade de tornar a estrutura moral fruto de ações comunicativas faz com que as deliberações sobre as regras analisem o contexto e as circunstâncias do fato, exigindo, por isso, uma capacidade racional extremamente complexa e sistêmica dos membros da sociedade.

Por fim, é importante ressaltar o que podemos identificar como organismo nuclear do conceito de *consenso* — conceito que só é alcançado quando comunicadores capazes se predispõem a buscar um mínimo ético, expondo de maneira verídica seus pontos de vista. Assim, o *consenso* e a conduta ética, expressa pela reconstrução habermasiana do *imperativo categórico*, manifestam-se numa relação comunicacional *intersubjetiva de verdade*, presa a padrões restritos de uma coletividade. Aqui, o *imperativo categórico* kantiano ganha contornos heterônomos, que se dão em uma relação intersubjetiva de igualdade, como determina as dominantes estruturações conceituais do pluralismo, as quais Tércio Sampaio Ferraz Jr. traduz de maneira brilhante e concisa nesta passagem:

“Daí o drama do desenvolvimento, simultaneamente paradigmático e sem paradigmas. Paradigmático, porque exige do indivíduo, do cidadão, dos grupos sociais, dos Estados nacionais uma espécie de integração funcional, capaz de instaurar a comunidade global como uma estrutura funcional. Sem paradigmas, porque, numa comunidade internacional segmentada pela lógica da inclusão/exclusão, a ordem mundial ‘funcional’ encobre aquela segmentação, fazendo do desenvolvimento uma acomodação conjunta, sem parâmetros ou instâncias individualizadoras”²⁹”.

A partir das conjecturas anteriores, o direito traduzir-se-ia na mais pura forma consensual, pois teria um paradigma moral, como em Rawls, também balizador, não tendo,

²⁹ FERRAZ, Jr. Tércio, Sampaio. *Estudos de filosofia do direito – reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. Atlas. SP. 2002. p. 286.

contudo, a necessidade de se focar em um regime democrático, pois o diálogo e a busca consensual de padrões, minimamente aceitos como desejáveis *por* todos e não *para* todos, não se prende a uma esfera de atuação política. A idéia de *espaço público* de deliberações não detém, em si, uma atribuição política. A formação das regras institucionais de conduta — as leis — seria dada em um segundo momento. O diálogo de Habermas seria preso e voltado, necessariamente, ao *entendimento*.

6. Considerações finais

Aliás, a incerteza e a motivação das opiniões proferidas a partir das concepções prévias de cada leitor prende-se a um modelo analítico que faz grande oposição tanto a uma estrutura universal de conhecimento, quanto a padrões morais previamente delimitados por qualquer *móbil*.

Essa corrente filosófica de grande envergadura traduz a tensão do mundo atual. A tentativa de humanização do capital a partir do reconhecimento da existência prévia de valores, a tentativa de conscientização desses valores por todos, bem como sua institucionalização por tratados internacionais e legislações domésticas, entram em disputa com a dura realidade do capital e a impotência de todos na derrota da sobrevalorização dos valores frente à pecúnia. O mundo assiste a um choque de concepções que, embora sob novos contornos, é como inúmeros outros a que já assistimos.

O “fim da história”, ou do que moveu a história até então, é o início de uma tradição humanística real, e não formal, que usa de conceitos ligados a uma compreensão humanística como argumentação retórica de dominação, o valor financeiro sobre o valor humano.

O mundo de hoje, e o mundo de sempre, vive de construções e não de dados. E construções geram trabalho e necessitam de força de trabalho. Não se estrutura um mundo humano sem um esforço consciencial de todos.

Assim, mais do que o rigor do trabalho científico, o que pretendemos aqui trazer são formas que ajudem, efetivamente, o desenvolvimento e a realização de um processo de construção de uma consciência humanística *real*, mesmo que durante as análises críticas das abordagens dos autores em questão tenhamos passado um ar de certo ceticismo sobre os valores humanos.

“A beleza da harmonia das cores provém da eliminação de qualquer crueza de diferença e de oposição que se dilui para maior relevo do acordo dos contrários. Entre as diferenças há relações íntimas porquanto, cada cor, longe de ser simples, representa uma totalidade essencial. Esta totalidade pode ser tal que, como diria Goethe, basta aparecer-nos diante dos olhos o azul para logo termos a visão subjetiva do amarelo.”³⁰

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Estética – A idéia e o ideal*. Trad. Orlando Vitorino. Nova Cultural. SP. 1999, p. 157.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona. Espanha. 1972.
- APEL, Karl Otto. *Com Habermas contra Habermas – direito, discurso e democracia*. Trad. Manfredo Araújo de Oliveira e Luiz Moreira. Landy. SP. 2006.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito – reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. Atlas. SP. 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. Martins Fontes. SP. 2004.
- _____. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo. Loyola. SP. 2004.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Guanabara. RJ. 1987.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Martins Fontes. SP. 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Estética – a idéia e o ideal*. Trad. Orlando Vitorino. Nova Cultural. SP. 1999.
- MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. MIT Press. Cambridge. 1988.
- PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. Unisinos. RS. 2005.
- VELASCO, Marina. *Ética do discurso*. Mauad. RJ. 2001.
- WHITE, Stephen K. *Razão, justiça, modernidade – a obra recente de Jürgen Habermas*. Trad. Márcio Pugliesi. Ícone. SP. 1995.

