

XII Colóquio Habermas

III Colóquio de Filosofia da Informação

CONFLITOS CONTEMPORÂNEOS:
DIREITOS HUMANOS E SOLIDARIEDADE



13 a 15
Setembro de
2016



Cordenação de Ensino e Pesquisa,
Ciência e Tecnologia da Informação

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

**ANAIS
XII COLÓQUIO HABERMAS
E
III COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA
INFORMAÇÃO**

Rio de Janeiro

SALUTE

2016

SALUTE

Este trabalho está licenciado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br> ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Ficha catalográfica elaborada por
Márcio Finamor CRB7/6699

C719 Colóquios Habermas e III Colóquio Filosofia da Informação (12. : 2016 : Rio de Janeiro).

Anais do 12º Colóquio Habermas e 3º Colóquio de Filosofia da Informação / 12º Colóquio Habermas e 3º Colóquio de Filosofia da Informação, 13-15 setembro 2016, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2016.
579 p.

ISBN: 978-85-68478-03-5

1. Habermas, Jurgen. I. Lima, Clóvis Ricardo Montenegro de, Org.
II. Título.

CDD 193 (22ª Ed.)

APRESENTAÇÃO	8
MESAS REDONDAS	10
HABERMAS, ÉTICA E VULNERABILIDADE	11
ANDRÉ BERTEN.....	11
O PRINCÍPIO DA COOPERAÇÃO PROCESSUAL E A MEDIAÇÃO JUDICIAL: COMENTÁRIOS JURÍDICO-FILOSÓFICOS.....	27
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA	27
RELAÇÕES DE CONSUMO, DIREITOS DO CONSUMIDOR E SOLIDARIEDADE NO BRASIL SOB O PRISMA DISCURSIVO	42
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA	42
GILVAN LUIZ HANSEN	42
A RESPOSTA DE HABERMAS À CRÍTICA DE ARENDT À NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS.....	57
CHARLES FELDHAUS.....	57
HONNETH E AS PATOLOGIAS DO DIREITO	72
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA	72
HABERMAS E A CONSTRUÇÃO DE NEXOS ENTRE DIGNIDADE HUMANA, EDUCAÇÃO E DIREITOS HUMANOS	94
EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND.....	94
CONTRIBUIÇÕES HABERMASIANAS PARA A REFLEXÃO SOBRE OS DIREITOS HUMANOS DIFUSOS, DOS POVOS TRADICIONAIS E DOS POVOS DAS DEMOCRACIAS AMEAÇADAS... 	111
JORGE ATILIO SILVA IULIANELLI	111
A RACIONALIDADE ÉTICO-COMUNICATIVA E AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO DO SUJEITO PRONOMINAL: ANÁLISE CRÍTICA.....	121
JOVINO PIZZI	121
COMENTÁRIOS AO DEBATE ENTRE HABERMAS E RAWLS: VERDADE OU RAZOABILIDADE?	131
LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO	131
A COMPLEXIDADE NA ELABORAÇÃO DE POLÍTICAS DE INFORMAÇÃO: ALÉM DAS PREVISÕES DE HABERMAS.....	142
MARTA M. KERR PINHEIRO	142
SOLIDARIEDADE: REPERCUSSÕES EDUCATIVAS	156
NADJA HERMANN	156
O PAPEL DA INFORMAÇÃO E OS CONFLITOS NO MUNDO ATUAL: DIREITOS HUMANOS E SOLIDARIEDADE	165

VALDIR MORIGI	165
COMUNICAÇÕES COORDENADAS	175
DIREITOS FUNDAMENTAIS NA GARANTIA DA EFETIVAÇÃO DEMOCRÁTICA A PARTIR DA TEORIA DO DISCURSO DE JURGEN HABERMAS.....	176
ANDRÉ GUIMARÃES BORGES BRANDÃO.....	176
AOS MEMORÁVEIS A HISTÓRIA, AOS INFAMES O ESQUECIMENTO.....	201
ASY PEPE SANCHES NETO	201
MARCIA H. T. DE FIGUEREDO LIMA	201
A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS NO NOVO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL E NA PRÁXIS UMA ANÁLISE JURÍDICO DISCURSIVA: UM ESTUDO EMPÍRICO NA COMARCA DE MACAÉ/RJ ...	223
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA	223
RAPHAELA NASCIMENTO DE CARVALHO	223
TEORIA DO RECONHECIMENTO E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA:	238
POSSIBILIDADES EDUCACIONAIS NA PERSPECTIVA DA JUSTIÇA SOCIAL	238
CARLINE SCHRÖDER AREND	238
JOVINO PIZZI	238
GLOBALIZAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E SOLIDARIEDADE: UMA ANÁLISE A PARTIR DA TEORIA DE JÜRGEN HABERMAS	258
CHARLES DA SILVA NOCELLI	258
O SENTIDO DE VER: A NOÇÃO DE ESTRANHAMENTO COMO MÉTODO	275
CLAUDIA BUCCERONI GUERRA	275
WITTGENSTEIN, LUDWIG. INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS. SÃO PAULO: ABRIL, 1984.	283
DA TÉCNICA COMO IDEOLOGIA PARA A ESTEIRA DA TECNOCRACIA: ASPECTOS POLÍTICOS NAS ANÁLISES DE JÜRGEN HABERMAS EM MEIO À LINGUAGEM E A LIBERDADE DO SER HUMANO	284
DIOGO SILVA CORRÊA.....	284
JÜRGEN HABERMAS E KWASI WIREDU: REFLEXÕES SOBRE O CONSENSO	298
FRANCISCO ANTONIO DE VASCONCELOS	298
A URBANIZAÇÃO COMO MECANISMO DE INCLUSÃO SOCIAL E DE SOLIDARIEDADE	312
GILVAN LUIZ HANSEN	312
SÉRGIO GUSTAVO DE MATTOS PAUSEIRO	312
SOLIDARIEDADE E ÉTICA DO DISCURSO COMO FATORES ESSENCIAIS PARA A INCLUSÃO DO OUTRO NAS SOCIEDADES COMPLEXAS	331
JOÃO PAULO RODRIGUES	331
PROCESSO E LINGUAGEM: A INSTRUMENTALIDADE DO TEXTO PROCESSUAL	345

JOSÉ ANTONIO CALLEGARI	345
MARCELO PEREIRA DE MELLO	345
RECONHECIMENTO E SOLIDARIEDADE: POSSÍVEIS CAMINHOS À FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM SOCIEDADES COMPLEXAS	359
MARCELO FARIAS LARANGEIRA	359
VALIDAÇÃO DISCURSIVA DE PROCEDIMENTOS DA ESTRATÉGIA SAÚDE DA FAMÍLIA EM TEMPO REAL	377
MARIANGELA REBELO MAIA	377
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA	377
DIGNIDADE HUMANA E DIREITOS FUNDAMENTAIS: UMA GRANDE MUDANÇA NA CONCEPÇÃO DO DIREITO DE HABERMAS?.....	392
MARINA VELASCO.....	392
A RELAÇÃO ENTRE ENUNCIADOS E VISIBILIDADES NA PESQUISA SOBRE ABORTO NO BRASIL: ONDE ESTÃO AS PALAVRAS E AS COISAS?.....	401
MARTHA NEIVA MOREIRA	401
ROSE MARIE SANTINI	401
CRÍTICAS À PEC 215: A NECESSIDADE DE PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS NA PERSPECTIVA DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA PROCEDIMENTAL HABERMASIANA.....	414
NATHÁLIA UCHÔA DOS SANTOS	414
GABRIELA MIRANDA DUARTE	414
EMAIL: GABIM_MG@YAHOO.COM.BR	414
A INTERFACE ENTRE O CONSUMO E O AGIR RACIONAL: A NECESSIDADE DO ESCLARECIMENTO NA CONSTRUÇÃO DE UM ENTENDIMENTO MÚTUO PARA MEDIAR ...	433
RAQUEL RIBEIRO DE REZENDE.....	433
A IMPLEMENTAÇÃO DE UM PARADIGMA SOLIDÁRIO ATRAVÉS DO MODELO DEMOCRÁTICO PROCEDIMENTAL HABERMASIANO	450
RUBENS LYRA.....	450
CHARLES DA SILVA NOCELLI	450
VERÔNICA BATISTA DO NASCIMENTO.....	450
DIREITOS HUMANOS, RESOLUÇÃO DE CONFLITOS E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO	464
SÉRGIO MURILO RODRIGUES.....	464
LIBERDADE EM CONSTRUÇÃO: A RENOVAÇÃO DOS FUNDAMENTOS DA AUTONOMIA PRIVADA ENTRE A CONFLITUALIDADE DO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS	481
SIMONE VINHAS DE OLIVEIRA.....	481
UMA ABORDAGEM HUMANÍSTICA PARA O TRABALHO COM INFORMAÇÃO.....	495
TIRZA CARDOSO F. R. VARGAS	495

CLOVIS R. MONTENEGRO DE LIMA	495
OS LIMITES E AS POSSIBILIDADES DAS PERSPECTIVAS DE INCLUSÃO, RECONHECIMENTO E EMANCIPAÇÃO NO TRIBUNAL EUROPEU DOS DIREITOS HUMANOS	511
VANESSA CAPISTRANO FERREIRA.....	511
HONNETH FRENTE À VIRTUALIDADE NA EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA.....	528
VANESSA DOS SANTOS NOGUEIRA	528
JOVINO PIZZI	528
SOBRE O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM HABERMAS	547
WESCLEY FERNANDES ARAÚJO FREIRE	547

APRESENTAÇÃO

Os Colóquios Habermas e os Colóquios de Filosofia da Informação chegaram a sua nova edição, em 2016, dando continuidade a troca de saberes entre pesquisadores nacionais e internacionais sobre temas diversos. Na ocasião a questão da superação dos conflitos contemporâneos por meio da promoção dos direitos humanos e da solidariedade foi o que nos interpelou.

Os Colóquios Habermas e de Filosofia da Informação são organizados pelo grupo de Filosofia e Política da Informação do IBICT em parceria com o Núcleo de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, com o grupo de pesquisa Democracia, Cidadania e Estado de Direito da Universidade Federal Fluminense, com o Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e com a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciência da Informação.

Nosso mundo contemporâneo enfrenta desafios complexos: a crise socioambiental; a crise econômica – que agrava a desigualdade social; e a crise dos ódios fundamentalistas. Podemos afirmar que há uma crise da civilização, que gera conflitos trágicos e dramáticos.

Neste contexto qual sentido há na afirmação dos direitos humanos? Existe espaço para a solidariedade em um mundo regido por um neoconservadorismo ultraliberal e fundamentalismos de toda espécie? As comunicações da cultura do ódio, com toda a reafirmação de apartações, são mais fortes que a promoção dos direitos humanos? Não são os próprios direitos humanos apenas uma versão da colonização do capitalismo ocidental?

Habermas nos instiga a buscar em diferentes campos, dentre os quais a filosofia da informação, a possibilidade de respostas cosmopolitas e para além do especismo humano para tais desafios. Permanece aberta a questão sobre até que ponto o discurso habermasiano responde ao desenvolvimento de tensões crescentes, como os problemas decorrentes do chamado terrorismo e da condução de golpes de Estado, incluindo os de natureza não-militar, os quais têm por efeito a redução imediata de direitos civis, políticos, sociais, econômicos, culturais e ambientais. Entretanto, fale-se que estamos na Era dos Direitos, e existem crenças de esses serem legados universais, até mesmo objeto das Convenções internacionais de direitos humanos. São os direitos humanos, como afirma Habermas, uma utopia realista?

A realização destes Colóquios nesta hora tão difícil para todos os brasileiros para discutir teoria crítica foi também um esforço de resistência democrática contra todo tipo de golpes, desde aqueles que nos afastam da soberania frente os outros Estados e os interesses econômicos, até aqueles se espalham no cotidiano, banalizando o mal nas mãos de homens comuns que não reconhecem direitos e suas mediações. Foram realizadas seis sessões de comunicações coordenadas e seis mesas redondas, com apresentação de mais de 40 trabalhos inéditos.

O mundo da vida invadiu as sessões dos Colóquios, que incluíram os temas centrais dos direitos humanos e da solidariedade, mas também reconhecimento e tolerância, vulnerabilidade, mediação de conflitos, direitos indígenas, feminismo, bolsa família, educação, trabalho com informação, saúde da família e mobilidade urbana. As conversas nos intervalos do café e do almoço proporcionaram uma ótima complementação das sessões com temas livres e bem humorados.

Este encontro anual de amigos do pensamento crítico traz um espaço de luz que não tem preço. Bastava olhar para as fisionomias de felicidade dos participantes. É a alegria dos bons encontros e de fazer o que se gosta. Esperamos repetir estas reuniões e estas conversas todos os anos, por muito tempo. A publicação destes Anais dos Colóquios visa compartilhar os artigos apresentados, proporcionar novos bons encontros e semear suas alegrias.

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima
Pesquisador do IBICT



MESAS REDONDAS

HABERMAS, ÉTICA E VULNERABILIDADE

André Berten

Prof. Emérito da Universidade de Louvain

Resumo: O artigo coloca a questão de saber o que, segundo Habermas, a filosofia poderia dizer da vida boa. Pois, parece que a ética da discussão só deve limitar-se a um papel formal. Porém, entre os conceitos trabalhados no quadro geral da teoria do agir comunicativo, o conceito de "vulnerabilidade" aparece como oferecendo uma ponte entre a moral e ética. No entanto, é somente ao considerar a vida homensa no seu conjunto que a moral se deixa compreender como uma disposição protetora que compensa a extrema vulnerabilidade humana, vulnerabilidade que deve ser entendida como resultando não somente da fragilidade corporal, mais das formas de vida socioculturais que apareceram na evolução da espécie humana. É nessa perspectiva também que precisamos entender a complementaridade entre justiça e solidariedade.

[. . .] o filósofo é um indivíduo que compartilha as crenças das pessoas ordinárias para todo que tange à vida cotidiana e que, quando se atreve a ir além dessa esfera, o faz com uma circunspeção orientada pelo sentido das probabilidades e o peso das provas empíricas. Enquanto aquilo que se situa além da experiência, ele prefere suspender toda crença. (RAWLS, 2002 p. 34).

INTRODUÇÃO

[. . .] desde agora, depois da metafísica, a filosofia não tem mais a presunção de fornecer, a questões que dizem respeito ao modo de vida pessoal ou até coletivo, respostas que teriam força de obrigação. (2002, p. 9)¹.

Desde muito tempo, se sabe que Habermas deu à filosofia um papel modesto. O título do artigo de abertura de *Consciência moral e agir comunicativo* ficou como um emblema: “A filosofia como guardador de lugar e como intérprete” (2003, 17sq.) Não me importa muito essa atribuição de papel à filosofia, desde que se trata somente de um nome. Me importa mais o tipo de reflexão proposto por Habermas, seu alcance, seus limites. E sem dúvida nenhuma,

¹ As referências às obras de Habermas indicaram somente a data e a página.

essa reflexão tem algo a dizer sobre a nossa maneira de viver, sobre o que é uma vida boa, sobre aquilo em que consiste uma sociedade não somente bem ordenada, mas que oferece as condições de viver bem.

Uma maneira de entrar nessa problemática é a de partir da tipologia dos usos da razão prática apresentada em *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991): usos *pragmático*, *ético* e *moral*. Voltarei sobre a questão da tendência a diferenciar fortemente as três perspectivas. Só noto, por enquanto, que a questão das formas de vida pessoal ou coletiva faz parte do uso *ético* da razão. Claro, Habermas não diz e nunca disse que a filosofia não tinha nada a dizer sobre esse assunto. A citação de abertura diz somente que a reflexão filosófica não pode pretender, a respeito da vida boa ou das concepções do bem, dar respostas com força obrigatória. Não diz que não pode oferecer respostas. Apenas que essas respostas não propõem normas a serem obedecidas por todos. Mas é preciso cercar o texto de Habermas de mais perto. A citação era uma resposta à ideia tradicional de que, à questão sobre “o que fazer do tempo de nossa vida?”, os filósofos tradicionais pretendiam poder responder “com conselhos apropriados” (2002, 9). A restrição portanto não é somente a respeito da força obrigatória, mas da possibilidade de fornecer bons conselhos. O que pode-se dizer então?

Uma primeira resposta vai na direção do formalismo:

Nas questões que têm para nós a maior importância, a filosofia se coloca a um metanível e interroga apenas as propriedades formais dos processos pelos quais se delibera sobre si-mesmo, sem tomar posição sobre os conteúdos. (2002, p. 13).

A respeito das questões que têm a maior importância — o que é uma vida boa para mim, o que é que vou fazer do tempo que me é dado nessa vida — a filosofia só pode discutir das propriedades formais da deliberação sobre si-mesmo. O que pode significar isso? Significa que numa modernidade desencantada, os sujeitos individuais adquiriram ou podem adquirir em circunstâncias favoráveis, nas deliberações sobre si-mesmo, uma capacidade racional de avaliação do bom ou do ruim, do útil ou do desvantajoso, do possível e do impossível. Mas será que as propriedades formais da deliberação sobre as questões éticas são muito diferentes das propriedades formais de uma discussão pragmática ou moral? Mesmo se, nas questões da vida boa, a história individual e o contexto cultural têm um grande peso, nossa atitude a respeito de nossa história e dos valores culturais, desde que é uma atitude de reflexão racional, não será muito diferente de uma avaliação pragmática ou moral. A maneira weberiana de pensar a racionalidade em finalidade se aplica a respeito de nossas escolhas finais. A escolha dos fins, mesmo bem pesados, não pode ser justificada ultimamente. Isso

vale inclusive no que diz respeito a escolha da “verdade” como fim último. Por exemplo, é uma escolha — nada obrigatória — dedicar sua vida à procura da verdade científica.

E é nesse sentido que Habermas, como veremos, coloca a questão “por que ser moral?”, desde que a decisão de ser moral é uma escolha livre. As propriedades *formais* de uma discussão científica ou de uma discussão moral ou de uma discussão ética são as mesmas: vale o princípio de não-contradição, do terceiro excluído, do consenso sobre o que é observado, sobre o que pode ser considerado como uma causa ou uma consequência, tudo isso, claro, no quadro de uma discussão livre entre sujeitos racionais, isto é, admitindo a pragmática da linguagem² — e admitindo que decidi entrar na discussão em vez de impor minha opinião pela força ou a violência. O que aqui me importa, é que em todos os usos práticos da razão, a decisão a respeito dos fins fica livre. O pluralismo dos fins que o sujeito pode se dar é insuperável no quadro idealizado de um sujeito moderno, isto é, de um sujeito individualizado e que age como indivíduo. Se, de maneira simplificada, pensarmos as “concepções do bem” como fazendo parte do mundo da vida, o sujeito moderno pode — não somente tem direito, mas tem a capacidade racional de — aceitar ou recusar, todo ou parte dessas concepções do bem, isto é, é livre de dedicar sua vida a qualquer objetivo que ele considera como seu “bem”, seja isto material ou espiritual, individual ou coletivo, egoísta ou altruísta, etc.

Porém, se a racionalidade formal é sempre a mesma, sobra uma diferença entre, de uma parte, os usos pragmáticos e morais e, do outro lado, o uso ético. No uso *pragmático* da razão prática, há a esperança e a possibilidade de chegar a um consenso a partir de pretensões à verdade, seja numa discussão ordinária sobre o que aconteceu ou sobre o que é tecnicamente possível de fazer, seja numa discussão científica onde o método de argumentação utiliza critérios geralmente reconhecidos — como por exemplo as provas experimentais. No uso *moral* da razão prática, pelo menos para as morais de inspiração kantianas às quais Habermas adere, o critério de universalização determina em última instância o que pode ser considerado como “moral” ou “justo” e serve a eliminar as normas que manifestamente representam apenas interesses individuais. Em outros termos, se aceitarmos de entrar numa discussão e numa argumentação normativa, e se aceitarmos as regras da discussão livre entre sujeitos idealmente iguais, deveríamos alcançar um consenso sobre alguns princípios fundamentais de

² Habermas usa o termo “pragmática” em dois sentidos diferentes: um primeiro sentido, geral, qualifica o processo comunicativo: a filosofia de Habermas é uma pragmática da comunicação ou da linguagem. Um sentido mais estreito qualifica um dos usos da razão prática, e corresponde mais ou menos ao uso instrumental da razão ou, de modo mais amplo, o que resulta das pretensões à verdade, na medida em que, desde as primeiras obras, Habermas liga estreitamente razão ciência e tecnologia, isto é um certo uso da razão teórica (veja Habermas 1969).

justiça. Não é o caso, aparentemente, das éticas, nas quais o pluralismo das concepções do bem ou da vida boa não parece poder ser superado — senão numa forma de consenso “sobreposto” no sentido de Rawls³, isto é, no final das contas, um consenso procedimental determinando somente o que não pode ser politicamente compatível com o respeito do pluralismo. É nesse sentido provavelmente que Habermas aceita, que a respeito da vida boa, a filosofia não pode mais nem dar bons conselhos — só defender numa meta-ética o tipo de procedimento que deve ser seguido para testar as pretensões a fornecer as condições de uma via boa.

Ética e evolução

Minha questão é a seguinte: será que, na perspectiva de uma racionalização progressiva do mundo da vida, certos aspectos *substantivos* das éticas poderiam pretender à universalidade? A questão tem vários aspectos, porque a inscrição da ética no quadro das pretensões à validade não é claramente trabalhada na *Teoria do agir comunicativo*. Pois aquilo que podemos chamar de “terceira dimensão” das pretensões à validade contém no desenvolvimento do pensamento habermasiano várias formulações. Na obra maior de 1981, a terceira dimensão dizia respeito à identidade do eu e à função expressiva — admitindo como guia os três pronomes pessoais. No artigo contemporâneo “A modernidade um projeto inacabado” (1981), Habermas considerava que a racionalização do mundo da vida não podia ser unilateral, no sentido de a valorização exclusiva de uma pretensão. Nessa reflexão, a “terceira dimensão” dizia principalmente à arte e às pretensões de tipo estéticas. Na reflexão sobre os três usos da razão prática, a terceira dimensão é “ética” e diz respeito simultaneamente à vida boa para o indivíduo e as concepções do bem coletivas. No entanto, e qualquer que seja a determinação precisa dessa terceira dimensão, a distinção racional e consciente das esferas argumentativas pertence à modernidade. É na modernidade que a questão da racionalidade da dimensão ética se coloca explicitamente, isto é, a partir do momento onde as pretensões normativas são claramente distintas. Essa capacidade, esse constrangimento discursivo, faz parte da racionalização do mundo da vida que, depois de Weber, constitui uma aquisição, considerada como positiva ou negativa, da modernidade.

³ Rawls (1996), “Lecture IV. *The Idea of an Overlapping Consensus*”, pp. 131-172.

Porém a modernidade não nasceu de nada. Houve sem dúvida inovações importantes, mas as transformações aconteceram dentro do que segura uma continuidade, que é o uso da linguagem, do intercâmbio linguístico. A discontinuidade ou inovação específica inscreve-se também na esfera do uso da linguagem: a liberação da linguagem em relação às ordens normativas religiosas ou políticas deu espaço à liberação da lógica argumentativa inerente ao uso livre da linguagem. Desde que o processo de desenvolvimento histórico é pensado a partir do agir comunicativo, isto é, a partir do uso comunicativo da linguagem, isso nos leva a inscrever a possibilidade da racionalização dentro de um movimento mais amplo: a continuidade do processo histórico deve ser pensada a partir da emergência da linguagem, pois uma hipótese constante de Habermas é a de que o uso pragmático da linguagem contém uma força intrínseca de racionalidade que permite defender uma lógica do desenvolvimento⁴.

É nessa perspectiva de liberação da lógica argumentativa que, numa modernidade desencantada, a racionalidade ética fica formal e não substantiva. Contudo — e é aqui que vem o ponto crucial de meu artigo — me parece que há aspectos *substantivos* das éticas que podem ser defendidos racionalmente, e pretender à uma certa universalização, inclusive numa modernidade desencantada. Para sustentar essa afirmação, eu gostaria de sugerir uma hipótese. É a seguinte: a questão da vida boa não é uma questão somente individual e coletiva, pessoal e cultural. A *espécie humana* tem uma forma de vida que corresponde a um certo estágio da evolução e se inscreve, enquanto espécie, no processo geral da evolução dos seres vivos. Qualquer que seja a “diferença específica”, a emergência do que consideramos como sendo o ser humano deve ser considerada como um acontecimento temporal num desenvolvimento “natural”. Lembro que, apesar de Habermas recusar toda filosofia da história ou teoria evolucionista como teoria explicativa geral, a perspectiva evolucionária não fica ausente de seu pensamento. Se não quiser-se entrar nas definições metafísicas, é difícil de falar da espécie humana sem apelar a uma teoria da evolução e todas as tentativas de definir uma “natureza humana” eterna fracassaram. E é exatamente quando se trata de pensar as condições da vida boa, da vida humana boa, que a perspectiva evolucionária se torna importante. Não, penso eu, propondo modelos de vida boa universalizáveis, mas estabelecendo limites: mostrando negativamente aquilo que arrisca destruir as condições básicas sobre as quais foram construídas as sociedades, sobre aquilo que faz que as sociedades não tomaram decisões que tornam impossível a ideia intuitiva que temos de nossa natureza

⁴ Essas afirmações esquemáticas precisariam de comentários detalhados, mostrando as relações complexas de Habermas tanto com Hegel como com as teorias evolucionistas. Apesar das variações no desenvolvimento dessas ideias, a obra de 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, conserva uma boa parte de sua atualidade.

humana. Essa posição de Habermas é, sem dúvida, difícil e problemática. Mas, penso eu, aqui, como em outros lugares, o apelo a uma teoria do desenvolvimento — aliás, ultimamente, o desenvolvimento da razão — é a única maneira de resgatar uma ideia que, senão, seria metafísica.

Vulnerabilidade

Me parece que, nos conceitos trabalhados por Habermas a vários momentos da elaboração de sua teoria, há um conceito que significativamente permite operar uma junção entre a moral e a ética e assim atribuir a essa última uma universalidade, isso numa perspectiva evolucionária: é o conceito de *vulnerabilidade*.

Já tinha evocado essa hipótese refletindo sobre a questão de saber em que medida os sentimentos morais desempenham um papel não somente na gênese da moral, mas um papel contínuo, inclusive num mundo moralmente racionalizado, como é interpretado o mundo moderno (BERTEN, 2014). Em outras palavras, a racionalização do mundo da vida, se não é uma ideia utópica, parece encaixar-se bastante com a ideia de um mundo moralizado, isto é um mundo onde os princípios morais podem pretender a uma certa universalidade. Porém, não é evidente o como as pretensões éticas à vida boa podem encaixar-se nesse mundo racionalizado. O que pode ser pensado na categoria moderna do universal, é a moral, não a ética. Não obstante, na dinâmica da história – e na interpretação cautelosa da evolução da espécie humana – Habermas introduziu um elemento *funcional* para dar conta da indispensabilidade da moral para a espécie humana, um elemento que parece não poder conciliar-se com a universalidade formal das exigências morais: a necessidade da moral no caso da espécie humana provém segundo Habermas da *vulnerabilidade* que decorre das formas de vida ligadas à socialização particular dos indivíduos humanos. Como veremos, a socialização resulta da emergência da linguagem e, portanto, aparece a um certo estágio da evolução. Esse conceito de vulnerabilidade aparece já em 1991, quando Habermas tentava distinguir os três usos da razão prática:

Eu gostaria de chamar ‘morais’ todas aquelas intuições que nos informam sobre a questão de saber como devemos melhor comportarmos afim de contrariar a *extrema vulnerabilidade* das pessoas, protegendo-as e poupando-as. De um ponto de vista antropológico, a moral se deixa com efeito compreender como uma disposição protetora que compensa uma vulnerabilidade estruturalmente inscrita nas formas de vida socioculturais. Nesse sentido, são vulneráveis e requerem uma proteção moral os seres vivos que são individuados só pela via da socialização. (HABERMAS, 1992, p. 19; 1991, p. 14).

E, dez anos mais tarde, Habermas retoma a mesma ideia:

Entendo a atitude moral como uma resposta construtiva às diferentes formas de dependência que vêm do fato que o aparelho orgânico fica inacabado ou incompleto ou que a existência corporal se encontra no estado de fraqueza prolongada (o que é particularmente evidente nas fase da infância, da doença ou da velhice). Pode-se entender a regulamentação normativa das relações interpessoais como um envelope poroso que protege o corpo vulnerável e a pessoa que se incarna nele das contingências às quais são expostos. As ordens morais são construções frágeis que protegem *ambos simultaneamente*, o físico dos ferimentos corporais e a *pessoa* dos ferimentos íntimos ou simbólicos. (2002, p. 55-56).

Notemos que se trata aqui da moral e não da ética. Devemos portanto inferir dessa tese que, primeiro, as normas morais podem ser deduzidas de uma característica da espécie humana e, segundo, que o fundamento da moral, em última instância, não reside apenas na sua universalizabilidade formal, mas numa característica empírica, antropológica, que, certo, pode ser considerada como, senão universal, pelo menos geral. Talvez o termo “fundamento” da moral seja inadequado. Poderíamos distinguir a gênese, necessariamente empírica, e o fundamento formal e lógico. Mas este só aparece na modernidade, quando Kant coloca a questão da universalidade, mostrando que qualquer tentativa de fundamentar a moral sobre características empíricas só pode desembocar no relativismo. É verdade que, numa perspectiva empírica, pode-se analisar a emergência de regularidades de condutas, também de transgressões, isto é, comportamentos que são ou não são conformes e aprovados ou desaprovados. Pode-se também explicar funcionalmente a utilidade de tal ou tal comportamento, seja para os indivíduos ou para o grupo. Pode-se também, retrospectivamente, constatar que tal ou tal comportamento teve consequências positivas ou negativas para o grupo ou mesmo para a espécie. Mas, numa perspectiva kantiana, essas considerações podem, no modo de um imperativo hipotético, explicar, evolucionária, psicológica ou sociologicamente as formas de normatividade, mas não podem constituir imperativos categóricos e portanto fundamentos normativos absolutos para a moral. Que a proteção da vulnerabilidade seja uma necessidade para a sobrevivência de uma espécie como a espécie humana pode explicar algumas regras sociais, por exemplo. Mas não constitui um fundamento para uma moral pensada como pretendendo à universalidade.

A diferença específica: a linguagem

Não importa aqui a reconstrução possível dos primeiros passos da humanidade. Notemos somente que, para Habermas, a individuação — entendida como consciência subjetiva — não é explicada por um dispositivo genético, por uma constituição biológica. É retrospectivamente que podemos constatar que a individuação provém da integração numa comunidade, e mais precisamente, uma comunidade linguística⁵. A posição subjetiva é impossível sem a prática da linguagem. É através da linguagem, também, que se revela a indeterminação das interpretações do mundo e dos outros. Desse ponto de vista, apesar das indicações sobre as primeiras formas de linguagem, há uma ruptura no processo evolucionário e a emergência da linguagem introduz na história da espécie humana um elemento determinante. É porque o ser humano é um ser de linguagem — e de uma linguagem comunicativa — que nasce também uma vulnerabilidade constitutiva.

A pessoa forma um centro interior apenas na medida em que se aliena ao mesmo tempo a relações interpessoais erguidas comunicativamente. Assim se explica uma ameaça perigosa quase constitucional e uma fraqueza crônica da identidade que preexiste mesmo à vulnerabilidade manifesta da integridade do corpo e da vida. (HABERMAS, 1992, p. 20; 1991, p. 15)⁶.

A fraqueza, a vulnerabilidade não é somente aquela que tange a qualquer ser vivo. É uma característica própria, específica, que preexiste à vulnerabilidade biológica. As morais são elaboradas à medida da vulnerabilidade de seres vivos individuados pela socialização desde que a identidade individual e da comunidade se constituem cooriginariamente. Aqui se manifesta o “quase-naturalismo” de Habermas (Berten, 2009, 2010, 2013). Na evolução, a cultura se edifica para compensar um efeito da própria evolução, para responder à indeterminação que resulta da emergência da linguagem. A afirmação de Habermas sobre a função da moral — proteger a vulnerabilidade — mostra que a moral é uma construção cultural⁷, e o que chamamos de “sentimento moral” é igualmente uma construção cultural, mas é também uma resposta natural, evolutivamente funcional como resposta à vulnerabilidade.

⁵ E Habermas remete a uma ideia que tenha desenvolvida em 1971 já: “Não é nas fraquezas biológicas do homem, nem nas carências da constituição orgânica do recém-nascido, nem nos perigos de um período de educação excepcionalmente longo, mas no próprio sistema cultural edificado a título de compensação que reside a profunda vulnerabilidade do homem que torna necessária o contrapeso de uma regulação ética do comportamento. O problema fundamental da moral é a garantia tornada efetiva no comportamento, da proteção e do respeito recíprocos; isto é o núcleo verdadeiro das éticas da piedade”. (HABERMAS, 1987, p. 273).

⁶ Essa ameaça e essa fraqueza são exarcebadas num mundo moderno racionalizado.

⁷ É sobre essa necessidade que se produz também o “sentimento moral”, isto é o desejo de proteger a vulnerabilidade própria e alheia.

O conceito de vulnerabilidade utilizado por Habermas é claramente um conceito que diz respeito a características próprias à espécie humana. Contudo, há um aspecto mais geral da fraqueza ou fragilidade, que pertence, não somente à humanidade, mas ao ser vivo enquanto tal: “a vulnerabilidade manifesta da integridade do corpo e da vida” se revela, por exemplo, no cuidado dos mamíferos para sua prole. A diferença é que no caso da espécie humana essa preocupação protetora deixa de ser uma reação instintiva. A indeterminação introduzida pela linguagem e pela socialização resulta numa contingência da ordem social e de suas normas. A história em geral, e principalmente a história da modernidade, mostra que as normas morais podem deixar de receber o apoio suficiente da sociedade, que a sua versatilidade revela sua fragilidade. A moral protetora da vulnerabilidade pode ser submersa, por exemplo, pelo uso utilitarista ou pragmático da razão — um uso racional que se tornou explícito e teorizado cada vez mais desde a modernidade capitalista. A justificação funcional das “normas” morais significa que a obrigatoriedade de comportamentos que, no fundo, são altruístas, deve compensar a vulnerabilidade fundamental dos seres humanos.

Evolução, continuidade, descontinuidade

Agora, devemos nos perguntar o que, *positivamente*, resulta dessa necessidade de proteção da vulnerabilidade dos seres humanos. A maneira das sociedades responderem a essa necessidade funcional de proteger as pessoas se deu, evolutivamente, antes como uma necessidade de proteger ou resgatar o *grupo* mais de que proteger o indivíduo. A proteção do indivíduo, da pessoa, dos sujeitos, ficou aleatória durante a imensa parte da história. Da moral coletiva para uma moral protegendo o indivíduo ou a pessoa, há um grande caminho, senão um abismo — que ainda hoje não é superado. Podemos analisar essa oposição em termos contemporâneos: é a oposição entre as morais principalmente coletivas, como as morais ditas comunitaristas, e as morais de tipo kantiano que consideram que o indivíduo ou a pessoa é um valor absoluto, um fim em si. Analisada fora de toda concepção histórica, essa oposição parece não poder ser superada — somente nas formas de compromisso⁸. Desse ponto de vista, a justificação funcional não dá conta do aspecto central da moral discursiva moderna. A dificuldade vem do fato que, se é possível — à maneira do Freud de Malestar na civilização — entender como a cultura permite reprimir os atos que ferem a vulnerabilidade dos

⁸ Me parece, por exemplo, que o conceito de co-originariade utilizado por Habermas na sua construção do conceito moderno de direito é uma das maneiras de tentar essa conciliação. Porém, essa hipótese deveria sem dúvida ser aprofundada.

indivíduos, isso não significa que cada indivíduo deve ser respeitado enquanto tal, mas somente que as normas tornam possível a sobrevivência da ordem social. Sabemos que a história da humanidade não sempre articulou normas morais e respeito ao indivíduo.

Eu penso que Habermas consegue superar essa oposição porque propõe uma interpretação da evolução que introduz simultaneamente uma *continuidade* e uma *ruptura*, ambas essenciais para a defesa do universalismo da moral.

A continuidade é meramente hipotética. De um lado, há uma teoria da evolução indubitável no seu conjunto, mesmo se as interpretações de detalhe podem ser discutidas. Do outro lado, Habermas apoia-se sobre as teorias do desenvolvimento moral inspiradas de Piaget *et* Kohlberg. Entre as duas, Habermas sugere que um conceito como o de aprendizado poderia constituir um elo interpretativo.

Essa concepção apoia-se numa única suposição metateórica: a de que nossos processos de aprendizado — possíveis na moldura das formas de vida socio-culturais — de certo modo apenas dão continuidade aos ‘processos de aprendizado evolucionários’ prévios, os quais, por seu turno, produziram as estruturas de nossas formas de vida. Pois, então, as estruturas que possibilitam transcendentemente os processos de aprendizado do tipo que nos envolvemos qualificam-se, por seu turno, como o resultado de processos de aprendizagem histórico-naturais menos complexos — *e com isso essas estruturas mesmas adquirem um carácter cognitivo*. (2004, p. 35-36).

Nesse texto problemático e difícil de interpretar, não é claro o que pode significar ‘processos de aprendizado evolucionários’. Do ponto de vista evolucionário, os processos só podem ser pensados, primitivamente, como processos não cognitivos de adaptação e, principalmente, como processos de eliminação das formas de vida menos adaptadas. É nesse sentido que formas de solidariedade podem aparecer posteriormente como havendo favorecido a adaptação e portanto a sobrevivência de grupos — ou mesmo de espécies. Na medida em que, num estágio ulterior, as vantagens da solidariedade *se tornam conscientes* — adquirem um carácter cognitivo —, certas formas de solidariedade podem ter-se tornadas socialmente obrigatórias. A moral convencional — o segundo estágio de Kohlberg — implica com efeito certas formas de solidariedade, de assistência mútua. Essa solidariedade é limitada aos grupos de proximidade — a família, a tribo, mais tarde a comunidade de vizinhança e, num período histórico mais recente, até a comunidade nacional. Falar de “estruturas que adquirem um carácter cognitivo” significa que a necessidade de normas se tornou de uma maneira ou outra explícita. No entanto, essas normas são principalmente as normas sociais, dentro das quais a solidariedade pode ser entendida como uma maneira de proteger os indivíduos vulneráveis e frágeis. E a história mostra que essa solidariedade é seletiva, tanto

quanto a empatia a respeito do sofrimento dos outros⁹. No meu modo de ver, a continuidade postulada a partir do conceito de aprendizagem pode apenas dar conta das normas sociais, da moral convencional.

É por isso que uma perspectiva evolucionária continuista fica insuficiente para dar conta da moral individualista, do respeito da pessoa enquanto tal, da pessoa como fim em si, da inviolabilidade da pessoa. Ao lado da hipótese da continuidade evolucionária, devemos introduzir um outro elemento para explicar a emergência moderna da moral dos princípios de justiça, da justificação dos princípios de igualdade e liberdade como princípios fundadores. Podemos pensar que uma condição necessária, mas não suficiente, de uma ruptura ou descontinuidade é, sem dúvida, ligada à emergência da *linguagem*. Numa história onde o acaso pode até destruir uma comunidade, o único elemento que pode dar uma certa orientação é a lógica inerente a um uso pragmático da linguagem — o que Habermas chama de lógica do desenvolvimento, par oposição à dinâmica da história que fica indeterminada. Porém foi necessário muitas outras condições para que a pragmática da linguagem pudesse explicitar pretensões de validade universalizáveis. É a partir dessas condições — acontecimentos históricos como a Reforma, a revolução copernicana, as revoluções políticas, etc. — que podemos entender a modernidade e seu potencial de racionalização.

Essa continuidade/discontinuidade aparece claramente nos textos onde é afirmada a *complementaridade* entre justiça e solidariedade. As morais:

afirmam a inviolabilidade dos indivíduos ao exigir o igual respeito da dignidade de cada um; mas elas protegem no mesmo tempo as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco pelas quais os indivíduos se mantêm como membros de uma comunidade. A esses dois princípios complementários correspondem os princípios de justiça e de solidariedade. Enquanto o primeiro exige o igual respeito e a igualdade dos direitos para cada indivíduo, o segundo exige a empatia e assistência para o bem-estar do próximo. (HABERMAS, 1992, p. 20-21; 1991, p.16).

[. . .] a ética da discussão explica por que os dois princípios [do justo e do bem] se relacionam a uma e mesma fonte da moral – precisamente à vulnerabilidade, precisando compensação, de seres vivos que apenas podem individualizar-se pela socialização. De tal sorte que a moral não pode proteger um sem o outro: os direitos do indivíduo sem o bem da comunidade a qual pertence. (HABERMAS, 1992, p. 21; 1991, p. 16).

⁹ As posições de Richard Rorty (2005, por exemplo), com o seu conceito de “justiça como lealdade ampliada” e de “etnocentrismo” convergem com as teses das filosofias dos sentimentos morais (Hutcheson, Hume, Adam Smith): há sentimentos “naturais” de simpatia, de benevolência ou de compaixão com as pessoas próximas, isto é, primeiro com as pessoas com que se convive, e somente por extensão para pessoas mais longínquas. Boltanski (2007) e Wilkinson & Kleinman (2016) mostram que a sensibilidade ao sofrimento *social* é uma aquisição recente da consciência coletiva.

Ora, o princípio de solidariedade, “empatia e assistência para o bem-estar do próximo”, pode ter uma explicação funcional e os estudos evolucionários sobre a origem e a permanência de formas de altruísmo confortam essa hipótese. Mas os princípios de justiça, “o igual respeito da dignidade de cada um”, e a “igualdade dos direitos de cada indivíduo” podem dificilmente ser explicados do ponto de vista funcional. Aliás é um aspecto da moral — o aspecto mais kantiano — que parece o menos “natural”, isto é o menos suscetível de uma explicação naturalista. É por isso que, se a moral comunitarista ou solidária pode ter um fundamento natural, é preciso de uma outra explicação para dar conta dos princípios de justiça.

Voltando a categorização dos usos da razão prática — uso pragmático, ético e moral — podemos dizer que o uso *pragmático* corresponde a tendência natural de todo indivíduo, animal ou humano, de defender-se, de procurar seu prazer ou sua vantagem — o que corresponde a um dos princípios da “moral” utilitarista¹⁰ — ou de procurar o poder, até com agressividade. O uso *ético* corresponde aos aspectos comunitários, convencionais, tradicionais, rotineiros. O uso *moral* é o único que defende o valor absoluto da pessoa e adote regras de universalização formais. Mas essa forma ou esse uso da razão prática, deontológica, formal, universalista, não é natural, não pertence à espécie humana enquanto tal: corresponde apenas a um uso moderno, aliás institucionalizado no direito moderno¹¹. Do ponto de vista de uma evolução “natural”, as teses kantianas mais radicais operam um corte, introduzem uma descontinuidade radical, uma descontinuidade dificilmente sustentável — o que já foi reconhecido pelo próprio Kant.

No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant escrevia:

Portanto, as leis morais juntamente com seus princípios não só se distinguem essencialmente, em todo o conhecimento prático, de tudo o mais onde haja um elemento empírico qualquer, mas toda a Filosofia moral repousa inteiramente sobre a sua parte pura e, aplicada ao homem, não toma emprestado o mínimo que seja ao conhecimento do mesmo (Antropologia), mas, sim, dá a ele, enquanto ser racional, leis a priori... (KANT, 2009-1785, p. 73).

Não há dúvidas que esse corte coloca problemas e Kant é obrigado a introduzir complementos, pois as leis a *priori*:

¹⁰ Se a moral utilitarista descreve adequadamente um aspecto da psicologia humana, ela tem dificuldades de explicar porque deveríamos maximizar a utilidade total, isto é adotar uma política que se torna um regra moral para todos.

¹¹ Afirmar que, por exemplo, o sentido da justiça seria uma característica da “humanidade” seria atribuir aos seres homens um senso moral inato. As filosofias dos sentimentos morais consideram que deve existir um sentimento de benevolência, mas Hume pensa que a “justiça” é uma virtude artificial e não um sentimento natural.

por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação, em parte para assegurar-lhes acolhida na vontade do homem e reforço para execução, visto que este, na medida em que é afetado ele próprio por tantas inclinações, é certamente capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz in concreto no modo de vida que é o seu. (KANT, 2009-1785, p. 73).

Tanto na aplicação quanto do ponto de vista da motivação, precisamos apelar a elementos empíricos, vindo do mundo da vida. Habermas segue Kant nessas observações e reconhece que toda moral cognitivista:

confrontará o agente com as questões da *aplicação específica à situação* e do *ancoramento motivacional* dos discernimentos morais. E os dois problemas só podem ser resolvidos se uma coisa vem se *ajuntar* ao juízo moral: o esforço hermenêutico e a interiorização da autoridade. (HABERMAS, 2003, p. 214).

Essas citações de Kant e Habermas mostram claramente que a moral universalista não tem nada de natural, no sentido que ela se abstrai totalmente do concreto do mundo da vida; e nesse sentido que tanto Kant como Habermas precisam encontrar mediações entre as aspirações a uma vida boa ou à felicidade — o que Kant reconhece sendo o fim procurado universalmente por todos os seres humanos — e as exigências “inhumanas” de um dever rigoroso e de normas absolutas. Tanto a aplicação como a motivação vêm do mundo da vida. Agora, aceitando a justificação funcional da moral avançada por Habermas, o conceito de vulnerabilidade pode constituir essa ponte entre a moral moderna e as preocupações protetoras da vida¹².

CONCLUSÃO

Gostaria de voltar sobre a maneira kantiana de Habermas pensar na sombra das três *Críticas*. A classificação das pretensões à validade tanto quanto dos usos da razão prática é um instrumento de análise sem dúvida esclarecedor e corresponde bastante a distinções necessárias nos debates — por exemplo sobre a distinção entre um argumento científico e um argumento moral, ou sobre a diferença entre uma avaliação estética e um julgamento moral, ou mesmo sobre a separação do político e do religioso. No entanto, a rigidez dessas distinções coloca problemas concretos dos quais Habermas é bem consciente:

¹² Na mesma perspectiva, seria interessante analisar as reflexões recentes de Habermas sobre o conceito de *dignidade* (Habermas 2012a). O conceito de dignidade é um dos conceitos da moral kantiana e, interpretado no sentido de Kant, é o reconhecimento do sujeito racional como fim em si. Mas enquanto tal, é um conceito moderno e Habermas, mostrando sua ligação com a afirmação do direitos humanos, deve reconhecer que historicamente o sentido do conceito de dignidade mudou.

Na verdade, a teoria moral paga muito caro a divisão do trabalho com uma ética que se especializou nas formas de deliberação existencial sobre si-mesmo. Pois ela quebra assim o único laço que fornece aos julgamentos morais a motivação a agir como se deve. As intuições morais obrigam efetivamente a vontade somente quando se inscrevem numa compreensão ética de si que *ligam* o cuidado que se tem de seu próprio bem-estar ao interesse para a justiça. As teorias deontológicas de inspiração kantiana podem bem explicar a maneira das normas serem fundadas e aplicadas, à questão de saber porque, *no fundo*, devemos ser morais, elas ficam sem resposta. (2002, p. 13).

A questão de saber porque devemos ser morais pertence a ideia moderna de que a escolha final dos modos de vida pertence aos indivíduos e não tem fundamento último. As tentativas de pensar uma forma de aprendizagem orientando a história da humanidade — mas sem necessidade, sem hegelianismo — propõem chaves de leitura da história da espécie humana. A compreensão ética de si pode também orientarnos para com a justiça se o nosso mundo da vida oferece condições de justiça. Em outras palavras é somente numa sociedade (relativamente) justa que encontraremos as motivações para agir moralmente, para sermos sensíveis à vulnerabilidade e à fragilidade dos outros.

REFERÊNCIAS

- BERTEN, André. "De uma justificação naturalista dos direitos humanos.", in DE OLIVEIRA Nythamar e DE SOUZA Draiton Gonzaga (orgs), **Justiça global e democracia: Homenagem a John Rawls**, Porto Alegre, ediPUCRS, 2009, pp. 13-36.
- BERTEN, André, (2010) "A religião numa perspectiva evolucionista : Habermas e Weber", Tempo Brasileiro, 181-182, abril-setembro de 2010, numero especial "**Jürgen Habermas – 80 anos**", pp. 169-186
- BERTEN André, (2013) "O naturalismo de Jürgen Habermas e Philip Pettit", Trans/form/ação, a revista de Filosofia da UNESP, numero temático "**Modernidade, linguagem e política em Habermas**", volume 36
- BERTEN André, (2014) "Habermas e os sentimentos morais", in MONTENEGRO DE LIMA Clovis Ricardo (org.), **Anais do IX Colóquio Habermas** (Rio de Janeiro 4-6 de junho de 2013), Rio de Janeiro, Editora Saute, ISBN : 978-85-68478-00-4, pp. 181-196.
- BOLTANSKI Luc (2007), **La souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias e politique, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen (1969), **Technik und Wissenschaft als Ideologie**, Frankfurt/M, Suhrkamp,.

- HABERMAS, Jürgen (1971) **Philosophisch-Politische Profile**, Frankfurt/M, Suhrkamp (Profils philosophiques et politiques, tr. F. Dastur, J.R. Ladmiral & B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1987)
- HABERMAS, Jürgen (1976b), **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (1981a), "**La modernité, un projet inachevé**", Critique, n°413, octobre 1981, pp. 950-969. "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt" in (1981, Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 444-464)
- HABERMAS Jürgen (1992), **De l'éthique de la discussion**. [Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1991], tr. Mark Hunyadi, Paris, Cerf.
- HABERMAS Jürgen (2001), **Vérité et justification**, tr. R. Rochlitz, Paris, Gallimard (Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1999).
- HABERMAS Jürgen (2002), **L'avenir de la nature humaine**. Vers un eugénisme libéral?, tr. Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard (Die Zukunft der menschlichen Natur. Aus dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Postscriptum; Glauben und Wissen, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001)
- HABERMAS Jürgen (2003), **Consciência moral e agir comunicativo**, tr. de G. de Almeida, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro.
- HABERMAS Jürgen (2004), **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos, tr. M. Camargo Mota, Edições Loyola, São Paulo (Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1999)
- HABERMAS Jürgen (2011), "**The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology**", in MENDIETA Eduardo & VANANTWERPEN Jonathan (eds.) (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, pp. 15-33.
- HABERMAS Jürgen (2012a), **Sobre a constituição da Europa**. Um ensaio, tr. Denilson Luiz Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. Apresentação à edição brasileira de Alessandro Pinzani, São Paulo, Editora UNESP
- HABERMAS Jürgen (2012b), **Fé é saber**, trad. F. Costa Mattos, São Paulo, Editora UNESP
- HABERMAS Jürgen & TAYLOR Charles (2011c), "Dialogue", in MENDIETA Eduardo & VANANTWERPEN Jonathan (eds.) (2011), **The Power of Religion in the Public Sphere**, New York, Columbia University Press, pp.60-69)

RAWLS John (1996), **Political Liberalism**, (paperback edition, with a second introduction and the "Reply to Habermas") New York, Columbia University Press.

RAWLS John (2002a), **Leçons sur l'histoire de la philosophie morale**, tr. par M. Saint-Upéry et B. Guillaume, Paris, La découverte (Lectures on the History of Moral Philosophy, Harvard University Press, 2000)

RORTY Richard (2005), **Pragmatismo e política**, tr. e intr. P. Ghirardelli Jr., São Paul, Martins Fontes ed.

WILKINSON Iain & KLEINMAN Arthur (2016) **A Passion for Society**. How we Think about Human Suffering, Oakland, University of California Press.

O PRINCÍPIO DA COOPERAÇÃO PROCESSUAL E A MEDIAÇÃO JUDICIAL:

Comentários Jurídico-Filosóficos

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF), Professor do Departamento de Direito de Macaé da Universidade Federal Fluminense (ICM/UFF), do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós Graduação em Justiça Administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF)

candidoduarte@id.uff.br

Resumo: O presente estudo tem por objetivo analisar os limites e potencialidades inerentes ao princípio da cooperação processual e o instituto da mediação positivados no Novo Código de Processo Civil de modo a vislumbrar possíveis tensões entre facticidade e validade. Para tanto, propõe-se um estudo jurídico-filosófico a partir de um arcabúço teórico Habermasiano onde se pretende alinhar a estes conceitos de Bauman, elementos de Wittgenstein e autores tradicionais do Direito de modo a fomentar as discussões acerca do tema.

Palavras-chave: Cooperação. Habermas. Mediação.

1 INTRODUÇÃO

Imaginar a isonomia nos termos constitucionais brasileiros representa acreditar que em prisma formal há horizontalidade entre todos os indivíduos em sociedade. No entanto não se pode olvidar que a lei por si só não logra êxito em promover a isonomia em âmbito fático.

O princípio da isonomia, previsto na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, como um relevante aspecto jurídico deve, antes de qualquer coisa, ser observado como aspecto moral, que se esperava estar interiorizado por todos os cidadãos. Desprende-se então dois paradigmas que devem ser analisados, pois num primeiro momento tem-se que a legitimidade em essência dependa da participação de todos os concernidos pela norma em seu processo de criação, ou seja o espírito da norma aponta para que haja horizontalidade entre todos os concernidos e num segundo momento a falência em âmbito moral da isonomia em período anterior a promulgação da Constituição de 1988, o que revela a necessidade de positivação

Num segundo momento, a indagação: mesmo após a Constituição de 1988, alcançou-se a isonomia em âmbito fático?

Se não alcançou em prisma fático sua efetividade, o que dizer do princípio da cooperação no processo civil? Princípio esse balizador das relações processuais no novo Código de Processo Civil e que tem como arcabouço pressupostos morais que, ao serem positivados podem denotar sua fragilidade no mundo da vida.

Deste modo, necessário se faz, analisar a partir do pensamento Habermasiano aplicado ao direito, os limites e potencialidades do princípio da cooperação processual, fomentando-se um diálogo jurídico-filosófico entre o autor supracitado e autores da área do Direito.

Pretende-se iniciar o estudo com a discussão acerca do que vem a ser a isonomia e como esta se torna determinante para o empoderamento do cidadão objetivando-se verificar possíveis tensões entre facticidade e validade, passando-se a seguir a análise da cooperação e do princípio da cooperação em prisma dogmático e sua possível aplicação no mundo da vida, observando-se a racionalidade estratégica enquanto possível entrave a efetividade fática do princípio da cooperação e a contribuição do agir comunicativo.

1 A ISONOMIA, A INDIVIDUALIZAÇÃO E O DESEQUILÍBRIO DAS RELAÇÕES

Pode-se observar a isonomia a partir de Habermas no que diz respeito a Elaboração de uma Ética do Discurso de modo a imaginar que a todos é lícito participar do discurso e, contestar pretensões de validez. Deste modo a isonomia atinge a todos os concernidos pela norma, no entanto é imaturo imaginar que todos têm real entendimento do que representa no mundo da vida.

Nesse prisma, Habermas traça crítica a Rawls posto que a consideração de que há imparcialidade em relação a todos os interesses que possam vir a serem atingidos, colocando-se todos em um estado originário fictício onde se garante liberdades iguais e se exclui diferenciais de poder, é negligenciar quanto a importância das posições que o sujeito viria a assumir em sociedade em momento futuro. Basicamente deixar-se-ia o sujeito em estado de ignorância. (HABERMAS, 1989, p. 87)

Observa-se então, uma tensão existente entre facticidade e validade, de modo que necessário se faz observar que dois fatores contribuem veementemente para a aceitação da norma, bem como para sua interpretação/aplicação, posto que fundamental para se alcançar a legitimidade em sua essência que haja participação dos concernidos no processo de

proposição, criação e aplicação da norma, o que gerará um sentimento de pertencimento capaz de ocasionar sua interiorização pelo cidadão.

Deve-se destacar, outrossim, que muito embora a solidariedade entre os homens, a percepção do outro como igual, são aspectos morais que deveriam já fazer parte do âmago de todos, de modo que sua positivação determina um déficit moral na sociedade.

Em se tratando da interpretação e aplicação da norma, há de se destacar que Habermas (1989, p. 71) se utilizou do Teorema de Toulmin que consiste em mergulhar um bastão parcialmente na água. A distorção visual referente ao bastão mergulhado exemplifica a tensão existente entre a lei e o mundo da vida.

Tal distorção pode ser traduzida numa pretensão de validade que se pode vir a ser contestada no mundo da vida. Há de se ressaltar que toda e qualquer pretensão de validade pode ser colocada em questão. Daí a importância da participação dos concernidos no processo legislativo e mesmo no que diz respeito à aplicação das normas.

Importante ressaltar que tal participação popular encontra barreiras culturais de difícil transposição, haja vista que a participação depende da autonomia dos indivíduos. Como se imaginar a isonomia no mundo da vida se não há autonomia?

Kant, em *Resposta a Pergunta o que é o Esclarecimento?* Entende que os indivíduos, em sua maioria, se encontram, ainda em estado de minoridade, carentes de autonomia preferem estar tutelados. Pois, segundo o autor é mais cômodo receber os comandos e as atitudes pré-estabelecidas sem questioná-las.

Nesse aspecto, Bauman em *Modernidade Líquida* (2001) trabalha a diferença conceitual entre indivíduos e cidadãos. Os membros da sociedade são apresentados como indivíduos em uma sociedade moderna que prima pela individualização (BAUMAN, p. 39):

A “individualização” agora significa uma coisa muito diferente do que significava há cem anos e do que implicava nos primeiros tempos da era moderna – os tempos da exaltada “emancipação” do homem da trama estreita da dependência, da vigilância e da imposição comunitárias (BAUMAN, p. 39-40).

Assevera o autor que, a individualização “corrói” a cidadania de modo a levá-la a desintegração. O indivíduo passa a ser a antítese do cidadão. Bauman se remete a Joe Roman que, por sua vez, entende que “o interesse geral não é mais que um sindicato de egoísmos”. (BAUMAN, p. 46):

Se o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, e se a individualização anuncia problemas para a cidadania, é por que os cuidados e preocupações dos indivíduos enquanto indivíduos enchem o espaço público até o topo, afirmando-se como seus

únicos ocupantes legítimos e expulsando todo o mais do discurso público. O “público” é colonizado pelo “privado”, o “interesse público” é reduzido a curiosidade sobre as vidas privadas de pessoas públicas e a arte da vida pública é reduzida a exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados (quanto mais íntimos melhor). As “questões públicas” que resistem a essa redução tornam-se quase incompreensíveis. (BAUMAN. P. 46).

Seguindo o pensamento de Zygmunt Bauman, delimitou-se nesse texto o sentido da utilização dos termos indivíduo e cidadão. Assim, passa-se a discutir o que viria a ser cooperação em prisma jurídico-filosófico na sociedade moderna, permeada pela individualidade.

Pode-se aduzir que o desequilíbrio entre os indivíduos no mundo da vida, repercute como dissonâncias entre a lei e a realidade fáctica, posto que muito embora a lei trate os indivíduos como iguais em se tratando de relações intersubjetivas e mesmo na senda do Poder Judiciário, é possível vislumbrar que cada indivíduo/litigante tenha por interesse que suas pretensões de validade sejam acolhidas repercutindo em ganhos individuais. Nesse diapasão, como pensar em institutos como o da mediação no Judiciário? Em princípio da cooperação?

Assim, passar-se-á a discutir o que vem a ser a cooperação em perspectiva jurídico-filosófica.

3 A COOPERAÇÃO E O CONFLITO – UM DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO

A cooperação consiste em ações conjuntas cujo objetivo é que se alcance um fim comum e deste modo os problemas, então, não devem ser resolvidos de forma individual, mas sim com a participação de todos os que foram afetados por ele.

Exige-se cooperação, sendo que as argumentações morais servem como base de reflexão para que se restaure o consenso abalado. Para Habermas,

Os conflitos no domínio das interações governadas por normas remontam imediatamente a um acordo normativo perturbado. A reparação só pode consistir, conseqüentemente, em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validez inicialmente controversa e em seguida de problematizada ou, então, para uma pretensão de validez que veio a substituir a vontade comum. Mas, se as argumentações morais devem produzir um acordo desse gênero, não basta que o indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos... O que é preciso é, antes, uma argumentação “real”, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum (HABERMAS, 1989, p. 88).

Recentemente foi positivado o princípio da cooperação no novo Código de Processo Civil. Daí surge uma importante indagação: Será que a positivação do princípio da cooperação por si só é capaz de surtir na prática seus efeitos desejados? Tal indagação é pertinente partindo-se do pressuposto que o *ethos* do Poder Judiciário se mostra permeado por racionalidade estratégica e do senso de individualidade em detrimento da cidadania como se discutirá nesse texto a partir de concepções habermasianas e baumasianas.

Pode-se perceber que o princípio da cooperação necessita de efetiva isonomia entre as partes e deste modo pode-se dizer que a racionalidade estratégica e judicante dos jurisdicionados pode se tornar um obstáculo a efetividade fáctica do citado princípio.

O Novo Código de Processo Civil propõe, um princípio, em uma perspectiva contra factual ao se vislumbrar a cooperação entre todos os atores do processo conforme dispõe o art. 6º. “Art. 6º Todos os sujeitos do processo devem cooperar entre si para que se obtenha, em tempo razoável, decisão de mérito justa e efetiva”

Conforme Humberto Theodoro Júnior:

Trata-se de um desdobramento do princípio moderno do princípio do contraditório assegurado constitucionalmente, que não mais pode ser visto apenas como garantia de audiência bilateral das partes, mas que tem a função democrática de permitir a todos os sujeitos da relação processual a possibilidade de influir, realmente, sobre a formação do provimento jurisdicional. É, também, um consectário do princípio da boa fé objetiva, um dos pilares de sustentação da garantia constitucional do processo justo, como já se viu. (THEODORO JUNIOR, 2016, p.81).

Alexandre Freitas Câmara, por sua vez, ao tratar da boa fé objetiva no processo, aduz que

Não se trata, pois, apenas de se exigir do sujeitos do processo que atuem com boa-fé subjetiva (assim entendida a ausência de má-fé), mas de boa fé objetiva, comportando-se de maneira como geralmente se espera que tais sujeitos se conduzam. A vedação de comportamentos contraditórios (*Nemo venire contra factum proprium*), a segurança resultante de comportamentos duradouros (*supressio e surrectio*), entre outros corolários da boa-fé objetiva, são expressamente reconhecidos como fundamentais para o desenvolvimento do processo civil. A boa-fé processual orienta a interpretação da postulação e da sentença, permite a imposição de sanção ao abuso de direitos processuais e às condutas dolosas de todos os sujeitos do processo, e veda seus comportamentos contraditórios (FPPC, enunciado 378) (CÂMARA, 2016. p. 9).

Tem-se assim de uma norma fundamental que emana a idéia de que todos os sujeitos do processo cooperarão entre si, observando-se a boa fé objetiva. Há de se ressaltar que pensar o processo a partir da positivação da boa fé, bem como da cooperação denotam falhas morais no que diz respeito aos atores do processo. Tal entendimento é possível partindo-se da premissa de que valores morais deveriam estar interiorizados pelos cidadãos. Muito embora Humberto

Theodoro Junior (2016. p.82) ressalte que a doutrina do Direito já reconhecesse tal princípio no devido processo legal, há de se ressaltar que a necessidade de positivação do princípio da cooperação e, conseqüentemente, da boa-fé objetiva, contribuem para o entendimento de que há um déficit moral presente no ordenamento jurídico pátrio, em especial no que diz respeito a tensão existente entre facticidade e validade.

Assim, há de se convir que a mentalidade vigente no legislativo brasileiro aponta para a positivação dos preceitos morais como salvaguarda de preceitos morais que imagina-se ou pelo menos, imaginou-se já estarem interiorizados pelos cidadãos.

No texto *A Positivação de Preceitos morais em Sede de Direito do Consumidor: Uma Análise Habermasiana* (2016), sustentava-se que:

Em nível legislativo deve-se observar que a idéia de cidadania passiva, deixa o cidadão comum muito distante dos processos legislativos, pois, à luz de Immanuel Kant em Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento? Os concernidos se encontram passivos e bem distantes das esferas decisórias. A concepção de democracia exercida única e exclusivamente pelo voto parece ser a tônica do processo legislativo. Assim, é comum se observar que a norma jurídica nem sempre é interiorizada pelos concernidos, pois para que isso ocorra esta deve ser legítima na concepção real do termo (SILVA,2016. p. 123).

Deste modo, concluiu-se que:

No que diz respeito à boa-fé, tem-se que as relações de consumo devem se pautar na lealdade, no reconhecimento mútuo como iguais, ou seja, devem ser embasadas na moral. Observa-se que a necessidade de positivação de valores morais denota sua não observância no mundo da vida e espera o legislador que sua positivação possa ser instrumento capaz de desconstruir paradigmas outrora estabelecidos a partir de uma racionalidade estratégica. (SILVA, 2016. p. 130).

Tal raciocínio utilizado anteriormente objetivando-se uma análise da positivação dos pressupostos morais em âmbito consumerista é resgatado no presente texto ao se analisar o princípio da cooperação processual, uma vez que se sustenta que a simples positivação não alcançará os resultados esperados na práxis.

Habermas em *Verdade e Justificação – Ensaios Filosóficos* (1999) aduz que quando todos os envolvidos em jogos de linguagem participam efetivamente do discurso tecendo críticas a pretensões de validade, tem-se o ápice da racionalidade comunicativa, no entanto quando o agir comunicativo é utilizado em conjunto a racionalidade teleológica, impulsionadas pela busca pelo sucesso individual verificam-se formas fracas do agir comunicativo. (HABERMAS, 1999, p. 121)

4 O PRINCÍPIO DA COOPERAÇÃO PROCESSUAL– ENTRE A EFETIVIDADE E A ESTRATÉGIA

Humberto Theodoro Filho (2016. p. 82) se remete a Habermas ao observar que a partir do pensamento de que o novo Código de Processo Civil adota expressamente e segundo o autor, ostensivamente um “modelo cooperativo” onde se consagra a lógica argumentativa em detrimento de uma lógica dedutiva. Assim, tem-se que “a idéia de democracia representativa é complementada pela democracia deliberativa no campo do processo, reforçando, assim ‘ o papel das partes na formação da decisão judicial’”

Segue o autor, deve-se a Habermas a concepção de “democracia deliberativa, que leva o status do cidadão, tornando-os titulares de direitos de participação nas decisões estatais. A importância da doutrina citada manifesta-se, sobretudo, no processo...” (THEODORO JUNIOR, 2016, p. 82)

Deve-se observar, entretanto que como visto anteriormente, o princípio da cooperação, encontra um forte paradigma a ultrapassar, evidentemente fruto da racionalidade estratégica que permeia os Tribunais e relações intersubjetivas como um todo.

Entende Alexandre Freitas Câmara em *Novo Processo Civil Brasileiro*(2016) que:

O modelo constitucional de processo impõe, assim, um processo participativo, policêntrico, não mais centrado na pessoa do juiz, mas que é conduzido por diversos sujeitos (partes, juiz, Ministério Público), todos eles igualmente importantes na construção do resultado da atividade processual. Consequência disso é o chamado princípio da cooperação, consagrado no art. 6º[...] (CÂMARA, 2016. p. 11).

Em prisma Habermasiano, pode-se verificar que o Novo Código de Processo Civil, a partir da interpretação de Alexandre Freitas Câmara sugere que a todos é lícito participar do discurso, no entanto, conforme asseverou Humberto Theodoro Júnior, tal entendimento já se encontrava consagrado pela doutrina.

Deste modo é importante destacar que, a exemplo do já disposto acerca do princípio da isonomia, também é passível de se verificar em relação ao princípio da cooperação, podendo denotar uma latente tensão entre facticidade e validade. Ou seja, apesar de regulado no novo Código de Processo Civil, o princípio da cooperação dificilmente, em se considerando a mentalidade dos indivíduos em sociedade conforme destacado por Bauman, alcançará plenitude fáctica.

É importante destacar que o “espírito” cooperativo, deve ou pelo menos, deveria nortear todas as relações processuais, no entanto, os pensadores do Direito evidenciam uma série de elementos capazes de serem percebidos como obstáculos.

4.1 A Mediação Judicial e o Princípio da Cooperação Processual

Humberto Dalla Bernardina de Pinho, ao tratar da mediação judicial, ao se referir Robert H Mnookin, aduz que a primeira das barreiras a se ultrapassar no que diz respeito ao indivíduo é a estratégia.

Os negociadores devem ter em mente que o processo de negociação deve ser encarado como uma forma de atingir o máximo de benefícios para ambos os lados, ao invés de implicar, necessariamente, grandes perdas para um e ganhos correspondentes para outro, visto que um negócio bem feito pode potencializar os ganhos de ambas as partes. (DE PINHO, 2010).

A grande questão e obstáculo ao princípio da cooperação reside no fato que o processo se revela um *ethos* é impregnado pela racionalidade estratégica em detrimento do agir comunicativo, onde as partes atuam eivadas pela individualidade e não enquanto cidadãos de modo a não reconhecer o outro como igual.

Humberto Dalla Bernardina de Pinho, a partir de Mnookin assevera que:

A terceira barreira listada pelo professor Mnookin é a cognitiva, intimamente ligada à capacidade das pessoas em processar informações e lidar com riscos e incertezas. Isso significa dizer que é da essência do ser humano ter medo de perder; esta insegurança natural leva ao receio de assinar um acordo, sem de dar conta de que, em não o firmando, as perdas podem ser potencializadas, até porque a solução consensual não costuma ser disponibilizada por muito tempo, eis que a demora levará, normalmente, à opção pela via adjudicatória para que a questão seja finalmente resolvida. As inquietantes perguntas ecoam na mente daquele que está prestes a celebrar o acordo. “*Será que esse valor está bom? Será que não posso conseguir mais? Será que com um pouco mais de negociação não consigo uma proposta melhor? Será que os outros vão me achar um mau negociador ou meus amigos vão me reprimir por não ter perseguido uma oportunidade mais vantajosa?*”. (DE PINHO, 2010).

O pensamento de Humberto Dalla Bernardina de Pinho, a partir de Mnookin é de importância impar para que se possa avaliar que há um déficit comunicativo, nos moldes habermasianos em sede de relação inter partes no processo civil brasileiro.

É salutar recorrermos a Habermas em Notas Programáticas para a Elaboração de uma Ética do Discurso posto que o Discurso tem por objetivo alcançar o entendimento mútuo, traduzindo-se em “relações de reconhecimento recíproco”

Conforme Habermas:

A partir de pontos de vista *procedurais*, as argumentações aparecem, em seguida, como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validade que se tornam problemáticas. Neste plano estão pressupostos pragmáticos de uma forma especial de interação, a saber, tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição, assim como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes. (HABERMAS, 1989, p. 110).

Ainda aplicável a esta discussão, Habermas entende que:

Considerado a partir de aspectos *processuais*, o discurso argumentativo apresenta-se, finalmente, como um processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer a condições inverossímeis. No discurso argumentativo, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais. (HABERMAS, 1989, p. 111).

Percebe-se que nas relações inter-partes a racionalidade estratégica e o receio de perder ou mesmo de não ter a vantagem entendida como “direito” constituem um entrave a formação de consensos. Assim, como fomentar um processo cooperativo se existem barreiras alinhadas a concepção judicante de que apenas o Juiz é capaz de dizer o direito?

Ainda a partir de Mnooken, Humberto Dalla Bernardina de Pinho assevera que:

Finalmente, a quarta barreira consiste na tendência, quase que automática, de as pessoas rejeitarem ofertas elaboradas pela outra parte, mesmo que lhes pareça satisfatória, por infundada e pura desconfiança. Há uma tendência de interpretar uma boa proposta do adversário como barganha baseada em informações não compartilhadas no curso do processo negocial; de acreditar que o outro negociante quer obter apenas ganhos próprios através do acordo, e não que deseja um acordo justo e bom para ambos. Isto causa sensação de frustração e impotência. Instala-se um processo mental hermético e cíclico, se desvia do foco e inviabiliza o acordo. (DE PINHO, 2010)

Tal entendimento é pertinente e permite que se tenha a dimensão do agir estratégico em detrimento do agir comunicativo em se tratando de relações negociais e/ou processuais, onde os indivíduos se vêem incapazes de despirem-se da mentalidade egoísta de se obter vantagem a todo custo em detrimento de se alcançar a paz social. Tais barreiras elencadas podem indicar

que o entendimento mútuo não há de acontecer devido a incapacidade do ouvinte de compreender o conteúdo da fala de outrem. É fato que todas as pretensões de validade são capazes de serem criticadas, mas o princípio da cooperação, que entende-se, deve se fazer presente também na mediação é permeado com forte carga moral, de modo que todos os atores do processo devem contribuir para o bom andamento do feito.

4.2 O Princípio da Cooperação e a Mediação – Expectativa de Sinceridade?

Deve-se ressaltar que a nova sistemática processual impõe a mediação, caráter de ato processual, diferentemente da origem do instituto enquanto meio alternativo de composição de litígios. Não se pode conceber que um método, como dito, alternativo, se encontre sob a égide do Poder Judiciário, posto que o texto do novo Código de Processo Civil basicamente confunde os institutos da mediação e da conciliação.

Observa-se que o instituto da mediação tem por escopo ultrapassar os limites do acordo de vontades, objetivando-se consenso e deste modo a paz social, sendo certo que a ausência da efetividade do princípio da cooperação pode resultar na procrastinação do feito a partir de sucessivas e infrutíferas sessões de mediação no Judiciário.

Alexandre Freitas Câmara ao se pronunciar sobre a audiência de mediação, indica que se confia que há predisposição das partes em buscar a solução amigável.

Considere-se, aqui, que a audiência só é marcada em função da manifestação de vontade de ambas as partes (que poderiam ter dito expressamente não ter interesse em sua realização), o que gera – nos demais atores do processo – a legítima confiança de que há predisposição para busca de uma solução consensual do conflito. (CÂMARA, 2016, p. 202).

Num prisma ideal tem-se que os princípios da cooperação, da isonomia e da boa-fé formam um grande alicerce moral (positivado) que deve ser observado por todos os atores do processo, no entanto, há que se destacar que para Habermas, é necessário que todos os falantes tenham condições de entender e compreender o conteúdo das declarações do outro, sob pena de não se alcançar o consenso. Em *Verdade e Justificação – Ensaios Filosóficos* (1999), aduz Habermas que:

É característico do sentido fraco da coordenação de ação orientada ao entendimento mútuo o caráter limitado do acordo, que não deve ser alcançado por meio das próprias intenções e preferências motivantes, mas de sua racionalidade orientada a fins. Nesse sentido, o entendimento mútuo significa que o ouvinte compreende o

conteúdo da declaração de sua intenção ou da solicitação e não duvida de sua seriedade (nem de sua exequibilidade). A base do entendimento mútuo eficaz para a coordenação da ação é tão-somente a aceitação da pretensão de veracidade levantada para uma declaração de intenção ou solicitação, pretensão autenticada pela racionalidade reconhecível do projeto ou decisão. (HABERMAS, 1999, p. 119).

Habermas, então, numa perspectiva contra factual, ao tratar do agir comunicativo no sentido forte entende que se espera do outro a sinceridade, que este aja sem o intuito de obter vantagem indevida, o que é permitido no agir estratégico desde que lícito, Mas sim que se espere mutuamente a reciprocidade no que diz respeito a valores e obrigações. A expectativa mútua de sinceridade repercute quando a partir de preceitos morais possam os falantes reconhecerem direitos e deveres (HABERMAS, 1999, p. 119).

Habermas entende que a razão comunicativa possui conteúdo normativo, onde aqueles que agem comunicativamente a ele se submetem:

[...] ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar uma pretensão de validade em relação aos proferimentos e a considerar destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmos e com os outros. E, ao fazer isso, o que age comunicativamente não se defronta com o “ter que” prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o “ter que” de uma coerção transcendental fraca – derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica. (HABERMAS, 1997, p. 21).

Humberto Dalla Bernardina de Pinho, no entanto, ao referir-se a Mnookin, ao trabalhar a mediação judicial, deixa claro que há uma série de fatores, alguns citados neste texto, que se apresentam como barreiras ao entendimento mútuas, notadamente estratégicas, que impedem que, em muitos casos, se alcance o consenso. Da mesma forma é possível observar-se que, em tese, podem interferir e impedir o desenvolvimento regular do processo com base na cooperação entre as partes. O Agir Comunicativo em Habermas, apresenta-se numa perspectiva contra factual no que tange ao reconhecimento do outro como igual, invocando-se para tanto a confiança baseada na expectativa de sinceridade recíproca entre as partes do processo. Como atingir consensos no curso do processo se as partes se mostram enquanto indivíduos e não como cidadãos?

Wittgenstein em *Investigações Filosóficas* (2005), ao tratar dos jogos de palavras deixa claro que por mais que existam normas e princípios norteadores se pergunta se é possível que se imponha limites a um jogo. Observa que a positivação por si só não consegue ser uníssona em sua interpretação e que questões imponderáveis podem se suceder. O filósofo se refere a uma partida de tênis, onde por mais que todas as regras do jogo estejam estabelecidas, como

se pode positivar a altura que se deve lançar a bola e qual a força empregada num saque (WITTGENSTEIN, 2005, p. 53):

110 “A linguagem (ou o pensar) é algo singular” – isto se revela como uma superstição (não um erro!), provocada ela mesma por ilusões gramaticais. E é sobre estas ilusões, sobre estes problemas, que recai o pathos.

111. Os problemas, que surgem através de uma má interpretação de nossas formas de linguagem, têm caráter de profundidade. Trata-se de inquietações profundas. Elas estão arraigadas em nós tão profundamente quanto as formas de nossa linguagem, e seu significado é tão grande quanto a importância de nossa linguagem. – Perguntemo-nos: Por que sentimos que um chiste gramatical é profundo? (E esta é a profundidade filosófica)

112 Um símile, que é absorvido nas formas de nossa linguagem, provoca uma falsa aparência. Esta nos inquieta: “Não é assim!” – dizemos. “Mas tem que ser assim!”

113 “É de fato assim-“ digo sempre de novo para mim mesmo. Sinto que, se eu fosse capaz de ajustar o meu olhar com toda a precisão neste fato e conseguisse pô-lo em foco, eu teria que aprender a essência da coisa. (WITTGENSTEIN, 2005, p. 71-72).

Observa-se que o jogo da vida é permeado por uma série de interesses movidos pela razão, que pode se fazer presente sob a égide de um pensamento estratégico, moral ou ético. Habermas alçou o pensamento de Wittgenstein a um patamar superior a partir do momento em que os jogos de palavras e a lingüística adquiriram contornos morais.

Retornando a discussão específica, ou seja relativa ao princípio da cooperação Câmara entende que:

Seria evidentemente uma ingenuidade acreditar que os sujeitos do processo vão se ajudar mutuamente. Afinal, litigantes são adversários, buscam resultados antagônicos e seria absurdo acreditar que o demandante vai ajudar o demandado a obter um resultado que lhe interesse (ou vice-versa). Mas não é disso que se trata. (CÂMARA, 2016, p, 11).

Segue o autor:

O Princípio da cooperação deve ser compreendido no sentido de que os sujeitos do processo vão “co-operar”, operar juntos, trabalhar juntos na construção do resultado do processo. Em outros termos, os sujeitos do processo vão, todos, em conjunto, atuar ao longo do processo para que, com sua participação, legitimem o resultado que através dele será alcançado. Só decisões judiciais construídas de forma participativa por todos os sujeitos do contraditório são constitucionalmente legítimas e, por conseguinte, compatíveis com o Estado Democrático de Direito. (CÂMARA, 2016. p. 11-12).

Acerca das palavras do autor, resta uma indagação, não seria a mediação enquanto método alternativo de composição de litígios transportado para a lógica processual, momento

processual onde se faz presente o princípio da cooperação? Entende-se, conforme já claro no presente texto que sim, no entanto, cabe ao mediador, no decorrer das sessões de mediação, desde que haja interesse das partes, trabalhar no sentido de desconstruir paradigmas presentes no Judiciário em sentido lato, que envolve todos os seus atores, em especial as partes, que conforme ficou claro no presente texto, não conseguem em regra se despir da racionalidade estratégica e sob o manto da desconfiança e do desejo por ganhos individuais tornam mais difíceis a composição de litígios.

Entende-se que sim, posto que a partir do pensamento Habermasiano a construção de consensos depende do reconhecimento do outro como igual e de uma atuação moral objetivando-se alcançar não apenas o fim de um processo mas sim, alcançar a paz social.

5 CONCLUSÃO

O presente estudo não tem por escopo esgotar o tema, mas sim fomentar a discussão acerca do princípio da cooperação positivado no novo Código de Processo Civil e tido pela doutrina do Direito como princípio norteador no novo diploma legal.

Propôs-se, numa perspectiva diferenciada, traçar comentários acerca do princípio em uma perspectiva jurídico-filosófica, trazendo para a discussão, autores consagrados do direito bem como um arcabouço filosófico notadamente baseado na Ética do Discurso de Jürgen Habermas, objetivando verificar limites e potencialidades acerca da cooperação na lei e na práxis.

Entende-se que para que o princípio da cooperação consagra o contraditório, a possibilidade de que autor e réu no processo assumam posição de horizontalidade, invocando assim, o princípio da isonomia.

Deste modo, passou-se a avaliar uma possível tensão entre facticidade e validade no que diz respeito ao princípio da isonomia no que diz respeito a racionalidade estratégica e o conceito de Zygmunt Bauman de indivíduo desencadeando novas inquietações. O que vem a ser princípio da cooperação? Qual sua repercussão na mediação?

Passou-se, então a se discutir acerca do que vem a ser cooperação a partir da existência de um litígio e em seguida sobre a possibilidade ou não de cooperação em um ethos permeado pela racionalidade estratégica.

Entende-se a partir do texto apresentado que o princípio da cooperação deve ser tratado a partir da ética do discurso como pressuposto moral que deve nortear todo o processo, sendo

certo que embora sejam autor e réu litigantes em um ethos onde a idéia de assimetria entre Juiz e as partes é latente, cabe a estes e aos demais atores do processo cooperar no sentido de que a moral prevaleça no processo em prol de uma mesma finalidade qual seja, o julgamento do feito, seja ele favorável a autor ou ao réu.

Ocorre, entretanto, que embora a mentalidade judicante e que o comportamento de indivíduo em detrimento do de cidadão prevaleçam, a mediação enquanto ato processual encontra fortes paradigmas.

Deve-se observar que o princípio da cooperação é de suma importância no ato de modo que devem realmente as partes se debruçar sobre a possibilidade de se alcançar o consenso, entendendo o outro como igual e cooperando para que se restaure a paz social.

Assim, deve-se destacar que embora o ambiente judiciário não seja o ideal para que opere um meio alternativo de composição de litígios, caberá ao mediador construir um médium lingüístico entre as partes no que diz respeito a composição do litígio, suplantando as barreiras apresentadas nos estudos do doutrinador Humberto Dalla Bernardina de Pinho, que se constituem em verdadeiro entrave a boa prática da mediação.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

CÂMARA, Alexandre de Freitas. **O Novo Processo Civil Brasileiro**. Rio de Janeiro: Gen/Ed. Atlas, 2016 2ª Ed.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

_____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Verdade e Justificação – Ensaios Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 1999

DE PINHO, Humberto Dalla Bernardina. **A Mediação e a Necessidade de sua sistematização no Processo Civil Brasileiro**. 2010 Disponível em < www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/redp/article/download/7983/5769 > acesso em 15/07/2016

SILVA. Cândido Francisco Duarte dos Santos. A Positivização de preceitos morais em sede de Direito do Consumidor: Uma Análise Habermasiana. In LIMA. Clóvis Ricardo Montenegro. ANAIS DO XI COLÓQUIO HABERMAS & II COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO – OS LIMITES PARA A LIBERDADE COMUNICATIVA. Rio de Janeiro: Salute, 2016.

THEODORO JÚNIOR, Humberto. **Curso de Direito Processual Civil**. Vol 1. Rio de Janeiro: Gen/Ed. Forense. 2016

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosoficus**. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **Investigações Filosóficas**. 2.ed. São Paulo: Vozes, 2005.

RELAÇÕES DE CONSUMO, DIREITOS DO CONSUMIDOR E SOLIDARIEDADE NO BRASIL SOB O PRISMA DISCURSIVO

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF), Professor do Departamento de Direito de Macaé da Universidade Federal Fluminense (ICM/UFF), do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós Graduação em Justiça Administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF) candidoduarte@id.uff.br

Gilvan Luiz Hansen

Doutor em Filosofia (UFRJ), Professor do Departamento de Direito Privado da Universidade Federal Fluminense, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Justiça Administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF) gilvanluizhansen@id.uff.br

Resumo: O presente texto analisa as tensões contidas na discussão acerca do CDC e de sua aplicação na regulação das questões consumeristas, esmiuçando aspectos atinentes às teorias vigentes sobre o tema na doutrina do Direito e na jurisprudência. Em face de tal análise, procura-se ultrapassar as dificuldades teórico-práticas contidas nas referidas teorias, a partir de uma abordagem discursiva de inspiração habermasiana das relações consumeristas e dos direitos nelas imbricados. Pretende-se, com isso, apresentar um prisma discursivo das relações consumeristas, ancorado na participação democrática e na cidadania ativa dos concernidos como vias de promoção da solidariedade e da justiça nas relações de consumo no Brasil.

Palavras-chave: Consumo. CDC. Solidariedade.

INTRODUÇÃO

O cenário mundial contemporâneo aponta para relações cada vez mais complexas, em face da planetarização promovida pelos transportes e telecomunicações e da globalização de bens, serviços, produtos e pessoas.

Neste contexto, as empresas se organizam para atuar num mercado competitivo e estruturado no incentivo ao consumo como forma de manter a sua existência. As relações de consumo ganham, destarte, grande significado social e passam, na mesma proporção, a se

constituir em espaços de tensões e conflitos de interesses, cobrando a intervenção dos estados na regulação das relações de consumo.

No caso brasileiro, o principal instrumento legal garantidor dos direitos atinentes ao consumo é o Código de Defesa do Consumidor (CDC). Como instrumento regulador de relações tensas, o CDC também sofre das críticas e está submetido aos questionamentos quanto a sua pertinência e amplitude de aplicação.

O presente texto buscará analisar as tensões contidas na discussão acerca do CDC e de sua aplicação na regulação das questões consumeristas, esmiuçando aspectos atinentes às teorias vigentes sobre o tema na doutrina do Direito e na jurisprudência, a saber: finalista, maximalista e a teoria finalista mitigada no que concerne ao entendimento do Superior Tribunal de Justiça.

Em face de tal análise, procurar-se-á ultrapassar eventuais dificuldades teórico-práticas a elas atinentes a partir de uma abordagem discursiva, de inspiração habermasiana, das relações consumeristas e dos direitos nelas imbricados.

1 O DIREITO DO CONSUMIDOR E O CONTEXTO HISTÓRICO BRASILEIRO

O Código de Defesa do Consumidor tem como escopo promover a horizontalidade entre fornecedores e consumidores, partindo-se do pressuposto que os primeiros sempre detiveram em suas mãos todo o meio de prova necessário e dessa forma faziam na práxis com que sua força no mercado de consumo prevalecesse sobre os consumidores, notadamente os atores mais frágeis das relações jurídicas consumeristas,

Há de se notar que o Código de Defesa do Consumidor nasce em período extremamente complexo no país, haja visto a recente tentativa por redemocratização em meio a década de 1980, quando se teve desde 1964 a eleição, embora indireta, de um presidente civil ao governo brasileiro. Tratava-se de José Sarney, que tomou posse em razão do falecimento de Tancredo Neves.

Há que se destacar que passou-se por um momento de grave recessão, com inflação alta e até crise de desabastecimento durante seu governo. Sendo certo que o presidente José Sarney, protagonizou uma verdadeira inversão de valores, quando conclamou o povo brasileiro a fiscalizar os preços nos supermercados partindo-se de um plano econômico que previa o congelamento dos preços.

A citada inversão de valores se dá a partir do momento que a “participação popular” se dá de cima para baixo, não tendo como base o povo. O Presidente conclamou o povo em cadeia nacional para que a partir da comunicação do Plano Cruzado, composto de nova moeda e do citado congelamento dos preços. (LIMA & BRAGA, 2008).

Era evidente a busca por legitimidade do novo presidente e pode-se dizer que em termos de efeitos sobre a população, a fala do presidente atingiu seu objetivo. Surgiam os “fiscais do Sarney”, ou seja, os cidadãos passaram, munidos de tabelas de preços, a ser verdadeiros fiscais.

Embora o impacto positivo, o congelamento de preços ocasionou a já citada crise de desabastecimento conduzindo o Brasil a Moratória.

Com o risco de ocorrência de choques de oferta desfavoráveis, originados na dificuldade de aquisição de alguns insumos, a situação tornou-se instável, tendendo à hiperinflação. Com depósitos compulsórios, aumento de impostos e dificuldade de crédito, o plano não contava com o apoio da população. A política do governo restaurou, então, a indexação e passou a dar importância ao controle da demanda agregada. Para reduzir a demanda agregada, tentou diminuir seus gastos e aumentou os impostos indiretos. Do lado das contas externas, o governo adotou minidesvalorizações da taxa de câmbio. Contudo, em 20 de janeiro de 1987, com o agravamento da crise no balanço de pagamentos, foi decretada moratória da dívida externa. Na visão do governo, importar alimentos teria uma prioridade maior que pagar juros. (RAMOS, 2004, p. 48).

Em meio a este cenário desfavorável, onde o consumidor foi, conseqüentemente vilipendiado de seus direitos, conforme estava previsto em 1988, tem-se o advento da nova Constituição Federal que embora de índole liberal, demonstrou avanços no que diz respeito a direito civil e políticos.

2 OS ATORES DAS RELAÇÕES DE CONSUMO

No ambiente das mudanças propostas com a busca pela redemocratização, nasce, a partir das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, o Código de Defesa do Consumidor, objetivando ser um microsistema capaz de suprir as carências do sistema Código Civil, que se mostrou incapaz de realizar na prática a horizontalidade entre os sujeitos das relações de consumo.

São considerados consumidores, conforme o Código de Defesa do Consumidor: “Consumidor é toda pessoa física ou jurídica que adquire ou utiliza produto ou serviço como destinatário final”. São equiparados a consumidores, além das vítimas do acidente de

consumo, “a coletividade de pessoas, ainda que indetermináveis, que haja intervindo nas relações de consumo”.

A Lei 8078, prescreve, ainda, que, é fornecedor:

toda pessoa física ou jurídica, pública ou privada, nacional ou estrangeira, bem como os entes despersonalizados, que desenvolvem atividade de produção, montagem, criação, construção, transformação, importação, exportação, distribuição ou comercialização de produtos ou prestação de serviços.

O Código, então, define quem são os consumidores, caracterizando-os como destinatários finais de produtos e serviços, no entanto, a interpretação tanto doutrinária como jurisprudencial não é pacífica quanto a este tema.

Consumidores são aqueles considerados vulneráveis nas relações de consumo e dessa forma, o legislador tratou de dar poder aos consumidores, garantindo-lhes ferramentas capazes de promover a isonomia pretendida.

2.1 A corrente maximalista

A divergência doutrinária ultrapassa a idéia de que basta ser destinatário final para que se possa ser classificado como consumidor e atinge efeitos econômicos aliados a destinação do bem adquirido.

O texto do Código de Defesa do Consumidor se coaduna com a teoria maximalista, onde resta clara a preocupação apenas com a destinação final do produto ou serviço. Assim, tem-se que não importa se se trata de uma pessoa natural, jurídica ou um microempendedor.

Rizzatto Nunes entende que:

O Código de Defesa do Consumidor regula situações em que produtos e serviços são oferecidos no mercado de consumo para que qualquer pessoa os adquira como destinatária final. Há, por isso, uma clara preocupação com bens típicos de consumo, fabricados em série, levados ao mercado numa rede de distribuição, com ofertas sendo feitas por meio de dezenas de veículos de comunicação, para alguém em certo momento os adquira. (NUNES, p. 124).

Sérgio Cavalieri Filho, na obra *Programa de Direito do Consumidor*, diz que a ampla extensão do conceito de consumidor a partir da expressão “destinatário final”, teve restringido seu alcance posto que:

Tal entendimento, entretanto, estava em rota de colisão com a finalidade do CDC, contra a sua própria razão de ser, que, como já vimos, é proteger a parte vulnerável nas relações de consumo. E transformar o direito do consumidor em direitos de consumo importa em retirar dele toda a sua função protetiva. Na realidade, se ele protege a todas as partes das relações de consumo – consumidor e fornecedor –

acaba não protegendo ninguém. “todos são especiais” é o mesmo que dizer que ninguém o é. (CAVALIERI, p. 67).

Tem-se na realidade que nenhuma norma pode ser efetivamente favorável a A ou a B, uma vez que a norma jurídica deve ser geral, abstrata e impessoal, ou seja, o Código de Defesa do Consumidor na realidade é um instrumento de emancipação capaz de promover, pelo menos em âmbito formal, um patamar lingüístico ideal tanto no mundo da vida como em âmbito judiciário. O que se pode dizer, numa linguagem estritamente jurídica, visa a promoção da isonomia real entre os atores das relações de consumo.

Isto posto, pode-se dizer que o Código de Defesa do Consumidor apresenta uma série de ferramentas capazes, em prisma formal, de promover o empoderamento daquele que foi explicitamente reconhecido como a parte mais frágil das relações de consumo, o consumidor.

Lembrando-se das características da norma jurídica, pode-se afirmar que o Código de Defesa do Consumidor tem como escopo proteger todas as relações consumeristas, regrando a atuação tanto do consumidor como do fornecedor, definindo direitos e obrigações recíprocas.

Além do mais, por tratar-se de um “código” que versa sobre matérias: cível, penal, administrativa e processual, pode-se dizer que o chamado Código de Defesa do Consumidor, na verdade é um estatuto que regula as relações consumeristas *lato sensu*, observando-se a boa fé dos envolvidos tanto no mundo da vida como no judiciário.

Ao se tratar do destinatário final, sem se observar efetivamente se seria ele ou não vulnerável na sociedade de consumo, pode-se atingir uma verdadeira dissonância entre o espírito da lei e sua aplicação fática, o que representaria uma tensão entre facticidade e validade.

Poderia se “hiper empoderar” aquele que em momento algum se mostrou vulnerável na sociedade de consumo e dessa forma poderia ocasionar um verdadeiro desequilíbrio entre as partes fazendo com que o suposto consumidor suplantasse o fornecedor em vez de proporcionar o equilíbrio entre eles.

Conforme Cavalieri:

A Corrente maximalista ou objetiva entende que o CDC ao definir o consumidor, apenas exige, para sua caracterização, a realização de um ato de consumo. A expressão destinatário final, pois, , deve ser interpretada de forma ampla, bastando à configuração do consumidor que a pessoa, física ou jurídica, se apresente como destinatário fático do bem ou serviço, isto é, que o retire do mercado, encerrando objetivamente a cadeia produtiva em que inseridos o fornecimento do bem ou a prestação de serviço. (CAVALIERI, p. 67).

Ocorre, entretanto, que a doutrina se dividiu no que diz respeito a interpretação da expressão destinatário final, sendo que ao contrário da concepção maximalista, a corrente

finalista estabeleceu a possibilidade de repercussão financeira como requisito para que se avalie a vulnerabilidade do agente, observando-se ainda a posição que a mesma se encontra na sociedade de consumo.

Assim, questionou-se a vulnerabilidade daqueles que, inseridos na sociedade de consumo, ocupam posição na cadeia produtiva. Seria vulnerável um escritório de advocacia ou mesmo uma indústria têxtil que vem a adquirir insumos que potencializarão sua produção?

Cavaliere entende que pouco interessa qual a destinação que se venha dar ao bem ou ao serviço adquirido, pois o que interessa para a corrente maximalista nada mais é do que o ato de consumir em essência, não importando se a aquisição se deu para satisfazer necessidades pessoais, gerar lucros ou se o adquirente é pessoa física ou pessoa jurídica (CAVALIERI, p. 67).

2.2 A teoria finalista

Nas relações entre pessoas jurídicas que notadamente ocupam com maior frequência a posição de fornecedores, haveria efetivamente poderosos e oprimidos? Consumidores e fornecedores? Ou se deveria aplicar a norma prescrita no Código Civil?

Deve-se destacar que o Código Civil, não logrou êxito no que tange as relações consumeristas no mundo da vida, de modo que a isonomia esperada não se fez valer na prática, o que no prisma habermasiano, além de denotar um déficit moral no que diz respeito às expectativas recíprocas de sinceridade que deveriam permear todas as relações intersubjetivas.

Deste modo verificou-se, em especial no contexto político econômico vivido nos anos de 1980, a necessidade de que se criasse uma lei capaz de promover a horizontalidade entre os falantes que não havia na práxis a partir do Código Civil. Verifica-se que o Código de Defesa do Consumidor, ou o estatuto que regula as relações consumeristas, na verdade se mostra como um microssistema necessário para que se possa tentar suprir a lacuna deixada pelo Código Civil.

Observa-se que embora tenha como escopo promover simetria, a mera criação de uma lei é incapaz de suprir as tensões existentes no mundo da vida, de modo que as incongruências entre consumidor e fornecedor continuam a existir. Como promover simetria e solidariedade em um mercado extremamente competitivo onde o agir comunicativo perde espaço diariamente para a racionalidade estratégica? E embora amparada pela lei tal preocupação

desimetria e solidariedade, a racionalidade estratégica repercute mais decisivamente na esfera privada dos indivíduos, que observam seus ganhos e vantagens pessoais em detrimento do pensamento coletivo.

A Teoria Finalista, então, se apresenta como uma possível solução a disparidade que pode advir da interpretação da expressão destinatário final e apresenta uma interpretação restritiva no que diz respeito a expressão destinatário final.

A corrente finalista ou subjetivista, a seu turno, interpreta de maneira restritiva a expressão **destinatário final**. Só merece a tutela do CDC aquele que é vulnerável. Entende ser imprescindível à conceituação de consumidor que a destinação *final* seja entendida como econômica, isto é, que a aquisição de um bem ou a utilização de um serviço satisfaça uma *necessidade pessoal* do adquirente ou utente, pessoa física ou jurídica, **e não se objective o desenvolvimento de outra atividade negocial. Não se admite, destarte, que o consumo se faça com vistas à incrementação de atividade profissional lucrativa**, e isto, ressalte-se, quer se destine o bem ou serviço a revenda ou à integração do processo de transformação, beneficiamento ou montagem de outros bens ou serviço, quer simplesmente passe a compor o ativo fixo do estabelecimento empresarial. Consumidor, em síntese, é aquele que põe fim a um processo econômico. (CAVALIERI, p. 68).

TARTUCE E NEVES (p. 75) entendem que:

Na essência, a *teoria finalista ou subjetiva* foi adotada expressamente pelo art. 2º do Código Brasileiro de Defesa do Consumido para a qualificação do consumidor, pela presença do elemento da *destinação final* do produto ou do serviço. Tem prevalecido no Brasil a idéia de que o consumidor deve ser *destinatário final fático e econômico*.

Ressalta-se que, na percepção dos autores da presente reflexão, o artigo 2º do Código de Defesa do Consumidor não se filia a teoria finalista, posto que em momento algum se referiu a aspecto econômico. A essência de empoderamento do Código de Defesa do Consumidor apenas definiu a expressão destinatário final como característica da condição de consumidor na sociedade de consumo. Assim, pode-se dizer que neste prisma, a Lei assume posicionamento claramente maximalista, sendo certo, entretanto, que no contexto de criação do Código, percebia-se a preocupação maior com o consumidor enquanto vulnerável. Há que se destacar, todavia, que quando da criação do CDC, não haviam teorias finalista ou maximalista vigendo na doutrina.

Importante, ainda, traçar uma crítica relevante sobre a essência da teoria finalista. Ao mesmo tempo em que se tem uma amplitude perigosa a concepção de isonomia entre as partes no que diz respeito a teoria maximalista, a teoria finalista parece eivada profundamente de racionalidade estratégica, permitindo-se pensar que a atribuição iminente de lucro esperado,

importa na percepção do outro meramente como concorrente na sociedade de consumo. A racionalidade estratégica permite que se vislumbre uma interpretação restritiva ao ponto de não se observar o outro como igual, mas sim de forma coisificada, como um mero player de mercado.

Pode-se perceber que, por mais que uma copiadora possa gerar maior fluidez ao trabalho de uma empresa, ou mesmo aparelhos de refrigeração de ar possam aumentar o bem estar e conseqüentemente a produção em uma indústria, porém resta claro que a finalidade destes não é o comércio de copiadoras ou aparelhos de ar condicionado, o que pode vir a denotar sua vulnerabilidade na sociedade de consumo no que diz respeito a utilidade dos produtos que não foram adquiridos com intuito de recenda.

Destaca-se, então, que a interpretação da expressão *destinatário final* não pode ser restritiva ao ponto de se confundir um revendedor de bens ou serviços com aqueles que adquirem bens que mesmo para o fomento de suas atividades, não fazem parte de suas finalidades.

Cavaliere, entende que a teoria finalista foi abrandada:

A **corrente subjetivista** sofreu certo abrandamento, na medida em que se admite *excepcionalmente* e desde que demonstrada “in concreto” a *vulnerabilidade técnica, jurídica ou econômica*, a aplicação das normas do Código de Defesa do Consumidor a determinados consumidores profissionais, como pequenas empresas e profissionais liberais. Quer dizer, ao revés do preconizado pelos maximalistas, não se deixa de perquirir acerca do uso, profissional ou não, do bem ou serviço; apenas, como exceção, e à vista da vulnerabilidade comprovada de determinado adquirente ou utente, não obstante seja um profissional, passa-se a considerá-lo consumidor. (CAVALIERI, p. 69).

Tal pensamento de Cavaliere coaduna-se com o posicionamento adotado pelo Superior Tribunal de Justiça.

2.3 A teoria finalista mitigada

O Superior Tribunal de Justiça tratou de flexibilizar o conceito finalista quanto a interpretação da expressão *destinatário final*, tratando de observar em essência se esta diante efetivamente de um consumidor e como tal amparado pelo Código de Defesa do Consumidor ou diante de pessoa física ou jurídica que embora adquirente de bem ou de serviço, não

apresenta vulnerabilidade técnica, econômica ou jurídica para ser caracterizado como a parte mais frágil de uma relação consumerista.

Observa-se como exemplo o AgRg no AREsp 646466 / ES AGRAVO REGIMENTAL NO AGRAVO EM RECURSO ESPECIAL 2014/0338709-7:

A jurisprudência desta Corte tem mitigado os rigores da teoria finalista para autorizar a incidência do CDC nas hipóteses em que a parte (pessoa física ou jurídica), embora não seja tecnicamente a destinatária final do produto ou serviço, se apresente em situação de vulnerabilidade. Tem aplicação a Súmula nº 83 do STJ. 3. Agravo regimental não provido. (<http://www.stj.jus.br/SCON/jurisprudencia/doc.jsp?livre=teoria+finalista+mitigada&b=ACOR&p=true&l=10&i=1>).

“Mitigar os rigores da teoria finalista”, representa uma posição contrafactual do Superior Tribunal de Justiça em face da racionalidade estratégica vigente na sociedade de consumo e em especial entre aqueles classificados como fornecedores pelo Código de Defesa do Consumidor. A jurisprudência pátria então, se posiciona de modo a observar o outro como alguém igual, caso a caso, não como uma coisa, verificando na práxis as hipóteses de vulnerabilidade ou não dos adquirentes.

Coadunam com o pensamento da Superior Tribunal de Justiça, TARTUCE e NEVES:

Na opinião deste autor, estando configurados os elementos da relação de consumo, não se cogita qualquer discussão a respeito de tal enquadramento, uma vez que, conforme outrora exposto, a *vulnerabilidade é elemento posto da relação de consumo*. Em outras palavras, é irrelevante ser a pessoa jurídica *forte* ou não economicamente, pois tal constatação acaba confundindo hipossuficiência com vulnerabilidade. De toda sorte, a jurisprudência do STJ já concluiu pela possibilidade de se mitigar a vulnerabilidade da pessoa jurídica, afastando-se a subsunção do CDC, pela presença de uma presunção relativa, tese à qual o presente autor não se filia... (2014, p. 73).

Tal posicionamento do STJ traz a tona uma nova corrente ou forma de interpretação da expressão destinatário final, que como dito, passa a ser analisado caso a caso. Tal pensamento do Superior Tribunal de Justiça recebe a nomenclatura na doutrina de teoria finalista mitigada, tal qual o tribunal, teoria finalista aprofundada ou teoria finalista abrandada.

3 O CÓDIGO DE DEFESA DO CONSUMIDOR EM PRISMA DISCURSIVO

Ao efetivarmos uma abordagem discursiva do tema dos direitos do consumidor no Brasil e nos defrontarmos com as teorias maximalista, finalista e mitigada (finalista

abrandada), de pronto nos defrontamos com as mesmas enquanto expressões das tensões presentes na sociedade no que tange à extensão da proteção legal aos direitos dos consumidores. E estas tensões já começam na própria compreensão quanto a quem são os consumidores e o que configura esta conceituação a uma pessoa, seja natural ou jurídica.

A teoria maximalista parece apontar para uma compreensão ampla do que se entende pela denominação de consumidor. Com esta postura generalizante, pretensamente inclui a todos na condição de consumidores e, com isso, garante integralmente os direitos de quem se põem em consumo, independente de características específicas.

Nesse prisma, a teoria maximalista parece adotar uma leitura republicana da sociedade, fortalecendo a interpretação de que o consumo caracteriza um momento de realização da soberania popular na forma de acessos a produtos, bens e serviços próprios para a construção de uma vida digna.

Todavia, o risco implícito em tal interpretação extensiva reside na inviabilização de proteção jurídica pelo esvaziamento de objeto a ser protegido, em face da generalização crescente: “onde tudo é tudo, nada é nada”.

Esse risco está presente não apenas na questão do direito do consumidor, mas também na questão dos direitos humanos e na discussão de tópicos mais específicos, como a questão do dano moral: uma generalização exacerbada do conceito, ao invés de ampliar e garantir a proteção pode gerar o efeito oposto, encorajando os opositores à proteção de tais direitos a pleitear a sua ineficácia pela ausência de objeto a ser protegido e garantido com precisão.

É nesse espaço e nessa estratégia argumentativa que parece se mover a teoria finalista, cuja base utilitarista de teor liberal defende uma atuação estatal restrita quanto à proteção dos direitos do consumidor, deixando para o mercado a regulação das questões específicas (HABERMAS, 2002, p. 269-270), em termos de livre iniciativa e concorrência. Deste modo, a empresa que quiser obter êxito deverá garantir a seus clientes a segurança e a qualidade dos produtos e serviços, sob pena de perder clientela e não permanecer “viva” diante de concorrentes que garantam tais itens aos clientes.

O modelo liberal parte do pressuposto de que o Estado deve atuar no sentido de garantir os interesses privados, colocando sua máquina burocrática e de serviços voltada para a preservação das liberdades de ação individual e de livre iniciativa, permitindo a concorrência dos indivíduos auto-interessados. Para tanto, este Estado deve ser reduzido ao mínimo, em termos de funções, garantindo como valor fundamental a liberdade e permitindo às instituições privadas a operação ampla nos setores da vida humana (educação, saúde, previdência, segurança, finanças, recursos naturais, etc.), que já não são vistos como bens públicos a serem tutelados pelo Estado, mas como áreas passíveis de exploração mercadológica. Desta maneira, o direito a ser preservado e que deve preponderar no ordenamento jurídico é o

individual, e com relação ao direito o comportamento do cidadão é negativo, pois ele se sente livre para fazer tudo aquilo que não é defeso em lei. Ademais, a descoberta de lacunas na lei ou de instâncias de interesse mercadológico que não estão reguladas pelo ordenamento jurídico é vista como sinal de astúcia privada, sucesso individual, criatividade, competência, empreendedorismo, e não como ameaça ao bem público, à coletividade e ao Estado. (HANSEN, 2012, p. 313).

Ante o embate destas teorias, a solução assumida pelos Tribunais (STJ) para julgar ações específicas com base numa teoria mitigada que apregoa a avaliação caso a caso, parece efetivamente não superar o problema, mas apenas agudizá-lo. Isso porque incorpora um elemento novo no processo, que é a decisão caso a caso, algo que traz dois problemas: primeiramente, porque não estabelece um parâmetro que sirva de critério objetivo, entendendo-se “objetivo” enquanto “reconhecido por todos como legítimo e válido, em sentido democrático”; em segundo lugar, porque abre um flanco perigosíssimo para as negociatas advindas do casuísmo nas decisões, muito conhecidas da história político-jurídico-institucional brasileira, impregnada de elementos patrimonialistas, já analisados por importantes pesquisadores do tema (Raimundo Faoro, Caio Prado Jr., Antonio Paim, etc.).

O caráter insatisfatório das abordagens contidas nas três teorias interpretativas do direito do consumidor no Brasil e da extensão da aplicação do CDC aos casos concretos se mostra ainda por mais um elemento: ambas as teorias e as leituras doutrinárias sobre o consumidor enfatizam a preocupação com a simetria, mas enfocam os indivíduos, não as relações entre estes.

Em nossa ótica, o CDC deveria proteger as relações de consumo, e não tomar aos indivíduos como entes com status ontológico-metafísico, portadores de direitos com os quais são rotulados e, a partir daí, legalmente enquadrados.

A guinada aqui proposta, de base discursiva, implica uma mudança no modo como o direito do consumidor tem sido visto, afastando mitos como o do bom selvagem (que todo consumidor é bonzinho e frágil, e precisa ser tutorado e protegido), o do lobo mau (que todo fornecedor ou prestador de serviço está mal intencionado e apenas esperando o melhor momento para atacar a vítima que é o consumidor) e o do laissez-faire (deixe que o mercado regule livremente o consumo porque ele tem uma bondade inerente).

O que se exige, numa perspectiva discursiva de tratamento da questão das relações de consumo, é o fortalecimento das relações, nos quais as pessoas sejam valorizadas como atores sociais, não expectadores ou destinatários passíveis das decisões jurídicas e da legislação.

Estas relações não podem ser ingênuas, mas estão assentadas em elementos constitutivos da própria sociabilidade humana, consagrados nas bases normativas

(ordenamentos políticos, jurídicos, econômicos e morais). Giddens (1991, p. 73 ss.) chama a atenção para a confiança como base da modernidade e Habermas (1989, p. 66) sinaliza para a racionalidade comunicativa como regra nos relacionamentos humanos, para a qual a racionalidade estratégica (atitude objetivante) é a exceção.

O CDC possui este lastro discursivo em sua estrutura, com a pressuposição de boa-fé nas relações consumeristas. E ainda que na facticidade das relações que envolvem consumo as pessoas ajam com boa fé, isso não invalida a base racional normativa.

É exatamente aqui que entra a atuação das instituições jurídicas, que representam a contrafactualidade do direito e apontam para um dever ser. Esta atuação, todavia, tem um caráter pedagógico e não punitivo-vingativo, pois as eventuais sanções surgem no sentido de ressaltar a importância da conduta adequada às expectativas sociais (HABERMAS, 1989, p. 65-66), e não para execrar ou aniquilar o infrator.

A relação de consumo e os direitos nela imbricados nos permitem ainda discutir e ultrapassar alguns dogmas do capitalismo que nos conduziram a situações de exclusão social ampla e de destruição dos recursos ambientais. O principal destes dogmas tem a ver com a noção de que numa empresa a finalidade deve ser o lucro.

No capitalismo, o lucro é guindado à condição de finalidade dos empreendimentos. Ao invés disso, os empreendimentos e negócios deveriam ser repensados quanto à finalidade, posto que devam ser voltados para gerar os benefícios sociais a que se propõem. Isso significa dizer que, se o lucro surgir, será como consequência de um serviço ou de uma atividade bem cumprida, e não como finalidade perseguida a qualquer preço, inclusive em detrimento do meio ambiente. A obtenção de lucros não pode ser justificativa para a destruição ambiental nem para o esgotamento dos recursos naturais. (HANSEN, 2012, p. 318).

Ademais, torna-se mister a atenção para novas formas de relações de produção e de consumo, ligados à chamada economia colaborativa, que reconfiguram os papéis sociais envolvidos nas relações consumeristas e apontam para a responsabilidade social e a solidariedade que se mostram em atitudes de cooperação. Disso decorre nova maneira de enfocar a própria responsabilidade social empresarial.

A responsabilidade social no âmbito empresarial consiste no cuidado e respeito aos diversos elementos envolvidos na relação de consumo: clientes, fornecedores, trabalhadores, matéria-prima, meio ambiente, sociedade. Há uma preocupação com a qualidade do produto, bem ou serviço oferecido, mas também com a qualidade de relacionamento interno (trabalhadores) e externo (fornecedores, clientes); há também uma preocupação com a preservação do meio ambiente; igualmente atenção à qualidade da informação (propaganda, marketing). (HANSEN, 2010, p. 64).

Para que possamos viabilizar uma perspectiva discursiva nas relações consumeristas brasileiras, o ponto de partida parece ser a intensificação de debates e de mecanismos de participação social na definição de regras e procedimentos que envolvem o tema, numa consolidação de processos democráticos de construção normativa alicerçado em legitimação intersubjetiva em termos do exercício da soberania popular e da cidadania ativa, mediante a construção de discursos.

O discurso pressupõe a participação simétrica dos concernidos competentes na comunicação isenta de qualquer coação. Participante competente na comunicação é aquele com a capacidade de distinguir confiadamente entre ser e aparência, essência e fenômeno, ser e dever-ser. (DUTRA, 2002, p. 165).

E no bojo dessa mudança há a necessidade de reestruturação das concepções de democracia, cidadania, moralidade, eticidade, política e direito, algo que não é objeto desta abordagem. Eis, enfim, um itinerário crítico-reflexivo a se percorrer na compatibilização entre consumo e os direitos consumeristas.

CONCLUSÃO

A reflexão que ora finalizamos se constitui num instrumento de provocação da reflexão acerca de elementos como a solidariedade e a convivência social em cenários contemporâneos, tendo como escopo de análise as relações consumeristas no Brasil e suas implicações jurídicas.

Tomamos como ponto de partida, nesta abordagem, a discussão das teorias que embasam a interpretação dos direitos consumeristas e do Código de Defesa do Consumidor, as quais se digladiam no âmbito dos tribunais, buscando serem teses vencedoras na definição de resultados em casos práticos de litígio advindos de questões envolvendo consumo.

Neste diapasão, expusemos o debate e os argumentos legitimadores das três teorias (maximalista, finalista e mitigada), apresentando aqueles elementos que nos parecem reveladores das insuficiências destas teorias em dar conta da complexidade das relações consumeristas na contemporaneidade, especialmente em sociedades complexas como a que encontramos no Brasil.

A seguir, apresentamos indicadores para uma interpretação alternativa do tema, valendo-nos do prisma discursivo de inspiração habermasiana para pautar nossos argumentos.

Acreditamos que a tensão entre consumidores e empresas exige uma proteção jurídica, mas numa perspectiva de viabilização da autonomia e de minimização da assimetria e da fragilidade. E isso somente será obtido pelo fortalecimento de mecanismos de solução de conflitos e de discussão sobre o sentido do consumo (empoderamento? identidade? direito humano?).

Para tanto, torna-se fundamental a viabilização de procedimentos e espaços democráticos que permitam aliar a discussão técnica do direito às demandas e aos anseios dos cidadãos brasileiros, especialmente naquelas questões e interesses que envolvem o consumo, gerando normas e procedimentos legitimados socialmente pela participação dos concernidos.

REFERENCIAS

DUTRA, Delamar V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia n.137).

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991. (Biblioteca Básica).

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrolo**. 6.ed. Tradução de Maria Luiz X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, 84 – Série Estudos Alemães).

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HANSEN, Gilvan Luiz. Desenvolvimento sustentável, responsabilidade social e gestão pública. In: HANSEN, Gilvan Luiz; FARIA, M. L. V. **Curso de Capacitação em Gestão Pública. Módulo III: Gestão em Administração Pública**. Nível E. Niterói: EDUFF, 2010.

HANSEN, Gilvan Luiz. A sociedade de consumo e o paradoxo da proteção ambiental. In:

FLÔRES, Nilton Cesar. (Org.). **A sustentabilidade ambiental em suas múltiplas faces**. Campinas/SP: Millennium Editora, 2012, v. 1, p. 307-320.

A RESPOSTA DE HABERMAS À CRÍTICA DE ARENDT À NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS

Charles Feldhaus

Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Esse artigo procura reconstruir a crítica de Arendt à noção de direitos humanos e esboçar uma resposta de Habermas a esse tipo de objeção à luz da proposta dele de uma reformulação do projeto de Kant de uma federação de estados livres como garantia da paz mundial. Arendt sustenta que os direitos humanos são contraditórios, uma vez que não protegem os seres humanos apenas na condição de seres humanos, mas apenas na condição de um membro de uma comunidade política ou estado nacional, razão pela qual ela propõe um direito a ter direitos, ou um direito a ser membro de uma comunidade política como substituto da noção de direitos humanos. Habermas discute a ampliação do estado democrático à esfera internacional num diálogo com a proposta de Kant de uma ordem mundial pacífica e com o processo de constituição da União Europeia. A questão da imigração, como um dos casos daqueles que não pertencem a uma comunidade política, também é tratada aqui, particularmente quanto ao que Habermas entende que seria a posição adequada diante desse tipo de questão à luz de um debate que ocorreu na Alemanha a respeito da reformulação da legislação a respeito desse tema. Além disso, esse estudo reconstrói as críticas realistas políticas aos direitos humanos e busca mostrar como a resposta de Habermas a essas críticas poderia ser empregada também contra a crítica de Arendt aos direitos humanos.

INTRODUÇÃO

Essa pretensão cosmopolita significa que o papel dos direitos humanos não pode se esgotar na crítica moral das relações injustas de uma sociedade mundial altamente estratificada. Os direitos humanos dependem de sua incorporação institucional em uma sociedade mundial constituída politicamente. (Habermas, Sobre a constituição europeia, 2012, p. 5).

O tema dos direitos humanos é recorrente no pensamento de Jürgen Habermas. Em sua principal obra de filosofia do direito - *Faktizität und Geltung* (1992) - ele reconstrói o sistema de direitos moderno baseado em sua concepção discursiva de racionalidade desenvolvida em *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Ele afirma que uma reconstrução adequada do direito moderno exige lidar de forma adequada com a tensão entre direitos humanos e autonomia política. Em *Faktizität und Geltung*, Habermas reconstrói esse conceito de direito moderno num debate com os clássicos da filosofia do direito, entre os quais convém ressaltar aqui, Kant, Hobbes e Rousseau. Habermas critica a fundamentação de Hobbes do estado, apontando para sua insuficiência e critica Rousseau e Kant por falta de êxito na tentativa de conciliar as duas liberdades de Benjamin Constant, a saber, a liberdade dos antigos e as liberdades dos modernos. Habermas identifica a liberdade dos antigos com a autonomia política e a liberdade dos modernos com os direitos humanos; ele considera que Kant não conseguiu conciliar adequadamente essas duas noções porque teria comprado uma interpretação moral dos direitos humanos, a saber, teria derivado os direitos subjetivos modernos da moral e com isso subordinando o direito à moral. Rousseau, por sua vez, teria sido até mais bem sucedido em sua concepção política ao fundar o estado na vontade geral, porém essa tentativa carece de aplicabilidade em uma sociedade marcada pelo pluralismo de concepções de bem (para usar o termo de Rawls) como são a grande maioria das sociedades contemporâneas, em particular aquelas a que Habermas se dirige. A fim de resolver essa tensão entre direitos humanos e autonomia política, Habermas desenvolve seu próprio sistema de direitos. Ele deriva esse sistema de direitos de sua concepção discursiva, a saber, o sistema de direitos surge da aplicação do princípio do discurso neutro (ou seja, não se trata da versão ética do mesmo) à forma jurídica e disso resultam cinco categorias de direitos básicos. Porém, os direitos humanos têm recebido críticas de diversas vertentes do pensamento político contemporâneo e entre os principais críticos se encontram os comunitaristas e os realistas políticos. Mas Hannah Arendt também ocupa um lugar central entre as pensadoras críticas em relação à noção de direitos humanos. Ela compreende que existe uma contradição na noção de direitos humanos, uma vez que, por definição, eles deveriam ser direitos que protegem todos aqueles que pertencem à espécie humana, contudo esse não tem sido o caso na história recente e atual. Seres humanos que não pertencem a uma determinada comunidade política acabam ficando sem nenhum tipo de proteção, por conseguinte, os direitos humanos protegem os seres humanos apenas na medida em que eles fazem parte de uma comunidade política.

A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT À NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS

Em *O declínio do Estado nação e o fim dos direitos do homem*, na obra *Origens do Totalitarismo* (1950), Hannah Arendt se devota à questão dos direitos humanos e aponta diversas contradições e perplexidades na noção tradicional de direitos humanos. Os direitos humanos são geralmente compreendidos como portadores de valor absoluto, embora a dignidade humana seja rotineiramente respeitada apenas de modo relativo. Os direitos humanos não têm evitado que diversos grupos de pessoas fossem oprimidos, particularmente aquelas pessoas que não possuem nenhuma nacionalidade tem sido deixadas desprotegidas. Os direitos humanos têm protegido apenas aqueles seres humanos que pertencem a uma determinada comunidade política. O recurso aos direitos humanos tem tido o efeito perverso de transformar os beneficiários dos direitos humanos em vítimas e com isso situados essas pessoas na condição de seres sem fala e seres humanos de segunda categoria. Direitos humanos têm sido compreendidos como direitos de segunda ordem, aos quais se recorre apenas quando os direitos civis, garantidos pelas ordens constitucionais vigentes são ineficientes. Embora o discurso oficial seja que os direitos humanos são inalienáveis, na prática eles são inaptos a serem exigidos coativamente, uma vez que não existe nenhuma instituição capaz de fazer isso atualmente. Os direitos humanos, embora pensados como direitos que pertencem aos seres humanos apenas em função de pertencerem à espécie humana, são violados até mesmo numa democracia. Os direitos humanos são carentes de fundamentação, uma vez que a história e a natureza não podem servir como fundamento. Além disso, não é claro como a ideia de humanidade possa servir de fundamento aos direitos humanos, dado que, quando um ser humano deixa de ser cidadão de uma comunidade nacional e torna-se apenas humano, ele perde todo tipo de proteção aos seus direitos e isso abre caminho para que seres humanos sejam inclusive privados da condição de humanos.

Como solução às perplexidades encontradas na noção de dignidade humana e de direitos humanos, Hannah Arendt propõe a noção de um “direitos a ter direitos”, o qual ela compreende entre outras coisas como o direitos a pertencer a uma comunidade política. Como diz ela em *Origens do Totalitarismo*, os eventos de desrespeito sistemático à dignidade humana ocorridos no século XX “demonstram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei da terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas” (Arendt,

1989. p. 13). Obviamente, Arendt era cética em relação à instituição de uma ordem mundial baseada na ideia de direitos humanos, porém não deixa de ser relevante investigar em que medida uma proposta de constitucionalização do direito internacional, tal como proposta por Habermas sob a influência do projeto de Immanuel Kant de uma federação de estados livres em *Zum ewigen Frieden*, poderia resolver ao menos alguns dos problemas apontados por Arendt em relação a noção de direitos humanos.

A SOLUÇÃO DE ARENDT AO PROBLEMA DOS DIREITOS HUMANOS

Em *Conclusion: The Political Institutions of Rights to Have Rights em Hannah Arendt and Human Rights* (2006, p. 132-142), Peg Birmingham reconstrói o que Arendt diz em alguns textos, a fim de responder a questão a respeito de que tipo de instituições seria necessário para garantir o “direito a ter direitos”, como substituto à noção de direitos humanos, ou seja, em vez dos direitos humanos, teríamos um único direito pertence ao ser humano apenas em função de ser humano, o direito a pertencer a uma comunidade política. Primeiramente, Arendt também compreende que o respeito aos direitos humanos é prejudicado pelo vínculo entre direitos humanos e soberania nacional. Razão pela qual ela defende que a noção de soberania nacional é obsoleta como um conceito básico da filosofia política, dado que os estados nacionais atualmente não são mais capazes de garantir nem mesmo aos seus próprios membros a proteção dos direitos humanos, quem dirá dos imigrantes e dos refugiados. Por isso é preciso uma nova compreensão do que seja um estado nação e do que seja um cidadão. Porém ela também tem todo cuidado em evitar a alternativa de uma saída mediante o direito internacional em substituição ao nacionalismo. Por causa disso ela diferencia entre política global e política internacional. A política global supõe um colapso dos estados nacionais. Ela se opõe à política global e defende um tipo de estrutura política federada mundial, contudo, a proteção dos direitos humanos, ou de seu substituto, o direito a ter direitos exige organizações regionais. Como veremos, a alternativa oferecida por Habermas não incorre no que Arendt chama aqui de uma política global, uma vez que ele não defende a eliminação dos estados nacionais tal como hoje existentes, mas muito mais a expansão das instituições de cunho democrático à esfera internacional. Mas agora primeiramente consideremos como Habermas trata do direito de imigração, o direito daqueles que não são protegidos pela constituição de seu estado nacional de origem ou foram forçados a deixar seu estado nacional de origem na Alemanha da década de 1990, mas que consiste

num tema bastante atual, dado a crise que passa hoje a Europa diante do fluxo constante de imigrantes adentrando em seus territórios.

HABERMAS E O DIREITO À IMIGRAÇÃO

Habermas trata do direito à imigração em *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito*, em *A Inclusão do outro* (1996). O tema central é a reação adversa da maioria da população alemã e europeia em relação ao crescimento da imigração, o que inclusive levou a aprovação de leis mais restritivas na Alemanha em 1993 em relação ao direito de asilo político. Habermas, por conseguinte pergunta: “justifica-se essa política de isolamento contra imigrantes?” (1997, p. 26). Habermas afirma que pretende discutir a questão, primeiramente, de maneira mais abstrata e, posteriormente, dedicar ao caso específico do debate alemão a respeito do asilo político em 1992 e 1993, que levou à reformulação da lei de asilo político. A questão mais abstrata diz respeito à relação entre a imigração e a autocompreensão ético política da nação. A presença crescente de imigrantes numa sociedade como uma questão fática altera a maneira como a população de uma sociedade é composta no que diz respeito à autocompreensão ético-cultural da respectiva sociedade. Se isso é caso, alguém poderia sustentar que a imigração coloca em risco a identidade cultural da sociedade e com isso “não esbarra justamente no direito de uma coletividade política a manter intacta sua forma de vida político cultural?” (1997, p. 257). Nesse cenário também surgem questões como: “Sob que condições cabe ao Estado negar a cidadania aos que tornam válida uma pretensão de naturalização?” (Habermas, 1997, p. 257).

Habermas distingue dois níveis de assimilação: a) concordância com os princípios da constituição; b) uma disposição à aculturação; “só é preciso esperar dos imigrantes que eles se disponham arraigar-se na cultura política de sua nova pátria, sem que por isso tenham de renunciar à forma de vida cultural de sua origem” (Habermas, 1997, p. 258). “Quem, no entanto, realmente tem direito à imigração?” (Habermas, 1997, p. 259). Habermas defende uma ampliação da definição de refugiado, a fim de incluir, por exemplo, a defesa das mulheres contra atos de estupros coletivos, de refugiados de locais marcados por guerras civis, trabalhadores imigrantes e fugitivos da pobreza, que buscam escapar de condições miseráveis de existência humana em seus países de origem (Habermas, 1997, p. 259-260). Habermas sustenta que é preciso superar a perspectiva apenas dos imigrantes como

destinatários de direitos e buscar assumir a perspectivas daqueles que procuram a salvação mediante a imigração e à luz disso então tentar responder a questão se existe um direito legítimo à imigração. Habermas ressalta que a Europa historicamente foi favorecida pelos fluxos migratórios nos séculos XIX e XX (1997, p. 260-261), se bem que essas razões “não bastam para justificar a garantia de um direito individual à imigração” (1997, p. 261). Habermas defende que não se deveria limitar os contingentes de imigração com base nas carências econômicas dos países que acolhem esses imigrantes, mas com base em critérios que seriam aceitáveis de um ponto de vista todos os afetados (Habermas, 1997, p. 261-262). Por causa disso, Habermas considera que não pode ser justificado do ponto de vista normativo o acordo que ocorreu na Alemanha em 1992 e 1993, que levou à alteração da lei de asilo do país, porque ele compreende que existem três erros nas premissas do respectivo acordo: a) regulamentação se limita ao asilo político, mas precisa também incluir outras opções jurídicas aos imigrantes, como aquele decorrente da pobreza; b) se destrói o teor essencialmente individualista do direito ao asilo político, uma vez que joga o ônus de imigração a outros países da Europa oriental; c) recusa dupla cidadania aos estrangeiros já residentes. Habermas também ataca a visão de que a Alemanha não seria um país de imigração à luz de dados estatísticos do último século que contrariam essa afirmação e ressalta a necessidade uma “mudança dolorosa da autocompreensão nacional dos alemães” (Habermas, 1997, p. 264).

OS DIREITOS HUMANOS EM FAKTIZITÄT UND GELTUNG

Como já dito, em *Faktizität und Geltung* Habermas reconstrói o conceito de direito moderno e sustenta que os direitos humanos são direitos fundamentais de estados democráticos de direito. As três primeiras categorias de direitos abstratas são: 1) “direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação”, na qual se incluem a dignidade, a liberdade, a integridade física e a inviolabilidade da pessoa; 2) “o status de membro”, em que se incluem os direitos de pertencer a um Estado – a cidadania e a proibição de extradição; 3) “possibilidade de postulação judicial”, em que se incluem os meios de salvaguarda da autonomia privada de civis como a proibição do efeito retroativo, do tribunal de exceção, entre outros. 4) “à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade”; e, finalmente, 5) “a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente (...) para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos”. (HABERMAS, 1992. p. 155-157). Em seu livro *Era das Transições*, Habermas

reapresenta as categorias dos direitos fundamentais: 1) liberdades subjetivas; 2) de status de membro; 3) de proteção individual; 4) igualdade de condições na participação política. Contudo, Habermas não cita novamente a quinta categoria que trata especificamente dos direitos sociais (HABERMAS, 2003, p. 169).

Nesse contexto ele interpreta os direitos humanos como direitos fundamentais [*Grundrechte*] dos Estados democráticos constitucionais modernos e não como direitos morais propriamente ditos. O que, obviamente, não significa que esses direitos possam violar valores morais, mas apenas que não podem ser identificados com direitos morais no sentido estrito do termo sob pena de uma fundamentação moral do direito. Como veremos, Habermas vincula os direitos humanos não a uma interpretação moral dos mesmos, mas a noção moderna de direitos subjetivos, a saber, direitos capazes de ser exigidos coativamente; ou seja, vincula os direitos humanos à tradição do direito liberal moderno de Locke e Rousseau. Entretanto, após a publicação de *Faktizität und Geltung*, Habermas começa a abordar o tema de uma expansão desse sistema de direitos a uma ordem cosmopolita, ao direito internacional e não apenas restrita a um estado democrático constitucional. Um texto importante quanto a esse ponto é aquele que ele escreve em comemoração ao bicentenário da publicação de *Zum ewigen Frieden* de Immanuel Kant, *A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 20 anos*, publicado na obra *A inclusão do outro* (1996) Em sua obra de 2011, *Sobre a Constituição da Europa*, ele vincula a discussão dos direitos humanos com a temática da dignidade humana. Habermas discute a tese de que o conceito jurídico de dignidade humana surge muito mais tardiamente que o conceito moral de dignidade humana após o Holocausto (Habermas, 2012, p. 10). Não obstante Habermas pretendeu mostrar que havia um vínculo conceitual entre ambos esses conceitos desde o início.

Em suas próprias palavras, ele pretende mostrar “a origem dos direitos humanos a partir da fonte moral da dignidade humana explica a força política explosiva de uma utopia concreta” (2012, p. 12). Enfim, não pretendo adentrar mais nesse texto, ressalto apenas que Habermas quer dar a entender, que a dignidade humana é aquilo através do qual o conteúdo igualitário universalista da moral migra ao direito e que a tomada de consciência disso seria algo tardio.

A RESPOSTA DE HABERMAS A OBJEÇÃO DE HANNAH ARENDT EM *ZUR VERFASSUNG EUROPAS*

Habermas (2012, p. 30, nota) responde explicitamente, porém de forma muito breve, à crítica de Arendt aos direitos humanos numa nota de rodapé ao texto *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, em *Sobre a constituição da Europa*. Ele sustenta que a suposta contradição apontada por Arendt entre os direitos humanos e os direitos dos cidadãos não poderia ser resolvida apenas pela expansão dos estados globais somada à noção arendtiana de “um direito a ter direitos”, a saber, um direito a pertencer a uma comunidade política. Habermas acredita que essa contradição poderia ser resolvida por uma condição jurídica cosmopolita que superasse o estado de natureza internacional do direito internacional clássico e pela ampliação da noção de identidade coletiva para além dos limites dos estados nacionais existentes. Essa expansão da ideia kantiana de uma ordem mundial cosmopolita é desenvolvida por Habermas num debate com a projeto de uma paz duradoura de Kant e com a constitucionalização do direito internacional europeu no processo de formação da União europeia.

Em *A ideia kantiana de paz perpétua à distância histórica de 200 anos*, em *A Inclusão do Outro*, Habermas critica três aspectos da proposta de Kant:

- 1) Natureza Pacífica das Repúblicas;
- 2) Força Geradora de Comunidades do Comércio Internacional;
- 3) Função Política da Esfera Pública.

Para Habermas, os três foram falsificados; o que revelaria que as premissas subjacentes à visão de Kant, válidas para as condições históricas do século XVIII, no século XX já não podem mais ser consideradas corretas, se bem que ele acredite que "elas também depõem em favor de que uma concepção do direito cosmopolita, reformulada de acordo com os novos tempos (...) bem poderia aplicar-se" (HABERMAS, 2002, p. 192).

Habermas (2002, p. 200) acredita que o projeto kantiano original precisa ser revisado quanto aos seguintes aspectos: a soberania externa dos Estados nacionais precisa ser restringida, ao menos no que diz respeito ao direito de iniciar a guerra e no que diz respeito à proteção dos direitos humanos; o caráter relações interestatais deve ser modificado; a soberania interna dos Estados nacionais pode ser limitada, por exemplo, no caso de flagrantes violações dos direitos humanos; as restrições normativas da política clássica devem ser

abandonada, uma vez que a manutenção da paz não deve ser promovida apenas com base no equilíbrio de forças; a compreensão do que seja 'paz' deve ser alterada, de modo a que ações possam ser tomadas no intuito de evitar a guerra antes que as mesmas aconteçam. Após terminar o exame crítico da proposta de Kant à luz de 200 anos de história, Habermas afirma: “A reformulação da ideia kantiana de uma pacificação cosmopolita da condição natural entre os Estados (...) inspira (...) esforços enérgicos em favor da reforma das Nações Unidas” (Habermas, 2002, p. 210). Mas que tipo de reformas pensa Habermas que sejam necessárias?

- 1) Instalação de um Parlamento Mundial;
- 2) Ampliação da Estrutura Jurídica Mundial;
- 3) Reorganização do Conselho de Segurança.

Quanto ao Parlamento Mundial, Habermas afirma que é necessário criar um tipo de Senado Federal e que o mesmo deve partilhar suas competências com uma Segunda Câmara. Quando houverem países que se neguem a permitir a eleição de deputados mediante a democracia, os representantes desses respectivos estados poderiam ser organizações não estatais designadas pelo próprio Parlamento Mundial, e que poderiam ser, por exemplo, representantes das populações oprimidas. (Habermas, 2002, p. 210).

Quanto à ampliação da estrutura jurídica internacional, Habermas afirma que: é preciso modificar as competências do Tribunal Internacional, da tal maneira que “a jurisdição penal, que até hoje só se instalou ad hoc para processos específicos de crimes de guerra, teria que institucionalizar-se de forma permanente”. (Habermas, 2002, p. 211). Quanto à reorganização do conselho de segurança, Habermas afirma que é necessário se fazer adaptações à nova situação mundial, a fim de que ao lado das potências mundiais seja concedido o direito de voto aos regimes continentais, e também deveria ser suprimida a exigência de voto unânime entre os membros permanentes e no lugar do mesmo seria preciso introduzir o voto por (Habermas, 2002, p. 211). Ainda a respeito do conselho de segurança, Habermas defende que é preciso reformá-lo de tal maneira que funcionasse segundo o modelo do Conselho de Ministros de Bruxelas, a fim de permitir que o poder executivo fosse capaz de desempenhar funções policiais (Habermas, 2002, p. 211).

A RESPOSTA DE HABERMAS ÀS OBJEÇÕES REALISTAS POLÍTICAS AOS DIREITOS HUMANOS

Além disso, Habermas se devota a responder algumas objeções céticas em relação aos direitos humanos, em particular aquelas oriundas do pensamento político realista de Carl Schmitt: o humanismo, a visão defensora dos direitos humanos, “tem suas raízes na hipocrisia de um pacifismo jurídico que pretende fazer ‘guerras justas’ sob o signo da paz e do direito cosmopolita” (Habermas, 2002, p. 212). Acredito que essa resposta de Habermas ao realismo político poderia ser ao menos em parte utilizada também como resposta a alguns dos aspectos da crítica de Arendt à noção de direitos humanos, uma vez que tanto o realismo político quanto as críticas de Arendt aos direitos humanos compartilham algum pessimismo em relação à noção de direitos humanos.

Segundo Habermas (2002, p. 212), o realismo político quando se dirige ao discurso dos direitos humanos, entende que “a política de uma organização mundial que se inspira na ideia kantiana de paz perpétua e que visa à construção de uma condição cosmopolita obedece à mesma lógica: o paninterevencionismo leva obrigatoriamente a uma pancriminalização, e, com isso, à perversão dos objetivos aos quais ela se propõe servir”. Diante disso, Habermas afirma que “gostaria de tratar do argumento em geral e chegar, passo a passo, ao cerne do problema” (Habermas, 2002, p. 212), que ele divide em duas asserções: a) “a política dos direitos humanos ocasiona guerras que, disfarçadas de ações policiais - assumem qualidade moral”; b) “a moralização classifica opositores como inimigos, de modo que essa criminalização dá rédeas largas à desumanidade”. Segundo Habermas (2002, 213), esses dois ‘enunciados parciais’ da visão de Schmitt, contêm duas premissas: a) “a política dos direitos humanos serve à imposição de normas que são parte de uma moral universalista”; b) “juízos morais obedecem ao código de ‘bem’ e ‘mal’, a valoração moral negativa (de um oponente político ou) de um opositor bélico destrói a limitação juridicamente institucionalizada do combate militar”.

Habermas defende que a primeira premissa é falsa e que a segunda sugere um pressuposto falso (Habermas, 2002, 213). Primeiramente, ele afirma que os direitos humanos remontam à cartas constitucionais (1776, 1789) e que essas cartas são inspiradas no conceito de direito racional de Locke e Rousseau e, por conseguinte, “os direitos humanos só assumem uma figura concreta no contexto das primeiras constituições (...) como direitos fundamentais garantidos no âmbito de uma ordem jurídica nacional”. Apesar de sua proveniência

jurídica, acredita Habermas, os direitos humanos têm uma ‘caráter duplo’ [uma face de Janus]: enquanto normas constitucionais tem validade positiva, mas como direito que se vincula a cada ser humano (não apenas aos cidadãos de um estado em particular) eles tem validade também suprapositiva; portanto, tem uma face voltada ao direito e outra voltada à moral universalista. Enfim, a respeito da natureza moral dos direitos humanos, suposta na objeção realista, Habermas diz: “Os direitos humanos são já a partir de sua origem de natureza jurídica. O que lhes confere aparência de direitos morais não é seu conteúdo, nem menos ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos estados nacionais” (Habermas, 2002, p. 214)

Entretanto, Habermas com isso não pretende cair no que denomina de um ‘mal-entendido positivista’ acerca dos direitos humanos, qual seja, que qualquer que seja o conteúdo dos direitos humanos que for estabelecido pelo legislador isso seria suficiente, embora ele tenha que reconhecer que como direitos jurídicos não se pode evitar que possam ser alterados ou suspensos com a mudanças do regime de governo (Habermas, 2002, p. 214). Não obstante, diz Habermas, como são direitos jurídicos de ordens constitucionais democráticas, eles gozam de um duplo sentido de validade: como normas positivadas baseadas na capacidade de sanção ao não cumprimento [*Gültigkeit*] e como normas que reivindicam legitimidade ideal, passíveis de serem justificadas racionalmente [*Legitimität*] (Habermas, 2002, p. 214) Além disso, Habermas chama a atenção à especificidade dos direitos fundamentais [*Grundrechte*] em relação aos demais direitos constitucionais. Diz ele: “os direitos fundamentais liberais e sociais tem a forma de normas genéricas endereçadas aos cidadãos em sua qualidade de seres humanos [*als Menschen*] e (não de integrantes do Estado [*als Staatsangehörige*])” (Habermas, 2002, p. 214). E, segundo Habermas (2002, p. 215), seria essa especificidade dos direitos humanos, como *Grundrechte* de estados democráticos, que aproxima a validade dos direitos humanos das normas morais, diz ele: “É essa validação universal, voltada a seres humanos como tais, que os direitos fundamentais tem em comum com as normas morais.” Ou seja, embora os direitos humanos sejam jurídicos em sua origem, sua validade transcende a validade das normas jurídicas ordinárias. Habermas acrescenta ainda que pela sua especificidade esses *Grundrechte* somente podem ser fundamentados com argumentos morais, ao contrário das demais normas morais que aceitam fundamentos de origem ético-política ou pragmática. A razão dessa restrição quanto ao tipo de fundamentação diz respeito ao tipo de interesse que esse tipo de direito pretende proteger. Nas próprias palavras de Habermas (2002, p. 215): “o asseguramento [*die Gewährleistung*] de regras como

essas despertam em igual medida o interesse de todas as pessoas na sua qualidade de pessoas em geral [acrescente: não apenas enquanto pessoas de um determinado estado], ou ainda, por que elas são igualmente boas para todos mundo.” Habermas acredita que essa exigência de fundamentação específica não prejudica a natureza jurídica desses direitos e nem os transforma em normas morais.

Habermas acredita que as normas jurídicas recebem sua especificidade da estrutura que possuem e não do seu conteúdo (fundamentado com argumentos morais no caso de *Grundrechte*). Como direitos subjetivos eles abrem um espaço de discricionariedade em que os indivíduos podem agir segundo preferências próprias. (Habermas, 2002, p. 215).

Habermas entende que o direito moderno, do qual os direitos humanos [*Menschenrechte*] também surgem, resultam de uma mudança de perspectiva empreendida por Hobbes que abandona a moral deontológica e busca fundar o Estado no auto-interesse esclarecido dos indivíduos. Com essa mudança “tudo que não é explicitamente proibido por leis gerais de restrição da liberdade é permitido” (Habermas, 2002, p. 216). Além disso, no próprio direito moderno, Habermas sustenta (o que considero controverso) que Kant deriva todos os direitos humanos do direito inato (não adquirido) da liberdade na *Doutrina do Direito*, primeira parte de *A Metafísica dos Costumes*. O caráter controverso dessa derivação dos direitos humanos do direito inato à liberdade de Kant é que não é evidente que o filósofo de incluiria muitos direitos humanos atuais como direitos derivados do direito inato. Enfim, embora os direitos humanos tenham um teor moral, o que a objeção de Arendt parece supor, uma vez que o sistema de referência dos direitos humanos é a humanidade como um todo e não apenas os cidadãos de um estado nacional em particular, eles exigem “o status de direitos fundamentais cuja observância se deve assegurar no âmbito de uma ordem jurídica subsistente, seja ela nacional, internacional ou global.” (Habermas, 2002, p. 217). Com isso Habermas acredita ter respondido ao primeiro enunciado parcial de Schmitt, desde que teria mostrado que direitos humanos não seriam morais desde sua origem, como a objeção realista supõe, uma vez que Schmitt entende que: “a imposição global dos direitos humanos seguiria uma lógica moral e, portanto, conduziria a intervenções apenas disfarçadas em ações policiais” (Habermas, 2002, p. 217).

Habermas acredita que ao mesmo tempo também é abalado o segundo enunciado, a saber: “que a política intervencionista teria de degenerar em uma ‘luta contra o mal’”, por que ele supõe que o direito internacional clássico seria suficiente, restrito apenas a conflitos comedidos, para dar um rumo civilizado aos conflitos militares. Mesmo que isso fosse correto

(o que é controverso) - uma organização mundial com poder policial seria mais apta a isso (Habermas, 2002, p. 217) E porque seria uma solução mais civilizada? Por que “o estabelecimento de uma situação cosmopolita significa que as violações dos direitos humanos não são julgadas e punidas imediatamente sob pontos de vista morais, mas sim perseguidas como ações criminosas no âmbito de uma ordem jurídica estatal - e segundo procedimentos institucionalizados” (Habermas, 2002, p. 217). Habermas procura então oferecer uma resposta ou um argumento metacrítico contra a posição realista (2002, p. 218). Ele afirma que é preciso desnudar, ou seja, tornar visível, a teoria de fundo subjacente a esse realismo político e avançar até o núcleo central do argumento. A primeira vista, o argumento visa civilizar a guerra por meio do direito internacional clássico (retornando a ele); e, preservar a ordem internacional já assegurada, o que seria colocado em perigo pelo discurso dos direitos humanos. Habermas ressalta que Schmitt procura refutar a distinção entre ‘guerra de ataque’ e ‘guerra de defesa’, com isso implicando um conceito moralmente neutro de guerra e buscando desresponsabilizar as pessoas individuais pelo que acontece na guerra, uma vez que declará-la seria uma prerrogativa dos estados como sujeitos do direito internacional clássico. Não se trata aqui ainda das consequências desastrosas do universalismo moral, mas apenas de uma oposição à limitação da atividade bélica. Disso Schmitt conclui que é necessário retornar a um *status quo ante* ‘da guerra delimitada’, uma vez que seria mais realista a alternativa de ‘uma pacificação cosmopolita da condição natural entre os estados’. Habermas (2002, p. 219) considera utópico esse objetivo de civilizar a guerra e por isso coloca em dúvida o realismo dessa sugestão. O equilíbrio de potências historicamente mostrou-se um fracasso nesse ponto, para Habermas, uma vez que houveram guerras totais. Enfim, Habermas acredita que: “As sanções e intervenções de uma comunidade de povos organizada ainda podem domesticar essas forças melhor que um apelo (juridicamente inócuo) ao discernimento dos governos soberanos” (2002, p. 219). Dado a fragilidade dessa posição realista, Habermas acredita que isso é um indício de que a argumentação jurídica é uma fachada que oculta restrições de outro tipo. Habermas parece aqui remeter a *Historikerstreit* em que se envolveu logo após a Segunda Guerra mundial, uma vez que vincula a posição de Schmitt a uma tentativa de buscar diferenciar os crimes de guerras já existentes no direito internacional clássico e aquelas atrocidades (O Holocausto). Ele pensa que o realista político queria que deixassem de ser crimes a guerra de agressão e também a ruptura civilizacional do extermínio de judeus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, Habermas (2002, p. 225) compreende que objeções realistas desse tipo somente fazem sentido quando se parte de “uma moralização não-mediatizada da política”, mas uma vez que existem instituições internacionais adequadas a cumprir as exigências de um tribunal que sentencie de modo imparcial essas objeções perdem muito em força. O mesmo poderia ser dito em alguma medida das objeções de Arendt, uma vez que houvessem instituições internacionais competentes para julgar e proteger os direitos humanos, a contradição da noção de direitos humanos poderia desaparecer. Além disso, Habermas sustenta que o argumento de que uma comunidade política com identidade própria pressupõe uma língua comum, uma história comum, e uma tradição comum não resiste a uma verificação mais precisa (2006, p. 79). Esse tema é importante à discussão do direito de imigração, uma vez que a questão da imigração muitas vezes é colocada como contraposta ao direito da manutenção de uma identidade coletiva como base de uma comunidade política. Entretanto, Habermas compreende que a ideia de identidade coletiva e a ideia de solidariedade são também frutos de um processo de construção, o que não impediria de se constituir uma nova identidade coletiva além dos estados nacionais e que permitisse compreender todos os seres humanos como membros da mesma identidade coletiva e, por conseguinte, da mesma comunidade política internacional. Desse modo, os direitos humanos seriam os direitos fundamentais de uma comunidade política mundial e por isso todos os seres humanos apenas pela condição de serem humanos seriam membros dessa comunidade política e teriam sua dignidade protegida. Para concluir, cito Habermas:

Para o funcionamento de uma organização mundial, que inclua todos os estados e não permita mais uma delimitação social entre ‘ins’ e ‘outs’, basta, na medida em que ela se restrinja às funções da política de direitos humanos e da garantia de paz, uma base de legitimação estreita. Para a solidariedade entre cidadãos do mundo basta a indignação moral, consensual em relação a violações flagrantes da proibição do uso de força e dos direitos humanos. (HABERMAS, 2006, p. 83).

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- BAXTER, H. Habermas. **The Discourse Theory of Law and Democracy**. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- BIRMINGHAM, P. Hannah Arendt and Human Rights. **The Predicament of Common Responsibility**. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- FELDHAUS, C. Habermas e o projeto kantiano de uma paz perpétua. In: FELDHAUS, C. & DUTRA, D. J. V. **Habermas e interlocuções**. São Paulo: DWW, 2012.
- HABERMAS, J. **Direito e Democracia**. Entre Facticidade e Validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HABERMAS, J. **A Inclusão do outro**. Estudos de Teoria Política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. **O Ocidente dividido**. Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileira, 2006.
- HABERMAS, J. **Sobre a constituição da Europa**. Um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- MENKE, Christoph. “Aporien der Menschenrechte” und das “einzigste Menschrecht“. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation. In: GEULEN, Eva; KAUFFMANN, Kai; MEIN, Georg. **Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen und Kontroversen**. Munchen: Wilhelm Fink, 2008, pp. 131-147.

HONNETH E AS PATOLOGIAS DO DIREITO

Delamar José Volpato Dutra

É professor da Universidade Federal de Santa Catarina na graduação e no programa de pós-graduação em Filosofia

[UFSC/CNPq] lattes.cnpq.br/7826882124566360

Resumo: O texto visa a esclarecer as razões pelas quais Honneth atribui ao direito um caráter patológico. Como contraponto a tal caráter patológico da liberdade jurídica, ele avança um conceito de liberdade social, liberdade esta imune às patologias próprias do direito. Contudo, para tal, ele deveria poder demonstrar que tal liberdade já seria operante em diversas esferas sociais. O presente estudo desafia justamente a verificação de tal liberdade nos contextos relevantes da liberdade social. Se de fato essa hipótese estiver correta, a teoria crítica de Honneth pode estar eivada de um vício muito grave, qual seja, aquele de um déficit sociológico, justamente a acusação que ele endereçou às teorias de Habermas e Rawls, acusadas de seres por demais normativas.

Do método da reconstrução normativa e do valor da liberdade

Honneth pretende conectar a sua teoria crítica com a análise da sociedade, cujo foco não seriam princípios puramente normativos. Na verdade, não objetiva desconsiderar os princípios normativos, mas detectá-los na eticidade de práticas e instituições dadas.¹³ De acordo com seu diagnóstico, teorias como a de Rawls e a de Habermas “partem de uma congruência entre princípios de justiça obtidos de maneira independente e os ideais normativos das sociedades modernas.”¹⁴ Sem embargo, elas apresentariam uma justificação construtiva e autônoma de tais princípios, em vez de uma prova da superioridade delas em relação aos ideais históricos

13 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 15.

14 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 23. O diagnóstico feito com relação a Rawls pode ser desafiado se a sua teoria for compreendida, no dizer de Weithman, como *conception-based*, em vez de *rights-based*: “On my reading, Rawls supposes from the outset that under the impact of liberal democratic thought and practice, we, his readers, think of ourselves as free and equal persons embedded in a society that ought to be a fair scheme of social cooperation. We have, he thinks, a democratic conception of our society and a conception of ourselves that I call a *free-and-equal self-conception*.” [WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 12]

concretos. Para ele, a reconstrução normativa é aquela que mede “[...] as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade.”¹⁵ Trata-se, portanto, de perscrutar a realidade social a fim de esquadrihar as instituições e práticas que efetivariam a justiça, haja vista o próprio conceito de justiça, seja ele qual for, ser incapaz de fornecer um critério independente.¹⁶ Desse modo, o autor trilha um caminho que questiona a prioridade do justo sobre o bem, já que o caráter ético do bem compartilhado dá forma ao próprio conceito de justiça.¹⁷

Ora, o valor ético supremo que predomina na modernidade é o da liberdade, não o da liberdade política, mas o da liberdade individual. Já de início, segundo ele, não se trata, por certo, da vontade da comunidade.¹⁸ O leitor é convidado a ver a liberdade individual como o supremo princípio de seu mundo. Tal formulação, inclusive, está na base do conceito de direito que o autor dedilha, a partir de Hegel, a saber, tudo aquilo que possibilita e realiza a liberdade individual de maneira universal.¹⁹ A princípio, os termos liberdade, autodeterminação e autonomia são usadas de maneira mais ou menos intercambiável,²⁰ o que, aliás, informa muito pouco sobre o significado dos mesmos. A liberdade, por ser bastante indeterminada, encontra na história a ajuda para torná-la mais precisa, o que ocorre com a apresentação de três modelos históricos da mesma: a liberdade negativa, a reflexiva e a social.

Liberdade negativa e contrato

A liberdade negativa tem como modelo Hobbes, para quem a liberdade se define como não interferência, como ausência de impedimentos externos, segundo o que se lê no início do cap. XIV do *Leviatã*. Com isso, na busca dos objetivos que podem ser escolhidos pelo indivíduo, obstáculos interiores não devem ser compreendidos como impedimentos da liberdade.²¹ Além disso, apostrofa Honneth, a liberdade “[...] significa poder realizar todos os objetivos de vida egocêntricos e caprichosos [...]”²² Nesse cenário, configura-se um indivíduo

15 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 24. A aproximação com o procedimento do equilíbrio reflexivo entre conceito e realidade histórica é sugerida [HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 107-8].

16 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 22.

17 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 32, 122. Exemplos de tais questionamentos seriam as obras de Putnam e Taylor.

18 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 37.

19 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 17.

20 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 34-37.

21 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 44, 47.

22 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 50.

atômico e egocêntrico,²³ cuja única restrição seria a compatibilidade com a liberdade dos demais.²⁴ Desse modo, descortina-se um conceito de justiça, um ordenamento jurídico, por um lado, medido estrategicamente no seu estatuto e, por outro, limitado em sua extensão. Limitado, já que Honneth acusa a tal concepção de não tornar os indivíduos autores e renovadores do ordenamento, o que demandaria um interesse na cooperação,²⁵ a exigir uma outra figura da liberdade. Portanto, a permanecer negativa, essa liberdade sempre deter-se-ia em frente da autodeterminação individual, já que sempre restringir-se-ia ao âmbito externo. No rumo da busca de fins realmente próprios, a liberdade teria, indica ele, que se direcionar para a autodeterminação reflexiva e social.²⁶

De se observar, aqui, a inspiração hegeliana dupla. Primeira, a crítica ao contratualismo, cujo resultado será uma concepção de direito que deverá descer do cume da abstração para o reino do espírito objetivo. Deveras, nos termos do adendo H do § 141 de as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, o direito existe somente como uma parte de um todo, como se fosse uma planta trepadeira agarrada em uma árvore, esta, sim, com raízes firmes.²⁷ Segunda, na crítica ao déficit de subjetividade, cujo sentimento de vingança registrável na punição criminal seria indicativo.²⁸

Inicialmente, a liberdade juridicamente concebida é uma espécie do gênero liberdade negativa. De acordo com tal concepção, os motivos não têm interesse para a comunicação estruturada juridicamente, os quais podem ficar no anonimato,²⁹ o que é bastante palpável, por exemplo, no exercício do direito de propriedade. Porém, segundo um juízo mais cuidadoso dessa mesma liberdade, Honneth advoga que isso só é possível porque os sujeitos concedem-se reciprocamente esse estatuto normativo. O sujeito solitário tem objetivos estratégicos, mas há também outros motivos e convicções presentes a serem considerados.

Nisso se pode ver a principal incapacidade a propósito da liberdade jurídica, pois a autonomia privada só poderá ser empregada de maneira sensata [sinnvoll], só poderá chegar a uma ponderação dos próprios objetivos, a uma confirmação real do bem que pretende, pela

23 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 52-3.

24 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 50-1.

25 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 55.

26 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 57.

27 “das Recht existiert nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.”

28 HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, §102.

29 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 149.

referência aos outros como sujeitos eticamente motivados.³⁰ Ora, isso exige uma atitude diferente daquela que é induzida pelo direito. Exige uma atitude comunicativa. Nesse contexto, ele afirma que o direito até incentiva comportamentos e atitudes que seriam um obstáculo, bloqueariam [im Wege stehen] a liberdade que ele próprio criaria.³¹ Sem embargo, essa desvinculação não é uma insuficiência [Ungenügen] da liberdade jurídica, já que é constitutiva de sua lógica. Contudo, ela poderá ter consequências patológicas no âmbito social, como ver-se-á, já que a atitude que a liberdade jurídica faculta pode dificultar vínculos e responsabilidades intersubjetivas. Ao operar monologicamente, o sujeito ficará em um vácuo de decisão e em quase total indeterminação, de tal forma que a liberdade jurídica não serve para descortinar e formular novas versões de ideias do bem; só permite questioná-las e revisá-las. Para uma formulação inovadora e positiva de concepções do próprio bem, precisaria vislumbrar o outro como algo mais do que um ator estratégico.³² Por isso mesmo, no mundo vivido, há motivos que são compartilhados pré-reflexivamente. Quando ocorre um dissenso e tal perspectiva em comum é rompida, surge o ônus de fundamentar a divergência. Nesse cenário, o uso da liberdade jurídica sinaliza a intenção de interromper tal oferta de razões. Ela opera uma espécie de moratória em relação ao fluxo comunicativo. Em sendo assim, reparar-se-ia uma situação rompida não pela conjugação intersubjetiva dos motivos em conflito. Ora, vê-se bem, se essa atitude fosse radicalizada, ela afetaria a busca da autorrealização, pois não seria mais possível contar com os outros para projetos comuns, relações e cooperações, a não ser de modo puramente estratégico. Desse modo, a liberdade jurídica abre a possibilidade de questionar, finalizar ou suspender projetos de vida, mas não a oportunidade de dar realidade a novos projetos, já que isso dependeria de atitudes e modos de comportamento não estratégicos.³³ Assim sendo, os direitos pressuporiam uma série de práticas comunicativas já implicadas, das quais, eles, na verdade, dependeriam, já que os direitos subjetivos alimentar-se-iam de um contexto de relações não juridicamente determinadas.³⁴ Por exemplo, um contrato só é aceitável se respeitar uma série de condições

30 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 152.

31 Ao tratar do paradoxo da legitimidade que surge da legalidade, Habermas detecta um problema semelhante, mas não chega ao ponto de desqualificar a própria forma jurídica. Ao que parece, o comportamento estratégico que o direito permite na superfície, contamina tudo na profundidade. Trata-se de uma leitura da forma jurídica bem diferente daquela kantiana. Isso ocorre porque, para Honneth, a liberdade modelar é aquela reflexiva, a qual aponta para uma motivação de caráter moral.

32 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 153-4.

33 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 154-5.

34 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 156-7.

éticas que são postas pela realidade social na qual ele opera, como não poder comercializar órgãos humanos.

Honneth define patologia como o que atinge a capacidade racional de acessar um sistema primário de ações e de normas, ou seja, uma perda de habilidade para praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar.³⁵ Como essa patologia clama por um diagnóstico difícil de realizar, ele apela para exemplos da estética, mormente da literatura, nisso também seguindo Hegel, que no § 37 de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, usa o termo *reiner Eigensinn*, que poderia ser traduzido por 'rigidez', em uma referência ao personagem Michael Kohlhaas de Kleist. Esse personagem se aferra ao seu direito, que é só uma possibilidade, e não vê toda a abrangência da relação, ao ponto em que a busca pelo seu direito se transforma em vingança. Deveras, hoje, vale registrar, a insistência nos direitos, muitas vezes, não se dá tanto por causa de uma injustiça sofrida ou pela busca de vingança, mas por uma disposição de se retrair ao comportamento jurídico que vê os outros estrategicamente.

No campo da liberdade negativa, Honneth delinea duas patologias básicas, aquela que transforma os meios de ação em um fim, exemplificado pelo filme *Kramer v. Kramer*, e aquela na qual o meio se transforma em fim, a que torna os meios da liberdade jurídica que suspende as obrigações em um ideal de vida. Neste segundo caso, a pessoa usa a liberdade para dificultar os esforços da construção de sua identidade, exemplificado pelo personagem Dwight Wilmerding do romance *Indecisão* de Kunkel.

Liberdade reflexiva e justiça

O segundo modelo de liberdade é a reflexiva, que teria como fontes o pensamento de Rousseau e de Kant, para os quais a ideia de autonomia desempenha papel central. Esse modelo mergulha na interioridade do sujeito ao qual se atribui liberdade, para detectar o que ser-lhe-ia próprio.³⁶ Exatamente, nesse modelo, noções como autonomia e heteronomia, autenticidade e inautenticidade, passam a ser fundamentais.

Segundo a interpretação de Honneth, os projetos de Habermas, Apel, Mead, Peirce, seriam uma reformulação desse modelo em termos de intersubjetividade.³⁷ No que se refere à justiça, de acordo com esse modelo reflexivo, a ideia de autodeterminação como autonomia

35 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 157.

36 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 59.

37 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 69.

assumiria, para ele, viés processual, mesmo deliberativo, exemplificado por Rawls e por Habermas.³⁸ Já, a autodeterminação como autorrealização assumiria esguelha bastante substantiva, seja em um viés mais individual, como seria o caso do projeto de Mill, ou mais coletivo, como seria o caso da visão de Taylor, do republicanismo liberal de Arendt [por ele assim caracterizado] e de Sandel.³⁹ De se mencionar a dificuldade de apontar a concepção de justiça apropriada à liberdade reflexiva,⁴⁰ contudo, seja lá qual for tal concepção, por não poder contar com uma formulação egoísta, o grau de cooperação exigido “[...] é desproporcionalmente mais elevado [ungleich höher] do que no caso da liberdade negativa,”⁴¹ a qual exigiria o mínimo de conjugação com a igual liberdade dos outros.

Honneth reclama que nenhum dos dois modelos de liberdade reflexiva, seja o da autodeterminação seja o da autorrealização, tomam as condições sociais da realização da liberdade como componentes desta. Não, elas tomam o conceito de liberdade reflexiva e dela derivam as condições que seriam necessárias. Não obstante, não indicam as condições sociais indispensáveis, como haver a disponibilidade institucional de objetivos morais e a presença dos bens visados pelos desejos estarem disponíveis na realidade social. Tais condições são como que deixadas de lado e como que adicionadas *a posteriori*, com a exceção do modelo discursivo dessa liberdade, segundo o qual a instituição social do discurso é entendida como componente da própria liberdade. Aliás, isso funcionará como diretriz, como chave, para Honneth construir um modelo de liberdade que conecta o seu exercício com formas institucionais que possibilitam a sua realização.⁴²

Nesse diapasão, a liberdade moral seria espécie do gênero liberdade reflexiva. Aquela é a que garante a possibilidade de retração das obrigações comunicativas e de reconecção ao mundo vivido.⁴³ Ela permite a retirada “do leito em que correm nossas eticidades do mundo real.”⁴⁴ Com isso, torna atrativa a vinculação com normas universais, no sentido da crítica ao existente, bem como a construção de novos sistemas de normas. Esse elemento construtivo a distingue e a torna superior à liberdade jurídica, que se desconecta para não se reconectar.⁴⁵

Aqui, uma vez mais, pode ser detectada uma inspiração hegeliana dupla. Sabidamente, Hegel criticara o formalismo vazio da moral kantiana no § 135 das suas *Linhas Fundamentais*

38 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 73-4.

39 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 75.

40 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 73.

41 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 79.

42 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 79-80.

43 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 175-6.

44 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 191.

45 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 208.

da *Filosofia do Direito*, formalismo este que só funcionaria, na verdade, por pressupor regras já previamente aceitas pela sociedade na qual se vive, como a de que a propriedade é um valor. A hipocrisia é a outra crítica de Hegel a uma moral sem objetividade, sem instituições, como anota o longo § 140 da mencionada obra. A hipocrisia manifestar-se-ia na inverdade, na afirmação para o outro de um mal como um bem, segundo a qual o mal justificar-se-ia pelas boas razões; manifestar-se-ia no querer o bem abstrato, a intenção boa, de tal forma que ninguém seria mau porque ninguém querería o mal pelo mal. Desse modo, roubar para dar aos pobres, matar para satisfazer a vingança do seu direito, tudo poderia ser colorido pela convicção subjetiva que embasa o ato. Manifestar-se-ia, finalmente, na ironia e na vaidade do saber-se como a base da objetividade moral. Contudo, no próprio desenho de tal liberdade que estimula ser unilateral, no sentido da retirada da eticidade, Honneth detecta a possibilidade, novamente, de patologias.⁴⁶

As patologias, nesse caso, os distúrbios ou interpretações equivocadas, determinarão comportamentos individuais ou coletivos que tornarão difícil a cooperação social, levando ao isolamento. A ilusão de ocultamento de toda a facticidade normativa, uma desvinculação completa da eticidade e a acentuação do momento crítico e suspensivo no qual só importa o padrão moral, quando envolve a própria vida, conduz ao moralista desvinculado; quando envolve a sociedade conduz ao terrorismo moral.⁴⁷ Os escritos de Henry James seriam, para ele, um exemplar de como o zelo por princípios universais faria esquecer as obrigações imediatas, bem como faria esquecer onde o mal deveria ser combatido. Em tal cenário, o personagem Frederick Winterbourne de *Daisy Miller* causa a infelicidade que tão resolutamente queria evitar, pois a rigidez de seu comportamento acaba gerando a desgraça.⁴⁸ O segundo exemplo de patologia ou desvinculação completa está no caso da jornalista Ulrike Meinhof.⁴⁹ De se anotar que, nesse ponto, mais uma vez, Honneth segue o caminho que o próprio Hegel já havia trilhado com a sua crítica ao terrorismo jacobino e consequente exaltação de Napoleão e seu código civil.⁵⁰

Liberdade social e eticidade

46 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 192.

47 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 210.

48 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 215.

49 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 221-2.

50 HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. [Rúrion Melo: Theorie und Praxis]. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 204.

A liberdade social avança em direção à concretização história, cujo modelo refere, de novo, a Hegel, a demandar um passo que, na tradição da teoria crítica, Habermas e Apel não teriam dado.⁵¹ Nesse percurso, o leitor descobrirá que o valor ético supremo defendido por Honneth é “[...] a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo.”⁵² Desse modo, o conceito de liberdade reflexiva é tomado como paradigmático para a sua construção, senão veja-se.

A liberdade negativa fracassa porque ela não consegue verificar se os conteúdos escolhidos seriam realmente livres sob o ponto de vista interior. Por outro lado, a liberdade reflexiva é deficiente por induzir ao pensamento de que o externo é marcado por algum tipo de heteronomia e, portanto, este externo se contrapõe-lhe. A objeção ao segundo modelo complementa a objeção ao primeiro modelo. A deficiência do primeiro modelo é a de não chegar suficientemente à interioridade, ao passo que a do segundo modelo é a de não chegar à exterioridade de forma suficiente. Tendo em vista essa estrutura conceitual, a liberdade reflexiva dará o tom do entendimento da liberdade social, pois é justamente o elemento reflexivo que verificará se realmente ocorreu ou não ocorreu um ato de autonomia em relação aos próprios fins ou um ato de autenticidade em relação aos próprios desejos. No entanto, ao se voltar preferencialmente para o interior parece permanecer em um momento negativo de não obedecer a nada estranho. Com isso, Hegel, por exemplo, teria se direcionado para um aspecto mais positivo, aquele de atribuir liberdade também ao que ocorre externamente, ao que ocorre objetivamente, em sua terminologia. A realidade externa, igualmente, tem que se apresentar livre de coerção e de heteronomia. *Desse modo, trata-se de ampliar [auszudehnen] as determinações da liberdade reflexiva à realidade externa.*⁵³ Justamente, Hegel teria tomado como exemplares de liberdade externa social a se realizar de forma autônoma e não coercitiva, portanto, livre, a amizade e o amor. Vê-se, destarte, como a liberdade reflexiva amplia-se para se converter em liberdade intersubjetiva,⁵⁴ a incluir no conceito de liberdade o aspecto interno e o externo, o que configura o espírito objetivo.⁵⁵ Disso segue a definição de liberdade social:

em última instância o sujeito só é ‘livre’ quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. [...] E somente essa forma de reconhecimento é a

51 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 82.

52 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 34.

53 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 83-4.

54 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 85-6.

55 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 90.

que possibilita ao indivíduo implementar e realizar seus fins obtidos reflexivamente⁵⁶.

Como apontado, no amor, há a ideia de reciprocidade e de realização conjunta de sujeitos que estabelecem uma relação na qual ambos podem reconhecê-la como manifestação de seu eu autônomo, de sua liberdade. No entender de Honneth, Hegel teria expandido essa pesquisa, inclusive para o âmbito da economia e do Estado.

Deveras, vê-se bem a inspiração hegeliana do conceito de eticidade do § 33 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “a ideia pensada do bem, realizada na *vontade refletida* dentro de si [sich *reflektierten Willen*] e no mundo exterior [*äußerlicher Welt*] [...] o *Estado*, enquanto liberdade que na livre autonomia [*Selbständigkeit*] da vontade particular é igualmente universal e objetiva [objective].” Com isso, só haverá liberdade se houver uma conjugação com as possibilidades exteriores de liberdade. O § 10 da mencionada obra sugere a realidade do que a vontade quer como pertença à essência mesma da liberdade e não somente como uma aplicação [*Anwendung*]. Na verdade, a exigência é mais do que uma conjugação entre sujeitos que se reconhecem, mas uma conjugação entre liberdade subjetiva e objetividade, o que demanda que os sujeitos aprendam [*lernen*] a alinhar os seus motivos aos seus fins internos. Trata-se de querer o que antes era só uma prática.⁵⁷ Nesse cenário, as instituições de reciprocidade implicarão a formação [*Bildung*] que irá buscar no comportamento “[...] desejos e intenções primárias, cuja satisfação só se faz possível mediante ações complementares dos outros.”⁵⁸ Ações recíprocas vão realizar os fins reflexivos de todos os partícipes. Vê-se, então, que não é suficiente o momento da imposição, sendo necessário aquele da aprendizagem.⁵⁹

56 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 87.

57 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 92-3. A referência, nesse ponto, é a MacIntyre.

58 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 93. Raz ensaiaria um modelo mais enfraquecido da ligação da liberdade à exterioridade institucional [HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 91]. Segundo Honneth, Marx também teria seguido esse modelo da cooperação social como paradigma da liberdade, haja vista o trabalho implicar referência à satisfação das necessidades, próprias e dos outros [HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 95-7].

59 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 94. “A escola, a família, a política social e outros campos em que se aplica a estrutura da ‘*Verrechtlichung*’ devem ser impedidos de se submeter aos imperativos sistêmicos da Economia e da Administração para recuperar a integração social que se dá através de valores, normas e processos de entendimento.” [PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 74-5].

O complexo de objetivos com vocação universal, Hegel descortina nas instituições mais gerais de seu tempo, a compor o conceito de eticidade.⁶⁰ Será somente na dependência prévia de tais instituições éticas que, para Honneth, os procedimentos contratuais e democráticos poderão ter lugar, como verificadores individuais da legitimidade.⁶¹ Aliás, esse é o lugar próprio das liberdades jurídica ou moralmente concebidas, já que estas possibilitam um distanciamento ou afastamento saudáveis da eticidade, contudo, elas teriam um papel secundário e reativo a desentendimentos no mundo vivido.⁶² Assim sendo, a justiça não teria a sua medida primeva na extensão das liberdades negativa e positiva, mas na garantia a todos de participar em instituições de reconhecimento.

Por fim, há que se dar dinamicidade a tal eticidade via o desempenho das liberdades negativa e reflexiva,⁶³ pois, estranhamente, para Honneth, a legitimidade é medida nos seus termos.⁶⁴ Estranho porque as duas liberdades, expulsas pela porta da frente, adentram pela porta dos fundos. Por isso, a cultura da liberdade atual aponta para o rumo do que ele nomina de eticidade democrática. Nisso, Hegel precisa ser atualizado, pois, ele, ao descortinar que a liberdade só se desenvolve em instituições de reconhecimento, não pôde sustentar que a estrutura de tais instituições deveria depender da contingência de um consenso hipotético de todos, pois tal consenso teria que advir de sujeitos que, por não estarem integrados institucionalmente, não seriam suficientemente livres para possuir uma opinião e perspectiva ponderadas [wohlerzogene], ou seja, não haveria como pôr a liberdade individual antes da liberdade social.⁶⁵ Essa a forma sutil de Honneth dizer que Hegel não concebeu o Estado de direito como Estado democrático de direito, de tal modo que a ordem institucional justa teria que ser construída previamente antes que decisões de indivíduos isolados fossem tomadas. Dito claramente, já haveria substantividade suficiente para assegurar a liberdade social na família, no mercado, nos estamentos e no Estado constitucional monárquico. Como lê-se claramente no texto do filósofo, “é de todo essencial que a constituição, embora surgida no tempo, não seja vista *como algo feito*; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si.”⁶⁶ Como pontuara Sieyès “Ici la réalité est tout, la forme n’est rien.”⁶⁷ O poder da nação já

60 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 109.

61 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 110-1.

62 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 116.

63 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117, 119.

64 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117.

65 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 112-3.

66 HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, §273.

tem que existir; só assim se resolve o problema do regresso ao infinito de uma autoridade anterior.

Nesse diapasão, o termo soberania do povo, em si mesmo, não faz sentido algum,

O povo, tomado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais *nenhuma* das determinações que estão presentes no todo *formado dentro de si*, - soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja⁶⁸.

A disposição política e a virtude não podem ser pressupostas em indivíduos isolados, como parece ser o caso na democracia. Precisam de mediação, por exemplo, dos estamentos.

Muito embora Honneth conceda o benefício da dúvida com relação a saber se Hegel teria descortinado uma dinamicidade crítica da eticidade, ele registra que, de todo modo, o aprendizado pós-Hegel das forças da individualidade e da autonomia, do potencial da liberdade negativa e da reflexiva, acabaram por desencadear uma dinamicidade que alterou as instituições.⁶⁹ É nesse caminho que persegue a continuidade e o avanço do projeto hegeliano do qual ele se pretende o intérprete e o arauto.

Redutos de eticidade

De acordo com Honneth, as instituições operam com uma função educadora, o que conduz os membros da sociedade a quererem apoiar instituições justas.⁷⁰ Honneth gostaria de atestar o grau de saturação histórica necessário para comprovar a teoria da liberdade social pelo apelo a intuições pré-teóricas e experiências sociais que sufragassem, ao modo de Dewey, só haver liberdade na cooperação, já que apelaria para a experiência de os outros não se oporem às intenções individuais de um sujeito, mas de possibilitá-las, incentivá-las, promovê-las,⁷¹ exemplificado, como dito, pela relação amorosa. As liberdades jurídica e

67 SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris: Éditions du Boucher, 2002 [1789], p. 57.

68 HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, § 279

69 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 119.

70 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 114.

71 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117.

moral seriam, portanto, concedidas [zugewiesen] socialmente,⁷² em vez de serem inatas e asseguradas [gesichert].⁷³

Isso significa a obrigação de desempenhar um papel social de acordo com um padrão normativo. A ação social exige um comportamento segundo o qual os objetivos dos indivíduos se tornam dependentes do modo como os outros agem, da ação dos outros. Normas, nesse caso, não somente regulamentariam ações que possibilitariam a coordenação intersubjetiva da ação, mas constituiriam um tipo de ação que somente poderia ser executada cooperativamente, em conjunto. Em epítome, esses sistemas de ação seriam relacionais.⁷⁴ Assim sendo, não haveria patologias para tais regras, pois elas não seriam incompletas [unselbständig], dependentes, a demandar complemento [Ergänzung] por relações da vida social, mas seriam já constituídas pelas relações sociais, assim como a instituição do discurso seria constitutiva da racionalidade comunicativa.

Ora, o que caracteriza a esfera social é, justamente, o entrecruzamento de papéis, já anunciado no caráter relacional. Compõe tal esfera as relações pessoais [a amizade, as relações íntimas e a família], na qual há necessidades e propriedades individuais, o mercado [consumo e produção], no qual há interesses e habilidades individuais, e a formação da vontade democrática [esfera pública e Estado democrático de direito], na qual há fins individuais em busca de configuração intersubjetiva.

Cada esfera oferta uma contribuição educativa e formadora da liberdade social. Na amizade, por exemplo, descortinam-se propriedades éticas.⁷⁵ Não só ela seria uma condição necessária da vida feliz, na medida em que cumpriria um papel epistêmico de melhoraria das decisões vitais, já que induziria a uma espécie de publicidade mínima das mesmas, como, no âmbito da educação moral, operaria uma pressão para circunstanciar os princípios morais, suprimindo a sua rigidez. Por fim, as amizades cruzariam fronteiras e barreiras de classe, de etnia, de preconceitos, “de modo que talvez se possa reconhecer nelas o fermento mais elementar de toda a eticidade democrática.”⁷⁶

Por seu turno, as famílias distinguir-se-iam das relações íntimas, como uma esfera própria de relação pessoal, pela triangulação da relação, pela mediação dos filhos, sendo eles

72 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 225

73 HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, §44

74 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 227.

75 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 250.

76 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 256.

biológicos ou adotivos,⁷⁷ pois é isso que fundaria uma comunidade por toda a vida.⁷⁸ A família não é uma comunidade democrática, pois não serve aos fins da deliberação pública, mas ela veio a representar, com sucesso, o núcleo de todas as atitudes e disposições [Dispositionen] requeridas pela democracia,⁷⁹ na medida em que permite experimentar como participar individualmente em cooperação partilhada, pela internalização das regras de reconhecimento intrafamiliar, de tal forma a determinar um aprendizado para deixar de lado os próprios interesses egocêntricos em face das necessidades dos outros membros da família. Todas as habilidades desse tipo de individualidade cooperativa poderiam ser adquiridas pela participação nas práticas das famílias: o esquema de pensamento do outro generalizado, a partir do qual as obrigações devem ser distribuídas de forma justa e equitativa; a prontidão [Bereitschaft] para realmente aceitar as obrigações implícitas contidas em seu papel na negociação deliberativa de tais responsabilidades; a tolerância requerida quando membros da família cultivam estilos de vida ou preferências que conflitam de forma fundamental com a sua própria.⁸⁰ A família se torna uma escola para esses tipos de comportamentos, incluso para as futuras gerações.

Por fim, um mercado que não atentasse para regulamentações normativas, geraria anomia, ou seja, movimentos sociais de reivindicação.⁸¹ Honneth gostaria de apresentar de forma defensável um funcionalismo normativo porque o mercado é analisado também pelo viés de sua legitimidade, o que implicaria subordiná-lo à democracia que deveria controlar o trabalho, a terra, o dinheiro, pela atenuação da pressão da oferta e da procura sobre os mesmos.⁸² Desse modo, ele avança uma tentativa de justificação ética do mercado pela fixação adicional de normas justas e favoráveis à outra parte, de tal forma que a reprodução do mercado sem resistências tácitas implicaria o atendimento de tais imperativos extraeconômicos e morais.⁸³ O ponto é, precisamente, que o mercado não pode ser considerado isolado dos valores.⁸⁴

Com isso, Honneth se afasta da alternativa de uma crítica abrangente ao mercado, aquela de Marx, já que, segundo a análise deste último, o mercado impediria o exercício da

77 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 292.

78 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 295.

79 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 322.

80 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 323.

81 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 346-7.

82 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 347.

83 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 351.

84 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 354.

liberdade negativa a uma enorme parcela da população.⁸⁵ Duas circunstâncias contribuiriam para uma tal conclusão:

AA] aquela de muitos só terem como propriedade a sua força de trabalho. Os que só têm como mercadoria a sua força de trabalho nunca estarão em igualdade de condições para fazer um contrato, logo, o contrato de trabalho não seria voluntário nos termos de uma normatividade social que consideraria a liberdade reflexiva;

BB] aquela da especificidade da mercadoria trabalho como a única capaz de produzir valor. Desse modo, não haveria salário capaz de pagar o trabalho, já que este seria a única fonte de produção de riqueza, ou seja, o que é pago pelo trabalho implicaria exploração, necessariamente.

Deixando de lado a segunda circunstância, por ser problemática demais, restaria, ao menos para Honneth, o impedimento do exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população. Como é improvável a possibilidade da não aceitação de um contrato, frente à necessidade da sobrevivência, a liberdade negativa não se realizaria. Sem embargo, de acordo com Honneth, Marx não conseguiu provar que contratos produzidos sem a anuência voluntária feririam a liberdade negativa. Marx considerava isso inevitável no mercado. Não obstante, para Honneth, na verdade, a primeira circunstância não se põe em termos conceituais ou analíticos, de tal forma que é uma **questão empírica** que deve ser enfrentada, ou seja, como estabelecer condições sociais de uma liberdade geral de contrato:

Desse modo, a questão aqui em debate assume traços empíricos: não é possível decidir de antemão se no interior das economias de mercado capitalista é possível estabelecer as condições sociais de uma liberdade geral de contrato, mas isso precisa ser revisado num processo de reformas implementadas com esse propósito⁸⁶.

Nesse sentido, nem os contratos com marca bastante coercitiva, nem a exploração do trabalho, seriam déficits estruturais, quiçá, devido a possíveis correções compensatórias.

Nessa direção é que caminha a retomada da economia moral para descrever os inconvenientes como desvios de um conjunto de exigências que subjazeriam ao mercado,⁸⁷ de tal forma que seria possível acomodar magnitudes morais como sentimentos de injustiça, mecanismos discursivos e normas de justiça que permitiriam indicar em que grau eles

85 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 363-4.

86 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 366.

87 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 367.

estariam ou não realizados.⁸⁸ Tratar-se-ia de aplicar às relações econômicas as exigências normativas das sociedades democráticas liberais, como imposições de uma liberdade social geralmente aceita. Via protestos, movimentos sociais, reformas, haveria possibilidade de realização dos princípios da liberdade social que garantiriam a legitimação do mercado, mediante processos discursivos de regulação e consolidação jurídica da igualdade de oportunidades.

De se registrar o caráter bastante idealizante dessa proposta, haja vista a economia se alicerçar grandemente na liberdade negativa, não na comunicativa. Deveras, ele registra, nesse quesito, ao longo do tempo, anomalias ou desenvolvimentos falhos [Fehlentwicklungen] maiores do que evoluções.⁸⁹ Vale anotar, por fim, como fundamental que aquilo que compõe o estofamento da liberdade social, “possui mais o caráter de práticas, costumes e papéis sociais do que de circunstâncias jurídicas,”⁹⁰ de tal forma que, esclarece uma nota a essa citação, “muito do direito que se tem em nome da liberdade não pode ser garantido sob a forma de direito positivo.” Com isso, fica determinado um afastamento sempre crescente da liberdade negativa e, portanto, do âmbito jurídico. Segundo um tal entendimento, as condições da justiça implicariam atitudes, modos de tratamento e comportamentos que não poderiam ser juridicizados. Tais direitos da liberdade conectados à justiça dependeriam muito da “[...] existência de um imbricado emaranhado de práticas e costumes harmonizados de fraca institucionalização [...] esquivas a categorizações jurídico-estatais [...]”⁹¹ Como bem pontuara Prestes, “Há redutos de ações comunicativas em vários subsistemas que podem ser liberados por uma racionalidade que se baseia nas pretensões de validade.”⁹²

Nesse diapasão, Honneth descortina uma categoria de liberdade bem diferente da negativa, a qual é fundamental para a própria garantia da liberdade social em espectro amplo. Segundo ele, a configuração da realidade social sob o pálio dos direitos juridicamente concebidos, ou seja, como direitos subjetivos, na modernidade, acabou na dependência da esfera estatal que positiva e executa tais direitos. Essa instância estatal, a vontade unida de todos, acabou criando, na verdade, uma nova fonte de legitimidade. Ocorre que essa fonte de legitimidade depende de os destinatários dos direitos atuarem como autores dos mesmos. Contudo, tal autoria exige uma ação positiva. Tal liberdade é, portanto, diferente da liberdade

88 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 367.

89 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 370.

90 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 126.

91 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 127.

92 PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 75.

negativa que concede um espaço de atuação, à discricionariedade do ator, no qual ele pode explorar a sua vontade de forma puramente privada. Não, a exigência é positiva no sentido da cooperação ativa. Em outras palavras, a autonomia coletiva exige práticas, atitudes e convicções democráticas que só podem ocorrer no âmbito da liberdade social, da eticidade.⁹³ Vê-se bem, amiúde, a necessidade de se pontuar os redutos de ações comunicativas mencionados por Prestes. Como dito, a democracia parece exigir um tipo de ação positiva do indivíduo, algo bem diferente do espaço de ação sem amarras morais ou sociais da liberdade jurídica.⁹⁴ Trata-se, agora, de averiguar se Honneth consegue apresentar tais determinações éticas nos âmbitos que analisa.

Na contramão da eticidade democrática

Muito embora a reconstrução normativa de Honneth busque evitar a alegada abstração das teorias kantianas da justiça que acabaria por criar problemas de mediação entre a idealidade da teoria e a realidade social, ela, na verdade não consegue evitar o problema da mediação, não somente porque ele não consegue registrar traços significativos de eticidade nas diversas esferas que analisa, como porque a própria reconstrução normativa depara-se com modos específicos da liberdade, ou seja, “[...] com interpretações diferentes do que deve constituir a liberdade individual [...],”⁹⁵ concorrentes entre si, de tal forma a se configurar interpretações díspares do valor da mesma. Ora, como a terceira formulação da liberdade, a social, só se consumaria pelo apelo a um sujeito cooperante, tornar-se-ia possível, justamente por isso, a construção de instituições mediadoras a poderem contribuir para a resolução de tais discordâncias, ao invés da retração do ambiente social, a liberdade social disponibilizaria um espaço de participação no agir comunicativo.⁹⁶ Apontar-se-á, abaixo, para a insuficiência da tentativa de resolução desse quesito no âmbito da liberdade social.

No diagnóstico das relações íntimas, aquelas que se distinguem da amizade pela intimidade sexual,⁹⁷ Honneth destaca, de forma negativa, a crescente incapacidade de vinculação dos parceiros a longo prazo, pois as exigências da formação capitalista da subjetividade estariam na direção da desvinculação. Segundo ele, isso ameaçaria a própria eticidade democrática, já que os seus membros deveriam ter como sustentáculo “por um lado,

93 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 129-31, 146, 496-8.

94 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 129.

95 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 123.

96 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 125-6.

97 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 267.

saberem-se institucionalmente guardados em sua necessidade natural e, por outro lado, obterem uma confiança elementar em si mesmos com base nessa experiência específica de ser reconhecidos reciprocamente,⁹⁸ de onde a necessidade de que deveriam ser determinados limites para prevenir o dano ocasionado pela colonização de outras esferas. No caso, a colonização das relações íntimas pela economia.

No âmbito do consumo, o seu diagnóstico trilha caminho semelhante, pois pode-se observar a predominância do consumo ostentativo, de luxo, sobre o de necessidades, este relacionado ao valor de uso. Depois de idas e vindas para melhor e para pior sob o ponto de vista de uma configuração social do mercado nos séculos XIX e XX, nas últimas décadas, que inclui o séc. XXI, ele registra uma predominância do comportamento privatista e consumista.⁹⁹ Como anotara Habermas:

À medida que o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a conduta de vida de consumidores e assalariados, o consumismo e o individualismo possessivo, bem como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora¹⁰⁰.

Por isso, Honneth reluta em classificar o consumo mediado pelo mercado como um componente da eticidade democrática. Mesmo que haja potencial normativo no consumo, a carência de mecanismos discursivos e regulamentos não o habilitaria, por ora, para a prática de uma adoção recíproca de perspectivas, nem habilitá-lo-ia à aprendizagem de práticas de restrição das necessidades. Em epítome, por ora, prevaleceria a anomalia [Fehlentwicklungen] do consumismo privado de bens efêmeros, o que mostrar-se-ia grave frente à previsível catástrofe do clima, bem como frente a um mercado de bens não éticos, como venda de órgãos, contratação de barriga de aluguel, etc.¹⁰¹

Desse modo, a conclusão é a de que o consumo mediado pelo mercado careceria de todas as precondições sociais que poderiam convertê-lo em uma instituição da liberdade social. Não se registraria reciprocidade institucionalizada na satisfação de interesses ou necessidades,¹⁰² isso porque os consumidores, divididos entre si, não disporiam de instrumentos discursivos para o entendimento, por meio dos quais puderiam generalizar as

98 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 281.

99 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 417.

¹⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 587.

101 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 418-9.

102 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 420.

divergentes e variadas preferências, de tal modo a obrigar a outra parte e as empresas a considerar essas preferências, sob pena de fazer fracassar a concepção de produtos e política de preços. Não conseguiriam, portanto, desenvolver uma consciência conjunta da realização da sua própria liberdade individual em conjunto com outros. Na verdade, o maior obstáculo para a unificação da comunicação e das normas legais seria a crescente diferença entre situações sociais e níveis de renda,¹⁰³ ou seja, “variadas e divergentes preferências [...] Divididos em grupos parciais, entre os quais não há processos de entendimento [...] esses consumidores já não podem desenvolver nenhuma consciência conjunta de realização da liberdade individual no intercâmbio cooperativo da contraparte.”¹⁰⁴

Assim, a distância socioeconômica leva ao fracasso, pois origina perspectivas de futuro e oportunidades de consumo muito diferentes. Daí a necessidade de se passar do consumo mediado pelo mercado para a questão do trabalho mediado pelo mercado, pois a posição na estrutura social não é a que decide, precipuamente, mas a posição no sistema de produção capitalista:¹⁰⁵ “Todos os esforços para que, mesmo de maneira incipiente, se realize uma esfera do consumo estão fadados ao fracasso quando a distância socioeconômica entre as classes aumenta a ponto de originar perspectivas de futuro e oportunidades de consumo muito diferentes.”¹⁰⁶

Como mencionado, Honneth pretende fazer uma espécie de atualização do pensamento de Hegel, inclusive nesse particular. De fato, este último já apontara que o mercado produz a plebe [§ 241, § 244, § 245, das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*], bem como que a divisão do trabalho tem como consequência a possibilidade de substituir o trabalho por máquinas [§ 198 da mesma obra]. Das duas anomalias [Fehlentwicklungen] mencionadas, a primeira delas foi predominante no séc. XIX e a segunda no séc. XX.¹⁰⁷ O próprio Hegel já detectara, em sua obra [§ 245], a operação do conceito de decência moral para corrigir o mercado em favor dos necessitados, o que poderia ser entendido como um esforço de configuração moral da economia.¹⁰⁸ No parágrafo mencionado, o próprio Hegel empregou o conceito de autonomia e honra em relação à distribuição de bens aos pobres, sem mediação do trabalho, muito embora em um sentido de questionamento a respeito das possíveis implicações morais de tal estratégia.

103 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 421.

104 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 421.

105 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 422.

106 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 422.

107 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 423.

108 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 428.

A consideração de Honneth, em relação ao mercado, passa por duas possibilidades: aquela da institucionalização da garantia jurídica, via direitos subjetivos, da igualdade de oportunidade e aquela da institucionalização de mecanismos discursivos para influir nos interesses das empresas ou corporações.¹⁰⁹ Contudo, não deixa de observar o efeito dessocializante dos direitos subjetivos: direitos subjetivos que alheiam do ambiente comunicativo, conduzindo à figura típica do individualismo¹¹⁰ e às limitações próprias da racionalidade jurídica, já apontadas acima. De qualquer modo, para ele, no séc. XIX, os impulsos de auto-organização logo se paralisaram e, a partir dos anos 90 do século XX, ele constata até mesmo retrocesso nesse quesito.¹¹¹

Como se pode perceber, o seu diagnóstico é marcadamente pessimista. Deveras, em relação aos ganhos passados, ele registra, contemporaneamente, uma grande anomalia [Fehlentwicklung]. As pessoas, colonizadas pelo mercado em sua personalidade, não manifestam mais reações coletivas de resistência e indignação.¹¹² Houve até mesmo uma privatização das reações, rumo ao individualismo e mesmo mutismo, de tal modo que o desconforto moral acaba sendo articulado de maneira privada e, incluso, com recorrência a formas não verbais de resistência, como o suicídio. Com essa anomalia, o nós da eticidade democrática careceria de um de seus elementos nucleares, pois não haveria inclusão para a formatação do mercado. Assim sendo, o grau de anomalia poderia ser medido pela reconversão/regressão da promessa de liberdade social na pura liberdade individual. Possível solução ele só vislumbra na internacionalização de movimentos de oposição para uma reconfiguração moral da economia de mercado capitalista.¹¹³

Honneth tem um diagnóstico ruim da liberdade negativa, ou jurídica, pois, para ele, primeiro, os objetivos que poderiam ser buscados pelas possibilidades que tal liberdade descortina seriam indeterminados, sendo que a sua especificação dependeria de comunicação, contudo, ela ameaça excluir o indivíduo da comunicação, devido à sua estrutura privada. Segundo, a incompletude da mesma mostrar-se-ia no modo como avaliaria os deveres, expectativas e vínculos não jurídicos, informais, ou seja, vê-los-ia como bloqueios.¹¹⁴ Dito

109 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 436.

110 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 439.

111 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 468.

112 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 472.

113 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 482-3.

114 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 131.

claramente, a liberdade da comunicação é “[...] uma categoria de liberdade de tipo bem diferente.”¹¹⁵

A efetivação da liberdade na esfera pública democrática depende, ao menos, de uma realização parcial da liberdade social nas outras esferas.¹¹⁶ Antes de tudo, de se anotar que o espaço para a discussão pública de opiniões diferentes emergiu das liberdades liberais, entendido segundo a configuração dos direitos individuais, de tal forma que pensar em obrigações de certos papéis como complementares seria ferir o seu caráter de meramente formar a opinião privada via debate público. Para tal, far-se-ia necessário mostrar a sua dependência de práticas comunicativas.¹¹⁷

Como já mencionado, em verdade, o direito de voto, reunião e associação, configurou um tipo de liberdade diferente da liberal, fazer algo que não se podia fazer sozinho, pois o cidadão teria que justificar algo para o bem comum. Trata-se, bem entendido, de contribuir com argumentos e de avaliar argumentos que poderiam ser aceitos por todos, por contraposição ao que poder-se-ia chamar de paternalismo político.

A história teria mostrado que a garantia dos direitos individuais para expressar a própria opinião e participar politicamente seria insuficiente. Tal insuficiência dar-se-ia por ser somente uma primeira condição, a demandar outras, como, a seguir, aquela de vencer barreiras de classes e fronteiras estatais. Terceira, uma mídia informativa. Quarta condição: disposição ao trabalho voluntário para elaboração de material, fazer apresentações e participar/realizar reuniões presenciais para reconcretizar a comunicação. Visa-se a prontidão para resistir à dissolução da esfera pública com serviços voluntários que contribuem para a mesma. Quinta condição: decisão individual de colocar os objetivos privados depois do bem comum.¹¹⁸ Portanto, uma cultura cidadã de fazer sacrifícios, uma cultura política que alimenta e alenta sentimentos de solidariedade seria o requerimento elementar para vitalizar e acionar a vida pública, com remissão ao patriotismo constitucional.¹¹⁹

As altas exigências que Honneth faz em termos éticos não conseguem uma comprovação reconstrutiva suficientemente robusta para muscular uma concepção palatável de eticidade democrática, justamente o que ele propõe como alternativa ao normativismo imputado a Habermas e o conseqüente déficit sociológico. Nesse diapasão, a presente pesquisa deverá avançar, futuramente, para uma comparação com a proposta de Habermas.

115 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 128.

116 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 487.

117 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 487-8.

118 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 558-9.

119 HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 560.

REFERÊNCIAS

- ADLER, Mathew D. Constitutional Fidelity, the Rule of Recognition, and the Communitarian Turn in Contemporary Positivism. **Fordham Law Review**. V. 75, 2006, p. 1671-1695.
- ARENDT, Hannah. **On Revolution**. New York: Penguin, 1977.
- BANNEL, Ralph Ings. **Habermas & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- BERLIN, Isaiah. **Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty**. [Ed. by Henry Hardy]. London: Chattus & Windus, 2002 [1952].
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. [Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota: Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie]. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992].
- HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 [1992].
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. (v. 1). [Trad. de F. B. Siebeneichler: Theorie des kommunikativen Handelns]. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1981].
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. [F. B. Siebeneichler: Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. (v. 2). [Trad. de P. A. Soethe: Theorie des kommunikativen Handelns]. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1981].
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. [Rúrion Melo: Theorie und Praxis]. São Paulo: Editora UNESP, 2013 [1963].
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. (2 v.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie und praxis**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971 [1968].
- HARDIMON, Michael O. **Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [1821].

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. 2. ed., [Trad. Paulo Meneses et. al.: Grundlinien der Philosophie des Rechts]. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010 [1821].

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. [S. Krieger: Das Recht der Freiheit]. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. [Trad. de L. Repa]. São Paulo: Editora 34, 2003 [1992].

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da "Filosofia do Direito" de Hegel**. [R. S. Melo: Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie]. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. [R. Enderle e L. de Deus: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie]. São Paulo: Boitempo, 2005 [1843].

MECKSTROTH, Christopher. **The Struggle for Democracy: Paradoxes of Progress and the Politics of Change**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

NEUHouser, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

PRESTES, Nadja Mara Hermann. **Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **Qu'est-ce que le tiers état?** Paris: Éditions du Boucher, 2002 [1789].

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HABERMAS E A CONSTRUÇÃO DE NEXOS ENTRE DIGNIDADE HUMANA, EDUCAÇÃO E DIREITOS HUMANOS

Edna Gusmão de Góes Brennand

Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Programa de Pós-Graduação em Gestão nas Organizações Aprendentes - MPGOA

Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE

Pesquisadora do Laboratório de Vídeo Digital - LAVID/UFPB.

Email: ednabrennand@gmail.com - edna@lavid.ufpb.br

Resumo: Analisa a contribuição de Habermas para pensar as violações da dignidade humana e o aumento significativo da força deste conceito enquanto fonte moral da qual são alimentados os conteúdos dos direitos fundamentais. O conceito de dignidade humana possui um papel catalizador na composição dos Direitos Humanos e enquanto qualidade integrante da própria condição humana deve ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida. Postula-se a indissociabilidade entre os conceitos de dignidade humana, direitos humanos e educação como garantia da eficácia das liberdades fundamentais que implique o gozo dos direitos econômicos, sociais, políticos e culturais por todas as pessoas. Os nexos indissolúveis entre ambos, trazem à cena desta discussão as possibilidades de formação de uma consciência cidadã através de um processo educativo que possa orientar a formação do sujeito de direitos.

1 INTRODUÇÃO

Assistimos na últimas duas décadas, em diversas nações do planeta, um processo de radicalidade democrática, cujas bases estão fugindo da inclinação das sociedades para a busca de soluções pacíficas dos conflitos que surgem no convívio social. A Crise global da economia, os dados sobre a fome a miséria em diversos países, os conflitos sem fim na Síria que já mataram cerca de 200 mil pessoas, e forçou mais de nove milhões a deixarem suas casas, a escalada da violência e o extermínio de crianças passam a fazer parte das imagens

cotidianas que nos afetam. Milhares de pessoas fugindo de conflitos da África e do Oriente Médio nos trazem a realidade de corpos sendo entregues pelo mar em diversas praias européias. Os relatórios da Organização das Nações Unidas e dos Médicos sem Fronteiras mostram dados estarrecedores sobre doenças, morte prematura e miséria (ONU, 2015). Mostram ainda o mapeamento de praticas de crimes de guerra, tortura, sequestro, assassinatos e execuções e graves violações de direito internacional. São cenas cotidianas que nos chegam em tempo real pelas redes de comunicação que violam ou negam os direitos humanos a milhares de pessoas. A fuga em massa que está gerando populações sem território, as ameaças do terrorismo, os integralismos religiosos e outros eventos recentes, nos trazem perplexidades e um certo ceticismo sobre as condições reais da possibilidade de construção de um mundo onde caibam todos. As tentativas de acordo de paz empreendidos por diversos países chegam a nós como produções holiudianas, pois embora constantes não traduzem resultados tangíveis.

No Brasil estamos vivenciando um processo de crise política, econômica, moral e ética que parece refletir a escalada de conflitos globais vivenciados por vários povos, trazendo incertezas e horizontes turvos. O educador Hugo Asmman nos chamava atenção na década de 90 para a necessidade imanente de aprender a vida e aprender o mundo, com vistas à construção de um mundo onde caibam todos. Entretanto esse horizonte, hoje nos parece quase que inatingível. Parece que estamos vivendo o que Edgard Morin acena como sendo a crise dos fundamentos da natureza humana.

A complexidade de uma leitura ampla dos impactos destas experiências na vida de todos os povos, nos leva a compreender a importância do debates proposto neste evento e seu tema nuclear: Conflitos contemporâneos: direitos humanos e solidariedade. Fui desafiada, neste contexto a buscar os nexos entre dignidade humana, direitos humanos e educação pela via do diálogo com Jurgen Habermas. Um exercício pra refletir sobre a importância da educação para visualizar saídas para a formação de novas gerações. Assim, pensar os nexos entre a dignidade humana, os direitos humanos e a educação é necessário e premente. Habermas...

Na tentativa de trazer uma contribuição à discussão o texto a seguir foi estruturado a partir de dois eixos fundamentais: sobre os nexos entre dignidade humana e direitos humanos e os nexos da trilogia dignidade humana, direitos humanos e educação. Postulamos a indissociabilidade entre os conceitos de dignidade humana e direitos humanos como garantia da eficácia das liberdades fundamentais que implique o gozo dos direitos econômicos, sociais, políticos e culturais por todas as pessoas. Ao postularmos os nexos indissolúveis entre ambos,

trazemos à cena da discussão as possibilidades de formação de uma consciência cidadã através de um processo educativo que possa orientar a formação do sujeito de direitos.

2 SOBRE OS NEXOS ENTRE DIGNIDADE HUMANA E DIREITOS HUMANOS

Habermas, de forma recorrente tem se manifestado sobre a questão da dignidade humana e, também, o que ele vai denominar de utopia dos direitos humanos. No texto *Um Ensaio sobre a Constituição Européia*”, ele articula a leitura de diversos documentos sobre a questão, mostrando que o interesse da opinião pública alemã pela inviolabilidade da dignidade humana ganha força tardiamente. Para Habermas embora essa questão já esteja figurada no bojo das constituições pós guerra é somente após os atos terroristas de 11 de setembro que a sociedade alemã discute a dignidade humana no contexto da Lei de Segurança da aviação. Reconhece que esse não é um conceito novo, filosoficamente vem sendo discutido desde a antiguidade, e alcançou com a contribuição kantiana uma validade universal. Entretanto, somente após a segunda Guerra mundial essa validade universal tem desempenhado um papel central, no discursos e na jurisprudência internacional em função do fardo moral do holocausto. Desde a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) que o conceito de dignidade humana possui destaque jurídico. O seu art. 1º, põe em evidência os dois pilares da dignidade humana: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Todas as pessoas são dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”. Entretanto a violação da dignidade humana é que tem aumentado a força deste conceito enquanto “fonte moral” da qual são alimentados os conteúdos dos direitos fundamentais. Habermas vai argumentar que o conceito de dignidade humana possui um papel catalizador na composição dos Direitos Humanos. A dignidade, enquanto qualidade integrante da própria condição humana deve ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida.

A concepção de dignidade humana em Habermas (2012, p 57) assume a característica de um...”ismógrafo que indica o que é constitutivo de uma ordem jurídica democrática... o portal através do qual o conteúdo igualitário e universalista da moral é importado para o direito”. Dito de outra forma, a dignidade da pessoa humana, torna-se então, a condição de instituto jurídico uma vez que deverá constituir, as bases do arcabouço de direitos que irão garantir às pessoas uma existência fundada nos princípios de liberdade e igualdade. Essa forma de pensar corrobora o entendimento de Kant (2002, p.58) de que “...todo o ser racional

– existe como fim em si mesmo, e não apenas como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade.

Para Habermas o conteúdo normativo do direito deverá se fundamentar no princípio da dignidade da pessoa humana, haja vista que a matriz jurídica que se sustenta a dignidade da pessoa humana tem como preceito angular o princípio da igualdade, fazendo com que o direito seja fonte de justiça, liberdade, igualdade e solidariedade. A noção de dignidade da pessoa humana, não pode ser compreendida se não levar em conta uma gama de considerações de ordem filosófica, cultural, política e histórica. Dito isso é possível argumentar que, a dignidade é um valor universal, não obstante as diversidades socioculturais dos povos. Constitui-se a partir de um conjunto de direitos existenciais compartilhados por todos os homens e mulheres, adultos ou crianças em igual proporção. Apesar das diferenças individuais físicas, intelectuais e psicológicas, as pessoas são detentoras de igual dignidade, não cabendo aqui a compreensão, de que a mesma dependa da autonomia e da vontade.

Morais (2002, p. 6) corrobora o que defende Habermas assinalando que:

A dignidade é um valor moral inerente à pessoa, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que traz consigo a pretensão ao respeito por parte das demais pessoas, constituindo-se em um mínimo invulnerável que todo estatuto jurídico deve assegurar, de modo que, somente excepcionalmente, possam ser feitas limitações ao exercício dos direitos fundamentais, mas sempre sem menosprezar a necessária estima que merecem todas as pessoas enquanto seres humanos.

Habermas (2012, p. 43) salienta, ainda que o conceito de dignidade humana transfere o conteúdo de uma moral de igual respeito por todos para uma ordem baseada no estatuto dos cidadãos que obtém sua autoestima no fato de serem reconhecidos por todos os outros cidadãos como sujeitos de direitos iguais e exigíveis, gerando o entendimento da sua perspectiva universalista e individualista. O surgimento, embora tardio do conceito de dignidade humana enquanto conceito jurídico para Habermas permite interditar o Estado de dispor de um qualquer indivíduo como um meio para outro fim, mesmo que seja para salvar a vida de muitas outras pessoas. Assim, a dignidade humana enquanto princípio regulador do direito oferece os conteúdos primários diretores que devem nortear o sistema jurídico-normativo fundamental de um Estado.

Nesse contexto Habermas traz à baila a compreensão dos direitos humanos como a dimensão ética de uma perspectiva que tenha como horizonte a construção de condições para que todas as pessoas possam concretizar de forma prática sua concepção de dignidade humana. É a luta para garantir a todos a possibilidade resguardar a garantia da realização dos

direitos, para além da coerência lógico-formal da realização de aspirações por uma vida melhor. Supõe que diferentes idéias de vida digna possam ser postuladas, através de diferentes indivíduos, tendo em vista os conflitos constantes para a realização da dignidade humana.

Ao discutir os nexos entre as concepções de dignidade humana e direitos humanos, Habermas, assinala a assimetria temporal entre a história das declarações clássicas de direitos humanos nos séculos XVII e XIX, e o aparecimento recente na segunda década do século XX do conceito de dignidade humana em codificações nacionais e internacionais do direito. O autor vai defender a ideia de que existem nexos fundamentais entre eles, mesmo que inicialmente implícitos, uma vez que ambos permitiram uma resposta manifesta aos crimes em massa cometidos sob o regime nazista bem como em todos os massacres da Segunda Guerra Mundial.

Argumenta não ser possível separar a efetivação dos direitos humanos do princípio da dignidade humana, uma vez que...”a invocação dos direitos humanos alimenta-se da indignação dos ofendidos face à violação de sua dignidade humana”. Ao longo do século XX surgiram diversas gerações dos direitos humanos como por exemplo a Constituição de Weimar (1919) a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) a criação da Organização das Nações Unidas (1945) a Organização Internacional da Trabalho (1944) e outras, deram margem à uma gama enorme e formas de Leis, Estatutos e Constituições da era moderna. Esta ideia dos direitos humanos enquanto direitos de todo o ser humano, dá maior proeminência ao ordenamento jurídico e confere legitimidade à sua finalidade, função ou razão de ser: a proteção da dignidade humana.

Esses nexos são fortalecidos quando reconhecemos que a a dignidade humana possui a função legitimadora do reconhecimento legal e universal dos direitos fundamentais que constitui o requisito obrigatório para a garantia do Estado democrático de direito, ou seja um Estado onde a função das pessoas, e não apenas de suas instituições, sejam supremas, onde a dignidade dos indivíduos e dos grupos que se inserem sejam preservadas de forma integral.

Ao adotar a dignidade humana como valor básico do Estado democrático de direito, Habermas reconhece o ser humano como o centro e o fim do direito. Se todas as pessoas, ao nascerem, são iguais em dignidade o que pode diferenciá-las é o contexto sociocultural e econômico no qual estão inseridas, e o Estado democrático de direito o protetor da dignidade da pessoa humana.

O Estado Democrático de Direito, para Habermas (2003b, p. 9) significa a expressão da vontade popular, construída de forma comunicativa e autônoma por cidadãos capazes de agir

como autores e destinatários de um sistema de direitos voltado para a regulação da convivência social inspirada nos valores da justiça, da solidariedade e da ética. Tal Estado exige a elevação do sistema dos direitos ao nível institucional jurídico e garante a preservação das liberdades juridicamente institucionalizadas nos moldes do poder comunicativo. Trata-se da legitimação do direito, no contexto da política deliberativa, que resulta de processos de argumentações. Ademais, a “[...] criação legítima do direito depende de condições exigentes, derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, onde a razão, que instaura e examina, assume uma figura procedimental”.

Embora seja possível reconhecer que a concepção de direitos humanos guardem, em si mesma um caráter universalista, ela é permeada por constantes tensões frente às particularidades culturais. A diversidade de direitos reivindicados faz com que os direitos humanos alcancem proeminente importância na jurisprudência. A promessa moral da garantia dos direitos além do seu conteúdo moral gera também, direitos subjetivos positivos. Portanto, argumenta Habermas (2012 p. 38) “os direitos humanos descrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que pode ser traduzida no veículo do direito coercitivo e tornar-se uma realidade política na forma robusta de direitos fundamentais concretizados.

Assim, Habermas afirma que é o caráter jurídico dos direitos humanos que protegem a dignidade humana, havendo desta forma uma dinâmica de fusão de conteúdos da moral da razão com a forma do direito positivo, sendo portanto difícil a dissociação entre esses conceitos. O caráter deontológico do conceito de dignidade humana enquanto princípio é traduzido em verdades objetivas, na qualidade de normas jurídicas, dotadas de vigência, validade e obrigatoriedade. Assim, o princípio da dignidade humana torna-se o balizador das garantias individuais objetivadas e o arcabouço de direitos e prerrogativas fortalecedores da liberdade e igualdade e consequentemente, ambos fundamento as democracias sociais. A normatividade do princípio da dignidade humana, torna-se a norma-chave do sistema jurídico, atribuindo-lhe eficácia plena e aplicabilidade.

É importante salientar que a atual abordagem da dignidade humana, tem sido possível, sobretudo pela negação da banalidade de situações de indignidade em diversas construções culturais. Nesse sentido, fundamental na definição dos direitos humanos, como na abordagem de novos problemas relacionados as desigualdades sociais e econômicas nas sociedades modernas.

Benvenuto (2004), ao analisar esta questão argumenta não ser possível falar em efetivação dos direitos e proteção da dignidade humana, sem considerar como se efetivam os

direitos econômicos, sociais e culturais como elementos fundamentais da afirmação dos direitos humanos em sua plenitude. Na esteira dessa discussão trazemos a idéia do acesso irrestrito aos direitos mínimos, fundamentais, para examinar algumas tensões relativas à efetivação dos direitos.

Nas últimas décadas do século XX parece ser um consenso nas mais diversas sociedades, quer orientais ou ocidentais a discussão sobre os direitos fundamentais. Nesse contexto, diversificaram-se as concepções sobre democracia, e em cada cultura os marcos universais do que consideram subsistência de cada ser humano e a idéia de direitos humanos é permeada por uma constante tensão frente às particularidades culturais. É recente a tendência da ampliação do conceito de direitos humanos nos acordos internacionais, para incorporar questões como as mulheres, os direitos reprodutivos, e da vulnerabilidade de determinados grupos sociais que representam alvos mais fáceis de violações de direitos.

A partir do pós- Guerra muitos avanços e recuos são registrados desde a primeira carta de Direitos Humanos em 1946, em função da relações políticas internacionais. Mas sua dimensão moral e ética tem sido resguardada. Referências explícitas de temáticas emergentes em documentos nacionais e internacionais no corpo dos documentos oficiais possibilita a cobrança dos cidadãos no cumprimento pelo Estado em relação ao que foi ratificado. Mas é possível reconhecer que as lutas pelos direitos humanos tem levado à legitimação do direito positivo que traduz em seu conteúdo os avanços no reconhecimento destes direitos. Entretanto, as declarações de direitos só fazem sentido, se forem garantidos pelos Estados os bens necessários à dignidade humana.

Todas as pessoas possuem o direito ao acesso a um nível de vida suficiente para assegurar sua saúde, o seu bem-estar e o de sua família, especialmente para a alimentação, o vestuário, a moradia, direito à segurança e assistência em perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.

3 OS NEXOS DA TRILOGIA DIGNIDADE HUMANA, DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO

O alargamento do reconhecimento da condição humana e da defesa dos direitos humanos vieram das tentativas de experimentação de processos democráticos ao longo da história recente.

Habermas (1997) ao discutir sobre as democracias liberal e republicana avança na proposta de uma nova democracia que consiste em uma possibilidade de governo, que tem como fundamento básico a concepção de uma sociedade capaz de enfrentar os seus problemas sociais, econômicos, políticos e culturais; uma organização social descentrada, na qual o “eu”, como identidade jurídica, o sujeito individual é subsumido pelo agir coletivo dos cidadãos. É uma sociedade organizada segundo os princípios da justiça (respeito à liberdade individual e à igualdade de direitos), da solidariedade (o bem comum) e da ética (a proteção dos direitos dos indivíduos não pode ter primazia sobre os direitos da comunidade a que eles pertencem). Estamos falando em uma sociedade na qual é possível “viver juntos”, o que exige reconhecimento e respeito aos outros. “Exige procedimentos que não se reduzem a regras formais, como “todos são iguais perante a Lei”. Exige procedimentos que organizem a representação dos interesses em forma de um debate público onde a tolerância seja institucionalizada” (BRENNAND, 2006, p. 89).

Nesse contexto, a soberania popular não se identifica mais como uma reunião de cidadãos autônomos, mas como círculos de comunicação, que envolvem pessoas com objetivos comuns que, praticamente, desaparecem como sujeitos individuais. O poder político se bifurca em poder comunicativo e administrativo, que devem ser desenvolvidos de forma entrelaçada e de acordo com a finalidade de cada um, de modo a garantir o equilíbrio de poderes no interior do Estado. Cria-se um novo tipo de poder ligado, de forma organizada, a um direito legítimo - o direito politicamente institucionalizado. Assim, a soberania popular se manifesta em processos democráticos e se concretiza por meio da institucionalização do poder comunicativo, resultante das liberdades de comunicação mediadas por órgãos democraticamente instituídos. A interação entre a institucionalização da formação da opinião e da vontade e a mobilização da sociedade garante o equilíbrio entre a razão e a vontade autônoma.

O núcleo da democracia procedimental consiste na tomada de decisões decorrentes da argumentação racionalmente construída em busca do entendimento. Caminhar na direção do entendimento, formulado com base em argumentos convincentes para todos, exige criar estruturas de intersubjetividades capazes de operar a transcendência dos mundos fechados e regulados do sistema social, econômico e político para espaços coletivos, nos quais não cabem negociações, pois tais práticas de comunicação se apresentam frágeis em virtude de não levarem em consideração o melhor argumento. Elas não revelam o princípio do discurso, uma vez que os processos de comunicação vividos se limitam ao uso da linguagem, em

função de ações estratégicas. O ato de negociar entende os interesses dos cidadãos como um problema dos governantes, e não, como um problema do entendimento entre os participantes do discurso.

O modelo procedimental de democracia segue a lógica da argumentação, parte de questionamentos pragmáticos, alcança o discurso ético, avança para as questões morais e desemboca em decisões políticas e legais, formuladas por meio da linguagem e fundamentadas no direito. É possível afirmar que tal democracia sustenta-se em uma política deliberativa, centrada na institucionalização da opinião e da vontade dos cidadãos, por meio de procedimentos formais organizados juridicamente em redes, e cuja efetivação só acontece na participação, entendida como um meio de ajudar a construir, comunicativamente, o consenso quanto ao plano de ação coletiva. Estamos diante de um novo cidadão que tem o direito de participar. Essa participação se converte em um direito fundamental e a argumentação no recurso oficial de comunicação intersubjetiva.

Considerada como direito fundamental na garantia constitucional dos direitos, a educação é um pilar importante para pensar a dignidade humana e os direitos humanos, uma vez que os processos educacionais formais ou não formais são fundamentais para qualificar as pessoas para a vida social.

Como afirma Paulo Freire (1982, 1993) e através da educação que as pessoas se engajam na proteção de sua própria humanidade. A leitura do mundo e a leitura da palavra estão dinamicamente juntas na construção de cada identidade. Então, ao objetivar o mundo e objetivar a si mesmo através do ato de conhecer, é possível construir sentidos, significações e símbolos. Através do ato de conhecer as pessoas tornam-se sujeitos de mudanças no seu mundo concreto o que lhe permitem ultrapassar os limites do tempo e se lançar num domínio que lhe é exclusivo: construir sua história e sua cultura.

Freire assinala que estar no mundo resulta do processo de estabelecer relações entre subjetividade individual e realidade objetiva. Para Freire estas duas dimensões da natureza humana vão permitir aos indivíduos conviver com a pluralidade para transcender sua subjetividade. Para Habermas (1990) os sinais linguísticos, não são apenas instrumentos e equipamentos das representações. Adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, permitem que a constituição do mundo deixe de ser uma tarefa de subjetividade transcendental para se transformar em estruturas de comunicação. Assim, os sujeitos de direitos se formam na interação linguística e se manifestam por sua capacidade de linguagem e de ação, pois só se

adquire consciência de si mesmo através do diálogo com o outro, ao desenvolver, linguisticamente, uma interação reflexiva (ação comunicativa) com outro sujeito para a construção de um mundo objetivo. A capacidade de exprimir uma representação simbólica de tudo o que vê, conhece ou faz, foi-se estruturando ao longo das várias etapas de cada processo civilizatório.

Aqui encontramos os primeiros nexos entre a educação e a dignidade humana. O ser humano se define pela capacidade de criar símbolos, tendência para a busca da verdade e a busca de sentido. É o ato de conhecer que permite aos seres humanos construir seus próprios padrões e convenções e compreenderem os valores morais que constroem sua dignidade, princípio máximo do estado democrático de direito. A busca de sentidos libera o efeito das forças transformadoras do saber racionalizado contrária à estratégia de exclusão do outro.

Sendo a dignidade humana um conceito evolutivo, dinâmico e abrangente, é possível supor que a educação possa servir como instrumento de sua evolução positiva e contribuir para fortalecer a tomada de consciência da pertença de todos ao gênero humano. A noção de dignidade da pessoa humana, não pode ser compreendida se não levar em conta uma gama de considerações de ordem filosófica, cultural, política e histórica. Desta forma é possível argumentar que a dignidade é um valor universal, não obstante as diversidades socioculturais dos povos. Apesar das diferenças individuais físicas, intelectuais e psicológicas, as pessoas são detentoras de igual dignidade, não cabendo aqui a compreensão, de que a mesma dependa da autonomia e da vontade. Constitui-se, assim, a partir de um conjunto de direitos existenciais compartilhados por todos os homens e mulheres, adultos ou crianças em igual proporção. No entendimento de Kant (2002, p.58): "...todo o ser racional – existe como fim em si mesmo, e não apenas como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade".

Se pensarmos que a Dignidade Humana está baseada na própria natureza da espécie humana e manifestada através de racionalidade, de liberdade e de finalidade em si, e que o ser humano é um ente em permanente desenvolvimento na procura da realização de si próprio, é legítimo afirmar que através da educação seja possível a aprendizagem de uma série de tradições e princípios. É a aprendizagem do 'eu/tu' que torna mais forte a nossa dignidade humana. A evolução do conceito de dignidade humana trás em si o processo de tomada de consciência para o aperfeiçoamento da luta pelos direitos, contra qualquer forma de privação de liberdades.

Se a a dignidade humana é qualidade integrante e irrenunciável da condição humana, devendo ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida, não podemos pensá-la dissociada da efetividade dos direitos, dentre eles o direito à educação. Reconhecido em documentos nacionais e internacionais como sendo um direito humano fundamental, a educação é uma pedra angular para a luta e conquista dos direitos humanos.

Como processos históricos, as lutas pelos Direitos humanos, assim como pelo acesso a educação de qualidade estão vinculados ao afeiçoamento democrático. Nos documentos jurídicos foram sendo reconhecidos e consagrados em diversas construções culturais e em momentos peculiares de várias nações, e sempre em contextos de ampliação democrática dos direitos. Enquanto processo em plena expansão, novos direitos vão surgindo e ainda podem ser identificados e consolidados. Considerando a imbricação entre direitos humanos e liberdades fundamentais não é possível pensar a plena realização dos direitos civis e políticos sem o acesso aos direitos econômicos, sociais e culturais e dentre eles o direito à educação. Assim, não é possível pensar a proteção da dignidade sem pensar a garantia a todas as pessoas de determinado território, do acesso ao desenvolvimento econômico, sócio-cultural e político como um processo integrado de expansão das liberdades substantivas interligadas.

Liberdade é aqui entendida como o conjunto de direitos de cada indivíduo, perante o governo do país em que reside. Poderíamos dizer ainda, que é o poder que qualquer cidadão tem de exercer a sua vontade de viver como desejariam. Para Kant, a liberdade está relacionada à autonomia, ou seja, o direito de seguir regras de forma racional. Entretanto, a liberdade só pode ser exercida através do conhecimento das leis morais e não apenas pela própria vontade da pessoa. A liberdade é a expressão do livre arbítrio e não deve ser relacionada com as leis.

Sen (2000, p. 52) ao discutir as liberdades no contexto do desenvolvimento das nações afirma que:

...As liberdades substantivas incluem capacidades elementares dos indivíduos de ter condições de evitar privações como a fome, a subnutrição, a morbidez, a morte prematura, saber ler e fazer cálculos, ter participação política e liberdade de expressão.

Pensar os direitos humanos nos leva a estabelecer seus nexos com a democracia e a liberdade uma vez que, cada um viver como gostaria dentro de princípios legais, implica na existência *a priori* de espaços democráticos para efetivar a expansão de suas liberdades.

Todos têm garantido o direito de participar, de forma efetiva e igualitária, do processo público de autolegislação. Essa forma de compreender a democracia favorece afirmar que todo poder emana do povo, mas é construído com base no discurso e assumido de forma privada e pública. Assim, os sujeitos participam efetivamente da legitimação das normas formuladas discursivamente, com a finalidade de orientar a convivência em uma comunidade pautada nos valores da justiça, da solidariedade e em práticas de autodeterminação e de autolegislação. Os participantes de tal comunidade se identificam como portadores e destinatários dos direitos que resultam dos melhores argumentos. A legitimação desses direitos decorre de processos argumentativos que possibilitam aos sujeitos do direito verificarem se as normas respondem adequadamente às pretensões da comunidade.

Na esteira da democracia procedimental, os conflitos vividos na sociedade exigem a solução comunicativa como o único caminho para a construção de uma solidariedade entre sujeitos que, de um lado, abdicam da violência e, de outro, normatizam de forma coletiva sua convivência, guardando o direito de serem diferentes entre si. O poder caracterizado pela ameaça é substituído pelo poder produzido comunicativamente por meio de procedimentos políticos e deliberativos. Assim, a democracia procedimental [...] supõe a criação de um espaço público político que permita à sociedade, em seu conjunto, tratar os problemas do seu interesse. Isso vai permitir à soberania popular, mesmo anônima, implementar procedimentos democráticos e jurídicos a partir das condições comunicativas” (BRENNAND, 2006 p. 43).

Configura-se como uma rede comunicacional, autônoma, distinta do sistema econômico e da administração pública, disponível para todos os membros da sociedade, na qualidade de falantes e ouvintes competentes. Para essa estrutura não ser um fim em si mesma, desenvolve-se como associações livres, não estatais e não econômicas, ou seja, instâncias da sociedade civil que captam as repercussões dos problemas sociais nas esferas privadas e os transmitem para a esfera pública política. Esta concepção de democracia ajuda a iluminar os nexos entre dignidade humana e direitos humanos, nos permitindo pensar a importância das instituições educativas na construção da aprendizagem do diálogo como fundamento para a luta pela proteção dos direitos.

Essa discussão sobre Democracia Procedimental exige o entendimento de que o Estado é o poder político organizado com base no direito, daí a denominação de Estado de direito. Na perspectiva do Estado democrático do direito, o poder político desenvolve-se por meio de direitos construídos e validados discursivamente, o que impede ou dificulta, ao menos, o poder autoritário. Processos deliberativos justos, independente do resultado a ser alcançado e

o papel que dá à Jurisdição Constitucional na defesa e interpretação dos direitos que garantem o processo democrático justo.

[...] no Estado de direito, não pode haver um soberano. Convém, no entanto, precisar essa interpretação, a fim de que ela não roube o conteúdo radicalmente democrático da soberania popular [...] todo o poder político que parte do povo vai ser concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicativos de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade. (HABERMAS, 2003, p. 173).

O Estado Democrático de Direito significa a expressão da vontade popular, construída de forma comunicativa e autônoma por cidadãos capazes de agir como autores e destinatários de um sistema de direitos voltado para a regulação da convivência social inspirada nos valores da justiça, da solidariedade e da ética. Tal Estado exige a elevação do sistema dos direitos ao nível institucional jurídico e garante a preservação das liberdades juridicamente institucionalizadas nos moldes do poder comunicativo. Trata-se da legitimação do direito, no contexto da política deliberativa, que resulta de processos de argumentações. Ademais, a “[...] criação legítima do direito depende de condições exigentes, derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, onde a razão, que instaura e examina, assume uma figura procedimental” (HABERMAS, 2003, p. 9).

Tal modelo de Estado, entendido como a melhor forma de um sistema político, detém um potencial normativo capaz de articular, de modo mais racional e razoável, os diferentes agentes sociais, econômicos e políticos que movimentam a vida em sociedade. É, também, a garantia mais eficaz e mais bem justificada da participação livre e igualitária de todos os membros da sociedade nos processos democráticos de deliberação sobre as questões públicas.

Nesses termos, a igualdade fortalece-se como uma condição necessária para o equilíbrio do tecido social e coloca os direitos econômicos, sociais e culturais como elementos fundamentais da afirmação dos direitos humanos em sua plenitude e a liberdade, como um bem social por excelência (BENVENUTO, 2004).

A democracia procedimental permitira pensar um progresso duradouro na implementação dos direitos humanos e implementação de políticas nacionais e internacionais saudáveis e eficazes de desenvolvimento econômico e social pela conciliação do particularismo cultural com o universalismo dos direitos. Habermas vai sustentar, que só pode ter legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos que possuem os mesmos direitos. *A Democracia, como o regime político fundado na*

soberania popular, nos consensus contruídos respeito integral à dignidade humana e aos direitos humanos

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A guisa de considerações finais, entendemos que o estreitamento dos nexos entre dignidade humana, direitos humanos e educação se tortalecem e se estreitam na perspectiva de uma sociedade democrática onde impere o poder alicerçado na comunicação e orientado pela utopia da emancipação humana. Na esteira dessa utopia, podem-se criar programas políticos para reconstrução de uma sociedade mais livre e solidária, realizando e realimentando os irrealizados sonhos do iluminismo. A utopia é aqui entendida como a necessidade fundamental do ser humano, na busca por outra realidade, uma realidade projetada. O projeto de outra realidade é a utopia. “O meu discurso a favor do sonho, da utopia, da liberdade, da democracia é o discurso de quem recusa acomodação e não deixa morrer em si o gosto de ser gente, que o fatalismo deteriora” (FREIRE, 2002, p.85).

O agir comunicativo como ferramenta educativa permitiria romper a cultura do silêncio para enfatizar que o processo de dominação se efetua porque aos dominados é negado o direito de conquistar sua palavra, o direito de dizê-la. Negar a alguém a palavra é escamotoar sua condição humana, o direito de ser. Esta é uma violência incontestável porque ferem a vocação ontológica e histórica dos seres humanos de ser mais (plus-être). A situação de ser menos (moins-être), de alienação leva à inautenticidade, elimina a condição essencial de uma existência com verdadeiras relações de interação.

Assim, a razão comunicativa pode impulsionar a busca e a implementação de práticas educacionais fundadas no diálogo, esgarçando a hegemonia da educação bancária, instrumento eficiente no processo de colonização do mundo vivido. Desta forma, ver na educação um elemento para a implementação da consciência crítica e conseqüentemente da cidadania, implica rever as condições da experiência democrática. Implica pensar no princípio da universalização de oportunidades de acesso e permanência numa escola pública, gratuita e universal não só como discurso formal. Enfatizada como direito, a democratização da escolarização integra o direito à educação mais ampla o que não a reduz a um espaço institucionalizado. É imprescindível ver a educação como um instrumento privilegiado para a construção de um espaço público político democrático. O fortalecimento e ampliação do espaço público democrático pode minimizar os efeitos da dinâmica do desenvolvimento sobre

o mundo da vida dos grupos populares, pois, ele pode ser um veículo gerador da capacidade intrínseca de busca da força regenerativa da linguagem para estabelecer as relações interpessoais entre os atores sociais. Neste sentido, pode-se bem compreender a concepção Freiriana de educação como ato político, e o processo pedagógico como um espaço de exercício da liberdade e do uso da força regenerativa da linguagem. Neste sentido a força regenerativa da linguagem é a forma como o falante atua sobre o ouvinte para criar condições de estabelecimento do discurso, da relação interpessoal entre ambos na busca incessante de consensos.

Não podemos pensar a ampliação da proteção da dignidade sem pensar processos educativos que permitam as sociedades alargarem o conceito de dignidade, relacionando a sobrevivência da nossa espécie associada à sobrevivência da natureza. Assegurar a continuidade dos seres humanos numa ética de responsabilidade pelo futuro, supõe investir em instituições educativas que fortaleça espaços de luta, aberto às discussões com os diversos sujeitos sociais nela envolvidos.

Nesse sentido não seria mais necessário pensar uma educação para os direitos humanos como um Programa de governo como hoje ocorre [...] um processo sistemático e multidimensional que orienta a formação do sujeito de direitos, articulando as seguintes dimensões: a) apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre direitos humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local; b) afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos humanos em todos os espaços da sociedade; c) formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente em níveis cognitivo, social, ético e político; d) desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados; e) fortalecimento de práticas individuais e sociais que gerem ações e instrumentos em favor da promoção, da proteção e da defesa dos direitos humanos, bem como da reparação das violações (BRASIL, PNEDH, 2006, p. 25).

Na democracia procedimental o processo educativo seria o gerador de uma consciência cidadã que ultrapasse a atuação política para fazer valer seus direitos. Onde a realização dos direitos fundamentais não seja opção do governante premido pelas lutas organizadas, mas de um consenso contruído argumentativamente por todos. Nesse contexto, as instituições educativas não precisariam produzir diálogo com os processos sociais diversos, elas seriam espaços públicos de debates, novas idéias e espaço de efetivação de direitos. Seriam espaços de vivência dos valores da liberdade e da igualdade, e afirmação da dignidade. Via aberta para

a efetivação dos direitos para todos, propiciando espaços comunicativos onde o desenvolvimento de sentimentos e atitudes de cooperação e solidariedade.

Inspirados na Democracia Procedimental proposta por Habermas, as instituições educativas podem romper o ciclo de fortalecimento do agir sobre os outros, nos moldes da razão estratégica de influência e manipulação, e criar espaços de aprendizagem que privilegiem o agir com os outros, na perspectiva de uma ação comunicativa pautada na solidariedade entre os sujeitos envolvidos no processo, o que requer a superação de toda e qualquer forma de opressão. É importante destacar que o agir comunicativo não exclui o agir instrumental, mas o coloca a serviço de objetivos decididos comunicativamente. É compreensível que o agir comunicativo, centrado na intersubjetividade, acople a dimensão instrumental, mas orientada pela justiça, pela solidariedade e pela ética. Certamente uma utopia, mas que justifica a tentativa de realizá-la. Pensar os nexos entre dignidade humana, direitos humanos e educação tem função de ser, ao mesmo tempo, crítica e utopia frente às realidades sociais vividas em grande parte das sociedades contemporâneas.

Para Rabenhorst (2001, p. 48) a única forma de pensarmos a existência de algum fundamento único para pensar a democracia, não pode ser outra coisa senão o próprio reconhecimento da dignidade humana. Desta forma pensar as relações entre dignidade humana, direitos humanos e educação não pode se efetivar senão pela via da construção de sociedades democráticas. Onde a defesa da dignidade humana e os direitos humanos não sejam criações jurídico-formais, seja um processo de aprendizagem coletiva sobre as consequências de uma vida digna e justa para todos. Mesmo que diante das ameaças das patologias como a fome, a miséria e privação de liberdades coloquem em risco a as energias críticas e transformadoras dos processos de aprendizagem, concluo pela indispensável associação entre dignidade humana, educação e direitos humanos.

REFERÊNCIAS

- BRENNAND, E.G.G. Democracia e construção do espaço público em Jürgen Habermas. In: BRENNAND, Edna G. de Góes; MEDEIROS, J. Washington de Moraes (Orgs.). **Diálogos com Jürgen Habermas**. João Pessoa: UFPB, 2006.
- _____. **Habermas e a Educação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010, n. 181/182, p. 187.

BENVENUTO, J. **O caráter expansivo dos direitos humanos na afirmação de sua indivisibilidade e exigibilidade**. Disponível em:

<<http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/files/anexos/33167-41968-1-PB.pdf>> Acesso em maio de 2016.

BRASIL. Constituição . Constituição da República Federativa do Brasil. 2. ed. São Paulo: Encyclopædia Britannica do Brasil, 1988.

BRASIL, Nações Unidas no. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Artigo XXIII, 3. Disponível em http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf . Acesso em jun de 2016

BRASIL. Relatório brasileiro sobre direitos humanos econômicos, sociais e culturais. Recife, Edições Bagaço, 2003.

FREIRE, P. **Educação como Prática da Liberdade** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, P. **Política e Educação**. São Paulo: Cortez, 1993

HABERMAS, J. **Inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade I e II**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Le “concept” du 11 de septembre**. Paris: Galilée, 2004.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Um Ensaio sobre a Constituição da Europa**. Lisboa: Editora 70, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MORAES, A. **Constituição do Brasil interpretada e legislação constitucional**. São Paulo: Atlas, 2002. p. 50

ONU. The State of Food Insecurity in the World 2015. Disponível em <http://www.fao.org/hunger/en/> acesso em setembro de 2016.

RABENHORST, E. R. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001. p. 48.

CONTRIBUIÇÕES HABERMASIANAS PARA A REFLEXÃO SOBRE OS DIREITOS HUMANOS DIFUSOS, DOS POVOS TRADICIONAIS E DOS POVOS DAS DEMOCRACIAS AMEAÇADAS

Jorge Atilio Silva Iulianelli

Doutor em Filosofia pelo IFCS/UFRJ, pós-doutorando em Ciências da Religião pelo PCIR/UFJF, professor adjunto do PPG Educação/UNESA, coordenador da Linha de Pesquisa Política, Gestão e Formação de Educadores

Resumo: O século XXI tem uma situação paradoxal. Por um lado, a gramática dos direitos humanos é inflexionada a todo instante, como se existisse um cosmopolitismo *in nuce* e a garantia da vida do planeta e das espécies estivesse salvaguardada por meio dessa gramática. Por outro lado, as práticas sociopolíticas e o modelo de desenvolvimento vigente tem mantido sob ameaça e em destruição constante o meio ambiente, muitas espécies de seres vivos que têm sido extintas ou estão sob ameaça de extinção, e deixado diversas culturas de povos tradicionais à beira do colapso. Além disso, o próprio modelo político sob o qual a gramática dos direitos humanos emergiu, a saber, a democracia ocidental do século XX, encontra-se em crise e sob questionamentos diversos. A teoria habermasiana dos direitos humanos oferece, pelo menos, em considerando uma de suas três vertentes, duas respostas a essas situações. A primeira é a afirmação de elementos protojurídicos de solidariedade que permitiriam superar as tensões próprias da razão instrumental que dirige as práticas do Mercado e da Administração. Em segundo lugar, há a proposição de uma racionalidade intersubjetiva, como fundamento dos direitos humanos, em diálogo com uma concepção de dignidade humana, que abre caminhos para pensar os direitos humanos fundados sob a *dignitas terrae*. Ambas as dimensões apontadas nos dirigem a alguns elementos da democracia deliberativa como condição para a promoção dos direitos humanos, por conseguinte, questiona a possibilidade de promoção dos direitos humanos em condições antidemocráticas.

Palavras-chave: Ética do discurso. direitos humanos. democracia deliberativa.

Se Deus fosse um ativista de direitos humanos, Ele ou Elas estariam definitivamente em busca de uma concepção anti-hegemônica dos direitos humanos e em busca de uma prática coerente com ela.

Boaventura Sousa Santos

Da gramática dos direitos humanos

O mundo é um lugar perigoso de se viver, em especial para as populações mais pobres, que estão nas periferias do sistema-mundo. O sistema-mundo foi organizado de tal modo que aos do centro todas as benesses foram entregues, enquanto aos da periferia oferta-se o custo daquelas benesses em termos de destruição ambiental e sociocultural. Não haveria condições de tal situação de aprofundamento das desigualdades planetárias ocorrer não existissem as mais diversas formas de resistência. Há que registrar-se, porém, que os códigos de violência e resistência têm gramáticas diversas. Elas incluem o androcentrismo, o patriarcalismo, o sexismo, o racismo, as discriminações baseadas em elementos geracionais, além das embasadas em elementos culturais e religiosos dentre outras formas de discriminação. Toda essa violência se inscreve em institucionalidades. Permeiam as relações estatais e entre os Estados-nação. Como falar, pois, em uma cultura de direitos humanos diante de tanta desumanização e de risco à sobrevivência planetária (de todas as espécies vivas)?

Boaventura Sousa Santos (2014) adverte sobre quatro ilusões em relação à gramática dos direitos humanos: teleologismo, triunfalismo, descontextualização e monolitismo. O primeiro consiste numa leitura retrolinear dos direitos humanos. Partir-se-ia de um consenso atual ao redor dos direitos humanos e tentar se ia entender o passado como etapas em direção a essa situação atual. Ações que desde uma ótica particular da dignidade humana eram interpretadas como dominação e opressão, passariam a ser compreendidas numa perspectiva retrolinear como emancipação.

O triunfalismo entende que os direitos humanos como uma conquista de nossa era. Todas as outras gramáticas da dignidade humana, que competiram com a dos direitos humanos universais, lhes eram inferiores. Neste passo, Boaventura nota que as lutas por libertação nacional, por exemplo, mesmo as empreendidas durante o século XX, estavam na contramão da noção hegemônica de direitos humanos. Eram orientadas, por exemplo, pela gramática do socialismo, ao invés da gramática dos direitos humanos, e isso não as tornava,

no entanto, inferior à gramática hegemônica. Essa percepção coopera para a análise da terceira ilusão. A descontextualização trata a gramática dos direitos humanos como oriunda da experiência da Ilustração. Essa seria uma linguagem emancipatória legada pela revolução francesa, pelo século XVIII. Porém, essa mesma gramática serviu aos propósitos napoleônicos de domínio da Europa e de invasão do Egito. Em 1798, a invasão napoleônica do Egito era anunciada como elemento de resguardo dos direitos do povo egípcio.

Essa descontextualização faz com que deixe de se notar outro aspecto relevante. A partir do século XIX, afirma Boaventura (2014), os direitos humanos são transportadas como categoria apolítica, ou ao menos não-revolucionária, para o direito positivo dos Estados-nação. O Estado assume o monopólio do direito e da administração da justiça. Os direitos humanos, como discurso, passam a ser consoantes aos direitos liberais, com suas transformações, bem como com as transformações do discurso colonizador e neocolonizador.

Finalmente, o monolitismo, que seria a negação ou a minimização de tensões internas da teoria dos direitos humanos. Uma primeira ambiguidade consistiria em consignar os direitos humanos ao homem e ao cidadão, como a declaração da revolução francesa. Nesta declaração permanece a ambiguidade de sermos membros da humanidade, como coletividade hiper-extensa, e membros do Estado, como coletividade específica, particular. Como articular estes dois pertencimentos? A teoria dos direitos humanos não responde. Declarações internacionais, na hermenêutica jurídica presente, serviriam para constranger os Estados-nação pactuantes a adotarem medidas de cumprimento de declarações e convenções. No entanto, nada existe para tornar tal adesão efetiva, senão constrangimentos de ordem moral. Por outro lado, os direitos de cidadania seriam resguardado pelos Estados-nação, que em seu corpus jurídico haveriam assumido diferentes extensões dos direitos humanos como direitos de cidadania. Teoricamente, após 1948, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e seus protocolos, pactos, convenções e declarações, haveria uma avaliação da comunidade internacional sobre esse cumprimento. Porém, a efetividade dos direitos de cidadania nos diferentes Estados-nação tem muito pouca efetivação desse monitoramento e avaliação internacional. Outra tensão própria do monolitismo é aquela entre direitos individuais e coletivos. Estes últimos sequer fazem parte do cânon original dos direitos humanos, como os direitos ambientais, por exemplo.

E neste ponto podemos estabelecer um diálogo entre essa análise de Boaventura e a reflexão elaborada por Habermas (1997) em *Direito e Democracia* sobre os direitos fundamentais. Efetivamente, Habermas discute a relação entre autonomia privada e pública,

direitos humanos e soberania popular. Nessa reflexão ele aponta que o pensamento jurídico posterior à segunda guerra tem um caráter intersubjetivo, na medida que torna o direito um reconhecimento recíproco dos cidadãos. Direitos subjetivos e objetivos seriam, pois, co-originários. Em que sentido? A liberdade dos sujeitos de direito antecede a própria legalidade democrática, pois a legalidade democrática está assentada sob a soberania popular. Nem o positivismo jurídico, nem o idealismo jurídico podem corresponder a essa compreensão, pelo seguinte motivo:

Nenhum dos dois modos atinge o sentido intersubjetivo de liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente, no qual ambos os momentos aparecem por inteiro, e nem a relação entre autonomia privada e a do cidadão. (HABERMAS, 1997, v.1, p. 122).

O que está em jogo aqui é a análise dessa idiosincrasia dos direitos humanos que, ao mesmo tempo, resguarda a possibilidade democrática e se assenta sob as liberdades intersubjetivas. Há essa relação entre direito subjetivo e direito objetivo que precisa ser equacionada do ponto de vista teórico em relação ao modo com o qual as sociedades podem se tornar esferas públicas intersubjetivas, políticas, promotoras de direito. É isso que leva Habermas à reflexão sobre o papel da soberania popular no estabelecimento do direito. E para isso ele dialoga com a teoria liberal e socialdemocrata em suas origens, a saber os contratualismos hobbesiano e kantiano. Ele problematiza a relação de legitimação entre contrato fundado sobre interesses privados e contrato de socialização. Para ele, a resposta kantiana a esse problema supera a abordagem hobbesiana.

Os direitos do homem, fundamentados na autonomia moral dos indivíduos, só podem adquirir uma figura positiva através da autonomia clássica política dos cidadãos. O princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia. Contudo, não está suficientemente claro como esses dois princípios se comportam reciprocamente. (...)Os conceitos “princípio moral” e “princípio democracia” estão interligados; tal circunstância é encoberta pela arquitetura da doutrina do direito. Se isso for correto, o princípio do direito não constitui um membro intermediário entre princípio moral e princípio de democracia. No meu entender, a falta de clareza entre esses dois princípios deve ser lançada na conta de Kant e de Rousseau, pois em ambos, existe uma não-confessada relação de concorrência entre os *direitos humanos*, fundamentados moralmente, e o *princípio da soberania do povo*. (HABERMAS, 1997, v.1, p. 127-128).

A razão dessa longa citação é porque aqui está parte dos elementos identificados por Boaventura como as ilusões que distorcem os direitos humanos em nossa sociedade contemporânea. Habermas está a propor um paradigma procedimentalista ou procedural do direito, em contraposição aos paradigmas liberal e do Estado de direito. Nessa perspectiva a

sociedade é um processo entroncado de ações produtivas e comunicativas. Por isso, a questão da soberania popular é um acicate, pois não há legitimidade do direito se não é fruto da autolegislação cidadã. Os direitos existem como um reconhecimento recíproco de sujeitos que cooperam. Na nossa opinião, a análise de Pinzani (2009), que desarticula as noções de direito e direitos humanos não correspondem ao empenho de reconstrução realizado por Habermas desde *Direito e Democracia* (PINZANI, 2009). Pois, estas reflexões sobre a relação entre o princípio moral e o princípio da democracia é que permitirão a articulação que é apresentada ao fim das reflexões de *Direito e Democracia* entre cidadania em nível nacional e cidadania mundial.

No que segue, exploraremos as respostas que a teoria habermasiana oferece para superação dos imperativos sistêmicos do poder e da mercantilização dos direitos humanos, transformados em mecanismos de autodefesa do poder estatal dos interesses das grandes corporações, por um lado. Por outro lado, buscaremos analisar como as contribuições de Habermas oferecem suportes para uma compreensão dos direitos humanos cosmopolita, intercultural e para além do especismo. Faremos essa incursão em diálogo com Boaventura e Slavoj Žižek.

Direitos humanos arraigados no mundo da vida e capazes de superar os imperativos sistêmicos do dinheiro e do poder – *quando a democracia está sob ameaça*

Habermas propõe uma reconstrução discursiva da teoria do direito, incluindo a teoria dos direitos humanos. Esta afirmação implica reconhecer que em *Direito e Democracia* (HABERMAS, 1997) há um esforço por interpretar os direitos fundamentais como parte da dupla experiência humana moderna, somos cidadãos, membros de um Estado, e cidadãos do mundo – fenômeno reforçado com os processos de mundialização do capital. Por mundialização do capital entendemos os processos de internacionalização, financeirização e ubiquidade tecnocrônica da economia, na qual jogam peso maior os Conglomerados transnacionais que os Estados (CHESNAIS, 1996). Por outro lado, este mesmo movimento sistêmico tem implicado em ampliação do papel das regionalizações, como a União Europeia e o Mercosul, por exemplo, além dos próprios sistemas multilaterais, como a Organização das Nações Unidas e o Banco Mundial, que emergiram no cenário internacional como concertações entre os Estados-nação no pós-Segunda Guerra. Esses dois cenários implicam a necessidade de reflexões sobre as relações internacionais, subordinadas ou não. Assim como

são cenários que não podem ser desprezados numa reflexão sobre o papel dos direitos humanos como elemento mediador da experiência democrática, perspectiva que interessa a Habermas.

Neste ponto interessa destacar como, a partir de Direito e Democracia, ao erguer a pretensão da relação entre direitos fundamentais e direitos de cidadania (atinentes à pertença a um Estado) estão colocadas duas questões. Primeiro, para Habermas está interessado em demonstrar que a existência de uma esfera pública democrática, na qual opere em rede ações comunicativas (Discurso), é uma necessidade para haver legitimidade do Estado e de suas ações jurídicas, qua deliberações consensuadas que levem em consideração todos os envolvidos. Ou seja, há uma preocupação com a participação política dos cidadãos, da cidadania em rede, nos processos democráticos deliberativos (HABERMAS, 1997). Isto porque a legitimidade do direito, até mesmo dos direitos humanos, está arraigada na dignidade humana, a autonomia e liberdade responsável de cidadão do mundo autolegisferante. E isto só pode constituir-se como performance, como procedimento.

A reconstrução revelou que os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito explicitam apenas o sentido performativo da autoconstituição de uma comunidade de parceiros do direito, livres e iguais. Essa prática é perenizada nas formas de organização do Estado democrático de direito. (HABERMAS, 1997, v.2, p.119).

Esse procedimento assegura que exista uma conexão entre os cidadãos, o direito e o sistema político. O direito é uma mediação de controle social cidadão da política. Homologamente, os direitos humanos restariam como mediação de controle social da cidadania mundial das relações internacionais. A questão é que os sistemas políticos não são simétricos ou estáticos. Estão sujeitos a crises. Por isso, o sistema político, inclusive das relações internacionais, pode falhar em sua função de integração social. Não há outro ponto de partida para a solução das crises de legitimidade ou de funcionalidade dos sistemas políticos e econômicos que não as práticas dos agentes em meio à normatividade erguida intersubjetivamente.

Os direitos humanos como elemento de auto-affirmação dos povos tradicionais

Como, neste cenário, podemos atentar à questão dos direitos humanos a partir da situação dos povos tradicionais. Creio que neste contexto é relevante notar uma alteração na reconstrução da teoria dos direitos de Habermas. Foram duas novas inflexões. A primeira está

vinculada ao tema dos direitos culturais. A abordagem apresentada em *Entre Naturalismo e Religião* nos proporciona uma boa aproximação (HABERMAS, 2007). Ele trata da origem dos direitos culturais a partir do tema da tolerância. Este tema, liberal por excelência, que possui uma abordagem rawlsiana muito distinta, pois indica a necessidade de estabelecer fronteiras muito próprias entre as crenças religiosas e políticas, para que seja possível o liberalismo político, não encontra em Habermas a mesma interpretação (RAWLS, 1993). Para Habermas, a intolerância se ergue como um paradoxo democrático, que não se resolve por meio da liberdade de religião apenas.

O tema é abordado a partir da questão do Estado democrático desafiado pelo comportamento intolerante. “Caso o Estado democrático pretenda evitar sua própria dissolução, ele tem que se comportar de modo intolerante contra o inimigo da constituição lançando mão dos meios do direito penal político” (HABERMAS, 2007, p. 283). Trata-se de questão tensa. Ainda estamos em meio a autoreferencialidade do procedimento democrático. Porém, o Estado democrático, e veja, estamos no âmbito da cidadania pertencente a um Estado, tem como elemento da prática da liberdade a desobediência civil. O que temos aqui? O princípio da inclusão simétrica dos cidadãos, a igual liberdade política. Porém, a tolerância não se explica apenas por este princípio, tem que ver com mecanismos de inclusão do diferente, e Habermas propõe outra aproximação do fenômeno.

A tolerância implica em recusa, aceitação e rejeição, conceitos que Habermas empresta a Rainer Forst (HABERMAS, 2007, p. 285ss). O que interessa destacar é que só há necessidade da tolerância diante do dissenso. Em todos os casos se impõe que a tolerância somente é possível ao se superar a discriminação. E tal medida é possível e necessária se, e somente se, existir base normativa para a generalização dos direitos culturais e religiosos, que permitem a inclusão simétrica de todos os cidadãos, no pleno gozo de seus direitos. Nisto consiste a diferença fundamental entre Habermas e Rawls nesse item. É absolutamente imprescindível o respeito recíproco entre cidadãos religiosos e não-religiosos, ou entre cidadãos de culturas distintas, em um mesmo ambiente político. Esta argumentação cria uma homologia necessária a uma sociedade cosmopolita. Trata-se de direitos de reconhecimento.

Os direitos constitutivos para a proteção e integridade do indivíduo singular determinam também seu status como pessoa de direito. Tais direitos têm de ampliar-se a ponto de garantir o acesso aos contextos da experiência, da comunicação e do reconhecimento nos quais uma pessoa pode articular a compreensão de si mesma, bem como desenvolver e manter uma identidade própria. De acordo com isso, os direitos culturais, exigidos e introduzidos à luz de uma ‘política de reconhecimento’, não podem ser entendidos como sendo naturalmente direitos coletivos. De acordo com o modelo da liberdade de religião, trata-se antes de tudo, de direitos subjetivos

que garantem a inclusão completa. Eles garantem a todos os cidadãos um acesso equitativo aos entornos culturais, às tradições e relações interpessoais à medida que estas são essenciais para a formação e a garantia de sua identidade pessoal. (HABERMAS, 2007, p. 299).

O destaque para constituir-se em direitos subjetivos, individuais e que, ainda assim, estão coordenados com os direitos culturais, tem que ver com os processos de individuação e socialização da construção social da realidade que participamos. Habermas reconhece que nossa capacidade comunicativa tem que ver com todos os elementos constituintes de nossa personalidade, dentre os quais a cultura e a religião. Tais elementos não desaparecem em meio à nossa identidade política civil e secular, não-religiosa. Nesse ponto ele apela aos elementos pós-metafísicos da modernidade inacabada de nossas sociedades, como aquele que permite a busca de “asserções morais sobre o que é do ‘interesse simétrico de todos’” (HABERMAS, 2007, p.302). Ele oferece uma reconstrução do pensamento democrático, passando por Rousseau, Hegel e Marx, chegando a Adorno e Derrida. De Adorno ele destaca o elemento da assimetria política que se estabelece quando a razão instrumental rompe com as dimensões da individualidade. De Derrida ele retoma uma noção, no demais comum a Adorno, de uma “esperança messiânica indeterminada” (HABERMAS, 2007, p.308). O que nos lançaria à possibilidade “indeterminada” de uma igualdade liberal “aturadora, ampliada e isenta de dominação” (HABERMAS, 2007, p. 308).

Habermas interpreta que tais asserções, incluindo as de Adorno, Derrida e Mecke, ainda estão reféns de um pensamento metafísico. Apenas uma auto-compreensão pós-metafísica poderia responder a um desafio como esse, do paradoxo democrático, entre a inclusão e a exclusão do diferente cultural e religioso que convive no mesmo Estado democrático, ou, como insisto homologamente, na sociedade cosmopolita democrática. Os temas que devem dirigir a reflexão, neste ponto, são o reconhecimento recíproco e a legitimidade intersubjetiva. Normatividade equitativa não pode significar desprezo às singularidades. Há necessidade do reconhecimento genérico, abstrato, de existirmos como participantes de uma mesma comunidade, que nos reconhecemos assim reciprocamente. E tais direitos têm sentido na medida que permitem nossa auto-afirmação como grupos discriminados, para que seja possível uma “transformação dialética da igualdade em repressão” (HABERMAS, 2007, p. 312).

Considerações finais

Estamos em meio a processos políticos e culturais aterradores. O multiculturalismo, como política dos Estados democráticos, se encontra ameaçado. Não por um acaso Todorov (2012) indica que nos Estados europeus, em especial a partir de 2005, se levantam partidos e grupos que se assanham e tomam o poder em meio a um discurso apartador, xenófobo e islamofóbico – isso para não mencionar o caráter moralista e conservador destes grupos. Não apenas naquelas latitudes tais experiências ocorrem. Haja vista as tentativas e os golpes de Estado não-militarizados que têm ocorrido na América Latina. Há uma agenda contrária ao espriamento da democracia.

Žižek faz observações relativas ao problema da solidariedade revolucionária, que vem ao encontro dessas reflexões que estamos delineando, ao nos perguntarmos sobre a possibilidade da democracia em sociedades da modernidade inacabada, em meio ao pensamento pós-metafísico. E neste ponto há a inflexão entre a universalidade e a particularidade. Žižek propõe esse problema com a seguinte questão:

No interior de cada cultura particular, os indivíduos *sofrem*, as mulheres *protestam* quando são forçadas a submeter se a clitoridectomia, e *este protestos contra as imposições provincianas da cultura de cada qual são formuladas do ponto de vista da universalidade*. A universalidade actual não é o sentimento profundo de que, acima de todas as diferenças, as diferentes cibilizações partilham os mesmos valores básicos, etc. (...) A fórmula da solidariedade revolucionária não é: ‘vamos tolerar as nossas diferenças’, não é um pacto de civilizações, mas um pacto das lutas que atravessam as civilizações, um pacto entre aquilo que, em cada civilização, mina por dentro s sua identidade, luta contra o seu núcleo opressivo. Aquilo que nos une é a mesma luta. (ŽIŽEK, 2009, p. 138).

A discussão proposta por Žižek é sobre a nossa capacidade de superar os núcleos opressivos das distintas culturas. E esta é a mesma luta. O elemento de emancipação é uma parte do movimento que nos une. O que nos une é nossa humanidade comum, isto é ressaltado por Žižek ao tratar da figura de Primo Levi, que afirma essa contiguidade e ambiguidade entre ser judeu e ser humano, por que uma e a outra inflexão são a mesma. Os costumes são a cultura, porém a cultura se incorpora em uma comunidade política. A normatividade da comunidade política, observada por Habermas como uma normatividade intersubjetiva, coloca dois limites, ético e jurídico para a legitimidade e os processos de tolerância e afirmação dos direitos culturais, como direitos de reconhecimento recíproco. Valeria dialogar com as reflexões que faz Žižek sobre Abuh Ghraib e as torturas porque ali está o limite, não um choque entre civilizações, senão um choque entre as barbáries.

Regulações de mercado e de democracias dependem, pois, de processos de reconhecimento recíproco. Como recorda Habermas, isso não equivale a tomadas de opinião por meio de pesquisas recensórias. Olhando, por exemplo, para o processo de dificuldade de estabilização da União Europeia, em especial em função das questões financeiras, os fracassos são menos por regulamentação financeira, para a qual também é necessário haver banqueiros sagazes, mas “pela pusilanimidade e pela falta de independência dos governos nacionais. Elas fracassam por causa de uma renúncia apressada a uma cooperação internacional que se coloque como meta estruturar as capacidades de ação política inexistentes – mundialmente” (HABERMAS, 2013, p. 132).

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, J. **Direito e democracia** – entre facticidade e validade. Trad. Flavio Beno Siebeneichler, RJ: Tempo Brasileiro, 1997. VV.1 e 2.
- HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião** – estudos filosóficos. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. RJ: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. Luiz Reppa et al. SP: Unesp, 2013.
- PINZANI, A. **Habermas** – introdução. RS: Artmed, 2009.
- RAWLS, J. **Political Liberalism**. Oxford, 1993.
- TODOROV, T. **Os inimigos da democracia**. SP: Cia. Das Letras, 2012.
- ŽIŽEK, S. **Violência**. Lisboa: Relógio D’Água. 2009.

A RACIONALIDADE ÉTICO-COMUNICATIVA E AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO DO SUJEITO PRONOMINAL: ANÁLISE CRÍTICA

Jovino Pizzi

Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Ética e Democracia

Resumo: A ética reconstrutiva tem, como fonte da interação intersubjetiva, a linguagem cotidiana. Assim, a filosofia se volta a compreender a forma como os fundamentos pós-metafísicos são repassados e estão presentes na linguagem cotidiana. No horizonte do mundo da vida, os sujeitos coautores utilizam os pronomes pessoais para a comunicação e na reconstrução das pretensões de validade em questão. Os sujeitos sempre fazem parte de um mundo de vida. Na comunicação, eles utilizam uma gramática pronominal condizente aos três pronomes pessoais (singular ou plural). Na interação, há, pois, uma equidade entre os três pronomes pessoais, de forma a ter presente a primeira e a segunda pessoas, ao tempo que a terceira pessoa também está presente.

*Quem Sou Eu?
Luiz Gama*

1 INTRODUÇÃO

A linguagem como “meio” garante ao agir comunicativo um status *sui generis*. A realocação do entendimento para a comunidade de comunicação realça o giro linguístico e, com isso, supera o solipsismo metodológico e a compreensão monológica do significado de qualquer expressão simbólica. O ponto de apoio para o agir comunicativo deixa de ser a simples intencionalidade, priorizando, portanto, a “estrutura da expressão linguística” (2012 I, p. 479). Com isso, Habermas pretende mostrar que o agir comunicativo vincula o entendimento às ações de vários atores, e não simplesmente às intenções ou às pretensões subjetivistas.

No horizonte da teoria do agir comunicativo, discorrer sobre o sujeito pareceria, em certo sentido, restabelecer os imperativos da filosofia da consciência e, então, minimizar a força do giro linguístico. Afinal, o fato de evidenciar o sujeito participante poderia trazer de volta a noção de um *cogito* que não condiz com a noção explícita na teoria do agir comunicativo. Nesse ínterim, a preocupação em indicar *quem* realmente são os sujeitos de direito remete à gramática do sujeito pronominal. A interação comunicativa deve romper com o binômio falante *versus* ouvinte, pois, na gramática pronominal, o *quem* pode abarcar outros sujeitos de direito, tese que amplia a estrutura lógica dialogal entre falantes e ouvintes.

Na intenção de aclarar essa questão, o primeiro passo se centra na noção dialógica de racionalidade, aspecto fundamental para a teoria habermasiana (1). O passo seguinte desta a questão do reconhecimento intersubjetivo, aspecto ligado a questão pronominal dos sujeitos, cuja gramática questiona o binômio sujeito-falante, uma vez que a escala pronominal presume o uso de mais de duas pessoas pronominais (2). Em terceiro lugar, o texto se volta à questão da identidade e da alteridade, destacando principalmente a noção de alteridade e a diversidade pronominal (3). Como ponto final, as considerações críticas para um aprofundamento, uma vez que a gramática do sujeito pronominal potencializa a experiência comunicativa desde uma dimensão quadridimensional, e não apenas restrita ao binômio *Ego versus Alter Ego* (4).

1. A noção de racionalidade comunicativa

A teoria do agir comunicativo salienta que as ações situam-se “em uma rede de espaços sociais e tempos históricos” (2012 I, p. 479). Trata-se, pois de “atos de entendimento” entre sujeitos que interagem em um contexto social, de forma a garantir o um nexos imprescindível entre o “*significado* de uma expressão linguística e a *validade*”, isto é, sua pretensão de validade em “contextos situativos” (2012 I, p. 485).

Diante disso, parece abrir-se um horizonte no qual os sujeitos consigam apresentar-se desde sua identidade pronominal. Ou seja, na sua enunciação, o sujeito pronominal não aparece como um simples *Ego* que se apresenta locucionariamente diante de um *Alter Ego*. Desde modo, a noção de falante e de ouvinte se restringe à lógica pronominal dos elementos binários *Ego versus Alter Ego*. Diante disso, há duas alternativas possíveis. Por um lado, a insistência de que os demais sujeitos pronominais estejam absorvidos por um dos dois pronomes ou, por outro, a recusa da terceira pessoa (singular ou plural).

No caso, Habermas indica uma abordagem interna (p. 480) e um horizonte (ou mundo) exterior (p. 484), deixando claro que toda teoria - comunicativa, no caso - deve pressupor um horizonte que possa “fundamentar os modos básicos de emprego da linguagem”. Ao convergir para a linguagem, Habermas reconhece que “há diversas maneiras de os participantes manifestarem pretensões normativas de validade”, pois os sujeitos sempre compartilham um mundo da vida e o que há de “comum” nesse *Lebenswelt* (Habermas, 2012 I, p. 484). Desse modo, continua o autor, os sujeitos conseguem não somente “coordenar ações”, mas também “contribuírem para que se construam interações” (Habermas, 2012 I, p. 485).

Como é possível perceber, essa “primeira consideração intermediária” da obra *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas procura salientar a força ilocucionária dos atos de fala (2012 I, p. 485). Em outras palavras, o delineamento de seu programa distingue “agir social, atividade teleológica e comunicação” (2012 I, p. 473 ss, cf. o próprio título da seção). Com isso, ele consegue desenhar os fundamentos da pragmática comunicacional, que permite “explicar, com base na relação ente o significado literal e o significado contextual das ações de fala, a razão pela qual é preciso adicionar a concepção de mundo de vida ao conceito de agir comunicativo” (Habermas, 2012 I, p. 486).

De todos os modos, a plausibilidade dessa preocupação se reflete na teoria do agir comunicativo, mais precisamente no uso interativo da linguagem. Para Habermas, a linguagem não se limita aos traços fonéticos, sintáticos e semânticos, pois assume as características pragmáticas. Por isso, mais que o significado literal, há o aspecto contextual das ações de fala (Habermas, 2012 I, p. 486). Não se trata, pois, de processos simbólicos ou de expressões escritas como *types*, muito menos de *tokens*. O imperativo da interação comunicativa salienta que o agir comunicativo vai além da simples idealização ou do caráter semântico dos significados linguísticos, pois facticidade e validade penetram a “prática comunicativa”, coordenando a ação entre sujeitos participantes (Habermas, 1998, p. 97).

Deste modo, a racionalidade comunicacional salienta um procedimento intersubjetivo, pois qualquer ator é sujeito participativo e, portanto, um concernido. Esse caráter dialógico da racionalidade comunicativa supõe a linguagem como meio de coordenação das ações. Por isso, o reconhecimento recíproco entre os atores participantes perfaz a base da vida social. Afinal, o agir implica na interação entre os concernidos enquanto falante e ouvintes ativos.

A compreensão linguístico-comunicativa está ligada, pois, a um “potencial naturalmente determinado” livre de qualquer tipo de coação (Honneth, 2009, p. 351). Nesse caso, a formação individual do sujeito se vincula ao processo de emancipação, isto é, a teoria

do agir comunicativo prospera à medida em que os sujeitos interagem livres das coações inibitórias da sua capacidade de ação. O reconhecimento recíproco é uma das exigências na busca de um acordo comunicativo. Todavia, faz-se necessário identificar *quem são* esses sujeitos coautores da interação comunicativa, pois os sujeitos coautores têm *nome*, isto é, devem ser apresentados e identificados como *alguéns* situados. Sem isso, não há como auferir-lhes responsabilidade por seus enunciados e suas posições diante das “ofertas” de ação. Nesse sentido, não há, portanto, a suposição de sujeitos neutros ou indiferentes.

Evidentemente, a pressuposição de sujeitos coautores como *alguéns* – coautores, portanto, da dialogicidade comunicativa – requer uma simetria entre os sujeitos, aspecto indubitável no caso pronominal da primeira e da segunda pessoa (singular ou plural). Todavia, a centralidade em *Ego* e em *Alter Ego* – falantes e ouvintes, portanto – não deixa evidente a participação da terceira pessoa (singular ou plural), cujo emprego traduz um sujeito não referencial e uma forma impessoal, sem expressar, de fato, um vínculo direto com a interação. Então, a referência *Ego* e *Alter Ego* – ou seja, falantes e ouvintes – consegue dar conta de todos os sujeitos pronominais? Como considerar todos os pronomes pessoais? Haveria, então, algo a acrescentar à teoria do agir comunicativo habermasiano?

2. O reconhecimento “intersubjetivo” dos sujeitos pronominais

O tema do reconhecimento está relacionado com os pressupostos de Axel Honneth, que reconstrói as linhas argumentativas de Hegel. A ideia destaca o papel da filosofia prática, especialmente em relação aos indivíduos ou grupos sociais que precisam obter reconhecimento ou respeito devido a sua *diferencia*. Embora com significativas variações, Habermas e Honneth têm sido, no pensamento alemão atual, protagonistas de uma mudança substancial da filosofia. Para Habermas, “não existe um saber não mediado”, pois o saber se vincula a um contexto social e aos interesses inerentes à experiência originária. Honneth, por sua vez, afirma que as contribuições epistemológicas levam a Habermas a abandonar o “marco conceitual procedente da filosofia da história.” Para Honneth, na abordagem do âmbito social, o problema do poder permanece à margem, ou seja, Habermas não se preocupa com a origem “da dominação e, com isso, da legitimação do poder.”

Em Habermas, essa preocupação já aparece no texto *Trabalho e interação. Notas sobre a filosofia hegeliana do período de Jena*. Evidentemente, a categoria reconhecimento está diretamente relacionada com Hegel. Todavia, Habermas vincula a *luta por reconhecimento* no

horizonte de uma “situação de diálogo” e, ao mesmo tempo, frente aos perigos “de uma comunicação distorcida pela violência” (1997, p. 19). Os contornos de uma inter-relação, desfigurada pela violência, situa os sujeitos “de costas” uns aos outros (Habermas, 1997, p. 20). Em sua análise crítica, Habermas sustenta que “o jovem Hegel” entendia esse estranhamento (ou distanciamento) do outro como fruto “de uma causalidade do destino” (1997, p. 20).

Nesse sentido, a luta por reconhecimento se separa do contexto dos fatos, cuja atitude dos sujeitos, uns frente aos outros, se transforma no esforço pela sobrevivência, isto é, em “luta por vida ou morte” (Habermas, 1997, p. 21). Esse “menosprezo entre as partes” é inerente à “consciência prática”, isto é, ao “contexto de interação” (Habermas, 1997, p. 23), cuja noção de sujeito pronominal permanece na pura e absoluta abstração. Essa espécie de distanciamento – ou melhor, de desgarramento – também ocorre em Kant (Habermas, 1997, p. 22), dando ênfase a uma perspectiva monológica do agir (Habermas, 1997, p. 24).

Sem entrar em mais detalhes, a questão de uma “consciência astuta” (Habermas, 1997, p. 30) e, ainda, frente ao condicionamento dos “imperativos condicionados” (Habermas, 1997, p. 31), a noção de sujeito participante remete ao problema da identidade e da alteridade dos próprios sujeitos. No caso específico de Habermas, o problema apresenta distintas noções, uma de caráter kantiana e outra hegeliana. Para ele,

Kant parte da identidade do eu como o de uma unidade originária da consciência transcendental. Hegel, pelo contrário, vê-se conduzido por sua experiência fundamental do eu como identidade do universal e do particular, de modo que a identidade da autoconsciência não pode ser entendida como algo originário, mas apenas como algo derivado. (Habermas, 1997, p. 33).

Em relação a essas duas tendências, o primeiro aspecto a salientar se vincula ao giro linguístico. Ou seja, com a teoria do agir comunicação, ganha força a interação intersubjetiva. Daí, a linguagem como *médium* aufere aos sujeitos um papel essencial. Através da metodologia reconstrutiva, os participantes conseguem pôr à prova as pretensões de validade e, tudo o que for motivo de dissenso, pode ser reconstruído dialogicamente. Por isso, no caso da teoria do agir comunicativo, não há motivos para continuar sustentando uma perspectiva transcendental e, muito menos, uma autoconsciência associada ao binômio universal *versus* particular.

Na proposição de Habermas, a conformação da identidade dos sujeitos coautores se efetiva em uma comunidade de comunicação. Tal perspectiva aponta para um “centro gravitacional”, que é a experiência compartilhada em uma comunidade de comunicação. No caso da experiência de vida em uma comunidade comunicativa, há sempre uma relação

simétrica em os sujeitos, o que representa uma descentralização da compreensão de mundo. Nesse sentido, a singularidade do sujeito aparece nas referências pronominais, isto é, a todas as formas pronominais (singular e plural).

Por isso, frente à astúcia da razão em administrar a “submissão do indivíduo à universalidade” (Habermas, 1991, p. 188) e, ao mesmo tempo, de uma consciência transcendental, a perspectiva pós-metafísica oferece outra arquitetura para os sujeitos coautores. Daí, então, a exigência de todo ato ilocucionário em presumir o significado do “eu” na sua forma performativa. Essa alternativa nos leva ao capítulo oito (8) do livro *Pensamento Pós-Metafísico: Individuação através da socialização* (Habermas, 1990, p. 183 ss). Não é o único texto, pois também os livros *Escritos sobre moralidade e eticidade* (1991), *Textos e contextos* (2001), entre outros, salientam essa performatividade do sujeito coautor. No fundo, eu penso que a obra de Habermas, como um todo, realça essa perspectiva pós-metafísica, o que permite não só salientar “o processo de emancipação” do sujeito das coerções de um espírito universal e do transcendentalismo convencional, mas também – e principalmente – desenhar uma gramática do sujeito pronominal para a teoria do agir comunicativo.

3. Considerações críticas e indicativos para aprofundamento

Em primeiro lugar, é importante salientar que a palavra gramática faz parte da linguagem filosófica. Talvez isso não seja tão significativo assim. Todavia, o seu uso pode contribuir para delinear um desenho no qual os pronomes pessoais sejam diretamente ligados aos sujeitos coautores. Nesse processo, a liberdade criativa deixaria de ser uma referência ao aspecto estético e criativo do artista individualizado, para ganhar corpo na coparticipação interativa na busca de princípios e, ao mesmo tempo, na definição de estilos de vida saudáveis. O importante é, então, compreender e garantir a equidade entre todos os pronomes pessoais. Ou seja, em uma comunidade de comunicação na qual não apenas o pronome da primeira e a segunda pessoa (singular e plural) tenham protagonismo – isto é, *ego* e *alter ego* –, mas que a terceira pessoa faça referência a um sujeito coautor na voz ativa. Essa perspectiva deveria convergir a um “nós”, horizonte no qual a comunidade de comunicação alcançaria um nível de reconhecimento, sem riscos de abandonar ou classificar *alguém* como *ninguém*.

Em segundo lugar, parece evidente que o aspecto pragmático-fenomenológico da linguagem rechaça a atitude neutra e imparcial, isto é, a gramática comunicacional não pode

aceitar o modo, tempo e sujeito pronominal isolado e, portanto, na completa impessoalidade. O pretense alheamento caracteriza uma relação meramente objetual e, em razão disso, reforçando o aspecto instrumental do agir. Em compensação, o compartilhar da experiência comunicativa reivindica, pois, uma gramática inter-relacional vinculados a uma validade discursiva (Ferry, 2004). A consideração a respeito de todos os pronomes pessoais “potencializa a experiência” interativa, ou seja, garante – de acordo com Ferry (1991) – a “potencialização da experiência” comunicativa entre sujeitos coautores.

Por um lado, Ferry afirma que a percepção do outro sujeito está relacionada pela simpatia, a qual pode estar ligada a uma figuração ou imagem do outro (Ferry, 199, p. 164). Mas isso não é o aspecto fundamental, pois a interação comunicativa não é simples intercâmbio de informações. Por isso, a intersubjetividade comunicativa salienta a coparticipação do outro enquanto sujeito, de forma que *Alter ego* “não possa ser substituído” por nenhum outro pronome pessoal. Sem isso, o sujeito não pode garantir sua autoafirmação enquanto sujeito coautor. Ou seja, Ferry afirma que no processo interativo, a participação não pode ocorrer via “procuração”, pois a autocompreensão e a heterocompreensão se vinculam ao “reconhecimento e a anuência recíprocas” (Ferry, 199, p. 167) de modo que permita a intercompreensão através do processo de autoapresentação de todos os concernidos.

Então, se não é possível participar “por procuração”, o sujeito concernido ausente não pode estar incorporado em um *tu* presente. Ao mesmo tempo, as terceiras pessoas não são um *tu*, ao tempo que não podem ser consideradas como *ninguéns*. Há, portanto, uma exigência pronominal que esteja evidenciada, sem subsumir um pronome no outro. O ausente poderia, deste modo, ser considerado como um “você” não presente, mas concernido. Deste modo, a alternativa mais plausível seria no reconhecimento de que o uso dos pronomes pessoais salienta uma gramática que não exclui ou, então, como subsumido ou dependente de outro. Como metodologia concernida ao agir comunicativo, há a exigência de uma consideração a todos os pronomes pessoais.

A terceira consideração final é concernente à questão da autoapresentação dos sujeitos enquanto coautores e da receptividade dessa autoapresentação perante os demais. Na verdade, a interação não é um mecanicista, muito menos “instituição da identidade do eu” cujo “de reconhecimento recíproco é garantido apenas pela relação formal entre pessoas jurídicas” (Habermas, 1997, p. 47). A autoapresentação do *eu* e, ainda, as preferências individuais estão vinculadas a uma rede de interações e de reconhecimentos livres do “núcleo intersubjetivo do eu” (Habermas, 1990, p. 234).

Nesse sentido, é importante diferenciar uma lógica da representação de uma lógica da interação. Na autoapresentação de uns perante os outros, é possível o reconhecimento, mas nem sempre a interação. Como afirma Ferry, “eu percebo que meu interlocutor me conhece como diferente do que eu seja, ou seja, através de um discurso que foi produzido” (Ferry, 1991, p. 164). Habermas também fala da “adaptação inteligente à realidade exterior”, isto é, de *ego* que “executa a tarefa do teste-de-realidade e da censura pulsional” (1982, p. 259).

Mais uma vez, retomo a noção de propriocepção, conceito muito próximo à ideia da heteropercepção. Por certo, a propriocepção é inerente à percepção inconsciente do ponto de vista imediato, ou seja, uma espécie de sensibilidade capaz de receber os estímulos internos do corpo, mas que são traduzidos sem que o próprio sujeito se dê conta do que realmente ocorre. Ampliando o significado oriundo da fisiologia, é possível deduzir que há movimentos, interpretações e proposições relacionadas a autoapresentação do sujeito, mas que passam despercebidas ao próprio sujeito. Com isso, a noção do sujeito, tanto em relação a si mesmo quanto aos demais e, inclusive, no concernente às proposições de fala, carregam um determinado conteúdo imperceptível e, por isso, ultrapassa a noção do que é dito através da fala. Nesse caso, a perspectiva de um sujeito *lithos* consciente é apenas um dos elementos essenciais da autocertificação da autoapresentação de ego perante os demais.

De uma forma ou de outra, a pergunta *Quem sou eu?* (de Luiz Gama) remete a outros sujeitos coautores. Neste caso, o *quem* se refere também ao pronome da segunda e terceiras pessoas (singular e plural). Daí, então, quem é ou são ele (s)? Quem somos nós? Enfim, quem são realmente os concernidos?

Frente a isso, pode-se dizer que a teoria do agir comunicativo se atém no nível antropocentrado. É difícil pressupor o âmbito relacionado aos “sujeitos de direitos” não humanos. Esse seria, então, o último aspecto do texto. O âmbito da antropocentralidade é, sem dúvida, um dos focos importantes. Mas continua em aberto o horizonte da ecologia. Para instigar alguns de nós, Georg Herbert Mead diz que a base da sociedade humana está constituída pelo “homem e os insetos” (1999, p. 249 ss).

Aproveitando a indicação de Nadja Hermann, creio que a comparação entre humanos e não humanos de Luiz Gama é deveras sugestiva:

[...] O que sou e como penso. [...]
Eu bem sei que sou qual Grilo [...]
Se negro sou, ou sou bode, Pouca importa.
O que isto pode? Bodes há de toda a casta,
Pois que a espécie é muita vasta...

Com as contundentes e cada vez mais recorrentes debates em torno da ecologia, a teoria do agir comunicativo poderia ser uma alternativa plausível para contribuir com a causa. Ater-se ao formalismo não significa apenas recusar a noção de *Lebenswelt* – com seu rosto multifacético e carregado de conflituosidades, própria de razão impura. De todas as formas, a consideração aos não humanos e a outros aspectos da natureza – enquanto sujeitos de direitos – também é um tema que não pode ser rechaçado peremptoriamente.

Será que a vida boa ou o bem viver não depende também dos não humanos? Como tratar a questão? A teoria do agir comunicativo não é deveras inflexível diante da designação de “agir instrumental”? É possível romper com o antropocentrismo da TAC?

Como se trata de um tema deveras controverso, ele necessitaria de, no mínimo, alguns seminários específicos.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer. **Palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- CARR, N. **¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?** Superficiales. México: Taurus, 2011.
- DEMENCHONOK, E. “Forewoerd”. In: DEMENCHONOK, E. (Ed.). **Intercultural Dialogue**. In Search of Harmony in Diversity. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. IX-XV.
- DOMINGUE, I. O grau zero do conhecimento. **O problema da fundamentação das ciências humanas**. São Paulo: Loyola, 1991.
- FERRY, J.-Marc. **Les puissances de l’expérience**. Tomo I: Le sujet et le verbe. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- FERRY, J.-Marc. **Les grammaires de l’intelligence**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- FORST, Rainer. **Justificación y Crítica**. Perspectivas de una teoría crítica de la política. 1 reimp., Buenos Aires: Katz Editores, 2015.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (Volumes I e II).

- HABERMAS, J. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1991.
- HABERMAS, J. **Ciencia y técnica como “ideología”**. 7 ed., Madrid: Teconos, 1997.
- HABERMAS, J. **Textos y contextos**. Barcelona: Ariel, 2001.
- MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1999.
- ONIDA, P. P. Macellazione rituale e statuso giuridico dell’animale non umano. In: **Revista Lares**. Firenze, Ano LXXIV, N. 1, janeiro-abril de 2008, p. 147-177.
- PIZZI, J. Las bases de la interculturalidad desde el Oikos-Cosmos-Logos. In: ROCCHIETTI, A. M.; ZAVALA, G. P.; PIZZI, J. **Las bases histórico-políticas de la interculturalidad**. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolombinas, 2011, p. 25-34.
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. Lisboa: Editora Presença, 1992.
- TAYLOR, F. W. **Princípios da administração científica**. 8ed., São Paulo: Atlas, 1990.
- WITTGENSTEIN, L. **Conferencia sobre ética**. 3 reimp. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1997.

COMENTÁRIOS AO DEBATE ENTRE HABERMAS E RAWLS: VERDADE OU RAZOABILIDADE?¹²⁰

Luiz Bernardo Leite Araujo

Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (Bélgica), Professor Associado do Departamento de Filosofia da UERJ e Pesquisador do CNPq.

Resumo: O debate entre Habermas e Rawls, inaugurado em março de 1995 nas páginas do periódico *The Journal of Philosophy*, continua suscitando interesse entre os estudiosos de seus pensamentos, a despeito de certo desapontamento diante das expectativas iniciais geradas pela controvérsia entre os dois mais importantes filósofos políticos contemporâneos. Considerando a relativa confusão, destacada por alguns comentadores, em torno das questões centrais na disputa entre Habermas e Rawls, não apenas atingindo os próprios protagonistas em suas respectivas contribuições, mas se estendendo à literatura secundária relevante, pretendo rerepresentar a problemática que constitui a principal divergência filosófica entre o liberalismo político e a teoria discursiva, da qual emana uma questão decisiva para cada um dos dois debatedores.

1 INTRODUÇÃO

O famoso debate entre Jürgen Habermas e John Rawls foi oficialmente inaugurado em 1995 através de um intercâmbio direto entre os dois importantes pensadores, sendo constituído de um ensaio crítico do primeiro e de uma réplica do segundo, aos quais se seguiu um novo texto do filósofo alemão, mas nenhuma tréplica rawlsiana a esta última incursão habermasiana no debate¹²¹. No artigo “Reconciliation through the public use of reason:

¹²⁰ Comunicação apresentada em 13 de setembro de 2016 no XII Colóquio Habermas, com o título “20 anos depois: reavaliando o debate entre Habermas e Rawls”. A apresentação no evento, mais pormenorizada e atualizada, está sendo objeto de investigação e devidamente lapidada para fins de publicação, razão pela qual reproduzo aqui, com ligeiras modificações, o artigo “Razão pública, democracia deliberativa e pluralismo”, publicado no livro *Habermas em discussão*, organizado por Alessandro Pinzani e Delamar Dutra como Anais do primeiro Colóquio Habermas.

¹²¹ As referências aqui utilizadas são as seguintes: HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge (Mass.): MIT Press, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 1998 (*Reconciliation through the Public Use of Reason*, pp. 49-73; “Reasonable” versus “True”, or the Morality of Worldviews, pp. 75-101); RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, paperback edition with a new introduction, 1996 (*Lecture IX: Reply to Habermas*, pp. 372-434). Os três ensaios que compõem o debate entre Habermas e Rawls, bem como oito ensaios críticos, na segunda parte, acompanhados de uma réplica de Habermas, na terceira parte, foram recentemente reunidos na obra: FINLAYSON, J. G. and

remarks on John Rawls's *Political Liberalism*", Habermas levanta três questões sobre o estatuto da teoria da justiça como "equidade" (*fairness*). A primeira delas diz respeito à argumentação rawlsiana em torno da posição original. Nota-se aqui que uma noção de sujeito moral tal como Rawls articula o leva, segundo a leitura habermasiana, a algumas falhas no que diz respeito à definição de "bens primários" (*primary goods*), o que por sua vez conduz a certa impotência quanto ao caráter de neutralidade de sua teoria. Em sua "Reply to Habermas", Rawls se defende indicando uma diferença entre sua teoria, apresentada como "autônoma" ou "independente" (*freestanding*) no tocante a "doutrinas abrangentes" (*comprehensive doctrines*), e a de Habermas, tida como uma doutrina deste tipo. Na segunda objeção, Habermas discute a problemática do pluralismo e a ideia rawlsiana do "consenso sobreposto" (*overlapping consensus*). Sua argumentação gira em torno da ideia de um consenso sobreposto tido como a observância de um índice de estabilidade social, porquanto Rawls não concede à noção de "Razoável" (*Reasonable*) – elemento que determina a existência de um consenso entre as divergentes doutrinas abrangentes – o caráter de verdade, mas antes o de expressão de uma atitude de tolerância. Rawls responderá que a preocupação com a estabilidade está presente em sua formulação, mas que sua legitimidade vai além disso, devido a um caráter triplo da justificação e ao reconhecimento de dois tipos diferentes de consenso. Finalmente, são discutidas as noções de autonomia pública e privada, entrando propriamente na discussão relativa aos princípios de justiça que Rawls erige em sua teoria. Quanto a este ponto, Habermas entende que Rawls privilegia a "liberdade dos modernos" em detrimento da "liberdade dos antigos", no que Rawls responde com uma explanação de sua *four-stage sequence*, segundo ele mal interpretada por Habermas.

A problemática que constitui, a meu juízo, a principal divergência filosófica entre o liberalismo político e a teoria discursiva, correspondente ao segundo momento do debate acima sumariado e retomada por Habermas em sua nova intervenção, é a da justificação de uma concepção independente ou autônoma da justiça política no contexto de sociedades pluralistas. A discussão envolve um tema fundamental da filosofia moral e política moderna, o da chamada neutralidade procedimental¹²², que está vinculado à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, e não por acaso é aquela que permite estabelecer o mais agudo e

FREYENHAGEN, F. (eds.). *Habermas and Rawls: Disputing the Political*. London: Routledge, 2010 (Part I: The Habermas-Rawls Dispute, pp. 23-113).

¹²² Sobre o assunto, vide: LARMORE, C. "The Moral Basis of Political Liberalism", in: *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 139-167.

significativo contraste entre Rawls e Habermas¹²³. No contexto do debate inaugural, Habermas lança duas objeções à noção rawlsiana de consenso sobreposto. A primeira delas diz respeito ao papel desse conceito, se instrumental ou cognitivo. A segunda refere-se ao sentido do predicado “razoável”, tal como empregado por Rawls. Habermas lembra como aquela noção rawlsiana é trabalhada na base de determinada configuração encontrada nas sociedades liberais democráticas. Essa configuração poderia, para Rawls, ser estendida como um modelo a ser aceito numa sociedade pluralista. Isto quer dizer que, na cultura política de uma sociedade democrática, há a possibilidade de consenso estabelecido com o auxílio de determinadas normas de convivência entre as diversas doutrinas e concepções acerca do bem-viver. Pois bem, esse modo de coexistência de várias doutrinas conflitantes entre si, tal como se revela na tradição democrática moderna, pode ser apreendido como um fator modelar para a extração de princípios norteadores da justiça pública. Mas a questão de Habermas é justamente a seguinte: essa observância de um *overlapping consensus* em ambiente de pluralismo é de fato um meio de justificação? O que incomoda Habermas é a suposição rawlsiana de que um teste de aceitabilidade para os seus princípios é do mesmo tipo de um teste do potencial de autoestabilização da sociedade. Isto significaria dizer que a ideia do consenso sobreposto teria um caráter meramente funcionalista. Tal paralelo metodológico é problemático. Segundo Habermas, há uma perda de significado epistêmico: o conceito rawlsiano poderia servir somente como um índice de utilidade, de aceitação, e não como uma confirmação da correção da teoria, isto é, de sua *aceitabilidade* ou validade.

Quanto ao significado do predicado *Reasonable*, Habermas divide sua objeção em duas partes. Rawls introduz essa expressão como complementar de “verdadeiro”. Neste sentido, ou entendemos o “razoável” como sinônimo de “moralmente verdadeiro” ou como uma espécie de “reflexividade” (*thoughtfulness*). Ora, doutrinas ou opiniões consideradas razoáveis possuem verdade moral ou carregam consigo uma aptidão para a tolerância em relação a posições diferentes? Para o filósofo alemão, Rawls tende para a segunda alternativa. No primeiro sentido, Rawls vai evitar usar o predicado “verdade” para sua teoria da justiça, e conseqüentemente para os seus princípios. Para Habermas, o problema não é a rejeição do realismo moral por parte do pensador americano ou a conseqüente rejeição do predicado semântico “verdade” para asserções normativas, mas o fato de ele ligar tal predicado a visões de mundo, próprias às chamadas doutrinas abrangentes, uma vez que “seus conteúdos não

¹²³ Cf. HEDRICK, T. *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*. Los Angeles: Stanford University Press, 2010. De modo sumário, cf. BAYNES, K. *Habermas* (Routledge Philosophers). London: Routledge, 2015, pp. 170-176.

podem ser inteiramente expressos em sentenças suscetíveis de verdade e não formam um sistema simbólico que, como tal, possa ser verdadeiro ou falso”¹²⁴. No que tange ao segundo sentido, isto é, “razoável” como *thoughtfulness*, o papel da teoria da justiça, assumindo um ponto de vista secular, seria o da apreensão da razoabilidade existente na consciência reflexiva de cada uma das doutrinas abrangentes. Seria essa razoabilidade o elemento a ser transferido – como um predicado de validade – para uma concepção política da justiça. Habermas faz uma distinção entre o caráter de verdade justificável das questões de justiça ou morais e o teor de parcialidade das questões éticas (o bom para mim e para nós não é necessariamente *bom para todos*). Entretanto, se Rawls introduz o modelo do consenso sobreposto interpretando que foi a institucionalização política das liberdades de crença e de consciência que conduziu ao fim das guerras civis religiosas modernas¹²⁵, então Habermas vai perguntar: “Mas os conflitos religiosos poderiam ter chegado a um fim se o princípio de tolerância e de liberdade de crença e consciência não pudesse se apoiar, com boas razões, numa validade moral *independente* da religião e da metafísica?”¹²⁶. Portanto, a conclusão sugerida é que, para Habermas, é possível que questões morais (normativas) sejam tratadas em termos de verdade ou falsidade, já que podem apelar para um ponto de vista imparcial, ao passo que visões de mundo, calcadas em interpretações religiosas ou metafísicas da realidade, não.

Para Rawls, a resposta às objeções de Habermas relativas à noção de consenso sobreposto e ao significado do termo “razoável” reside no modo como o liberalismo político especifica três diferentes tipos de justificação e dois tipos de consenso. Em primeiro lugar, a justificação de uma concepção política de justiça como equidade é *pro tanto*: ela é relacionada somente com valores políticos, deixando de lado outros valores, que deverão ser tratados no interior de doutrinas abrangentes razoáveis, sejam elas quais forem. Por isso, no ponto em que convergem os valores políticos, é possível encontrar uma concepção política comum a todas as doutrinas. Uma segunda justificação é aquela levada a cabo por cada cidadão individual

¹²⁴ HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other*, op. cit., p. 67 (“their contents cannot be expressed completely in sentences that admit of truth and they do not form a symbolic system that can be true or false as such”).

¹²⁵ Com efeito, Rawls afirma na introdução às suas *Lectures on the History of Moral Philosophy* que, assim como os esforços para impor limites constitucionais aos soberanos dos estados nacionais, a controvérsia acerca da tolerância representa uma das origens históricas do liberalismo. “A Reforma”, diz ele, “deu origem aos graves conflitos das guerras religiosas, algo de que os gregos não tiveram experiência. A questão que ela suscitava não era simplesmente a questão grega de como viver, mas a questão de como é possível viver com pessoas que pertencem a uma religião impositiva e salvacionista diferente. Era um problema novo, que propunha de forma veemente a questão de como a sociedade humana era de todo possível sob aquelas condições” (RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, trad. de Ana Cotrim, 2005, pp. 10-11).

¹²⁶ HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other*, op. cit., p. 67 (“But could the religious conflicts have been brought to an end if the principle of tolerance and freedom of belief and conscience had not been able to appeal, with good reasons, to a moral validity *independent* of religion and metaphysics?”).

como membro da sociedade civil. Ao indivíduo é dado dizer como as pretensões de justiça política serão ordenadas em relação a valores não políticos, que serão buscados na doutrina abrangente à qual ele se encontra ligado. Assim, a concepção política de justiça é extraída de dentro das diferentes doutrinas afirmadas pelos cidadãos, mas isto é feito mapeando-se, por assim dizer, os valores políticos de cada uma delas. Há finalmente, para Rawls, a justificação pela sociedade política. Esta ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo a justificação de suas concepções políticas compartilhadas por enquadrá-las em suas doutrinas abrangentes. Embora tais doutrinas sejam a plataforma a partir da qual cada indivíduo se lança a um debate público, os conteúdos expressos dessas doutrinas não têm um papel normativo na justificação. Os cidadãos são entendidos como uns *não* olhando para dentro da doutrina dos outros e é assim que podem permanecer, em termos de justificação, nos limites do político.

A ideia da justificação pública está, além do mais, intimamente ligada à existência do *overlapping consensus* e, como afirma Rawls, conecta-se com as ideias de estabilidade e legitimidade. A fim de analisar a ligação entre essas três noções, Rawls examina dois tipos de consenso. O primeiro refere-se à noção advinda da política cotidiana em que uma pessoa que ocupa um cargo político tenta, através da diplomacia, chegar a uma coligação de opiniões que possa ser aceita por uma maioria. Trata-se de um consenso obtido como que de fora para dentro. Mas há outro tipo de consenso e este é o tipo adotado pelo *Political Liberalism*. Trata-se de um modelo a ser obtido em uma justificação realizada sempre *pro tanto*, que não procura olhar para, e nem mesmo saber quais são, os valores não políticos das doutrinas abrangentes. Quando a concepção política alcança condições de ter eliminado todos esses valores e tiver recolhido somente os valores políticos, então é possível esperar que todas as doutrinas sejam capazes de dar suporte a essa concepção. Segundo Rawls, a ideia de estabilidade entra nessa concepção de consenso no seguinte sentido: mostrar a possibilidade de reconhecer uma força estabilizadora para “razões corretas” (*right reasons*) numa sociedade pluralista razoável é também parte da própria justificação. Nesta ótica, “observar se é possível um consenso sobreposto na concepção política é uma forma de testar se há razões suficientes para propor a teoria da justiça como equidade (ou alguma outra doutrina razoável), razões que podem ser sinceramente defendidas diante dos outros sem que seja necessário criticar ou rejeitar seus compromissos religiosos e filosóficos mais profundos”¹²⁷. Assim, numa

¹²⁷ RAWLS, J. *Political Liberalism*, op. cit., p. 390 (“seeing whether an overlapping consensus on the political conception is possible is a way of checking whether there are sufficient reasons for proposing justice as fairness

sociedade onde é possível reconhecer um consenso sobreposto, a estabilidade ganha uma face diferente, quando posta em relação a uma sociedade em que os cidadãos são agrupados por suas justificações plenas – e não somente de caráter político – e suas concepções não se encontram “encaixadas”, por assim dizer, numa concepção política compartilhada. À objeção habermasiana, de acordo com a qual a observância de um consenso sobreposto razoável seria um fator de medição da estabilidade social, Rawls responde elevando sua noção de estabilidade ao posto de justificação e não somente de medida funcional do equilíbrio das forças sociais. Em breves palavras, o argumento é que o consenso sobreposto confere não uma estabilidade social *simpliciter*, mas uma estabilidade fundada em boas razões.

Quanto à objeção feita por Habermas ao predicado “razoável”, Rawls reafirma sua estratégia de esquiva em relação à noção de verdade e reforça que seu significado refere-se a uma atitude de tolerância reflexiva¹²⁸. Se Habermas crê que o liberalismo político não pode evitar as questões de verdade e a concepção filosófica de pessoa, Rawls afirma: “Eu não vejo por que não. (...) Enquanto não se tenha demonstrado que esta maneira de proceder é insatisfatória, ou que fracassa em certos aspectos, o liberalismo político não é obrigado a removê-la. (...) Creio mesmo que os grandes traços da distinção entre o razoável, de um lado, e o verdadeiro e o racional, de outro, são suficientemente claros para mostrar a plausibilidade da ideia de uma unidade social assegurada por um consenso sobreposto razoável”¹²⁹. A ideia central do liberalismo político é, segundo Rawls, o fato de se constituir como uma concepção que se move dentro da categoria do político e que deixa a filosofia como está, abstendo-se de realizar asserções no campo das doutrinas abrangentes. Ele caracteriza uma concepção *política* de justiça, como se sabe, por três aspectos: sua aplicação é restrita à estrutura básica da sociedade; é formada independentemente de uma doutrina particular; e suas ideias fundamentais pertencem à categoria do político e são familiares à cultura política pública de uma sociedade democrática e suas tradições de interpretação da constituição e das leis

(or some other reasonable doctrine) which can be sincerely defended before others without criticizing or rejecting their deepest religious and philosophical commitments”).

¹²⁸ Rawls denomina “método de esquiva” (*method of avoidance*) a estratégia mais geral de justificação da concepção política de justiça. Em suas palavras, “o objetivo da justiça como equidade como concepção política é prático, e não metafísico ou epistemológico. Assim, ela se apresenta não como uma concepção de justiça verdadeira, mas como concepção que pode servir de base para o acordo político informado e desejado entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais” (RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, in: *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, pp. 388-414; aqui: p. 394).

¹²⁹ RAWLS, J. *Political Liberalism*, op. cit., p. 395 (“I do not see why not... Until this way of proceeding is shown unsatisfactory, or to fail in certain ways, political liberalism need not give ground... Yet I believe the main lines of the distinction between the reasonable and both the true and the rational are clear enough to show the plausibility of the idea of social unity secured by a reasonable overlapping consensus”).

básicas¹³⁰. No que diz respeito aos cidadãos, o liberalismo político deixa inteiramente aberta a formulação dos seus próprios meios de “ir além” de uma concepção política compartilhada, a fim de que as diversas doutrinas abrangentes sejam congruentes com aquela concepção política.

Ora, boa parte das discussões suscitadas pela estratégia rawlsiana de justificação do caráter isento de sua concepção política gira em torno do contextualismo que teria penetrado no liberalismo político, seja por causa de seu contexto histórico e cultural de surgimento, seja como resultado de uma atitude defensiva em face das objeções neoaristotélicas e neohegelianas dos pensadores chamados comunitaristas. A interpretação é implausível, aos olhos de Habermas, que não encontra nenhum indício para o arrefecimento do enfoque universalista contido naquela explicação procedimental da avaliação imparcial de questões político-morais fornecida pela teoria da justiça, em favor da qual Rawls despendeu um considerável esforço de fundamentação. Ela também é aparentemente rejeitada pelo próprio Rawls, que não pensa ter abandonado o construtivismo kantiano – para o qual é essencial que os princípios de justiça sejam o resultado de uma construção que expresse a concepção que os cidadãos autônomos têm de si mesmos e da sociedade, e não uma mera aproximação a fatos morais independentes e anteriores, o que teria como consequência a heteronomia – para colocar em seu lugar uma justificação ligada a um determinado *modus vivendi*, como se o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes opostas se mantivesse por puro oportunismo.

Na realidade, a estratégia de esquiva é um componente presente em qualquer perspectiva que adote a tese do primado do justo sobre o bem¹³¹. A teoria discursiva, neste sentido, não é exceção, já que uma controvertida tese que Habermas procura estabelecer é a da radical diferenciação entre questões *morais* – concernentes ao justo e sujeitas a um tratamento imparcial regulado pelo princípio de universalização – e questões *éticas* – não necessariamente excluídas de um debate racional, mas limitadas pelo pluralismo de ideais de vida e orientações axiológicas conflitantes –, tornando assim distintas as aplicações de normas e valores. No entanto, fica claro que não se trata de uma estratégia de esquiva em sentido estrito, uma vez que o empreendimento *filosófico* de fundamentação do referido princípio de neutralidade não se confunde com uma interpretação tolerante do mesmo princípio. A tolerância, com efeito, é um valor político de primeira grandeza, mas, ao contrário do que Rawls afirma, não se aplica à própria filosofia. É neste ponto, justamente,

¹³⁰ Cf. Idem, *Ibidem*, p. 376.

¹³¹ Sobre o que se segue, sirvo-me da exposição feita em: ARAUJO, L. B. L. “A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva”, in: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D. G. (eds.). *Justiça e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 29-45.

que Habermas volta à carga em sua tréplica: “Ele parece supor que uma teoria autossustentável no domínio do político ocupa uma posição análoga no campo da filosofia e escapa, portanto, de todas as questões controversas da metafísica – “deixando a filosofia como é”. Mas é pouco provável que Rawls possa explicar o estatuto epistêmico de uma concepção política autossustentável sem tomar posição em questões filosóficas que, embora não pertençam à categoria do metafísico, ultrapassam, contudo, a esfera do político”¹³². A justificação filosófica da justiça, a seu ver, está assentada na ideia de que a exigência de imparcialidade de uma razão prática emancipada da moralidade das imagens de mundo fundase numa autoridade epistêmica independente das – e anterior às – próprias imagens de mundo.

Assim, como se pode perceber, o eixo da discussão é deslocado para o conceito de filosofia e a justificação passa a depender, sobretudo, do que Habermas convencionou chamar de pensamento pós-metafísico. De acordo com ele, nossa época exige que, no lugar dos modos metafísicos de pensar, a razão seja vista como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos. Sociedades modernas desprovidas de garantias metassociais últimas, culturalmente heterogêneas e funcionalmente diferenciadas, só podem contar com procedimentos de validação cujas regras são fundadas, em última instância, sobre as condições que tornam possível todo debate argumentativo. Sob tais premissas, as relações entre a política e a metafísica, por um lado, e entre a moral e a ética, por outro, se transformam. Não contando com o apoio dado pela verdade das imagens religiosas e metafísicas de mundo, as considerações morais e políticas devem ser analisadas com o auxílio de um princípio procedimental que expresse o sentido da exigência de uma fundamentação pós-convencional. Não podendo ser julgadas apenas em termos da verdade ou da falsidade dos enunciados que elas comportam, as doutrinas abrangentes, de onde emanam as concepções da identidade pessoal ou coletiva, respondem mais apropriadamente ao critério da autenticidade das formas e estilos de vida, em torno do qual, embora seja possível admitir uma elucidação racional, não se pode esperar algo mais do que um desacordo razoável. Para Habermas, “um procedimento que operacionaliza o ponto de vista moral do juízo imparcial é

¹³² HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other*, op. cit., p. 76 (“He seems to think that a theory that is freestanding in the political domain will be freestanding in the philosophical domain as well and steer clear of all controversial metaphysical problems - ‘leaving philosophy as it is’. But it is hard to see how Rawls can explain the epistemic status of a freestanding political conception, without taking a position on philosophical questions which, while not falling under the category of the metaphysical, nevertheless reach well beyond the domain of the political”).

neutro em face de constelações arbitrárias de valores, mas não com respeito à própria razão prática”¹³³.

Essas passagens demonstram que, em certos momentos, Rawls e Habermas correm em pistas às vezes distantes, embora com o fito idêntico de defender uma concepção autônoma da justiça política em sociedades pluralistas. Em suma, a diferença capital apontada por Rawls na comparação do liberalismo político com a teoria discursiva baseia-se no pretense caráter isento do primeiro e a roupagem de doutrina abrangente da segunda, e Habermas, por sua vez, lança dúvida quanto à imparcialidade do procedimento rawlsiano, considerando que Rawls vincula à razão prática conotações substantivas e presumindo possuir um mecanismo mais satisfatório para a operacionalização do ponto de vista moral em tempos de pluralismo. Entretanto, e apesar de todas as divergências assinaladas pelos protagonistas do debate e por vários comentadores, parece-me que há uma proximidade entre Rawls e Habermas bem mais acentuada do que suas próprias intervenções, assim como diversas interpretações¹³⁴, parecem indicar. A principal crítica habermasiana ao liberalismo político incide sobre um consenso resultante da mera convergência bem-sucedida de doutrinas abrangentes, mas a posição rawlsiana é mais complexa e sutil do que parece à primeira vista, uma vez que o chamado consenso sobreposto não é resultado casual da convergência entre doutrinas abrangentes conflitantes, mas, pelo contrário, estando vinculado a um ideal de justificação cujo aspecto central reside no raciocínio público dos cidadãos, só pode desempenhar um papel apropriado na justificação política ao contribuir para a estabilidade social através de “razões corretas”. O debate entre a teoria do discurso e o liberalismo político, no meu entender, traz a lume um acordo fundamental em torno da noção de *razão pública* e de seu papel crucial no problema da legitimidade política¹³⁵.

É curioso notar, neste sentido, que as teorias rawlsiana e habermasiana são alvos de críticas semelhantes quanto aos limites dos modelos ditos “arquimedianos” de razão prática e, em consequência, ao modo como tratam os conflitos morais e políticos da atualidade. Não seria mais adequado abrir mão de uma concepção exigente de justificação normativa, à qual

¹³³ Idem, *Ibidem*, p. 100 (“A procedure that operationalizes the moral point of view of impartial judgment is neutral with respect to arbitrary constellations of values but not with respect to practical reason itself”).

¹³⁴ Cf. p. ex.: McCARTHY, Th. “Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions”, in: ROSENFELD, M. and ARATO, A. (eds.). *Habermas on Law and Democracy*. Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 115-153; LAFONT, C. “Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas Debate for Discourse Ethics”. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 29, 2 (2003), pp. 163–181.

¹³⁵ É o que tentei demonstrar no trabalho “A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana”, in: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D. G. (eds.). *Justiça Global e Democracia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 353-367. Sobre a noção de razão pública, cf. RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, in: *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, pp. 129-180.

está vinculada a ideia de razão pública, em prol de uma acomodação mútua entre as conflitantes doutrinas abrangentes ou visões de mundo e suas respectivas formas de vida? A maneira de reagir aos casos de desacordo razoável, cada vez mais agudos e persistentes, não induziria à defesa de perspectivas sectárias e exclusivistas incompatíveis com aquelas supostas virtudes de tolerância e respeito pelos outros que parecem emergir de concepções procedimentais fundadas nos valores da autonomia e da liberdade e igualdade das pessoas? O liberalismo político e a teoria discursiva, por estarem primariamente preocupados com as questões de estabilidade e de coesão sociais, e a consequente ênfase no ideal regulador de um acordo que guia as deliberações e legitima os resultados de procedimentos democráticos, não subestimariam o desafio que a diversidade impõe à ideia de uma cultura política compartilhada, negando assim reconhecimento pleno aos membros da sociedade cujas doutrinas abrangentes não coincidem com a da cultura majoritária e dominante? Eis aí algumas questões fundamentais que se encontram no centro das investigações filosóficas atuais. Evidentemente, a defesa de uma proximidade entre Habermas e Rawls no sentido indicado não significa que ambos tenham as mesmas respostas aos problemas enunciados, e tampouco implica que as respectivas concepções filosóficas sejam atingidas em planos idênticos pelas críticas contemporâneas aos modelos procedimentais de razão prática. A questão decisiva para cada um dos dois debatedores torna-se, assim – nos termos precisos dos organizadores daquela obra recente sobre o debate entre Habermas e Rawls, mencionada na primeira nota –, a seguinte: “Para Rawls, a questão é saber se a sua teoria tem ou não os recursos para sustentar a possibilidade de um consenso sobreposto, e isto num sentido forte o suficiente para justificar a esperança racional na justiça como equidade, e assim sacrifícios pessoais na consecução de sua plena institucionalização. Para Habermas, o desafio é assegurar um sentido mais forte de aceitabilidade sem que a natureza filosófica deste empreendimento se torne um obstáculo à sua efetiva aceitação por cidadãos divididos pelo pluralismo razoável. Enquanto a estratégia de esquiva de Rawls é, sem dúvida, sua deficiência, poder-se-ia dizer que Habermas, em contrapartida, toma demasiados reféns (filosóficos) ao acaso”¹³⁶. De todo modo, a mim me parece claro que – a despeito dos muitos equívocos difundidos na literatura

¹³⁶ FINLAYSON, J. G. and FREYENHAGEN, F. “Introduction: The Habermas-Rawls Dispute – Analysis and Reevaluation”, in: *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, op. cit., pp. 1-21; aqui: pp. 18-19 (“For Rawls, the question of whether or not his theory has the resources to underpin the possibility of an overlapping consensus, and to do so in a sufficiently strong sense to warrant rational hope for, and thereby personal sacrifices in working towards the full institutionalization of, Justice as Fairness. For Habermas, the challenge is to secure a stronger sense of acceptability without the philosophical nature of this endeavor becoming a stumbling block to its actual acceptance by citizens divided by reasonable pluralism. While Rawls's strategy of avoidance is arguably his downfall, Habermas by contrast might be said to take too many (philosophical) hostages to fortune”).

sobre seus devidos projetos – ambos teceram críticas perspicazes ao oponente, as quais resultaram em importantes clarificações, e até mesmo em eventuais incrementos, de suas respectivas teorias.

A COMPLEXIDADE NA ELABORAÇÃO DE POLÍTICAS DE INFORMAÇÃO: ALÉM DAS PREVISÕES DE HABERMAS

Marta M. Kerr Pinheiro

É professora Associada II da Escola de Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: No cenário mutante dos Estados, mesmo os centrais, percebe-se forte dispersão nas iniciativas isoladas, de diferentes ministérios e de agências profissionais ligadas diretamente aos serviços e políticas de informação dos países. A colocação do Estado informacional exige o desenvolvimento de sinergias entre instrumentos como repositórios, servidores, big data, computação nas nuvens, advindos de múltiplos centros de informação, coexistindo sem princípios diretores e tal processo precisa integrar as ações informacionais e comunicacionais dos países no atendimento de suas diversidades. Habermas pondera sobre estes momentos de fortes mudanças quando a tendência é negar os momentos históricos anteriores e seus autores representativos e decide-se pela unicidade. Defende políticas que não estabeleçam ações de homogeneização em execuções de metas e em termos de Estado do direito. A intangibilidade das políticas de informação torna complexo seu processo de elaboração e elas acabam sendo transformadas em planos ou ações emergenciais. Para Habermas são “ações sem sujeito ou sempre atribuídas a um sujeito global”. Discordamos. Os sujeitos não estão aparentes, mas decisões são tomadas à revelia da sociedade e sempre monitoradas por um sujeito global que detém os satélites, a computação em nuvens, os big data e as maiores marcas de informação que pertencem e estão imbricadas em um único Estado que possui, em nível ainda inalcançável, o maior poder militar, político, econômico e informacional.

INTRODUÇÃO

O contexto das mudanças mundiais regido pelo paradigma técnico e econômico das tecnologias de informação é fortemente marcado pelo crescimento de rivalidades econômicas onde a prática da inteligência aparece como essencial não só à segurança, mas à

competitividade das estruturas econômicas e ao desenvolvimento das diferentes nações. O ocaso do bloco comunista e o fim da bipolaridade ideológica mundial suscitam o surgimento de novas forças geográficas mundiais onde o mercadológico e o político fundem-se e, pela dimensão financeira, domina-se o bélico, a ciência e a tecnologia. A pressão concorrencial internacional determina e afeta progressivamente, os diferentes setores de atividades de um Estado. Nem os blocos econômicos foram suficientes para minimizar os ditames dessa mega concorrência do valor incremental da informação, agregado às inovações, de forma quase que instantânea, centrada em poucas potências.

Novos estudos são nevrálgicos para melhor compreender tais fenômenos e demonstrar as realidades, os atores capazes de mudar as normas, as convenções, as regras já estabelecidas, a autoridade pública representada pelas leis e pela administração sucumbem, como pontuado por Habermas (1997) em um mundo que assina esta permissão, por não ter mais o controle. A temática em torno da sociedade da informação, ou do paradigma técnico econômico das tecnologias de informação, sob qualquer nome que ela se apresente, assim como no plano ideológico, vai traduzir sempre a preocupação de se evitar a fratura digital, e assim aumentar a capacidade de saber e de inteligência, hoje bastante concentrada em poucos países e alguns atores, e que, como disse Jeanneret (2001) “fornece um novo poder todo particular”.

A ciência da informação muito têm a oferecer neste campo por seus estudos, sobretudo nos de política de informação, em particular nos domínios cruciais de informação, onde lacunas ou entropias são percebidas nos processos de técnicas ligadas à estratégia cultural, social e de segurança, nos conceitos de uso e de difusão, de tratamento da informação e na construção de conteúdos veiculados pelas redes.

Esses estudos refletem o processo de mudança das políticas de informação e não podemos nos ater a um passado nostálgico do seu alcance nas décadas de 1960 e 1970. Hoje, ainda como uma das mais antigas formas de governança a política de informação também se transforma pelas sucessivas metamorfoses do Estado de burocrático a informacional.

Políticas de informação e Estado informacional

Qualquer Estado precisa dominar a estrutura, a base do conjunto de técnicas condutoras do grande desenvolvimento digital que modificou o sentido e o valor agregado da informação. E nesse processo, a interpretação dos Estados é muitas vezes mais quantitativa que qualitativa

pela “procura maior de uma persuasão que de testes objetivos de se estabelecer a verdade” (BROWNE, 1997).

À medida que as possibilidades digitais influenciam no tempo das decisões e, como pontuado por Braman (2006), os Estados deixam de ser burocráticos e se autodenominam de Estado informacional “deliberadamente, explicitamente e de forma coerente colocam o controle da informação, o tratamento, os fluxos e a sua utilização para exercício do poder”. Estabelece-se a convergência entre inovação tecnológica e política para o controle desses fluxos.

Ao examinarmos o cenário real dos Estados, mesmo os dos países centrais, percebemos uma forte dispersão, advinda de iniciativas isoladas, expressas nas ações de diferentes ministérios e de agências profissionais ligadas diretamente aos serviços de informação desses países. Existem “recursos enormes, importantes, mas fluidos, frequentemente mal explorados e que não permitem esperar uma autonomia suficiente em matéria de informação”, comenta Meyriat (1986) sobre a realidade francesa.

As redes, e as tecnologias da informação permitiram o desenvolvimento de repositórios, servidores, big data, computação nas nuvens, advindos de múltiplos centros de informação, coexistindo sem princípios diretores. A colocação do Estado informacional exige o desenvolvimento de sinergias entre esses instrumentos e tal processo precisa integrar as ações informacionais e comunicacionais dos diferentes ministérios ligando o conjunto de informações que compõem a identidade nacional. Trata-se, portanto, de unir elos isolados entre as diferentes redes de informação já existentes. Vivemos a sociedade da desinformação, produto de cálculos estatísticos, que se transformam em algoritmos, sem poder de escolha ou decisória forma proposta, dominada e dominante pela desinformação e não pela informação.

Através das diferentes fases da história da sociedade, onde as tecnologias industriais foram substituídas por metatecnologias de informação, as organizações como reflexo dos seus Estados, mudam de formato. Novas arquiteturas de gestão e de informação são desenvolvidas e a economia da informação, hoje tão decantada, mas que não é nova, como afirmado por Breen(2001) e Petit(2008), substitui a troca material baseada na terra e nas economias industriais pela troca imaterial de informações. Desde 1960 tomamos consciência que as mudanças se realizam e em grande velocidade, revirando os conceitos de tempo, espaço e fronteiras.

Habermas pondera sobre estes momentos de fortes mudanças quando a tendência é negar os momentos históricos anteriores e seus autores representativos, enquanto Jeanneret

(2008) afirma que o homem a cada vez que muda seu sistema de escrita muda também seu “sistema de representação de mundo” e o autor interroga: vivemos uma mudança de suporte ou de regime? Já que a inteligência é tomada pelos fluxos privilegiados de informação, e o conhecimento também ganha novos contornos em sua forma de se fazer representar.

Efetivamente, a cada mudança paradigmática, o discurso sobre a inovação nos conduz à mutações de pensamento, onde cada geração vai se posicionar neste movimento com o olhar que distingue as tecnologias que promovem esta revolução, pela constante substituição de suportes. “Esta *revolução entrando em uma nova era registra um fato que é civilizacional, [...] imperiosamente civilizacional. Não corramos o risco de saltar uma civilização!*” (Jeanneret, 2001, p.10). A cada nova geração, as vidas são permeadas por essas tecnologias de forma muito mais intensa. O pior para a análise é o de nos prender a um só valor “estritamente técnico ou econômico da inovação” (Callon, 2007). É o risco dos Estados democráticos que pela estrutura informacional tornam-se cada vez mais tecnocráticos, onde a resposta é sempre pelo sistema e o sistema técnico.

As tecnologias sempre existiram, as mudanças também, elas fazem parte da sociedade que nos circunda. Nos próximos vinte anos ou mais, ainda estaremos vivenciando o impacto deste novo paradigma técnico e econômico. Mas é necessário separar o que é um efeito da moda e o que realmente representa uma mudança a ser analisada por seus verdadeiros problemas e agregações, com o aprofundamento necessário. Antes que os discursos direcionados ou os interesses particulares mascarem a nossa realidade, como afirma Jeanneret, “é necessário instituir de forma deliberada, a distância necessária, e reconstruir, pacientemente, os níveis de observação” (Jeanneret, 2001, p.67). O Estado informacional é, sobretudo, um estado de conteúdo e inteligência, que deveria construir uma identidade agregadora de diversidades e não um reproduzidor de técnicas e tecnologias globalizadas. Ou seja, capaz de desenvolver mecanismos pela coesão de diálogos plurais e não pela dispersão.

As políticas de informação reiteram o isomorfismo da homogeneização das diferenças: minimizar grupos e subgrupos culturais, criando uma “realidade fora do conhecimento” que é fixa, contínua e transcende tempo e espaço estabelecendo relações que são capturadas por esse isomorfismo informacional em definições por entidades em lugares estabelecidos como padrões (GUIDDENS, 2003; CALLON, 2007).

O discurso estereotipado do “livre mercado de idéias” fornece, ao mesmo tempo, justificativas e desculpas para a engenharia de sistemas aumentar a extensão das redes e a

diversidade de suportes técnicos. Mais tecnologia, mais combinações de mídias... “mais conhecimento”.

Os níveis de intolerância à diversidade são extremamente baixos, com total ausência da incorporação de conceitos de diversidade, erros e caos. Na arena ontológica o poder não tem que construir espaço para a sua constatação ou proteger o seu espaço de durabilidade, pois não há papel para negociar, dialogar, intersubjetivar. Para Dervin(1997) o espaço técnico é de unicidade mas representa, discursivamente, a diversidade.

Assim a característica deste novo formato de Estado é ainda um painel em mosaico, que, pelo hibridismo de responsabilidades dos setores público e privado, impõe programas, planos, projetos e não uma verdadeira política que reflita a natureza em mudança dos governos. As políticas de informação são influenciadas pelo fenômeno de grande difusão de informações e acabam por projetar as vulnerabilidades e os efeitos de fragilidade dos Estados, no tecido de uma rede mundial dita como globalizada. As mudanças e sua regulação influem diretamente nas ações consideradas “inteligentes” de todos os países e de suas políticas. Ou como se referiu Dupas(2005) “a liderança tecnológica define a condição hegemônica dos capitais e dos Estados, porque é por meio dela que são impostos os padrões gerais de reprodução e multiplicação da acumulação pelos ganhos tecnológicos.” E isto influi potencialmente na própria política nacional de informação. E o conhecimento é colocado em oposição ao atraso e daí o estado de vulnerabilidade é sempre justificado pelo discurso do atraso, até em países centrais. Atraso em relação a qual conhecimento? Ou é o atraso em relação ao consumo das tecnologias?

Ao analisar a política de informação dos Estados Unidos quando se instaura o Estado Informacional, Braman (2006) adverte que os governos contemporâneos utilizam a informação e as tecnologias de informação de nova maneira e tais práticas em seu objetivo irão mudar a natureza do poder e do seu exercício, através das políticas de informação.

Para Sfez(2002) o Estado informacional é o Estado da “invenção”, neologismo do autor para melhor expressar o seu pensamento : “ [...] *se considerarmos a intelectualização cada vez maior das práticas, a distinção invenção/inovação desaparece em si mesma*”. O Estado informacional se reinventa todos os dias, o que o fragiliza. Para o autor, o tecnicismo de um objeto técnico e a própria técnica podem ser considerados como “modo de conhecimento” e é só pelo uso que elas ganham relevo. Assim, como as políticas, os sistemas técnicos entram em consonância com os outros sistemas: o econômico, social, político, onde “uma invenção ganha sentido”. E este hibridismo de sistemas depende de três pontos para se

tornar realmente uma inovação desejada por todos os governos: “a participação no sistema global, econômico e político, não somente na posição de receptor ; a sua difusão no corpus social, feita sem obstruções, sem lesar os interesses mais importantes ; ser parte integrante dos dispositivos sociais e econômicos, a tal ponto que se tornam imperceptíveis” (SFEZ, 2002, p.80).

Embora os discursos governamentais falem da inexistência de políticas de informação elas estão sendo elaboradas, principalmente nos países centrais, mas travestidas em programas, e torna-se emergente analisar esta nova apresentação e sua forma de organização e sobretudo a serviço de que atores essas políticas têm sido colocadas colocadas. Para Habermas (1995, p.142):

Compromissos entre interesses privados no processo de formação da opinião e da vontade políticas na esfera pública e no parlamento é determinado pela concorrência entre atores coletivos, que agem estrategicamente com o objetivo de conservar ou adquirir posições de poder. (HABERMAS,1995, p.142).

Políticas públicas sobre temas intangíveis

As políticas de informação são pouco percebidas pela sociedade. Diferentemente da política econômica, de saúde, de educação, elas abordam objetos intangíveis. E por tratar-se de objeto intangível e ambíguo por sua gradação valorativa, fica difícil, mas não impossível, determinar o seu escopo, sua cobertura, seus atores e acima de tudo, onde irão localizar-se na estrutura governamental, como grande central de informações institucionalizadas.

Em relação à informação e à inteligência que um país quer ter e ser, o Estado não mais aparece como um maestro, nas últimas décadas. As informações do país continuam a ser controladas e armazenadas, mas sem um tratamento objetivo, sobrepostas de forma difusa em novos formatos ou suportes, como legalização, proteção, comunicação, apesar de interpretadas e reconhecidas, principalmente nos discursos, como um tema fundamental a novas formas de governança democrática.

Inspirando-se em Habermas(1985. P.48) quando aborda as políticas públicas, percebe-se que a política de informação está no centro das decisões econômicas e técnicas, mesmo que em anonimato, e precisa ser capaz de afirmar-se também contra os outros fortes poderes: “o dinheiro vindo da técnica e o poder administrativo”. O hibridismo necessita de dosagem.

Nesses entrelaçamentos do público e do privado, da política e da técnica, precisamos focar os resultados. Para Macon (2010,p.172) o entrelace dos híbridos é um “processo complexo através do qual os elementos da linguagem, dos conhecimentos, das ações de informação, das práticas, das representações acaba por se interpenetrar e se influenciam de tal forma que cada um se transforma”. São ações de transformação que para Tardy o novo objeto de informação ultrapassa,ou excede, o que ele criouTardy (2010,p.141).

Com o propósito imperceptível da vigilância, a vida privada dos cidadãos é invadida, pela facilidade permissiva das TIC e justificada pelo tempo marcado pela concorrência e a inovação incremental (Braman, 2006). Assim antigos princípios sobre o rastreamento de informações devem ser reinterpretados, sobretudo, a partir dos fóruns que emergem da Internet e pela força das redes sociais.

Por outro lado, a economia da informação e do conhecimento, mesmo em plena centralidade não é equilibrada no acesso a esses recursos. Novas formas de troca obscurecem as categorias tradicionais de bens materiais, assim como novos comportamentos na sociedade mudando o sujeito da política, pela dependência das redes virtuais que recriam atitudes, hábitos e a demanda informacional.

As disciplinas ou ciências mesclam-se para formar redes, idéias, o que obriga a modificação do campo legal. As práticas e os discursos disciplinares passam a ser traduzidos pelos artefatos técnicos. As fronteiras físicas hoje alargam-se em espaços de intangibilidade, demarcados por satélites e fibras óticas. Os sistemas jurídicos, maiores delimitadores, desaparecem com todas as mudanças, ou vem a reboque, com normas éticas e de comportamento, englobando os novos hábitos e os discursos, as práticas culturais, as estruturas de conhecimento, as formas organizacionais, os procedimentos de decisão.

Para Habermas (1995, p.46) há sempre “interesses e orientações valorativas que entram em conflito, sem perspectiva de consenso em situações de pluralismo cultural” onde o discurso ético não irá funcionar. Sugere então que

o equilíbrio está em se criar potenciais de poder em normas de discurso e de formas de argumentação que retiram o seu conteúdo normativo do fundamento de validade da ação orientada para o entendimento, e, em última instância, portanto, da própria estrutura da comunicação linguística. (HABERMAS, 1995, p.46).

A política de informação é aquela que engloba leis e regulamentos que lidam com qualquer estágio da cadeia de produção da informação, desde a sua criação, processamento

(natural ou artificial), armazenamento, transporte, distribuição, busca, uso e a sua destruição. Assim será capaz de orientar os processos de mudança em torno da informação e sua comunicação observando as diferenças terminológicas. Para isto, quando falta a ética, leis e regras abandonadas, podem exercer novas funções. Este é o relato de Braman quando sinaliza que hoje se observa nos Estados Unidos com o Estado informacional. A maior parte das estruturas ainda permanece. Mas destaca que o poder informacional muda os conteúdos, as regras, instituições, idéias e símbolos, em uma demonstração clara de que outras formas de poder são perseguidas e podem emergir num novo tipo de sistema. As políticas de informação devem estabelecer um diálogo, para melhor compreensão da mudança do Estado e para analisar a forma que assume o poder exercido pelo Estado informacional interna e externamente.

O pensamento econômico e tecnológico sempre motor e constituinte dos governos, toca-nos tão de perto, sempre direcionado pela intangibilidade da informação, já aparente na legislação, na regulação dos diferentes domínios ou campos jurídicos, e assim não irá poupar as políticas que direcionam e são direcionadas pela informação. Como afirma Breen (2001) há uma impregnação ideológica sublinhando o papel das externalidades e o seu papel é dominante na economia da informação. Ela reflete e exprime o transbordamento da produção de riqueza e sua circulação no mundo e pré-determina o valor da informação e a informação de valor.

Há hoje uma alta dose de empirismo na construção do conhecimento. E as políticas refletem este quadro: são programas, ações emergenciais, fluxos dispersos. É importante ressaltar o emaranhado do político com o empírico, da prática com o discurso, provocado por uma sociedade que curiosa e opostamente é denominada sociedade da informação, do conhecimento ou da inteligência.

Complexidade na construção de políticas de informação

Dantas já advertia desde 1999, que a dependência informacional dos chamados países periféricos em relação às economias centrais poderia ser muito mais difícil de ser rompida do que a própria dependência econômica ou política. E isto evidencia, mais ainda, o quanto é crítica uma decisão de política informacional e sua materialização num arcabouço regulatório realista e identificado com a sociedade a que se aplica.

Bernstein (2014, p.261)) destaca que o conhecimento em rede não tem forma, estrutura ou fundação e as noções de factualidade e provas mudaram” e de forma provocativa cita o livro de Weinberger (2011) que tem como subtítulo “ A pessoa mais inteligente de uma sala é a sala” como resultado da ação humana através das tecnologias e não das formas de concepção do conhecimento. Na mesma linha, Jeanneret (2008) adensa a discussão ao dizer que estamos perfilados por um só modelo e cita como exemplo a “powerpointização”, que faz parte da sala inteligente.

Assim a política de informação lida com outro nível de complexidade, não só com *hardware e software*, mas com outras plurais formas de conectividade, funcionando em tempo real, sem problemas de fuso horário, como os telefones inteligentes, os sistemas de geoprocessamento, as mídias sociais, a internet das coisas e de todas as coisas. Os canais sobrepõem em importância à produção e aos estágios da informação.

A segurança da informação ou segurança cibernética, termo retomado da década de 60, e a recuperação e mineração de dados ganham centralidade e obrigam o hibridismo de atores estatais e não estatais, quando governos subsidiam ferramentas produzidas com exclusividade para a segurança do Estado e que envolvem o direito do cidadão em transformações contemporâneas nas relações de Direito, Estado e Sociedade.

Em nome dessa segurança os sistemas legais, mudam e desaparecem, incluindo as normas éticas e comportamentais, hábitos e discursos , amparados e conjugados com a força da inovação. Esta, que deveria atender as diversidades, as decisões políticas internacionais e as do setor privado, vindas, sobretudo dos oligopólios informacionais (Apple, Microsoft, HP, e mais recentemente Google, Amazon, Yahoo) tomam a força do *Léviathan* de Hobbes. Os princípios a serem seguidos são imbatíveis. Há a política na técnica e a técnica na política. A fluidez do Estado informacional, apresenta-se na sua representação terminológica com slogans como república digital, a super república, net economia ou república 2.0.

Lasfargue (2003, p.9) é um grande crítico deste novo formato de Estado que se ancora no aparato das empresas de informação para promover políticas de distribuição de artefatos técnicos. E assim afirma com sarcasmo que “[...] Quatrocentos anos após o bom rei Henri IV que prometia “*la poule au pot tous les dimanches*”, os responsáveis pelas políticas do Estado informacional prometem um “tablet para todas as famílias”, ou para cada aluno para “tornar rápido o que é lento no Estado, fluido o que é denso e dar abertura ao que é fechado”.

A universidade precisa oferecer, em sua interdisciplinaridade, a construção teórica orientadora e o laboratório para o tratamento dos fluxos informacionais estruturados dos

principais setores de informação do país. A Ciência da Informação pelo tratamento e gestão da informação poderá sempre exercer papel atuante na organização das fontes ostensivas, no tratamento documental dos dados governamentais abertos, e os obtidos do macro ambiente econômico, político, militar, cultural, dos países, pela apropriação cada vez mais possibilitadora das interfaces técnicas que podem conduzir ao desenvolvimento. Sabe-se que a análise dessas fontes ocupa a maior parte do investimento e do tempo de coleta de informações nos países centrais, motivo da importância das políticas nacionais de informação e de inteligência desses países.

Embora o discurso governamental em torno da informação seja sempre em defesa do democrático, o Estado informacional reflete o espírito de guerra pelo controle de informações. Tanto assim que Braman(2006) o define como o propósito deliberado e explícito, que, de forma coerente, coloca o controle da informação, o tratamento, os fluxos e a sua utilização para exercício do poder. Ou seja, de Estado democrata passa a tecnocrata, no uso intensivo de tecnologias e processos inovativos, pela exigência de controlar uma variedade de fluxos e de acervos informacionais como forma de atuar no espaço de uma economia dita como mundializada.

Assim a política precisa orientar o equilíbrio entre classificação e de desclassificação de informações governamentais. Evitar o excesso de classificações de informações que não mais exigem proteção, para um desejado compartilhamento e melhor uso da inteligência de um país, pela sociedade. Nossa cultura do sigilo e do secretismo deve ser revista e maiormente explicitada. A transparência aproxima a sociedade e estabelece laços mais firmes de mútua confiança entre governantes e governados.

A política de informação não pode vir a reboque da real mudança cultural e nas atitudes nos processos de conhecimento. Não pode ignorar o potencial uso das tecnologias de informação para mobilização política, formação de identidade, ligações de proximidade e distâncias, elos fortes e fracos em torno do conhecimento. Há uma extensão do Estado do Direito e quão distante as políticas encontram-se? Que requisitos de direito devem ser acobertados?

O ambiente informacional, cultural passa a ser pensado como fruto de inovações híbridas e Callon adverte que esses ambientes hoje nascem «no cor das atividades econômicas e tecnológicas[...] E neste espaço que parece pertencer ao império das tecnociências e das leis do mercado, é que reside o segredo das inovações sociais, pois aí se decidem a forma e o destino dos coletivos onde vivemos ».(2007,p.8).

Diante deste panorama de complexidade Habermas(1995,) propõe como previsibilidade de se assegurar o Estado de Direito, a teoria do discurso. Não é uma teoria que pensa em homogeneizar os cidadãos sob a tutela das políticas do Estado e nem tampouco localiza esse todo em um sistema de normas constitucionais que regulem o equilíbrio do poder e compromisso de interesses como numa troca mercantil, e sim:

[...] a teoria do discurso entende os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta conseqüente à questão de como institucionalizar os exigentes pressupostos comunicativos do processo democrático. A teoria do discurso não faz a realização de uma política deliberativa depender de uma cidadania coletivamente capaz de ação, mas sim da institucionalização dos correspondentes procedimentos e pressupostos comunicativos. (HABERMAS, 1995, p.47).

As políticas não devem estabelecer ações de unicidade em torno de execuções de metas e sim, se estabelecer de forma institucionalizada em termos de Estado do direito. Retratar então as deliberações, as instituições parlamentares ou a rede expandida de comunicação dos espaços públicos políticos em pluralidade. (HABERMAS, 1995, p.48).

Mais complexo que o previsto

A política como processo vem sendo substituída pela política como ação isomórfica Os formuladores de políticas são “obrigados” a se adaptarem constantemente ao mundo virtualizado e à volatilidade do mercado. Acabam por gerar fragmentação como resultado pela adoção acrítica do "*soft power*", a hegemonia ideológica, perdendo a perspectiva sistêmica da interatividade entre seres humanos e tecnologia e seus reflexos na construção de uma sociedade mais democrática no acesso ao conhecimento.

O Estado informacional traz o discurso da transparência, mas ainda reflete estruturas de autoridade detentoras de conhecimento, não somente para os assuntos sigilosos de segurança nacional. A prioridade pela construção de políticas que sustentam este novo formato de Estado deve partir da responsabilidade do chefe do executivo e um alinhamento operacional coerente a ser implementado por órgãos e agências diretamente reportados a ele. O foco dessa responsabilidade é um seguro que a sociedade disporia contra os desmandos, distorções e imputabilidade.

Com o álibi da segurança, dos movimentos anti-terrorismo, da competitividade mundial impõe-se uma fragmentação dos conteúdos informacionais em todos os processos de criação, tratamento, dos fluxos e até mesmo do uso da informação, apresentados por um padrão formatado. O desconhecimento do conjunto e da hierarquia de diferentes tipos de conhecimento debilita a formulação de políticas cria um risco para a legalidade da lei e sua disfunção. (Kerr Pinheiro, 2012).

É o que Habermas vai denominar de “logocentrismo ocidental”, que reflete a racionalização unilateral de um “mundo capitalista modernizado”. A justificativa é sempre pelo excesso de informação, a entropia, mas para ele resulta em um “exagero de pouca razão”. Para ele, tratar o conhecimento “como entidade homogênea é cair numa peça de identidade do conceito e da “coisa” em uma teoria radical e totalizante da sociedade”(HABERMAS, 1997, p.136).

Vandenberghe (1998, p.189) ao analisar a Teoria Crítica de Habermas relata o que o autor prescreve sobre diferentes domínios que eram anteriormente regulados pela autoridade pública, como a legislação, a administração e que tornam-se cada vez mais organismos de direito privado. Para nosso Mestre, “correlatamente à socialização do Estado afirma-se a tendência inversa e simultânea de uma estatização progressiva da sociedade” em uma transformação que é estrutural. E interpretando a teoria e os estudos de Habermas , Vandenberghe(1998, p.190) conclui:

“Com esta interpenetração do domínio público e do domínio privado, vemos logo aparecer uma esfera social politizada « bastarda » onde as organizações, os partidos políticos e o Estado conduzem os seus negócios e decidem sobre questões de ordem geral sem nenhuma mediação das pessoas privadas (Os cidadãos) que fazem uso da razão política e, portanto sem nenhum controle democrático” (VANDENBERGHE, 1998, p.190).

A intangibilidade das políticas de informação torna complexo seu processo de elaboração e elas acabam sendo transformadas em planos, projetos ou simplesmente ações emergenciais. Para Habermas são “ações sem sujeito ou sempre atribuídas a um sujeito global”. Neste ponto não podemos concordar. Os sujeitos não estão aparentes, mas decisões são tomadas à revelia da sociedade e sempre monitoradas por um sujeito global que detém os satélites, a computação em nuvens, os big data e as maiores marcas de informação que pertencem e estão imbricadas em um Estado que possui, em nível ainda inalcançável, o maior poder militar, político, econômico e agora informacional.

REFERÊNCIAS

- BERNSTEIN, J. H. L. Disciplinary and transdisciplinarity in the study of knowledge. In : **Informing Science** : the international Journal of Emerging Transdiscipline, Santa Rosa, USA .V.17, p.241-271, 2014.
- BRAMAN, Sandra. **Change of State; Information, Policy and Power**. Cambridge: The MIT Press, 2006
- BREEN, Marcus. **Informação não é Conhecimento**: teorizando a economia política da virtualidade. Journal of Computer Mediated Communication, v.3, n.1, dec. 1997.
- BROWNE, Mairéad. **The field of information policy 2**: Redefining the boundaries and methodologies. Journal of Information Science, Brighton, v.23, n.5, p.339-351, 1997.
- CALLON, Michel L'Innovation sociale : quand l' économie redevient politique. In : L' **Innovation Sociale** : émergence et effets sur la transformation des sociétés (sous la direction de KLEIN, Juan-Luis et HARRISSON, Denis). Québec :presseuniversitairesdu Québec, p. 17-42, 2007.
- DANTAS, Marcos. Capitalismo na Era das redes. In: **Informação e Globalização na Era do Conhecimento**. LASTRES, Helena. ALBAGLI, Sarita. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1999.
- DERVIN, Brenda. **Information – Democracy: an examination of underlying assumptions**. Journal of the American Society for Information Science, v45, n.6, p.369-385, July, 1997.
- DUPAS, Gilberto. **Atores e poderes na nova ordem global**: assimetria, instabilidade e imperativos de legitimação. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- GIDDENS, Anthony. **As constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Droit et démocratie** : Entre faits et normes, Paris : Gallimard, 1997.
- Habermas, Jürgen. **Três modelos de democracia**. In: Lua Nova, São Paulo, N. 36, p.39-54, 1995.
- JEANNERET, Yves. **Analyser les ‘réseaux sociaux’ em tant que dispositifs infocommunicationnels**: une problématique. Anais da 2ª Jornada científica internacional da Rede MUSSI redes e processos info-comunicacionais: mediações, memórias e apropriações. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012. Rio de Janeiro, 24-26 out. pp.39-61, 2012.
- _____. La relation entre médiation et usage dans les recherches en information-communication. . In : **Actes du I Colloque Médiations et Usages des Savoirs et de**

L'information : un dialogue France-Brésil (Réseau MUSSI). Rio de Janeiro, 4-7 novembre, 2008, p.37-59, 2008.

_____. **Y a-t-il (vraiment) des technologies de l'information ?** Villeneuve d'Ascq : Presses du Septentrion, 2001.

KERR PINHEIRO, Marta M. Estado Informacional: implicações para as políticas de informação e de inteligência no limiar do século XXI. In: **Varia História**. Belo Horizonte: programa de Pós-Graduação em História, FAFICH/ UFMG. V.28, N.47- Jan./jun. 2012, pp.59-75

_____. L'État Informationnel et les changements dans les formes de médiations informationnelles des connaissances sur les politiques de l'information. Rapport de recherche post-doctorale en Sciences de l'Information et de la Communication, sous la direction de Viviane COUZINET. **Toulouse : LERASS**, Université Paul Sabatier, Toulouse III, 2008.

LASFARGUE, Yves. **Halte aux absurdités technologiques**. Paris: Éditions d'organisation. 237p., 2003.

MARCON, C. Hybridation des savoirs sur les réseaux: les blogs professionnels français servent-ils à quelque chose? In: **Première Journée scientifique internationale du réseau MUSSI, Médiations documentaires: entre réalités et imaginaires**. Avignon, 15 mars, 2010. pp.189-200.

MEYRIAT, Jean. La France — **a-t-elle une politique de l'information?** Aslib proceedings, vol. 38, no6-7, pp. 205-214, 1986.

PETIT, Pascal. L'économie de l'information en questions. In : PETIT, Pascal (Org) **L'économie de l'information: les enseignements des théories économiques**. Paris: La Découverte. pp.15-35, 1998.

SFEZ, Lucien. **Technique et idéologie: un enjeu de pouvoir**. Paris: Éditions du Seuil, 332 p, 2002.

TARDY, Cécile. Réperage d'usages de la notion d'hybridation pour penser le social. In: **Première Journée scientifique internationale du réseau MUSSI, Médiations documentaires: entre réalités et imaginaires**. Avignon, 15 mars, 2010. pp. 139-151.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Une histoire critique de la sociologie allemande** : aliénation et réification. Tome II, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Paris, la Découverte/M. A.U.S.S., 1998, préface de Jeffrey C. Alexander

SOLIDARIEDADE: REPERCUSSÕES EDUCATIVAS

Nadja Hermann

Doutora em Educação e professora de Filosofia da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Resumo: O tema trata da importância da dimensão afetiva e dos sentimentos na ética, para tornar mais efetiva a solidariedade, mesmo quando temos pressupostos racionais, como é o caso da ética de Habermas. Num primeiro momento são feitos esclarecimentos sobre o “estádio da solidariedade” na ética discursiva de Habermas para, num segundo passo, indicar que a integridade das formas de vida a serem asseguradas pela solidariedade dependem de sujeitos sensíveis aos carecimentos das pessoas, capazes de perceber as complexas ambivalências, as tensões e as dificuldades humanas. Aqui é o ponto de intersecção entre emoções e sentimentos, conforme defende Martha Nussbaum e educação ética, que prepararia para a constituição dos “complexos motivacionais” necessários à solidariedade. Nessa educação dos sentimentos e das emoções para a solidariedade a experiência estética assume papel de destaque.

Palavras-chave: ética discursiva. Solidariedade. Emoções. experiência estética.

Quem, em nome do universalismo, exclui o Outro, que tem o direito a permanecer um estranho em relação aos outros, atraiçoa os seus próprios princípios.

Jürgen Habermas

I

Escolhi este tema porque estou interessada em acentuar a importância da dimensão afetiva e dos sentimentos na ética, de um modo geral, e na educação, em particular, mesmo quando temos pressupostos racionais, como é o caso da ética de Habermas. Parece-me que não damos suficiente destaque para essa dimensão quando falamos a respeito da ética discursiva. Talvez nem Habermas a acentue muito. Quero evidenciar a relevância dos sentimentos e das emoções para um processo formativo comprometido com a interiorização da consciência moral, capaz de perceber a vulnerabilidade de formas de vida e instituir mentes abertas à solidariedade.

A moral universalista de Habermas depende de formas de vida favoráveis. Favorável nesse caso se refere à existência de sujeitos que interiorizem a consciência moral baseada em princípios universais e de instituições educacionais, políticas e jurídicas organizadas em torno de tais princípios que se tornem efetivos em ações concretas. Ou seja, os sujeitos devem adquirir “não somente um complexo cognitivo, mas também um complexo motivacional, que possibilitam o comportamento de acordo com as normas” (Habermas, 1981, v.1, p.133). O ponto de vista moral permaneceria sem consequências na prática se não houvesse uma articulação das condutas e das normas em relação às peculiaridades do contexto e dos costumes (Habermas, 1992, p. 25), o que inclui a rede de relações mútuas protetoras da fragilidade humana. Nesse sentido, Habermas entende que a moral atua como um “dispositivo de proteção” diante da instabilidade da vida. Nossas *intuições morais*, diz ele, “nos informam a cerca das melhores formas de nos comportarmos, para que possamos reagir, mediante a deferência e a consideração, à *extrema vulnerabilidade* dos indivíduos” (Ibid., p. 14). A força impulsionadora do agir está associada à sensibilidade para perceber e interpretar os carecimentos daqueles aos quais se aplicam as normas. Daí a “responsabilidade solidária de cada um para com o outro” (Habermas, 1997, p. 172), como condição da realização das sociedades pluralistas e multiculturais. É pela extrema vulnerabilidade do ser humano que Habermas acrescenta na ética discursiva a solidariedade, entendida como a força de um sentimento que vincula os membros de uma sociedade, ou seja, cria um sentimento de pertença. Relaciona-se com a integridade da pessoa, mas especialmente com a rede das relações mútuas que permitem estabilizar a “frágil identidade”, reivindica “empatia e cuidado em relação ao bem-estar do próximo” e articula “o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente” (Habermas, 1992, p. 16). Desse modo, a solidariedade associa-se a uma educação voltada para as emoções, as forças vitais, a imaginação, porque uma sensibilidade atenta fluidifica nossas rígidas crenças e nos torna mais capazes de interpretar as situações vulneráveis em relação aos outros, de uma forma mais efetiva que a mera existência de princípios éticos formais. Se um ego, como diz Habermas, “tem que ser capaz de imaginar como é que cada um se transfere para a situação do outro” (1991, p. 59), um processo educativo deve atentar às condições de estímulo à consciência dessa solidariedade, para a qual a experiência estética assume relevância na medida em prepara para alteridade, pois faz aparecer algo outro, que nos tira do habitual, ou seja, a experiência estética faz “aparições de um outro”, como diria Adorno (1998, p. 12). E, nas palavras de Iris Murdoch, a arte contém uma revelação moral (2013, p. 60).

II

Neste ponto é preciso alguns esclarecimentos a respeito daquilo que se chama “estádio da solidariedade” na ética discursiva. Habermas se interessa pela aprendizagem do desenvolvimento moral da teoria de Lawrence Kohlberg (1927-1987), que compartilha a idéia de evolução, no sentido que o desenvolvimento moral passaria por uma sucessão de estágios evolutivos invariáveis. A aprendizagem construtiva e o processo de abstração reflexionante¹³⁷ (Piaget) produzem estruturas cognitivas e igualmente geram as estruturas no plano moral, ou seja, seríamos capazes de atingir racionalmente princípios morais. De acordo com Kohlberg (1981), são três níveis de desenvolvimento moral, em que cada um compreende duas subdivisões, totalizando seis estádios. A cada um deles corresponde um grau de complexidade nas respostas dadas aos dilemas morais, o que permite caracterizar o modelo como evolutivo. Num primeiro nível denominado pré-convencional, se estabelece a obediência às regras para evitar o castigo e o mal-estar físico. Num segundo nível chamado convencional, passamos para outro estágio em que se estabelecem expectativas interpessoais mútuas, pelo qual a pessoa compreende o papel social e as normas morais. Por fim, num terceiro nível de desenvolvimento moral, denominado pós-convencional, o indivíduo se orienta por princípios que toda a humanidade deve seguir, não apenas na autoridade ou na lei, ou seja, são adotadas normas reflexivas.

Em termos do desenvolvimento da moral de Kohlberg, a solidariedade corresponderia ao terceiro nível (que inclui os estádios cinco e seis), mas Habermas não concorda que esse estágio seja considerado um estágio natural como nos níveis um e dois (que inclui as outras

¹³⁷ A aprendizagem construtiva de Piaget, de acordo com Habermas, baseia-se nas seguintes suposições: “primeiro, a suposição de que o saber em geral pode ser analisado como um produto de processos de aprendizagem; depois, que o aprendizado é um processo de solução de problemas no qual o sujeito que aprende está ativamente envolvido; e, finalmente, que o processo de aprendizagem é guiado pelos discernimentos dos próprios sujeitos diretamente envolvidos nesse processo. O processo de aprendizagem deve poder se compreender internamente como a passagem de uma interpretação x1 de um dado problema para uma interpretação x2 do mesmo problema, de tal modo que o sujeito que aprende possa *explicar*, à luz de sua segunda interpretação por que a primeira é errada (1989, p. 50). Para que ocorra essa aprendizagem é central a abstração reflexionante, que leva o sujeito a descentrações progressivas. O sujeito apropria-se de estruturas cognitivas desenvolvidas na ação e as utiliza para novos fins que não aqueles do plano anterior. A estrutura cognitiva do nível anterior passa a ser objeto de nova reflexão, em outro patamar. No decorrer desse processo ocorre a descentração, que torna o sujeito capaz de distinguir os elementos cognitivos que dependem de sua própria perspectiva daqueles que não dependem dele. Habermas assim interpreta: “a abstração reflexionante assemelha-se à reflexão transcendental no sentido em que é por meio dela que os elementos *formais* inicialmente escondidos no *conteúdo* cognitivo enquanto esquemas de ação de sujeito cognoscente são trazidos à consciência, diferenciados e reconstruídos no estágio de reflexão imediatamente superior. Ao mesmo tempo, esse mecanismo de aprendizagem tem uma função semelhante à que tem em Hegel a força da negação que supera dialeticamente as figuras da consciência tão logo essas caíam em contradição consigo mesmas” (Ibid., p. 24).

subdivisões de um a quatro), porque ele já contém estruturas normativas moralmente superiores às outras. Sociedades pós-convencionais necessitam que seus membros atuem também num nível pós-convencional e, para tanto, Habermas propõe uma reformulação do modelo de Kohlberg, acrescentando um sétimo nível, apoiado em sua própria teoria ética, em que as normas são fundamentadas discursivamente, uma vez que “é somente em nível de uma ética universal da linguagem que se tornam objeto do discurso prático também a interpretação dos carecimentos, ou seja, o que cada indivíduo crê que deve ser entendido e afirmado como seus “verdadeiros” interesses” (1983, p. 69). Isso não é possível de ser interpretado monologicamente, pois depende da discussão efetiva de todos os participantes. A natureza interna dos participantes “é fluidificada e tornada transparente na comunicação na medida em que os carecimentos são – através de formas de expressão estética – mantidos em condições de poder se expressar linguisticamente, sendo liberados de seu caráter linguístico e paleo-simbólico” (Ibid., p.72). Isso requer que os envolvidos, além da capacidade cognitiva, adquiram também um “complexo motivacional”, que se associa a sensibilidade e às emoções.

Habermas destaca que a solidariedade é o que garante o reconhecimento recíproco, que nos mantém em redes de relações, enquanto formada por indivíduos frágeis e vulneráveis. Toda moral autônoma, diz ele,

tem de resolver dois problemas de uma só vez: acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializados, na medida em que requer um tratamento igual e respeito uniforme em relação a dignidade de cada um; e proteger as relações intersubjetivas do reconhecimento recíproco, na medida em que reclama solidariedade por parte dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados. A justiça refere às liberdades de sujeitos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a solidariedade diz respeito integridade de formas de vida intersubjetivamente compartilhadas (1992, p. 70).

A integridade das formas de vida a serem asseguradas pela solidariedade dependem de sujeitos sensíveis aos carecimentos das pessoas, capazes de perceber as complexas ambivalências, as tensões e as dificuldades humanas. Aqui é o ponto de intersecção entre emoções e sentimentos e educação ética, que prepararia para a constituição dos “complexos motivacionais” necessários à solidariedade. Para dar esse passo, deve-se retomar o conceito de emoção como o interpreta Martha Nussbaum.

A filósofa tem se notabilizado pela cuidadosa investigação do papel das emoções na filosofia moral e na educação (Nussbaum, 1992, 2003, 2006, 2008). Recupera a tradição ocidental, afirmando ser útil classificar certas experiências humanas chamadas de emoções ou paixões (no passado, assim denominadas), por compartilharem traços em comum. Entre as

principais emoções, em acordo tanto com a “tradição filosófica, como o pensamento popular e literário”, encontra-se a alegria, o pesar, o temor, a ira, o ódio, a pena ou a compaixão, a inveja, os zelos, a esperança, a culpa, a gratuidade, a vergonha, a repugnância e o amor (Nussbaum, 2006, p. 37).

Segundo Nussbaum, emoções – como o medo, a ira, a aflição e o amor - não são “ondas cegas de afeto” que nos impulsionariam para fora de nós mesmos, sem “intervenção de raciocínio e de crenças”, mas são, em realidade, “elementos inteligentes e perceptivos da personalidade que estão muito estreitamente vinculados às crenças e se modificam quando estas se modificam.” (2003, p. 63). As emoções têm uma dimensão cognitiva, vinculada a certas crenças éticas. Aquilo que nos provoca medo, por exemplo, está ligado com o que acreditamos que possa causar dano em nossas vidas. Assim, as emoções não correspondem às visões estereotipadas de que seriam irracionais, não aprendidas, reações corporais; antes disso, seriam “‘irracionais’ no sentido de que as crenças em que se apóiam podem ser falsas ou injustificadas ou ambas as coisas. Não são irracionais no sentido de não ter nada a ver com o argumento e o raciocínio” (Ibid., p. 63). Nesse sentido, nossas emoções podem ser educadas, revisadas, reinterpretadas e refinadas, atuando na nossa ação moral.

III

Voltemos agora a Habermas. Se a solidariedade não pode ser interpretada monologicamente, pois depende da discussão efetiva de todos os participantes, assume relevância a sensibilidade dos participantes para considerar as expressões estéticas que colaboram com as interpretações dos sentimentos e dos desejos. Como se educa a sensibilidade e as emoções? Pela dimensão estética, que possibilita trazer à reflexão outros modos de ser, que ultrapassam os modos de subjetivação disponíveis na cultura e que estimulam a avaliação de nossas orientações valorativas, seja para mantê-las ou transformá-las.

Para Habermas, a racionalidade estética explora as possibilidades de iluminar nossas práticas cotidianas e familiares, a ponto de que nenhuma argumentação discursiva pode desconsiderar sua força. A arte reivindica validade pelo seu potencial de verdade e pela sua singular capacidade de pôr em questionamento o que é habitual.

Por ser racional, a pessoa interpreta suas necessidades à luz de valores culturais, que podem ter a autenticidade evidenciada pela experiência estética produzida por uma obra literária, uma pintura, um poema, um filme. A dimensão estética auxilia na superação das ilusões e auto-enganos que nos prendem à irracionalidades, de um modo que não nos é dado pela argumentação cognitiva. Um sujeito - sensível em suas valorações e esteticamente capaz - tem mais condições de reconhecimento do outro e de ingressar em processos discursivos do que aqueles que vivem culturalmente de forma restritiva. Na prática comunicativa cotidiana os elementos cognitivos, valorativos e estético-expressivos têm que se interpenetrar e a arte tem um papel nessa interpenetração, pela possibilidade de romper a rigidez da limitação das mentalidades e do empobrecimento cultural. Quando a experiência estética indaga sobre a elucidação da vida, ela “não renova apenas as interpretações das necessidades à luz das quais percebemos o mundo; interfere, ao mesmo tempo, também nas explicações cognitivas e expectativas normativas, modificando a maneira como todos esses momentos remetem uns aos outros” (Habermas, 1992, p. 119).

A ideia defendida por Nussbaum de que há uma “riqueza na relação entre emoções e juízo” pode tornar mais explícito o que defendo como uma educação da sensibilidade. (2005, p. 93). A experiência estética promovida pela literatura, música, pintura e as artes em geral auxilia a compreender e clarificar as emoções e encoraja novas compreensões que não se alcançam de forma estritamente cognitiva. Promove a constituição de um mundo interior pelo desenvolvimento da imaginação, que capacita a fazer conjeturas, acolher formas de vida distintas e colocar-se no lugar do outro. Especialmente as narrativas literárias auxiliam a interiorizar sentimentos pelas diferentes situações que experimentamos, preparando-nos para reordenar nossos pensamentos, emoções e motivações.

Temas como a doença, a morte, a escravidão, a violação, a traição encontram nas artes a força estética que configura a profundidade e a importância do sofrimento para a vida ética e forjam nossa atenção para um tratamento adequado às particularidades morais. Desde a tragédia grega, as emoções são trabalhadas pela literatura para mostrar o papel da fragilidade humana nas dificuldades que os seres humanos experimentam (Ib., p. 475). Os exemplos de obras literárias e poéticas qualificadas esteticamente para trabalhar nossa sensibilidade são muitos. Como citá-las? Nem saberia como começar. Contudo, não posso deixar de lembrar a tese de Harold Bloom (bastante provocativa, talvez parcial demais) que atribui a Shakespeare a “invenção do humano”, por ter feito uma obra da mais alta realização “em termos cognitivos, estéticos, e, até certo ponto, morais e, mesmo espirituais” (2000, p. 20). Mesmo

excetuando-se o exagero da afirmação, já que não podemos desconsiderar as contribuições decisivas a respeito do humano em Heráclito, Platão, Aristóteles, Agostinho, Pico Della Mirandola, Kant, Nietzsche, Heidegger e de tantos outros filósofos e poetas, interessa perguntar se poderia a ética dispensar a riqueza da literatura. A forma como desenvolvemos as emoções, como elas se associam a certas crenças são desenvolvidas de modo exemplar nos romances e peças literárias. Reconhecer a importância das emoções para a ética não significa conceder-lhes uma “confiança privilegiada ou considerá-las imunes à crítica racional (...). Significa que não podemos ignorá-las, como frequentemente tem feito a filosofia moral” (Nussbaum, 2008, p. 22).

Num sentido mais amplo, pode-se considerar que novas sensibilidades éticas ligadas ao sentimento de solidariedade como, por exemplo, o movimento abolicionista no Brasil do século XIX encontrou na experiência estética um elemento decisivo para mobilizar afetos e apresentar valores que se opõem vigorosamente contra os preconceitos vigentes. Não há como mudar preconceitos sem alterar emoções. A constituição dessa sensibilidade dependeu da força poética das obras de poetas como Luiz Gonzaga Pinto da Gama e Castro Alves. No famoso e longo poema *Quem sou eu*¹³⁸, Luiz Gama mostra a presença africana no corpo social do Brasil, como se percebe nos versos destacados:

*Se negro sou, ou sou bode,
Pouca importa. O que isto pode?
(...)
Aqui nesta boa terra,
Marram todos,
tudo berra;
(...)
Nobres Condes e Duquesas,
Ricas Damas e Marquesas,
Deputados, senadores,
(...)
Gentes pobres, nobres gentes,
Em todos há meus parentes.
(...)
Para que tanto capricho?
Haja paz, haja alegria,
Folgue e brinque a bodaria;
Cesse, pois, a matinada,
Porque tudo é bodarrada!*

¹³⁸ Originalmente publicado em 1859, no livro *Trovas burlescas e escrito em prosa* (1944, p.97-100). Esse poema é também conhecido como bodarrada, termo depreciativo, derivado de bode, usado para referir-se aos mulatos na época imperial. Luis Gama é vendido como escravo pelo pai. Consegue sua libertação e aprende a ler aos 18 anos. Autodidata, poeta, jornalista atua como advogado provisionado na libertação de muitos escravos.

A construção dessa sensibilidade prosseguiu com os novos padrões estéticos da pintura de Tarsila do Amaral (*A Negra*, 1923), Lasar Segall (*Perfil de Zulmira*, 1928), de Portinari (*O mestiço*, 1934; *Os Retirantes*), ao trabalhar as emoções que estão na base de nossas crenças mais arraigadas e de toda a opressão.

Cabe destacar que Habermas tem reservas com experiências de vanguardas da arte que recuam cada vez mais para uma subjetivação, minando a possibilidade de construir uma base racional para compartilhar valores. Nesse sentido, alerta que:

as tentativas de diminuir a distância entre arte e vida, ficção e prática, aparência e realidade; de eliminar a diferença entre artefato e objeto de uso, entre aquilo que foi produzido e aquilo que foi encontrado, entre criação e movimento espontâneo; as tentativas de declarar tudo como sendo arte e todos como sendo artistas; as tentativas de suprimir todos os critérios, a fim de igualar os juízos estéticos às manifestações da vida subjetiva (...) podem ser entendidos como experimentos non-sense” (HABERMAS, 1992, p. 115).

Se tudo se confunde pela ausência de limites entre arte e vida, a experiência estética perde a força de ser um contraponto às convenções do cotidiano e às certezas confiáveis. Quando a arte de vanguarda se recolhe para a intimidade da subjetividade ela esboroa seu potencial comunicativo e se desprende de qualquer fundo valorativo comum. Apesar dessa cautela, Habermas sabe, por outro lado, da importância da arte e da experiência estética para estimular comportamentos sensíveis às diferenças. Isso se articula com processos de individualização e socialização que trabalham em favor de uma mudança de mentalidade, para além das visões de mundo dominantes. Creio que um processo formativo necessita da racionalidade estética para criar novas sensibilidades. A inclusão do outro depende do reconhecimento e da solidariedade, e esta “não brota das fontes do direito” (HABERMAS, 2005, p. 9), ficando dependente de um processo formativo, que crie o sentimento de pertença a uma comunidade, valores compartilhados de um mundo comum, para o qual o aguçamento da sensibilidade assume relevância.

A sensibilidade e a internalização da consciência moral permitem o reconhecimento da dependência que temos uns dos outros e de nossas fragilidades, passíveis de satisfação apenas pela integração social e pela solidariedade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, v. 7.

- GAMA, Luiz. **Trovas burlescas e escritos em prosa**. Org. Fernando Góes. São Paulo: Cultura, 1944.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.v. 1 e 2.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen.. **Modernidade: um projeto inacabado**. In: ARANTES, Otília; ARANTES, Paulo. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HABERMAS, Jürgen.. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen.. **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HABERMAS, Jürgen.. **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur Politischen Theorie**. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- MURDOCH, Iris. **A soberania do bem**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
- NUSSBAUM, Martha C. **Love's Knowledge: Essays on philosophy and literature**. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- NUSSBAUM, Martha C. **La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística**. Barcelona: Paidós, 2003.
- NUSSBAUM, Martha. **El ocultamiento del humano: repugnancia, verguenza y ley**. Buenos Aires: Katz, 2006.
- NUSSBAUM, Martha C. **Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones**. Barcelona: Paidós, 2008.

O PAPEL DA INFORMAÇÃO E OS CONFLITOS NO MUNDO ATUAL: DIREITOS HUMANOS E SOLIDARIEDADE

Valdir Morigi

Professor titular do Departamento de Ciência da Informação/FABICO da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Resumo: Reflexão sobre o papel da informação no contexto de conflitos atuais e os direitos humanos, parte de acontecimentos recentes no Brasil, notícias publicadas em diversas mídias nacionais e redes sociais, sobre racismo nas universidades públicas, conflitos ideológicos, políticos em relação a imigração de africanos, movimento de separação do Sul do Brasil, que demonstram a intolerância com o Outro com a diversidade cultural étnica. O estudo se ampara na teoria da cidadania de Adela Cortina e de Edgar Morin, procurando dialogar com o pensamento de Habermas. Conclui-se que o papel mediador da informação cotidiana pode auxiliar nesse processo, pois se constitui importante elemento na reflexividade dos sujeitos sociais e na formação da consciência social.

No mundo contemporâneo o estilo de vida entrou em crise... e os códigos sociais e morais não podem mais determinar os modos de vida. [...] estão muito menos estruturadas pela tradição e o costume do que eram outrora. (GIDDENS, 2006, p. 152).

1 INTRODUÇÃO

Estamos vivendo uma época em o mundo atravessa uma onda de conservadorismo ideológico, político, fazendo ressurgir práticas reacionárias e antidemocráticas que atacam violentamente os direitos civis, políticos e sociais, conquistas da humanidade, principalmente em relação aos valores da cidadania e os direitos humanos. Isso impossibilita a construção do mundo juntos, um mundo comum, pois afeta a civilidade e a paz, abrindo caminho para a incivilidade (barbárie), insegurança, o medo, a violência e a guerra.

Esta reflexão sobre o papel da informação no contexto de conflitos atuais e os direitos humanos parte de acontecimentos recentes no Brasil, notícias publicadas em diversas mídias nacionais e redes sociais, sobre racismo em relação as políticas afirmativas de cotas para afro-descendentes e indígenas nas universidades públicas, conflitos ideológicos, políticos em relação a imigração de africanos, movimento de separação do Sul do Brasil, que são exemplos que demonstram a intolerância com o Outro e com a diversidade cultural e étnica.

Farei um breve resumo alguns destes episódios ocorridos. Sobre o racismo saiu em setembro de 2015 em diversos jornais locais e Porto Alegre a seguinte manchete: “Imigrantes senegaleses fazem caminhada pela paz em Porto Alegre” Foi ato que envolveu manifestações culturais e religiosas e transcorreu de forma pacífica. O grupo ainda não sabia que um conterrâneo, horas antes, tinha sido incendiado em Santa Maria/RS.

Em março de 2016, “*Blackface*: Estudantes de medicina brancos se pintam de preto para protestar contra cotas”. A denúncia foi do médico Eduardo Bhaltasar, que se deparou nas redes com uma foto de alunos da Faculdade de Medicina de Jundiaí que pintaram seus corpos de preto e escreveram a palavra “cotas” durante uma competição universitária realizada em Lins, interior de São Paulo.

Em março de 2016 uma pediatra causa polêmica ao se recusar a atender bebê porque a mãe da criança é "petista". A mãe da criança é filiada ao Partido dos Trabalhadores e foi secretária de Políticas Públicas para Mulheres na gestão do ex-governador Tarso Genro, também do PT. Esta matéria saiu no jornal Correio do Povo narrando situação ocorrida em Porto Alegre, um dia após a nomeação do ex-presidente Lula como ministro da Casa Civil e a divulgação da conversa entre ele e a presidente Dilma Rousseff pela Lava Jato. A pediatra enviou uma mensagem de texto à mãe da criança que atendia, informando que estava “declinando, em caráter irrevogável”, de continuar atendendo seu filho de 1 ano. Segundo a matéria, ainda, a criança vinha sendo acompanhada pela pediatra desde a maternidade.

Em 11 de abril de 2016, cartazes com agressões a mulheres foram espalhados na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) colados em frente a vários centros acadêmicos cartazes com mensagens machistas e racistas da universidade. Um trazia a frase “menos empoderamento, mais empauçamento”, além disso trazia uma foto de uma mulher negra cujos olhos foram manipulados para ilustrarem uma espécie de “possessão”. Em um texto contra o feminismo havia “O feminismo não luta pela igualdade de direitos, mas um movimento político socialista inimigo da família, que estimula a mulher a largar seu marido, matar seus filhos, praticar bruxaria, destruir o capitalismo e tornar-se lésbica”. Outro cartaz trazia a seguinte mensagem: “Bolsonaro presidente” ao lado do retrato do Deputado Federal Jair Bolsonaro (PSC-RJ). A autoria das mensagens está a sigla F.O.D.A.S.C.E (Frente de Opressão de Abobados, Socialistas, Comunistas, Etc). E o símbolo do coletivo é uma estrela vermelha transpassada por um pênis ereto.

Outro fato ocorreu na madrugada de sábado, dia 19 de março de 2016, quando o estudante do curso de veterinária Nerlei Fidelis, indígena Caingangue e cotista da UFRGS, foi

agredido por um grupo de rapazes que, segundo testemunhas, seriam estudantes do curso de engenharia da mesma universidade e mais um estudante da PUCRS. A agressão ocorreu no centro de Porto Alegre nas proximidades da moradia estudantil da UFRGS. O grupo de rapazes começou a provocá-lo dizendo “o que estes indígenas estão fazendo aí?”. Isso gerou uma discussão e em seguida as agressões. A câmera de segurança da moradia flagrou as imagens do estudante indígena sendo violentamente agredido a socos e pontapés, mesmo caído no chão.

Proponho, a partir destes exemplos de informações racistas ou sexistas uma reflexão amparada na teoria da cidadania de Adela Cortina (2005) e as reflexões de Edgar Morin (2015), Barreto (1994), Marteleto (2000) Gomes (2016), procurando dialogar com o pensamento de Habermas.. A partir desse contexto se indaga: Quais são esses valores fundamentais e indispensáveis para a cidadania e os direitos humanos? Qual o papel da informação? Como analisar esses acontecimentos e retrocessos em pleno século XXI em uma sociedade dita da Informação ou do conhecimento?

2 CIDADANIA, INFORMAÇÃO, OS DIREITOS HUMANOS E A SOLIDARIEDADE

Conforme aponta Adela Cortina (2005), a cidadania é fundamentada nos valores que compõem uma ética cívica, os valores cívicos, são eles: a liberdade, a igualdade, a solidariedade, respeito ativo, diálogo, justiça, democracia. Isto não significa que os valores como a lealdade, a honestidade, o profissionalismo não sejam valores importantes, pois os mesmos se articulam com os demais. Esse é o “nosso ‘capital axiológico’ nosso patrimônio em valores, é nossa maior riqueza. Um capital que vale a pena investir em nossas escolhas porque gerará lucros substanciais em matéria de humanidade”. (CORTINA, 2005, p.181). Lembra a autora, que alguns desses valores tem diferentes significados, alguns dos quais estão bem solidificados socialmente e outros ainda não.

O principal valor que se apoiam os direitos humanos é a dignidade humana. Quando eles são desrespeitados revela-se uma atitude baseada em preconceitos. Conforme Benevides (2013), o princípio de universalidade dos direitos humanos constitui em que eles são atribuídos a todos os seres humanos, através da legislação em vigor no país em que vivem:

[...] eles se referem à pessoa humana na sua universalidade. Por isso são chamados de direitos naturais, porque dizem respeito à dignidade da natureza humana. São naturais, também, porque existem antes de qualquer lei, e não precisam estar

especificados numa lei, para serem exigidos, reconhecidos, protegidos e promovidos. (BENEVIDES, 2013, p. 6).

Segundo a autora, a dignidade é construída a partir de processos dialógicos, interagindo com os valores e a sensibilidade para o belo, o justo e o bom, a autorreflexão e autoconsciência. Do mesmo modo significa agir para a liberdade enquanto habilidade de discernimento e decisão, possibilitando fortalecer as práticas de solidariedade, a unicidade existencial de cada ser e o direito à memória, de lembrar o passado para projeção do futuro.

Os direitos humanos se amparam no princípio da igualdade como a base inicial, pelo acesso aos direitos que possibilitam o bem-estar social. A igualdade significa respeito às diversidades culturais, de livre escolha, ou por contingência de nascimento, pois procura promover uma sociedade mais igualitária e justa para se efetivar a prática da cidadania (BENEVIDES, 2013).

Conforme a definição de Frohmann (2008) a informação é o fenômeno que surge do esforço de compartilhamento do conhecimento e dos saberes humanos. Assim, incide em um primeiro nível de representação que garante o compartilhamento social deles. Nessa concepção, a informação é a materialização do conhecimento compartilhado através dela é possível a sua retomada, sua revisão e a reflexão potencializadora da construção de novos saberes ou conhecimentos, podendo inclusive serem resultados da reconstrução daqueles anteriormente instituídos.

Entendendo a informação como conhecimento ou saberes em circunstância de compartilhamento, que movimenta a ação comunicativa, contendo, ao mesmo tempo, o embasamento da transferência ou a transmissão, potencializando novas ações ou estratégias de comunicação, a partir das quais podem ser revistos esquemas e enquadramentos já constituídos e até a produção de novos conhecimentos (GOMES, 2016).

Segundo Gomes (2016, p. 99):

Sendo a informação conhecimento em estado de compartilhamento, ela é a resultante do processo de colocar em comum o conhecimento construído no plano das singularidades, das intersubjetividades, e também o conhecimento socialmente instituído, caracterizando-se, assim, como subsidiária do pensar e das ações instituintes de novos conhecimentos.

Na perspectiva cognitivista de Barreto (1994) a informação é algo capaz de mudar um estado de coisas. Ela é responsável pela sintonização do mundo, pois age ao mesmo tempo como onda ou partícula, participando na evolução e da revolução da humanidade e da sua

história. A informação como elemento organizador auxilia o homem na construção da sua identidade e do seu destino.

Na sociedade pós-industrial a informação assume importância, pois “[...] recoloca para o pensamento questões sobre a sua natureza, seu conceito e os benefícios que pode trazer ao indivíduo e no seu relacionamento com o mundo em que vive.” (p.1). Na abordagem do autor: “A informação, quando adequadamente assimilada, produz conhecimento, modifica o estoque mental de informações do indivíduo e traz benefícios ao seu desenvolvimento e ao desenvolvimento da sociedade em que ele vive”(p.1) [documento eletrônico].

Segundo o autor é necessário trabalhar a informação enquanto estruturas significantes, e assim “[...] direcioná-la ao seu propósito de produtora de conhecimento para a sociedade. Como se organiza, controla e distribui de maneira correta, política e socialmente, a informação, considerando a sua ingerência na produção do conhecimento” (p.1)[documento eletrônico].

Assim, a produção da informação, compreendida como estruturas significantes, pode se concretizar através de práticas informacionais que fundamenta o processo de mudança guiado por uma racionalidade técnica que lhe é particular; representado pelas ações ligadas à reunião, seleção, codificação, redução, classificação e o armazenamento de informação (BARRETO, 1994).

Nesse sentido, podemos pensar a mediação das práticas informacionais, pois ela facilita tanto a intensificação do processo de comunicação que constrói e reconstrói saberes e conhecimentos quanto a transmissão da herança cultural. “A mediação atua na *dialogia* instauradora de espaços de interação mobilizadores de transformações e de *ressignificações* das informações no acesso e geração de novos saberes e conhecimentos. (GOMES, 2016, p. 99). Conforme a autora, a mediação se constitui um elemento fundamental no desenvolvimento humano. Nesse processo, a dialogia é o seu alimento. “Na mediação consciente, a dialogia torna exequível o exercício da crítica, a observação mais clara das incompletudes e lacunas que desestabilizam o estado de conhecimentos” (p. 99-100).

Para isso, é preciso compreender os processos de apropriação e significação que articulam ao ato de transmitir e receber informações. A informação como um recurso simbólico, junta os sentidos culturais para os diferentes grupos e sujeitos sociais e sua transferência e aquisição também são de ordem simbólica formada a partir do contexto social e da atribuição de sentidos por parte dos sujeitos (MARTELETO, 1995). A informação, ao nos equipar de múltiplas perspectivas sobre um mesmo tema, permite posicionamentos mais

críticos e possibilita a nos tornar reflexivos perante a estrutura social vigente. Assim, o acesso a ela potencializa o entendimento dos acontecimentos sociais e históricos, tornando-se um meio de efetivação da cidadania e propulsora de novas utopias.

A relação da informação, sua mediação como o pensamento de Habermas (1987) decorre da ação comunicativa que, por sua vez, requer a definição do contexto em que estes procedimentos acontecem. Isto porque aquilo que o falante quer dizer com seu pronunciamento depende do conhecimento acumulado e se realiza sob o pano de fundo de um consenso cultural anterior. É neste ponto que Habermas introduz o conceito de *mundo da vida* (Lebenswelt), o pano de fundo que propicia os processos de se alcançar o entendimento.

Para o autor, existe uma correlação direta entre a ação comunicativa e o mundo da vida que é dividido em três componentes estruturais: **Cultura**, entendida como o estoque de conhecimento do qual os atores suprem-se de interpretações quando buscam a compreensão sobre algo no mundo; **Sociedade**, entendida como as ordens legítimas através das quais os participantes regulam suas relações no grupo social; **Pessoa**, entendida como as competências que tornam um sujeito capaz de falar e agir, ou seja, de compor sua própria personalidade. Enquanto a ação comunicativa é responsável pela reprodução das estruturas simbólicas que constituem o mundo da vida (cultura, sociedade, pessoa).

Para Habermas, a ação comunicativa surge como uma interação de, no mínimo, dois sujeitos capazes de falar e agir, que estabelecem relações interpessoais com o objetivo de alcançar uma compreensão sobre a situação em que ocorre a interação e sobre os respectivos planos de ação com vistas a coordenar suas ações pela via do *entendimento*.

A informação é a representação gerada no compartilhamento das experiências, saberes e conhecimentos. Nesse processo, ela é uma estrutura de mediação entre o sujeito-outro, sujeito-objeto. Enquanto representação, ela se estrutura através de um trabalho de ação comunicativa que liga sujeitos a outros sujeitos e ao objeto-mundo. Neste sentido, a informação está imersa na ação comunicativa: é a ação comunicativa que a forma, ao mesmo tempo que forma em um mesmo e único processo, os participantes da ação comunicativa. A ação comunicativa envolve a linguagem, assim como envolve ação de tipo não-discursivo; estas se manifestam nas práticas do cotidiano, nas instituições sociais e nas estruturas informais do mundo vivido. (HABERMAS, 1987). Assim, o acesso às informações e suas práticas possibilitam a reflexividade dos sujeitos sobre o seu cotidiano. A partir das informações como estruturas significantes de mediação possibilitam ocorrer as mudanças no contexto social.

Entretanto, as práticas informacionais voltadas para a construção e exercício da cidadania não estão desvinculadas dos processos de educação, pois não se nasce cidadão aprende-se a ser cidadão e a praticar a cidadania no decorrer da própria vida. A cidadania é um aprendizado. Para que haja democracia, por exemplo, a informação e a educação devem andar juntas. Não existe democracia sem pessoas informadas. As pessoas informadas se incrementam e ao mesmo tempo se aumenta sua competência, conhecimento e entendimento. E, no contemporâneo o ato de informa-se, como o de ser informado, requer capacidade herética (*haeresis* do grego escolha) de escolha em um universo plural e mesmo contraditório de ofertas de informação.

Portanto, educar para a prática democrática significa aprender a viver na democracia: capacidade de atuar cívica e responsabilmente, consubstanciando com valores como a justiça, a liberdade, a tolerância, o respeito mútuo, a participação e a democracia. A educação para cidadania é necessária não porque os cidadãos sejam malformados academicamente, mas porque são malformados civicamente. O saber técnico não ensina os cidadãos a expressarem argumentativamente as suas demandas sociais nem os valores que devem ser compartilhados para construção de um mundo comum uma vez que o mesmo não possibilita a criação do sentido reflexivo.

Edgar Morin (2001), adverte que a informação não é sinônimo de conhecimento. Conhecimento é a organização das informações. Estamos imersos em informações e como elas se sucedem com uma velocidade assustadora no nosso cotidiano. Recebemos mais informações do que podemos processar. Por outro lado, os conhecimentos estão dispersos. É preciso uni-los, mas, para a ideia de con-junto, falta o pensamento complexo (tecer junto).

Para o autor, o desafio da complexidade se constitui em elaborar um método que possibilite a junção dos saberes, porque não podemos simplesmente sobrepor uns aos outros é preciso articulá-los. Como seres complexos que somos, não podemos ser reduzidos a um único aspecto da personalidade, para saber que a sociedade é complexa, sem o pensamento complexo estamos mutilados, pois um pensamento mutilado pode nos levar a decisões ilusórias ou equivocadas. É necessário ensinar a compreensão humana, porque é um mal do qual todos sofrem em graus diferentes (MORIN, 2001).

Em seu método Morin propõe a introdução de temas fundamentais no ensino entre os quais o que é o conhecimento e a compreensão humana. Todo conhecimento é uma tradução seguida de uma reconstrução, sempre existe o risco do erro e da ilusão. Ensinar também a enfrentar as incertezas. Porque em todo destino humano há uma incerteza desde o nascimento.

A única certeza é a morte e não sabemos nada ou muito pouco sobre ela. Por isso, enfrentar as incertezas é não naufragar na angústia, mas participar com os outros, de algo em comum, porque a única resposta aos que têm a angústia de morrer é o amor e a vida em comum.

Para o autor precisamos entender que estamos ameaçados por duas barbáries. A primeira barbárie já conhecemos através da história, que é a crueldade, a dominação, a subserviência, a tortura etc. A segunda é uma barbárie fria e gelada, da sociedade do cálculo econômico. Porque quando existe um pensamento fundado exclusivamente na lógica empresarial, não se vê mais os seres humanos e, sim, estatísticas. A sociedade do cálculo é um instrumento, os humanos são tratados como objetos, mas se torna um meio de falso conhecimento, que mascara a realidade humana.

O maior desafio do ensino escolar no mundo contemporâneo é equilibrar a sociedade tecnológica e humana, o equilíbrio entre o dinheiro e o saber.

Não se deixar contaminar pela lógica da empresa. O objetivo do ensino deve ser ensinar a viver e não apenas se adaptar ao mundo moderno. Viver significa não somente tratar as grandes questões humanas e tecnológicas, mas como viver na nossa civilização, na sociedade de consumo.

Em relação às ferramentas tecnológicas o autor acredita que se deve ensinar não só a utilizar a internet, mas a conhecer o seu mundo. É preciso ensinar a saber como é selecionada a informação na mídia, pois a informação sempre passa por uma seleção – como e por quê? É preciso ensinar, há todo um ensinamento, para nossa civilização, que não está pronto. Essa é a reforma fundamental que precisa ser feita.

Portanto, uma visão reflexiva que incorpore não apenas elementos racionais, mas valores humanos é necessária. O homem não se pode ser reduzido apenas aos processos materiais que condicionam as relações sociais pela lógica mercantil do cálculo de perdas e de ganhos, mas são necessárias também as energias culturais e espirituais (que não se restringem ao religioso), os valores intangíveis. Eles são capazes de despertar nos outros e em nós mesmos sentimentos de solidariedade, de cooperação, de confiança, de respeito (a vida, ao ambiente, as diversidades, a compaixão, a igualdade de oportunidades. É preciso desenvolvemos uma nova ecologia mental capaz de regenerar e fazer o homem tomar consciência da necessidade de mudança de hábitos, tal como o consumismo, individualismo para uma sociedade mais solidária. Assim, é possível a construção do novo cidadão ético e responsável.

Conforme Peter Singer (1998) um problema ético se define como aquele que exige do indivíduo um confronto, uma escolha séria e racional a ser tomada. Nesse processo, a razão exerce importante papel nas decisões. Para ele, a conduta ética deve basear-se nos juízos éticos que são algo universal. Uma ação verdadeiramente ética é aquela que se pauta não apenas na esfera individual de que a executa, mas sobretudo na esfera coletiva que envolve os outros sobre quem essa ação incide.

3 CONCLUSÕES

O diagnóstico de Baumam (1998), a respeito da sociedade pós-moderna nos aponta que vínculos sociais estão esfacelados pela competição, descrença, desencantamento, insegurança, medo e enfraquecimento da tradição. No mundo contemporâneo uma transformação é necessária rumo a construção do novo homem com capacidade crítica renovada e um cidadão ético e responsável. A reestruturação do mundo ocorre a partir da reflexividade (percepção mais sensível do mundo) da vida social e suas relações com ética e valores. A informação cotidiana pode auxiliar nesse processo, pois se constitui importante elemento na reflexividade dos sujeitos sociais e na formação da consciência social.

O papel da mediação da informação através dos espaços e práticas informacionais que objetivam a comunicação do acervo cultural legado e a reconstrução das ações e dos saberes. A mediação age através da dialogia que se instala nos espaços de interacionais que potencialmente, possibilita transformações e ressignificações das informações tanto no acesso quanto na geração de novos conhecimentos e saberes.

Por fim, como afirma Morin: “Um mundo agoniza, mas um novo mundo ainda não consegue nascer” Segundo o autor, “o que não se regenera, degenera.” No mundo das incertezas, uma única certeza é que nada está estabelecido para sempre. Se temos a democracia, ela não é para sempre, pode degenerar. Se a tortura acabou, não é para sempre, pode voltar. Isto significa que é preciso resistirmos e nos apegarmos as forças da regeneração, pois ela pode nos tonificar e renovar valores, trazendo o alento da esperança para construção de um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Aldo de Albuquerque. **A questão da informação**. Revista São Paulo em Perspectiva, Fundação Seade, v. 8, n. 4, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENEVIDES SOARES, Maria Victoria. **Cidadania e direitos humanos**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, [2013?]. Disponível em:<<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/benevidescidadaniaedireitoshumanos.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.
- CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. São Paulo: Loyola, 2005.
- FROHMANN, Bernard. O caráter social, material e público da informação. In: FUJITA, M. S.; MARTELETO, R. M.; LARA, M. G. (Orgs.). **A dimensão epistemológica da Ciência da Informação e suas interfaces técnicas, políticas e institucionais nos processos de produção, acesso e disseminação da informação**. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Fundepe, 2008.
- GOMES, H. F. Comunicação e informação: relações dúbias, complexas e intrínsecas. In: MORIGI, V. J.; JACKS, N.; GOLIN, C. **Epistemologias: comunicação e informação**. Porto Alegre: Sulina, 2016. p. 91-107.
- GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HABERMAS, J. **The theory of communicative action: life world and system, a critique of functionalist reason**. Cambridge: Polity Press, 1987.
- MARTELETO, Regina Maria. Cultura, educação, distribuição social dos bens simbólicos e excedente informacional. **Informare**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-23, 1995.
- MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à Educação do Futuro**. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001.
- SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.



COMUNICAÇÕES COORDENADAS

DIREITOS FUNDAMENTAIS NA GARANTIA DA EFETIVAÇÃO DEMOCRÁTICA A PARTIR DA TEORIA DO DISCURSO DE JURGEN HABERMAS

André Guimarães Borges Brandão

Universidade Gama Filho. Pós graduado lato sensu em Direito Público.

Sociedade Universitária Redentor. Pós graduado lato sensu em Filosofia e Sociologia.

andreborgesbrandao@hotmail.com

Resumo: Com ênfase dada apenas em parte dos efeitos da globalização e na conseqüente instrumentalização da ideia de direitos humanos aparece o diagnóstico tipicamente pós-moderno da falência de qualquer potencial da razão humana, bem como do abandono de qualquer tentativa de cognitivismo ético ou mesmo de justificação da política a partir dos direitos humanos. Os potenciais de emancipação advindos da autonomia e do direito, levantados, sobretudo, na modernidade, passam a ser esquecidos, quando não combatidos por um suposto irracionalismo pós-modernista. Diante deste contexto, postula-se demonstrar nesta investigação o olhar míope e precipitado deste diagnóstico contrário a qualquer conceito de razão e autonomia, bem como limpar terreno em favor do ímpeto, ainda não esgotado e tipicamente moderno, de efetivação da democracia através dos direitos humanos. Para tanto, adentraremos em sucinta análise da Teoria do Discurso aplicada ao direito e a política, constante em algumas das obras e das teorias do filósofo alemão Jurgen Habermas. No entanto, é importante lembrar que ao longo deste percurso passaremos por uma reformulação dos conceitos tradicionais de direito, de autonomia e de autolegislação a partir da substituição da razão prática moderna pela razão comunicativa e do agir moral pelo agir comunicativo. O presente ensaio tem a pretensão de, a partir da integração social advinda da linguagem, a qual se deu com a “Reviravolta Pragmática-Linguística”, demonstrar com que bases Habermas sustenta sua teoria do agir comunicativo e como que a partir desta o direito se torna um conceito central para se entender a relação entre soberania popular e direitos humanos. Entendendo como a teoria habermasiana articula a tensão fundamental entre facticidade e validade no sistema de direitos, pode-se compreender a importância dos direitos humanos nos dias de hoje e como estes são fundamentais para existência e manutenção do potencial discursivo, o qual permite a efetivação dos conceitos de autonomia privada e de autonomia pública dos cidadãos em um Estado Democrático de Direito.

Palavras-Chave: Linguagem, Agir Comunicativo, Razão Comunicativa, Direito, Autonomia, Direitos Humanos, Democracia.

1 INTRODUÇÃO

Muito tem se falado e pensado acerca dos danos e efeitos perniciosos advindos da atual globalização e de uma crescente comunicação que se dá “em redes”¹³⁹, pelo menos esta é a ênfase dada desde a modernidade. Estes danos ficam mais nítidos e evidentes diante do cenário de integração dos sistemas da Administração e da Economia no chamado capitalismo tardio¹⁴⁰.

Com a integração das redes de comunicação através do acesso à internet, antiga rede mundial de computadores, a qual, diga-se de passagem, fragmenta e expande cada vez mais as relações sociais através das redes de informação, a própria noção de espaço e tempo se modifica. Percebendo este movimento e tendo as condições de tomar sua dianteira, o capital, que antes tinha o Estado-Nação como ponto central espacial de sua exploração, extrapola as fronteiras na especulação financeira passando a atuar de maneira intercambiável e concomitante em diferentes países. A tecnologia da informação globalizada ajuda ainda mais neste fenômeno que busca unificar e coordenar os mercados especulativos das diversas regiões do planeta, e assim padronizar as ações humanas de maneira instrumental. Podemos lembrar os últimos eventos internacionais em que a própria soberania dos países realizadores é violada diante da especulação financeira dos investidores internacionais¹⁴¹.

Por outro lado e no mesmo passo da visão parcial de globalização apresentada, também existe uma tendência a se pensar que os Direitos Humanos – conquista da Revolução Francesa consolidada após a Segunda Guerra Mundial com a criação, no mesmo ano de 1945, da Organização das Nações Unidas e seu objetivo de fiscalizar o cumprimento destes direitos tidos como fundamentais a todo e qualquer ser humano - não conseguem amenizar os impactos desta unificação destruidora de diferenças promovida pelas redes de informação globalizadas e, desta forma, descumprem a função de proteção e promoção do ser humano em toda sua identidade e especificidade cultural. Isso ocorre, sobretudo, ferindo frontalmente tradições e cosmovisões que recebem um fardo Ocidental padronizado de valores, os quais não se identificam com os seus. Assim são vistos os direitos humanos por certo irracionalismo que afirma não a falibilidade da razão – o que se promove em certa razão procedimental defendida por Habermas - mas sua falência múltipla.

¹³⁹ Cf. CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

¹⁴⁰ Cf. Habermas, Jürgen, **A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

¹⁴¹ Cf. Decreto n° 45.692 de 17 de Junho de 2016, o qual decreta calamidade pública no Estado do Rio de Janeiro por conta das Olimpíadas de 2016.

Pois bem, percebe-se que esta objeção aos direitos humanos ocorre não só a nível internacional, uma vez que, mesmo dentro das nações, frequentes são as manifestações contrárias aos direitos humanos afirmando que estes não protegem o chamado “ser humano de bem”, mas apenas aqueles que em nada contribuem para a sociedade e que ainda se encontram, em sua maior parte, entre os desviantes das regras estabelecidas no ordenamento jurídico. Sem levar em consideração uma investigação profunda sobre o que vem a ser o conceito de “ser humano de bem” e suas implicações filosóficas, evidencia-se a existência de uma onda conservadora, não só de um ponto de vista supranacional como também inserida dentro das nações, segundo a qual se repudia os direitos humanos através de certas conotações criadas do dia pra noite exatamente através da rapidez e da complexidade das interconexões entre as redes que a pouco mencionamos.

Ressaltamos que no presente trabalho será dada ênfase na efetivação dos direitos humanos a nível nacional, deixando a perspectiva internacional para estudos posteriores. Contudo, antes de apresentarmos em seus pormenores o objeto de pesquisa, deve-se ter em mente que estas duas tendências de pensamento supracitadas acima veem apenas um lado do movimento referente às relações sociais que a globalização intensificou e que os direitos humanos conquistados na modernidade pretenderam coordenar. Na verdade, não é difícil perceber o contraponto da globalização, sua face de Jano, a qual permite, através da universalização do pensamento, entender as violações dos direitos humanos, que ocorrem espalhados pelo mundo, e o quanto temos que avançar na direção da emancipação se o quer é o tratamento digno do ser humano. Ampliamos a consciência nos colocando questões que passavam despercebidas. A cooperação social nacional e mesmo mundial atinge patamares inimagináveis sobre, por exemplo, uma consciência planetária ambiental que devemos ter diante da aceleração da destruição da vida e das condições desta em todo o Planeta. Ora, isso só é possível através dos potenciais existentes da tecnologia da informação, os quais, como afirmado anteriormente, só chegaram até aqui imprimindo muitos custos as diferenças em nome de uma uniformização, seja via globalização, seja via direitos humanos. Ocorre que, em outro momento, estes potenciais se mantêm como condições necessárias para colocar o ser humano novamente no caminho da emancipação e da conscientização ambiental tão discutida, necessária e, por isso mesmo, fruto de diversos consensos no planeta. É preciso dizer claramente que nunca antes o entendimento sobre a degradação e a real urgência de proteção ambiental para a qualidade de vida, até de gerações vindouras, diante do esgotamento em que

se meteu a humanidade, foi tão recíproco, tão pragmático e tão intenso não só dentro de cada nação como no resto do planeta.

Além disso, o projeto democrático não foi destruído pelo capital, como querem alguns, pelo contrário, com as interações comunicativas cada vez mais intensificadas empiricamente, o projeto democrático vem se qualificando e chegando até apontar promessas de emancipação da consciência e de desenvolvimento individual e social, os quais antes eram impensáveis. Vale lembrar que os direitos humanos constituem, exatamente, o ambiente propício para o desenvolvimento da democracia, como ficará claro ao longo do trabalho. O Estado pode, até certo ponto, ser refém do capital financeiro, mas isso não impede que localmente, nas múltiplas esferas públicas criadas de maneira formal ou informal, a pretensão dos direitos, como efetivação da própria dignidade do homem, assuma como sendo um primeiro passo para a maior concretização dos sonhos de liberdade e igualdade descritos na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e na Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948¹⁴².

Desta forma, podemos inferir, somente a partir da globalização e de suas consequências, um pensamento tendente a se universalizar frente a uma responsabilização moral planetária que pensa o ser humano em sua interação e aprendizado. O ser humano é aquele que coloca sentido nas coisas, aquele que escolhe valores. Evidente que os conteúdos de cada ambiente e jogos de linguagem se diferem, mas todos ambientes de comunicação procuram se encontrar no discurso sobre o sentido do que vem a ser “verdade” ou mesmo “justiça”. O ser humano como ser de comunicação sempre procura se entender pragmaticamente através do discurso, sobretudo por seu pensamento sempre ser mediado pela linguagem. Além disso, a utilização do discurso sempre pressupõe de maneira contrafactual idealizações inevitáveis de participantes, o que denota a capacidade de universalização e normatividade da comunicação humana, sobretudo da comunicação ordinária.

Enfim, o que se quer dizer é que parece evidente que a modernidade e suas expectativas tenham nos levado a um cenário de maior exploração, mas não é menos certo que a garantia do direito na ajuda da igualdade entre gêneros, só para citar um exemplo, tem papel essencial e universal naquilo que os próprios movimentos sociais vêm na atualidade reivindicando. Muitos projetos caminharam de maneira eficiente em direção à luz, a sua própria realização. O mercado se ampliou para além de suas fronteiras tradicionais, mas a antítese criada parece ser exatamente um maior entendimento da humanidade quanto à necessidade de proteção e

¹⁴² Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>>, acessado em 30/07/2016 às 22:30.

promoção da autonomia deste homem, diante de sua inerente dignidade, o que somente foi possível por via da comunicação e seus potenciais.

O caminho que o presente ensaio filosófico pretende seguir tenta demonstrar, a partir da Teoria do Discurso de Habermas, que os fenômenos sistemáticos modernos do poder do Mercado e da Administração em sincronia, na perspectiva da globalização e da eficácia dos direitos humanos, não são diagnósticos estáticos que impedem uma investigação e conclusão na direção de um caminho emancipatório dentro de cada nação, seja através dos direitos, ilustrados também pela democracia e pela política, seja através da moral, sendo os dois vistos como dois modos de coordenação justa das ações humanas cooriginários. A consciência de sua autonomia frente ao compromisso emancipatório planetário leva o homem, através de sociedades complexas a serem reguladas pelo direito positivo, a buscar o entendimento intersubjetivo por via do potencial de agir comunicativo combinado discursivamente com a construção moderna do direito e da democracia. Isso se dá para a garantia, ao mesmo tempo, da liberdade e da igualdade através da efetivação democrática dos direitos humanos. Assim se faz um Estado Democrático de Direito para Habermas, um projeto emancipatório em construção e em concretização, mas que nem por isso deve ser abandonado como algo falido.

Seguindo este caminho, este ensaio filosófico pretende se valer da Teoria do Discurso do filósofo alemão Jurgen Habermas, sobretudo das obras: “Consciência Moral e Agir Comunicativo”, “O Discurso Filosófico da Modernidade”, “Direito e Democracia: entre facticidade e validade” vol I e “A inclusão do Outro: estudos de teoria política”. Evidente que outras obras nos ajudarão nessa empreitada.

Pois bem, vale lembrar que Habermas defende a modernidade como projeto inacabado e, desta mesma forma, os conceitos de democracia e direito, sendo que isso só é possível a partir do momento que segue as pegadas de uma “virada linguística”. Estes conceitos ainda têm muitos resultados a apresentar no que diz respeito à emancipação do homem e da sociedade, sobretudo se os encararmos de maneira discursiva. O direito não se subordina e muito menos está apartado da moral, como querem o jusnaturalismo e o positivismo jurídico. O direito é complementar a moral e só pode ter efetividade dentro da democratização da formação da opinião e da vontade. Neste sentido, o direito é mais extenso e mais restrito que a moral, pois retira o peso moral das escolhas individuais que teriam sempre que se dar de acordo com aquilo que é igualmente bom para todos os seres humanos, expandindo seu horizonte de decisão para questões éticas e pragmáticas que o direito também acolhe e que podem servir de motivos de justificação das ações, ao passo que se refere não à todos os seres

humanos, mas somente aqueles sujeitos de direito participantes da formação da opinião e da vontade. Diante disso, bem como do poder de organização advindo da institucionalização, o direito potencializa e equaliza a capacidade moral dos indivíduos ao mesmo tempo em que se realiza apenas em um ambiente democrático, o qual deve levar em conta os cidadãos como autores e destinatários das normas. A pretensão de Kant e de Rousseau quanto autolegislação a partir de uma liberdade como condição de autonomia só pode se concretizar através desta complementaridade entre direito e moral proposta por Habermas, bem como através da tensão sempre existente entre direito e democracia, facticidade e validade.

Enfim, esta investigação se iniciará a partir do potencial de integração social da linguagem constatado principalmente na chamada “virada linguística”, a qual ocorre logo após a modernidade e diante das aporias em que se encontravam certa metafísica kantiana junto de uma moral autônoma e abstrata, e uma ética hegeliana com sua pretensão de concretude. Com isso, será possível analisar conceitos como os de razão comunicativa e razão procedimental que entraram no lugar de uma razão prática destinada apenas a orientar o indivíduo em seu agir, bem como torna possível adentrar muito brevemente no terreno da teoria habermasiana do agir comunicativo, o qual destrona um agir que se dá apenas sob o enfoque monológico da vontade do indivíduo. Posteriormente, encontraremos com o conceito de direito segundo Habermas e com seu papel central na teoria do agir comunicativo, oportunidade em que será focada a relação do direito com a moral e com a política, bem como sua função de mediador social entre o sistema e o mundo da vida diante de uma perspectiva dual. Esta perspectiva dual do direito será a base para a reformulação habermasiana do conceito de autonomia em Kant. Por fim, pretende-se demonstrar a equiprimordialidade e a tensão que se dá entre direitos humanos e soberania popular para evidenciar a importância que os direitos humanos e fundamentais têm na concretização de um Estado Democrático de Direito em sociedades complexas, pós-metafísicas, onde os indivíduos têm uma moral fundamentada de maneira pós-convencional e pretendem se entender de maneira intersubjetiva.

2. A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO A PARTIR DA INTEGRAÇÃO SOCIAL DA LINGUAGEM

Todo o pensamento filosófico da Antiguidade, dos Pré-Socráticos aos Estóicos, se ampliando também para a maior parte da Idade Média até o advento da Revolução Científica

no século XVI, se baseava em uma ideia cosmológica que colocava o universo como sendo ordenado e finito. Imaginava-se neste período que tudo tinha o seu lugar natural, o qual já era dado no caso da natureza, mas devia ser buscado no caso dos homens. Ocorre que a Revolução Científica e as Navegações do século XVI vieram mostrar como o universo era mais extenso do que se pensava. Desta forma, percebendo a não finitude do universo, as questões epistemológicas, éticas e políticas perdiam um referencial heterônomo que pudesse ajudar as buscas pela realidade e as escolhas pela melhor conduta diante das circunstâncias. A razão perdia uma ajuda fundamental em suas buscas, mas ela ainda não estava completamente sozinha.

Ainda na Idade Média e diante da ideia caótica que se acentuava, fortaleceu-se outra ideia. Era a ideia de que, por mais que não pudéssemos conhecer a ordem do Universo e por mais que este não fosse mais considerado como um mapa, nós tínhamos acesso ao seu Criador. Este Criador iria ajudar a razão a orientar nossas escolhas através da revelação de uma missão que deveríamos seguir. Mais uma vez uma explicação heterônoma influi na razão fazendo com que o homem tivesse mais um parâmetro externo para a busca de sua função natural. Ocorre que, com o advento da Reforma Protestante de Calvino e Lutero, mesmo Deus nos faltou, haja vista fundada divergência sobre qual seja o Deus e onde esteja a salvação.

Após muitas guerras entre diferentes igrejas e religiões, já diante do Renascimento, porta de entrada da modernidade, a razão percebeu que se encontrava diante de um pluralismo de visões que reivindicam serem as enviadas do Criador, fundando, portanto, um desacordo razoável sobre de onde vinha à salvação. Sem mais alternativas heterônomas o ímpeto da modernidade foi a crítica da razão por ela mesma. Finalmente a razão se encontra de frente para si mesmo. Ocorre que este ímpeto ultrapassou as fronteiras possíveis de tal investigação crítica impondo uma razão tecnicista e monológica, a qual acreditava poder decodificar todas as leis naturais, bem como matematizar a natureza. Chegou-se um momento que nem mais a metafísica dos costumes de Kant e nem mais a ética de Hegel davam conta de escapar de uma razão que instrumentalizava tudo e que se aproveitou da crítica a si própria para se tornar auto referencial e tecnicista em demasia, ao invés de buscar compreender o seu próprio processo.

Diante deste contexto, muitos foram os anúncios de abandono da tarefa essencial de emancipação da modernidade, bem como da investigação filosófica sobre o conceito de razão, até que uma reviravolta na filosofia marca as condições para a saída das aporias da modernidade sem jogar fora suas maiores pretensões, como, por exemplo, a igualdade, a liberdade, a democracia e a mais importante delas: a autonomia. Trata-se da “virada

linguística”, a qual colocou a linguagem como mediação necessária de todo pensamento. Nesta altura a consciência de si já não dava conta de definir todas as relações humanas e o reconhecimento do outro já mostrava como a individuação só poderia se dar pela socialização, pois existe uma diferença entre o que penso que sou, entre o que os outros pensam que sou e entre o que sou realmente. A socialização vem através das interações humanas, as quais, se pararmos pra analisar bem a questão, se dão sempre mediadas de um ponto de vista linguístico. Na verdade, todo nosso pensamento é mediado linguisticamente através de estruturas universais pragmaticamente estabelecidas.

A linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da filosofia. O estímulo para sua consideração surgiu a partir de diferentes problemáticas: na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em ‘crítica do sentido’ enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre forma da linguagem e visão de mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas. (OLIVEIRA: 2006, p. 11).

Não se trata de um novo paradigma ou um novo campo de investigação aberto pela própria filosofia, mas de um novo modo de compreender ao que se destina a própria tarefa filosófica. Não temos como na Antiguidade, em termos epistemológicos, um objeto que se mostra ao sujeito, ou seja, um sujeito que contempla um objeto substancial dado em um mundo exterior e, por mais que a modernidade tenha dado um passo enorme com a teoria da ação em contraponto a contemplação, também não podemos mais entender um sujeito que constrói um objeto a seu bel-prazer. A relação sujeito e objeto perde sua razão de ser e a filosofia não busca mais o fundamento do conhecimento, mas procura investigar as condições de fundamento deste conhecimento, não como Kant empreendeu, ou seja, por via da subjetividade, e sim pela relação que se dá de maneira intersubjetiva e pela mediação da linguagem.

Para ficar ainda mais claro o papel da linguagem em toda e qualquer relação humana, salienta-se que o enfoque filosófico deixa de ser aquele do observador ou de um sujeito monológico para ser aquele do participante de um diálogo. Ao participar de uma comunidade linguística que busca o entendimento já se pressupõe diversos pragmáticos universais que se encontram embutidos nos atos de fala:

A grande conquista dessa reflexão está na descoberta de que a linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeito e objeto e que ela, mais fundamentalmente ainda, está inevitavelmente presente em toda comunicação humana, a qual implica um 'entendimento mútuo' sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras. Isso significa: a linguagem mediatiza todo sentido e validade. (HERRERO: 2000, p. 166).

É seguindo estes passos que Habermas pretende forjar a substituição da razão prática pela razão comunicativa e da teoria da ação pela teoria da ação comunicativa. A pretensão de validade de nossas ações deve ser buscada, segundo Habermas, em uma possível fundamentação que se dê na própria interação linguística. As pretensões de validade criticáveis são levantadas no discurso e lá devem ser assumidas ou não. Portanto, não só a razão deixa de ser aquela razão instrumental com respeito a fins, a qual tornou auto referencial parte do ímpeto da modernidade, para ser uma razão que busca o entendimento e que se sabe falível nos diagnósticos sobre a fundamentação do conhecimento e da moral, também a ação deixa de ser relacionada a um sujeito isolado e passa a ser vista na perspectiva intersubjetiva e, portanto, comunicacional:

Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se referem a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social), ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). (HABERMAS: 1989, p. 79).

A razão prática da modernidade segue atrelada a uma vontade boa que obriga o agir humano, assim que Kant conduz sua teoria moral na modernidade. Habermas pretende imprimir um salto para além desta vontade, a fim de justificar as ações humanas não apenas de um ponto de vista moral, mas também linguístico, portanto de maneira condizente com o momento de virada que a filosofia faz em nome de um entendimento intersubjetivo mais que de um fundamento subjetivo ou objetivo:

A razão comunicativa possibilita, pois, uma orientação na base de pretensões de validade; no entanto, ela mesma não fornece nenhum tipo de indicação concreta para o desempenho de tarefas práticas, pois não é informativa, nem imediatamente prática. De um lado, ela abrange todo o espectro de pretensões de validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa, indo além do âmbito exclusivamente moral e prático. De outro lado, ela se refere apenas às

intelecções criticáveis e abertas a um esclarecimento argumentativo – permanecendo neste sentido aquém de uma razão prática, que visa à motivação e à condução da vontade. (HABERMAS: 2012, p. 21).

Percebemos que Habermas confere enfoque pragmático a sua teoria, pois se refere à pretensões criticáveis levantadas no aqui e agora da interação comunicativa, bem como à tomadas de posição diante destas pretensões. O potencial normativo de nossas ações se encontra exatamente na comunicação, mas não em qualquer comunicação, mas naquela em que, através de seu uso ordinário, levantam-se pretensões de validade criticáveis.

A ação comunicativa de Habermas, então, se vale de uma ideia, segundo a qual nossa identidade é formada através do reconhecimento intersubjetivo, uma vez que todo pensamento já se encontra mediado linguisticamente. O modo como o ser humano age neste mundo é através desta interação comunicacional.

Habermas abandona o ponto de vista de uma filosofia da consciência e de um sujeito monológico, na medida em que todo sujeito moderno nascido em sociedades complexas já é participante da interação que se dá no mundo da vida e também já é, efetivamente, sujeito de direito. A interação ocorre antes de tudo e é ela permite a legitimação do direito, sendo que este também é anterior e mediatiza a própria autodeterminação. Só assim percebemos como o conceito de autonomia pode surgir do próprio direito.

Neste sentido, a própria ideia de autonomia da vontade em Kant deve ser reformulada para acompanhar esta nova estrutura advinda de uma virada linguística e pragmática da filosofia. Contudo, é importante frisar ainda mais que o agir comunicativo não leva em conta um sujeito isolado que pretende através da autorreflexão levantar os meios mais úteis para se chegar ao sucesso almejado. O sujeito agora privilegia o entendimento e a troca que pode se dar através do levantamento de pretensões de validade criticáveis e tomadas de posição. É desse contexto que surge um potencial normativo. Percebemos não se tratar mais de um enfoque de primeira pessoa, onde era crível pensar em um observador que pode se encontrar fora da relação, mas de um enfoque intersubjetivo.

Se pudermos pressupor por um momento o modelo da ação orientada ao entendimento, que desenvolvi em um outro estudo, deixa de ser privilegiada aquela atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como a entidades no mundo. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo. O ego ao realizar um ato de fala, e o álter ao tomar posição sobre este, contraem uma relação interpessoal. (HABERMAS: 2002, p. 414).

Com isso, é possível perceber a reformulação que Habermas dá a teoria da ação, bem como ao conceito de razão que vinha sendo severamente criticado desde o fim do idealismo alemão. O potencial normativo se dá através da linguagem que já pressupõe universais inevitáveis para todos aqueles que buscam se entender de maneira racional no mundo da vida.

Ainda precisamos destacar que, nesta finalidade de justificar as ações humanas de maneira comunicativa, Habermas se utiliza da teoria dos atos de fala de Austin como fundamento de sua teoria do agir comunicativo. Como somos seres comunicativos, seres de linguagem simbólica, há uma relação entre o falar e o agir que passa a nos guiar frente às tomadas de posição exigidas no mundo da vida. Na verdade, existem certos atos de fala que quebram com uma linguagem vista apenas do ponto de vista designativo, indo além de uma linguagem com sentenças apenas declarativas, pois sua expressão executa uma ação e não descreve um fato. Austin teve o mérito de intensificar a “virada linguística” com a descoberta dos atos de fala que superam a mera constatação advinda desde o *Crátilo* de Platão¹⁴³. Austin descobre além de atos locucionais atos performativos.

Com essas expressões não descrevemos o que pensamos ou fazemos, mas com elas ‘fazemos realmente alguma coisa’. Quando diante do altar digo sim, não descrevo o que faço, mas caso-me dizendo sim. A esse tipo de expressão linguística Austin chama de ‘performativa’ (do verno inglês *to perform*) precisamente para distingui-las das proposições comumente consideradas – aquelas que exprimem um ato de constatação -, pois a própria designação executa uma ação. Tais expressões não descrevem fatos, mas ‘constituem’ fatos, isto é, ações executadas pelo sujeito que as profere. (OLIVEIRA: 2007, p. 152).

Claro que a partir deste novo alicerce linguístico, que reformula não só a ação como a própria razão, efeitos serão produzidos e afetarão a pretensão da justificação de uma teoria do direito e sua relação com a moral e com a política. Passamos a entender o direito como um “médium” necessário para descolonizar o mundo da vida diante da pretensão da dominação de uma razão estratégica infiltrada nos sistemas existentes.

Para Habermas, além do potencial da linguagem convertido em Solidariedade, tanto o Estado (Administração Pública) quanto o Mercado, são formas de integração social. Ocorre que a razão dominante nos sistemas do Estado e do Mercado é uma razão direcionada a fins, ao sucesso. Em certo momento esta razão ultrapassa suas tradicionais fronteiras e passa a querer colonizar a interação voltada ao entendimento, que existe no próprio mundo da vida, o que ocasiona a coagulação e a redução dos potenciais comunicacionais ali existentes e, portanto de qualquer possibilidade de normatividade que dali possa surgir. A liberdade

¹⁴³ Cf. Oliveira, M. A. **Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: 2006, p. 17-23.

comunicativa é sufocada em nome do sucesso. Ora, mas é exatamente neste momento que Habermas, após reformular suas ideias da década de 80¹⁴⁴, aponta a centralidade do direito com vistas a resgatar o potencial normativo e comunicativo através da linguagem. O sistema de direitos moderno deve ser visto sob dois enfoques, aliviando a pretensão na liberdade comunicativa de um agir moral e propiciando esta mesma liberdade comunicativa através da formação discursiva da opinião e da vontade. É a chamada tensão entre facticidade e validade que faz do sistema de direitos peça essencial no resgate do conceito de autonomia e na concretização das teorias razão comunicativa e da ação comunicativa aplicada ao direito e a política. É isso que veremos no próximo capítulo.

2. O “MÉDIUM” DO DIREITO SEGUNDO A TEORIA DO DISCURSO

No capítulo anterior introduzimos como que a linguagem se tornou elemento fundamental para a integração social, uma vez que todo pensamento é mediado pela linguagem e, desta forma, as ações humanas sempre pressupõem a interação comunicativa do mundo da vida, a qual, por sua vez, tem como inevitáveis os universais constantes em atos de fala performativos. Os pensamentos se articulam em proposições. Assim, salientamos a existência de um viés pragmático e universal diretamente relacionado às raízes do mundo da vida, mais precisamente ao uso da linguagem ordinária, como vimos na influência que Habermas recebe e absorve de Austin. Pretendemos neste momento precisar como que Habermas objetiva afirmar o direito como peça central desta engrenagem, sobretudo por conta de sua relação com a moral e seu caráter dual, o qual, conseqüentemente, faz o direito figurar como base do conceito de autonomia como autolegislação.

Através deste valor conferido a integração social via linguagem, mais precisamente a linguagem ordinária, diretamente relaciona com o mundo da vida, Habermas tenta dar solução a um dilema que se encontra presente em toda teoria do direito ou teoria política atual. Trata-se do conflito entre princípios normativistas e princípios objetivistas, onde os primeiros estão fadados ao risco de perder o contato com a realidade social enquanto os segundos correm o risco de serem incapazes de focalizar normas.

Habermas se apoia na doutrina kantiana do direito, mas acrescenta a esta uma teoria do discurso que lhe confere um contato mais sólido com o mundo da vida através das idealizações contrafactuais feitas no aqui e agora e diante de pretensões de validade

¹⁴⁴ Nos referimos a mudança de posição que Habermas sustentava na década de 80 para a de 90, ou seja, saindo da ideia de sitramento do mundo da vida para uma teoria das Eclusas.

criticáveis. Já que os pensamentos e fatos só são acessíveis através de proposições, todos participantes do discurso pressupõe universalmente certas condições implícitas nos atos de fala, só assim é o possível o entendimento relacionado à própria ontologia do ser humano em sua extensão de sentidos. Só assim é possível a comunicação e o compartilhamento, bem como o cumprimento das expectativas levantadas no aqui e agora.

Desta forma, Habermas concebe uma teoria do direito e da política em contato com a teoria do discurso e seus pressupostos universais pragmáticos inevitáveis, os quais possibilitam, em última instância, a fundamentação e a coordenação das ações humanas.

Ainda acreditando no potencial normativo de uma razão comunicativa, Habermas se vale de um conceito jurídico de direito e de sua relação de complementaridade com a moral a fim de defender tanto um cognitivismo ético como também uma fundamentação normativa para um Estado Democrático de Direito. Enfim, Habermas não quer simplesmente escolher entre uma facção e outra, mas entender as tensões fundamentais que existem, firmando o potencial recíproco de teorias muitas das vezes tidas como opostas.

Arrastada para lá e para cá, entre facticidade e validade, a teoria da política e do direito decompõem-se atualmente em facções que nada têm a ver umas às outras. A tensão entre princípios normativistas, que correm o risco de perderem o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, que deixam fora de foco qualquer aspecto normativo, pode ser entendida como admoestação para não nos fixarmos numa única orientação disciplinar e, sim, nos mantermos abertos a diferentes posições metódicas (participante versus observador), a diferentes finalidades teóricas (explicação hermenêutica do sentido e análise conceitual versus descrição e explicação empírica), a diferentes perspectivas de papéis (o do juiz, do político, do legislador, do cliente, do cidadão) e a variados enfoques pragmáticos na pesquisa (hermenêuticos, críticos, analíticos, etc.). (HABERMAS: 2012, p. 23).

Diante da colonização crescente do mundo da vida através de um potencial sistêmico estratégico do Estado e do Mercado, uma pergunta se impõe: como proceder no caminho de uma descolonização deste mundo da vida, no sentido de elevar seu potencial comunicativo e normativo? É neste momento que Habermas confere valor ao direito como aquele “médium” que poderá realizar a mediação social do sistema para o mundo da vida e do mundo da vida para o sistema. É como se o direito fosse a ponte que pode fazer fluir as discussões do mundo da vida, e portanto de um certo potencial de Solidariedade embutido na linguagem, para o sistema, a fim de infiltrar neste os potenciais de uma razão comunicativa que não se deixa reduzir a questões tendentes ao sucesso, pelo contrário, preza pelo entendimento mútuo como fio condutor da interação. Ao passo que o mesmo direito, por suas características também sistêmicas, potencializa o valor normativo da moral ao complementá-la organizando o agir e

aliviando o peso das decisões cotidianas, pois permite a justificação das condutas através não só da moral, como também da ética e da pragmática.

Ao lado da instância hierárquica reguladora do poder soberano estatal e da instância reguladora descentralizada do mercado, ou seja, ao lado do poder administrativo e dos interesses próprios, surge também a solidariedade como terceira fonte de integração social. (HABERMAS: 2007, p. 278).

Partindo do papel de integração social da linguagem sob a ótica da teoria do discurso de Habermas, a qual pressupõe um potencial normativo advindo de universais pragmáticos constantes dos atos de fala ilocucionários, o sistema de direitos é visto, pelo menos desde a modernidade, como imposição factual que obriga a ação conforme a lei, funcionando como um verdadeiro espaço de liberdade, mas também como uma afirmação de sua própria condição de possibilidade advinda de uma validação que deve demonstrar a legitimidade daquela coerção imposta. Desta forma, o direito deve cumprir com a pretensão de autolegislação, a qual deve justificar sua coerção e, ao mesmo tempo, conferir legitimidade ao procedimento através da expressão do cidadão como destinatário das normas de sua própria autoria.

O direito em Habermas é visto sob uma dupla ótica explicada através de uma tensão fundamental, a qual ocorre no seu próprio seio, uma tensão entre facticidade e validade. O direito é uma imposição factual que obriga os indivíduos a atuarem conforme o espaço de liberdade que lhe é conferido, podendo esta atuação ser motivada por questões não só morais, como também éticas e pragmáticas. Mas, ao mesmo tempo, o direito carrega a pretensão de justificação dessa imposição, buscando sua própria legitimidade através da razão comunicativa, pois temos um verdadeiro espaço de liberdade para escolher. Esta legitimidade se dá aos moldes da teoria do discurso do filósofo alemão.

Habermas concorda com a dimensão do direito como coerção e liberdade, assim como se encontra em Kant e Rousseau, no entanto, afirma categoricamente, que estes dois não conseguiram fornecer uma teoria que explicasse racionalmente estas duas dimensões do direito em reciprocidade. Isso ocorre, pois cada um a seu modo acabou pendendo para uma ênfase dada seja na autonomia privada, seja na autonomia pública, de acordo com o liberalismo (Kant) e o Republicanismo (Rousseau) de suas épocas. Além disso, ambos continuam no percurso traçado por uma filosofia da consciência que desconsidera a interação que se dá através do agir comunicativo, não sendo possível esperar que descubram um nexos interno entre direitos humanos e soberania popular, o qual permitiria, segundo Habermas, a

formação discursiva da opinião e da vontade através de direitos fundamentais fixados, como veremos ao longo deste ensaio:

Ambas as concepções passam ao largo da força de legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientado para o entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção. (HABERMAS: 2012, p. 138).

Diferente de Kant, defensor de um potencial normativo da moralidade através de um imperativo categórico que submeta o próprio direito aos seus preceitos, Habermas vê uma relação de complementaridade entre moral e direito. O direito de Kant tem como fundamentação a liberdade advinda da autonomia da vontade dos indivíduos. Todas as máximas deveriam ser vistas como leis universais através do cumprimento da autonomia da vontade dos indivíduos. Ocorre que a perspectiva kantiana ainda é a do sujeito monológico que submete sua máxima a validade universal, estando ainda preso a uma relação do sujeito com o objeto, que Habermas procura evitar. Com a finalidade de superar esta dificuldade kantiana, diante do cenário da inevitável integração social feita pela linguagem, Habermas reformula o imperativo categórico de Kant através de sua teoria do discurso, não fazendo com que máximas dos sujeitos sejam universalizadas, mas sim que as máximas dos participantes sejam submetidas à discussão sobre sua aceitabilidade racional.

Segundo Habermas, só é possível concretizar o projeto de autonomia kantiano se retirarmos esta de dentro do conceito de vontade e do conceito de um sujeito cognoscente, passando assim a entendê-la como advinda do próprio “médium” do direito, bem como sendo dividida em pública e privada. Afinal, como cidadãos de sociedades complexas modernas que pretendem se regular por um sistema de direitos, já estamos inseridos em um contexto de interação como participantes e como sujeitos de direito, mesmo antes de nossa autodeterminação no mundo, de maneira que duas são as formas de coordenação das ações humanas que se mantêm: a moral e o direito.

Vale lembrar que, para Kant, a coordenadora primordial da ação é a moral que submete o direito, desconsiderando-se assim, qualquer papel normativo do direito. Habermas coloca o lugar do direito como sendo aquele que complementa e alivia a moral, por ser mais restrito e mais extenso que esta. Mais restrito, pois não se aplica a qualquer ser racional capaz de agir e falar, mas somente aqueles que são cidadãos portadores de direitos e participantes da produção destes mesmos direitos, e mais extenso, pois alivia o peso da moral possibilitando que a liberdade comunicativa seja justificada por motivos que vão além da moral, uma vez

que o direito se refere não apenas às questões morais, mas também às questões éticas e pragmáticas. Vejamos esta ideia de Habermas sobre o direito como sendo mais extenso e mais restrito que a moral, o que alivia o peso excessivo que a moral confere aos indivíduos:

As matérias juridicamente carentes de regulamentação são ao mesmo tempo mais restritas e mais abrangentes do que os assuntos moralmente relevantes: são mais restritas, porque só o comportamento exterior da regulamentação jurídica é acessível, ou seja, apenas o seu comportamento coercível; e são mais abrangentes, porque o direito – como meio de organização do domínio político – não se refere apenas à regulamentação de conflitos de ação interpessoais, mas também ao cumprimento de programas políticos e demarcações políticas de objetivos. Eis por que as regulamentações jurídicas tangenciam não apenas questões morais em sentido estrito, mas também questões pragmáticas e éticas, bem como o estabelecimento de acordos entre interesses conflitantes. (HABERMAS: 2007, p. 297).

Portanto, percebe-se que o direito ajuda a moral na coordenação das ações humanas. Em sociedades complexas que dificultam cada vez mais nossas escolhas, sobretudo por conta da massificação das informações e da pluralidade de concepções de bem, o direito faz valer a pretensão de uma moral racional, principalmente por conta da indefinição que esta moral se encontra quando está sem complemento:

Pois o direito positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável através de ação judicial pode tirar das pessoas que agem e julgam moralmente o peso das grandes exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais que uma moral ajustada segundo a consciência subjetiva acaba impondo a elas. O direito pode compensar as fraquezas de uma moral exigente que, se bem analisadas suas consequências empíricas, não proporciona resultados senão cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros. (HABERMAS: 2007, p. 297).

Após demonstrar esta complementaridade entre direito e moral é preciso afirmar que o discurso, ao envolver esta relação, possibilita reciprocamente ambos, pois se refere à toda norma de ação que poderia ter o assentimento dos concernidos. Desta forma, tanto a moral como o direito, normas coordenadoras de nossas ações, podem ser vistas dentro do discurso pelo qual passam todas as pretensões de validade criticáveis. O direito pressupõe, como dito anteriormente, as condições de possibilidade de sua legitimação e, com isso, um princípio de democracia que garante um procedimento de normatização legítima do direito. Ocorre que a modernidade carece de uma concepção discursiva que una o princípio da moral e o princípio da democracia. É exatamente esta a função do princípio de discurso que está no centro da teoria habermasiana: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.” (HABERMAS: 2012, p. 142).

Enfim, o princípio do discurso é o canalizador dos potenciais normativos do direito e da democracia, pois possibilita a afirmação do conceito de autonomia como partindo do “médium” do direito e se repartindo em uma faceta privada e em outra pública. Enquanto Kant e Rousseau penderam cada um para um lado, Habermas pretende colocar equilíbrio nesta balança ao afirmar que a autonomia não surge apenas da vontade dos indivíduos e sim do direito, mas que só cumpre suas pretensões através da democracia. Os direitos subjetivos estão intimamente relacionados com a soberania popular. No entanto, antes de entrar nesta relação interna, vamos compreender melhor o conceito de autonomia em Habermas.

Já tivemos a oportunidade de enfatizar o reconhecimento do outro e a alteridade como fazendo parte do processo de individuação. Enfim, o que isso quer dizer é, simplesmente, que a autonomia só pode se concretizar através dessa mediação do direito a partir de sua dualidade. Desta forma, Habermas pensa uma autonomia para sociedades complexas reguladas pelo direito, onde a autodeterminação já se dá no seio da socialização. A afirmação da consciência de si só pode se realizar com o reconhecimento do outro, da alteridade. Este contato com a alteridade se dá via discurso nas tomadas de posição intersubjetivas que ocorrem no mundo da vida. Habermas constrói um conceito de autonomia que é privado e público ao mesmo tempo.

Com uma autonomia não mais monolítica e vista na perspectiva discursiva, Habermas consegue demonstrar como que a exigência de legitimidade do direito moderno pode vir a ser cumprida. Por um lado, o sujeito de direito seria o destinatário das leis, pois tem um espaço de liberdade para ação individual perante os direitos fixados. Por outro lado, o sujeito de direito seria o autor das normas que obedece, pois, como cidadão, participa da formação discursiva e intersubjetiva da opinião e da vontade que formará o alicerce para a criação das normas jurídicas.

O que se quis dizer anteriormente com o conceito de direito é que este tem uma força que tende para dois lados, os quais se complementam, mas estão sempre tensionados, quais sejam, a facticidade da imposição prescritiva dos deveres dentro do espaço de atuação disponível e a validade que se dá através da normatização advinda da formação democrática da opinião e da vontade. Ora, somente desta forma podemos entender os cidadãos modernos e contemporâneos como destinatários dos deveres jurídicos ao mesmo tempo que como autores dos direitos, vistos como normas jurídicas. Assim, a autonomia pensada por Kant como aquela que possibilitaria entender o homem como fim em si mesmo e não como meio – uma das formulações do imperativo categórico - e a autolegislação pensada por Rousseau, podem

se concretizar ao se desviarem de uma interpretação tão-somente moral ou de uma interpretação ética, a qual pressupõe uma virtude cívica nos cidadãos.

A partir da teoria do discurso e da visão dialógica dos cidadãos entendemos o direito como aquele que pode propiciar a retomada da emancipação da modernidade através da autonomia. Ocorre que agora é uma autonomia diferente da autonomia da modernidade, diante de um novo cenário. O direito consiste em um processo em construção que propicia que as forças da liberdade comunicativa situadas no mundo da vida venham a influenciar e mesmo decidir sobre quais devem ser os novos direitos a serem perseguidos ou mesmo concretizados.

Enfim, a autonomia para Habermas, diferentemente de Kant, que a vincula exclusivamente à moral, deve estar vinculada também ao princípio da democracia. Habermas divide assim a autonomia entre privada e pública no seio mesmo do direito, considerando não apenas os indivíduos, mas também os cidadãos. Enquanto na moral a autonomia teria apenas um lado privado ligado aos indivíduos (Kant), no direito a autonomia se divide em privada e pública. Vale ressaltar que a relação entre estas duas facetas da autonomia é uma relação de reciprocidade e de equprimordialidade:

Ora, esses dois momentos precisam ser mediados de tal maneira que uma autonomia não prejudique a outra. As liberdades de ação individuais do sujeito privado e a autonomia pública do cidadão ligado ao Estado possibilitam-se reciprocamente. É a serviço desta convicção que se põe a ideia de que as pessoas do direito só podem ser autônomas à medida que lhes seja permitido, no exercício de seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência, e justamente deles. (HABERMAS: 2007, p. 298).

Através do discurso, o direito possibilita a liberdade comunicativa e este mesmo discurso é mediado pelo direito. A tensão entre facticidade e validade retoma a intenção tipicamente moderna de conferir valor tanto a coerção como a liberdade, ou seja, tanto aquelas ações que se realizam “conforme o dever” como as que se realizam “por dever”.

Assim, percebemos o direito como peça fundamental na teoria do discurso habermasiana, além de manter uma relação de complementaridade aliviando a moral e permitindo a reformulação do conceito de autonomia. Também se relaciona de maneira aproximada com a política, tudo graças ao seu caráter dual. Preliminarmente, diante do caráter dual do direito, importante frisar que dissemos que o princípio da democracia já está pressuposto como condição de possibilidade da própria imposição factual do direito. Agora,

vamos clarear melhor esta relação do direito com a democracia a fim de concluir pela efetivação democrática através do nexos interno entre direitos humanos e soberania popular.

4. A IMPORTÂNCIA DA RELAÇÃO DIREITOS HUMANOS E SOBERANIA POPULAR ENTENDIDA ATRAVÉS DA APLICAÇÃO DA TEORIA DO DISCURSO AOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

O conceito de direito em Habermas pode ser profundamente trabalhado, como podemos perceber no capítulo anterior. Não está subordinado a moral, pelo contrário, é complementar, figurando como mais uma norma de ação a ser justificada, a qual alivia o peso excessivo da moral, mas também impulsiona a justificação desta. Além disso, o direito é dual, pois além de sua imposição coercitiva coloca a possibilidade de sua legitimação. Isso permite que o direito entendido de maneira discursiva possa forjar uma autonomia que além de privada também é pública.

Ora, como pressuposto do que foi dito falta enfatizar que, diante deste direito bipartite, percebemos ser o direito um sistema exigido coercitivamente e podendo ser observado na prática pela ótica de interesses éticos ou pragmáticos. Ocorre que, além disso, o direito é uma norma de ação que, em uma ênfase dada a partir do agir comunicativo, deve justificar suas premissas de maneira discursiva. Portanto, o direito, diferentemente da moral, funciona como um sistema diante de outros sistemas que efetuam a integração social. Desta forma, o direito, muito mais do que a moral, está autorizado a combater uma colonização do mundo da vida advinda dos sistemas, como uma válvula de escape dentro do mundo dos sistemas que permite a abertura e a infiltração do mundo da vida advindo do discurso. O direito funciona como uma ponte capaz de trazer os fluxos comunicacionais informais, nascidos na periferia da sociedade civil, para dentro do sistema, para o centro, onde por vezes vemos a dominação do saber dos especialistas, sobretudo quanto aos sistemas do Estado e da Economia. Ao passo que o direito também organiza de maneira formal as decisões advindas do fluxo comunicativo, garantindo através da institucionalização a concretização das conquistas sociais. Ora, é claro que pra que isso tudo funcione desta forma, ou seja, pra que a chamada *gênese lógica de direitos* ocorra através da democracia, devem existir condições propícias, estas devem ser dadas através de direitos fundamentais que Habermas irá retirar das premissas da teoria do discurso.

Diante do que foi dito até aqui, é possível entender o direito como responsável por institucionalizar a soberania popular advinda da formação intersubjetiva da opinião e da vontade, proporcionando assim a própria efetivação do processo democrático. O direito teria a função de ajudar na descolonização do mundo da vida, servindo como filtro que permite a passagem de um potencial normativo de justificação através do entendimento mútuo, não obstante o cenário de predominância de uma razão estratégica com vista à realização de fins pré-estabelecidos. O direito permite o embate de opiniões zelando por sua realização democrática:

Portanto, o embate de opiniões ocorrido na arena política tem força legitimadora não apenas no sentido de uma autorização para que se ocupem posições de poder; mais que isso, o discurso político ocorrido continuamente também apresenta força vinculativa diante desse tipo de exercício de dominação política. O poder administrativo só pode ser aplicado com base em políticas e no limite das leis que nascem do processo democrático. (HABERMAS: 2007, p. 283-284).

Percebe-se claramente como que o direito além de complementar a moral tem uma função política que lhe é subjacente: a concretização de um modelo de democracia que leva em consideração tanto a autonomia privada como a autonomia pública dos cidadãos através de um nexo interno entre direitos humanos e soberania popular, mais ou menos enfatizadas na modernidade, pelo liberalismo (Kant) e pelo republicanismo (Rousseau). Neste sentido vale ressaltar que, a partir destas duas autonomias que nascem de um direito dual, direito e democracia passam a ser vistos como co-originários ou equiprimordiais. Ou seja, o direito subjetivo, como espaço livre de ação onde o Estado não pode intervir, só pode existir em relação a uma democracia advinda da garantia da formação discursiva da opinião e da vontade pela soberania popular. Enfim, segundo Habermas, existe uma relação interna entre direitos humanos e soberania popular que permite a efetivação e um Estado Democrático de Direito.

Pois bem, Habermas quer fundamentar o direito pelo caminho da teoria do discurso e para que isso se dê a bom termo é preciso que o princípio da democracia se concretize. Assim, podemos dizer definitivamente que a intenção da modernidade, no que diz respeito à uma autolegislação, pode se efetivar não apenas na perspectiva da moral do indivíduo, mas com respeito à uma autonomia privada, mas também pública. Ou seja, a pretensão do direito moderno em justificar sua cogência, afirmando que o destinatário da norma deve também se entender como autor desta, se realiza quando o direito é visto em uma tensão entre facticidade e validade, bem como quando este mesmo permite, de forma discursiva, que se dê a

institucionalização das condições que permitem uma formação intersubjetiva e democrática da opinião e da vontade.

O direito tem, portanto, uma função mediadora que pretende cumprir a promessa de justificação racional das imposições jurídicas através da institucionalização da soberania popular, e mesmo das condições de exercício desta soberania popular em uma *gênese lógica de direitos*. Enfim, para cumprir o princípio do discurso *in totum* é preciso de antemão resguardar o ambiente propício do surgimento da liberdade comunicativa. Aos participantes do direito é preciso assegurar as condições mínimas de reprodução das interações com vistas ao entendimento e à apreciação da própria legitimidade dos novos direitos que estão a produzir. Habermas chama de direitos fundamentais as categorias do direito que geram o próprio código jurídico quando aplicada a teoria do discurso. Mas antes de adentrarmos nessas categorias de direitos fundamentais vamos ver como nosso autor afirma o princípio do discurso, o qual se estabelece efetivamente como princípio da moral e princípio da democracia:

A ideia de autolegislação de cidadãos não pode, pois, ser deduzida da autolegislação moral de pessoas singulares. A autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro. Por isso, introduzi um princípio do discurso, que é indiferente em relação a moral e ao direito. Esse princípio deve assumir – pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do discurso ao direito de liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivos para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para o exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A *gênese lógica* desses direitos forma um processo circular, no qual o código de direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo cooriginário. (HABERMAS: 2012, p.158).

Desta forma, como podemos perceber através desta longa citação, Habermas afirma o princípio do discurso como princípio da democracia vinculado a forma jurídica para legitimar um Estado Democrático de Direito. Através da aplicação da teoria do discurso a teoria do direito moderno e sua pretensão de autolegislação, pode-se explicar o nexo interno que se dá entre direitos humanos e soberania popular. Se de um lado, os direitos humanos como formato mais contemporâneo dos direitos subjetivos modernos permitem a igual liberdade de ação dentro daquilo que não é proibido pelo ordenamento, por outro lado, a soberania popular coloca a necessidade de que os direitos consagrados passem por um processo comunicativo de

formação da opinião e da vontade. Ou seja, os direitos humanos, correspondentes a uma autonomia privada, só podem ser exercidos dentro de um contexto em que a liberdade comunicativa esteja garantida em esferas públicas que permitam a formação racional e intersubjetiva da opinião e da vontade.

Mais uma vez estamos diante da autonomia privada e pública que se pressupõem mutuamente. Para melhor explicar esta relação é preciso enfatizar que, em uma compreensão pós-metafísica da realidade, o direito, para ser legítimo, deve advir de uma formação discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos. Estes cidadãos só podem perceber sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, quando sua autonomia privada é assegurada. Ou seja, os cidadãos só podem utilizar adequadamente sua autonomia pública se forem independentes graças a autonomia privada assegurada. Por outro lado, só poderão usar de sua autonomia privada caso, como cidadãos, façam uso adequado de sua autonomia política.

Para concluir o presente trabalho, após demonstrar de maneira enfática e exaustiva a relação íntima que se dá entre direitos humanos e soberania popular, vamos agora adentrar nas categorias de direito que Habermas diz serem inferidas da própria aplicação do princípio do discurso à forma jurídica. Estas categorias de direitos devem valer para toda sociedade complexa que pretenda proceder no caminho da efetivação de um Estado Democrático de Direito.

Primeiramente, temos que salientar ser a democracia algo que não se conquista de uma vez por todas e nem toda de uma vez. Norberto Bobbio¹⁴⁵ diz a mesma coisa acerca dos direitos humanos e, como o próprio direito coloca a possibilidade de sua legitimação, bem como só é concebível junto do princípio da democracia – aliás, como foi visto anteriormente – podemos afirmar o mesmo argumento para a democracia. Dito isso, vamos à teoria habermasiana, conscientes de que a proposição de Habermas acerca dos direitos fundamentais é uma aplicação da teoria do discurso ao “médium” do direito, rumo à efetivação do Estado Democrático de Direito em sociedades complexas marcadas pelo pluralismo de cosmovisões.

Esses direitos fundamentais funcionam como alicerce a ofertar as condições mínimas para que os cidadãos possam ser autônomos de um ponto de vista discursivo, ou seja, tendo em vista uma autonomia privada, a qual persegue iguais liberdades subjetivas, bem como uma autonomia pública, que pretende garantir a participação política dos cidadãos. Seguindo este conceito discursivo de autonomia, Habermas propõe cinco espécies de direitos fundamentais,

¹⁴⁵ Cf. BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 05

quais sejam: direitos fundamentais a maior medida de iguais liberdades, direitos fundamentais que garantam o status de parceiro de direito, portanto, de membro da sociedade, direitos fundamentais que garantam a possibilidade de postulação judicial em caso de infração a qualquer liberdade subjetiva, direitos fundamentais a participação política e direitos fundamentais as condições de vida que permitam o exercício dos direitos elencados anteriormente. Vale lembrar que segundo Habermas os três primeiros direitos fundamentais se relacionam com a autonomia privada (perspectiva do destinatário das leis) enquanto os dois últimos se relacionam com a autonomia pública (perspectiva do autor das leis).

Quanto ao primeiro dos direitos fundamentais dispostos podemos esclarecer se tratar da proteção fundamental ao espaço de ação dos participantes. A possibilidade de ação se dá dentro daquilo que não é tido como proibido pela autoridade competente. Este espaço de ação deve ser garantido na maior medida possível a todos os concernidos/destinatários. Afirma Habermas sobre este primeiro direito fundamental:

Entretanto, o princípio do discurso revela que todos têm um direito à maior medida possível de iguais liberdades de ação subjetivas. São legítimas somente as regulamentações que fazem jus a esta condição da compatibilidade dos direitos de cada um com os iguais direitos de todos. (HABERMAS: 2012, p. 160).

Na segunda categoria de direitos fundamentais Habermas defende a ideia de que todos devem ser reconhecidos como membros parceiros de uma associação jurídica de livres e iguais. Devem existir direitos fundamentais que garantam que todo cidadão tenha o status de membro de determinada associação, pois sabemos que as normas jurídicas são impostas em determinados contextos diante de determinada coletividade histórica.

Como terceira categoria de direitos fundamentais, nosso autor pretende garantir que todo cidadão possa ter resposta a um provimento judicial. Estes direitos protegem a possibilidade permanente de fazer valer suas liberdades subjetivas diante de qualquer interferência que se dê em espaço de ação não proibido.

Pessoas de direito só podem mobilizar as autorizações ao uso da força, acopladas aos seus direitos, se tiverem livre acesso a tribunais independentes e efetivos, que decidem autoritariamente e imparcialmente os casos de disputa no quadro das leis. À luz do princípio do discurso, é possível fundamentar direitos elementares da justiça, que garantem a todas as pessoas igual proteção jurídica, igual pretensão a ser ouvido, igualdade de aplicação do direito, portanto o direito a serem tratadas como iguais perante a lei etc. (HABERMAS: 2012, p.161-162).

A partir da quarta espécie de direitos fundamentais, Habermas entra na ceara da proteção à autonomia pública dos participantes. Segundo Habermas, é neste momento que os

próprios civis aplicam o princípio do discurso. Na verdade, esta quarta categoria pretende garantir a igualdade de chances na participação das decisões que se dão em esfera pública, seja esta formal ou informal. A partir deste momento muda-se a perspectiva.

A ideia de autolegislação tem que adquirir por si mesma validade no médium do direito. Por isso, têm que ser garantidas pelo direito as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz do princípio do discurso, se o direito que estão criando é legítimo. Para isso servem os direitos fundamentais legítimos à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador. (HABERMAS: 2012, p. 163).

Habermas não trata de maneira mais pormenorizada - no primeiro volume de “Direito e Democracia: entre facticidade e validade” - da quinta categoria de direitos fundamentais. Contudo, sabemos da importância desta última categoria até como forma de equalizar as chances de acesso aos direitos das demais categorias.

Estas categorias de direitos fundamentais seguem a reciprocidade e a relação interna que se dá entre autonomia privada e autonomia pública, bem como entre direitos humanos e soberania popular. É exatamente esta coesão interna, bem como a tensão existente entre facticidade e validade, que permite a efetivação democrática em um movimento procedimental. Segundo Habermas, só assim é possível entender o direito em seus dois âmbitos fazendo com que a legitimidade surja da própria legalidade.

5. CONCLUSÃO

Ao longo do percurso deste ensaio filosófico pretendemos demonstrar as bases da teoria do discurso de Habermas e sua aplicação no direito e na política, bem como rechaçar qualquer objeção que tente macular toda a pretensão dos direitos humanos e da democracia através dos diagnósticos de uma razão instrumental e estratégica advinda da modernidade e da uniformização promovida pela globalização.

Muitos diagnósticos objetivam abandonar por completo as pretensões democráticas e de direitos humanos, seja a nível nacional, seja a nível mundial. Contudo, estes mesmos diagnósticos não tiveram a oportunidade ou se mantiveram conscientemente inertes, sobre a promessa e a efetiva emancipação comunicacional que vivemos nos dias de hoje e como esta poderia, através de um novo conceito da razão, levar mais a frente alguns projetos da própria modernidade que se encontram inacabados.

A pós modernidade chegou sim ao esgotamento da razão, mas de uma razão específica e não de sua totalidade. Aliás, afirmar a falência de uma razão comunicativa sem sequer poder

demonstrar isto de maneira empírica, seria jogar fora a criança junto com a água suja, afinal de contas o ímpeto da razão deu origem à filosofia e, da razão, todos utilizam no que diz respeito à uma filosofia prática. Negar isso é cair em contradição performativa, haja vista a utilização do objeto de negação para negar. Portanto, querer fechar o diagnóstico sobre as capacidades da razão é também uma grande narrativa da própria razão. Devemos abandonar estes grandes diagnósticos diante do fato da falibilidade da razão, mas isso não significa deixar de lado diversos potenciais que esta mesma razão pode ter a nível intersubjetivo. O entendimento nunca teve um potencial de expansão tão grande, haja vista, por exemplo, a consciência planetária que adquirimos na atualidade sobre diversas questões. Podemos não chegar ao fundamento do conhecimento através da razão, mas podemos sim nos entender cada vez mais, ao ponto de avançarmos no projeto de emancipação e de autonomia a fim de descolonizar o mundo da vida de uma razão voltada ao sucesso. Para isso, não devemos abandonar o sistema, pelo contrário, devemos fazer com que potenciais de liberdade comunicacional se infiltrem no sistema ao ponto de pressionar o centro com fluxos de entendimento advindos da periferia, fazendo com que esse centro concretize as mudanças tão sonhadas. E já descobrimos o fio condutor que o conceito de direito oferece. Enfim, a ambição dos direitos humanos e fundamentais atuando para a concretização processual da democracia e advogando em favor da soberania popular, devem ser cada vez mais levados a sério e intensificados, sobretudo no interior das nações.

REFERÊNCIAS

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade (v. 1)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. **A inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HERRERO, Francisco Javier. **Ética do Discurso**. In. OLIVEIRA, M. A. **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

AOS MEMORÁVEIS A HISTÓRIA, AOS INFAMES O ESQUECIMENTO

Asy Pepe Sanches Neto

Bacharel em Biblioteconomia e Documentação e Mestre em Ciência da Informação pela Universidade Federal Fluminense.

asy.sanches@hotmail.com

Marcia H. T. de Figueredo Lima

Doutora em Ciência da Informação. Professora do PPGCI da Universidade Federal Fluminense e do Departamento de Ciência da Informação da UFRGS.

marciahelolima@gmail.com

Resumo: A importância de um documento, dentro da Ciência da Informação, geralmente está associada ao seu caráter de testemunho das atividades burocrático-empresariais, pessoais e científicas ou jurídicas em contextos de organização de estoques de informação. A hipótese de pesquisa da qual partimos é que se o documento tem, por um lado, um importante viés de manutenção de um determinado poderio de um sujeito padrão em detrimento de um outro, marginal, por outro, é a inscrição documentária que estatui determinados sujeito como marginais. Dito de outra forma: há sujeitos que são marginalizado pelo documento. As impressões registradas nesta comunicação partiram do exame da documentação médica do Hospital Psiquiátrico de Jurujuba, Niterói, RJ. Apesar de estarmos buscando uma leitura no sentido de uma filosofia do documento, este nosso primeiro esboço consiste da observação de prontuários psiquiátricos, que gerou um lugar de observação e de estranhamento. Assim, esta comunicação apresenta os seguintes pontos: a) Informação, documento e Poder, em um diálogo, possível entre os temas; b) Um lugar de fala, onde exporemos uma visão acerca de alguns agenciamentos possíveis sobre documento sob uma ótica mais discursiva e menos positivista. c) Espaços de Poder, onde questionamos a própria materialidade agregada a alguns conceitos para nós essenciais à uma filosofia do documento, por exemplo, a própria ideia de normalidade que é, em primeira instância o que nos fez interrogar os caminhos do poder e a perspectiva do documento neste percurso.

1 INTRODUÇÃO

Nesta comunicação pretendemos demonstrar um olhar para o documento médico, uma leitura – dentre tantas – sobre a relação dinâmica entre o social e o documento. Mais do que resultados, aqui apresenta-se a descrição de uma proposta de pesquisa, uma tentativa de

iniciar uma série de reflexões acerca da noção de documentalidade no escopo dos estudos da Ciência da Informação.

A importância de um documento, neste saber, tem sido associada ao seu caráter de testemunho das atividades burocrático-empresariais, pessoais e científicas ou jurídicas em contextos de organização de estoques de informação.

A hipótese de pesquisa da qual partimos é que o documento também tem um importante viés de manutenção de um determinado poder de um sujeito padrão em detrimento de um outro, marginal. Nossa hipótese é a de que, assim como determinadas ações são tidas como ‘importantes’, determinados lugares tornam-se históricos, determinadas práticas tornam-se lícitas e determinados sujeito são marginalizado também pelo documento.

Vimos através deste relato confirmar uma impressão, tão cara aos analistas de discurso de linha francesa, de que o documento é um importante dispositivo por onde as ‘realidades’ são registradas, e por isso selecionadas, e, com base nessa articulação documentada, determinadas leituras de futuro e práticas são (re)desenhadas, assim como a própria materialidade do presente.

Evidentemente, esse o único viés pelo qual os mecanismos de poder se formam, mas, de uma forma ou de outra, é através de atitudes diárias de expressão, pensar, amar, sentir, registrar, de viver que a dinâmica do poder se mantém, sobrevalorizando umas e desmerecendo outras vidas.

As impressões que nos levaram a esse artigo partiram principalmente de um olhar que demos à documentação médica do Hospital Psiquiátrico de Jurujuba, Niterói, RJ. Sendo assim, apesar de estarmos buscando por uma leitura mais focada, no sentido de uma filosofia do documento, este nosso primeiro esboço é, muito mais, uma observação de prontuários psiquiátricos, que se por um lado, limita nossa análise, por outro lado, nos gera um lugar de observação de estranhamento.

Assim, esta comunicação apresenta os seguintes pontos:

- a) Informação, documento e Poder, em um diálogo, possível entre os temas;
- b) Um lugar de fala, onde exporemos uma visão sobre o campo da informação e alguns agenciamentos possíveis acerca do documento desde uma ótica mais discursiva, e menos positivista.
- c) Espaços de Poder, onde questionamos a própria materialidade agregada a alguns conceitos para nós essenciais a uma filosofia do documento, por exemplo, a própria ideia de

normalidade que é, em primeira instância, o que nos fez interrogar os caminhos do poder e a perspectiva do documento neste percurso.

Convém dizer que como o nosso objetivo é demonstrar alguns caminhos pelos quais a Ciência da Informação vem traçando este trajeto, foram mantidos muitos longos textos na íntegra, sobretudo o texto de Frohmann (2012) e Freitas e Gomes (2004). Nossa escolha por esses textos não foi outro que a afinidade com que consoam suas ideias às nossas.

2 INFORMAÇÃO, DOCUMENTO E PODER

Desde a Modernidade, a instituição científica é sempre um marco de poder e, para além dos discursos científicos circulantes¹⁴⁶, há, no contemporâneo um uso e apropriação no meio social desses enunciados que são baseados nas teorias acadêmicas e, por receberem esta "aura" de legitimidade, adquirem o caráter de verdades incontestáveis. Perguntamo-nos como os objetos do campo científico que estuda a informação significam na vida do sujeito contemporâneo. Aura de legitimidade do discurso científico

Em uma perspectiva macro, o objeto de estudo da Ciência da Informação é a **informação registrada**¹⁴⁷ – daqui para frente, informação. Na prática, a principal atividade reflexiva produzida neste campo são os mecanismos de tratamento da informação, embora também existam pesquisas relacionadas à geração da informação e à recepção desta. Grosso modo, apesar do foco ser a organização – incluídos os mecanismos necessários como a guarda, a representação, a disponibilização etc. – todo o ciclo de vida da informação tem sido constituído, com maior ou menor prestígio, como preocupação dos profissionais e pesquisadores desse segmento¹⁴⁸.

Se o foco é ocupar o lugar intermediário neutro (?) entre a geração e a recepção da informação i) há, na Ciência da Informação, uma visão positivista sobre o registro que é hegemônica e ii) esta visão sacraliza o que está documentado pelo seu caráter comprobatório formal.

Em contraposição a essa visão, Roszak (1988) e Buckland (1991) argumentam que a palavra informação, por ela mesma é pouco significativa, visto que é ambígua, carregada de

¹⁴⁶Baseado na teoria de González de Gomez (2012).

¹⁴⁷ Há um pioneirismo ainda pouco representativo de inserir a transmissão oral nas preocupações do campo informacional, entretanto tal questão ainda não representa uma preocupação para a área. Para um panorama mais amplo da questão ver CARDOSO; NÓBREGA (2011)

¹⁴⁸Para maiores esclarecimentos sobre as pesquisas no campo ver FREITAS (2001) e MARTELETO (2009).

múltiplos significados e usada para designar diferentes ações. As pesquisas de Buckland revelam três diferentes atos que derivam da noção de informação:

i) informação como processo – referente ao ato de informar, é a ideia de que alguém seja informado de algo e nesse processo seu conhecimento seja alterado, bem como pressupõe uma materialização do conhecimento;

ii) informação como conhecimento – o qual remete ao processo final do ato de informar, um exemplo seria a ideia de informação capaz de reduzir incertezas, ao mesmo tempo que esta informação seria intangível;

iii) informação como coisa – a ideia de informação é também atribuída a dados e documentos com o valor de serem informativos.

A questão que Buckland (1991) propõe é essencialmente voltada à distinção de informação tangível e intangível, respectivamente informação como coisa e como conhecimento. Tal debate contradiz a postura positivista documental, pois transforma o valor de verdade do documento em um valor representativo.

Se você pode tocar ou medir diretamente não é conhecimento, provavelmente será algo físico, possivelmente informação como coisa [...] O Conhecimento, todavia, pode ser representado tanto quanto um acontecimento pode ser filmado. Entretanto, a representação é tanto o conhecimento quanto o filme é o evento. (Buckland, 1991, p. 351 tradução feita pelo autor.)

E completa: “O quanto saberíamos sobre dinossauros se nenhum fóssil tivesse sido encontrado?” (BUCKLAND, 1991, p. 354). Tal perspectiva rompe com a ideia de neutralidade entre o fato e o registro, entre a realidade e o documento. Este estudo está ligado a uma recente retomada da questão da documentação pelos chamados neodocumentalistas¹⁴⁹ e alguns estudos filosóficos que têm como tema o arquivo e o documento. O desenvolvimento dessas pesquisas possibilitou um avanço no sentido de uma discussão genealógica sobre arquivo.

Exemplo disso é a dissertação de Grigoletto (2009) que, ao buscar compreender o processo de tombamento do museu Prudente Moraes, sugere a seguinte hipótese: “o patrimônio é uma determinação social inscrita no documento. Isto é, a materialização de forças e tensões que, numa via de mão dupla, retroativamente também determinará as forças que o criam”. A hipótese de Maira Grigoletto sugere que o documento que tomba o referido museu é o que o distingue de outros espaços e que assim sendo é o que lhe dá valor

¹⁴⁹ Os principais representantes desse segmento são Michael Buckland, Ronald Day, Bernd Frohmann e W. Boyd Rayward.

patrimonial, histórico e social. Nessa perspectiva o documento mais do que representar o real, cria ou instaura o real. González de Gómez (2001) já pontuava esta questão ao afirmar que “[...] o regime de informação, que inicialmente foi considerado como subsidiário dos regimes de verdade, agora se apresentaria como sua substituição”.

Lima (1999) acrescenta à discussão quando, ao reler algumas obras de Foucault, Colombo e Pêcheux, diz:

[...] ao tratarmos as coisas ditas, escritas e publicadas (objetos de estudo da Ciência da Informação, não esqueçamos) como discursos, devemos nos remeter a autores que, como Foucault, passaram a relativizar e a problematizar toda forma de discurso como forma de poder dizer, incluindo aí o discurso da Ciência, que, desde a modernidade, só é legítimo, porque reconhecido pela *episteme* da nossa época: a Ciência pode dizer - afirmativa ou interrogativamente, ao menos - coisas sobre poucos mundos dentre todos aqueles em que nós circulamos: mundos físicos, sociais, psíquicos. (Lima, 1999, p. 51)

Além de uma retomada dos estudos sobre o documento alguns filósofos se encaminham a uma compreensão do arquivo¹⁵⁰. Dentre eles destaco Derrida (2001) que o descreve como:

Exterioridade de um lugar, operação topográfica de uma técnica de consignação, constituição de uma instância e de um lugar de autoridade (o arconte, o *arkheion*, isto é, frequentemente o estado e até mesmo um estado patriárquico ou fratriárquico), tal seria a condição do arquivo. Isto não se efetua nunca através de um ato de anamnese intuitiva que ressuscitaria, viva, inocente ou neutra, a originalidade de um acontecimento. (Derrida, 2001 *apud* Freitas, 2010).

A despeito da sofisticação dos neodocumentalistas (filósofos, alguns linguistas e também cientistas da informação) ao tratar dos arquivos, Lund (2011) denuncia um baixo investimento na compreensão do documento enquanto objeto social e, portanto, constituído.

Na perspectiva de Derrida, o documento é mais do que um objeto circundado por influências sociais. Há o pressuposto de que o poder se exerce através e por causa deste: é nas especificidades de cada documento que podemos analisar como, a **partir da sua constituição dispositiva** específica em certos contextos e destinado a certos objetivos, o documento cria e instaura não só relações específicas de poder, mas de saber e, de certos tipos de verdade, como o documento médico.

Ampliamos a hipótese de Grigoletto (2009): não seria a patologia uma determinação social e institucional? Nosso objetivo foi compreender a "objetificação" – a retificação - da informação, para posteriores análises mais amplas. Nosso percurso para este recorte foi da informação ao documento, do documento aos prontuários médicos de instituições de saúde mental.

¹⁵⁰ Convém reiterar que o ‘arquivo’ ao qual estes autores se referem tem uma abrangência próxima aos nossos termos genéricos como unidades ou centros de informação.

A pluralidade de questões deste trabalho é reflexo da complexidade do assunto. Queremos aqui iniciar uma perseguição por estruturas sociais coercivas e corretivas e, nestas compreender o protagonismo do documento sem esquecer o quanto este é condicionado por um complexo administrativo que molda e é moldado pela sociedade na qual é produzido.

Partindo de nossos pressupostos próximos à discussão do neodocumentalismo e traçamos nossos objetivos sob este prisma específico - no que encontramos apoio em Lund (2009) - em contraponto à teoria positivista do documento, ainda hegemônica na academia brasileira. Assim sendo, é intenção desta pesquisa analisar as informações inscritas em prontuários por um prisma diferente daquele utilizado pela maioria dos pesquisadores que interrogam o documento, o que, acreditamos, fornecerá novos indícios para produções futuras sobre o assunto.

O reconhecido sistema ao qual o nosso objeto é condicionado nos gera uma questão bastante específica: se por um lado temos uma temática referente às questões documentais, por outro temos as questões psiquiátricas. Ambas são urgentes para a discussão do nosso objeto, além disso, temos como hipótese a patologia enquanto uma inscrição institucional e social. Claramente, o objeto que estamos aqui propondo tem um desdobramento em uma prática social, médica e familiar: a internação, ou a exclusão do "louco". Na área médica, o documento de **inscrição sobre o paciente** é um documento produzido nas relações institucionais de poder que **cria verdades sobre o paciente**.

Buscamos justificar essa pesquisa sobre três principais pilares: i) incluir a questão dos documentos com mais destaque na tematização acadêmica, na esteira das preocupações de Lund (2009); ii) trazer a discussão sobre o registro da informação acerca do patológico para o viés da Ciência da Informação e iii) evidenciar o campo empírico desta pesquisa que é a transformação de determinadas práticas sociais em doença para justificar uma contínua exclusão. Essa exclusão, justificada por um regime mantido por ela, é quem certifica como válido o status de abjeto, excluível, louco, o que faz parte de uma memória recalcada no imaginário social e representa, ainda hoje, um lugar subjugado dos 'anormais' na sociedade.

Peguemos como exemplo ilustrativo de nossas questões a ideia de sexualidade - que foi o tema inspirador desse trabalho: há na sexualidade uma descontinuidade explícita sobre o determinismo que a compõe. Explicamos: é reconhecido (reconhece-se) no momento em que estamos, que a homossexualidade é uma prática sexual e afetiva não hegemônica, mas legalmente lícita. Ainda assim, de certo modo, como atividade sexual, gera em nós

"vitorianos", na esteira de Freud e de Foucault, um desconforto conseqüente a uma construção social discursiva cristã.

[...] ao longo da história, a “homossexualidade” passou a ser percebida de formas diferentes: de rito de passagem à noção de pecado e, posteriormente, a ser considerada crime. Percebe-se, também, como interesses sócio-político-econômicos acabam por influenciar na forma como os atos sexuais são compreendidos e confrontados, sendo assimilados pela cultura de sua época. Costa (1995) discorre acerca dos modos como, nos séculos XVIII a XX, foram criadas e sustentadas as concepções de “diferença dos sexos” entre homens e mulheres, de “instinto sexual” o que possibilitou a concepção do que era considerado normal ou patológico em matéria de sexualidade, e, finalmente de “homossexual”, com o intuito de promover/manter uma “desigualdade natural” entre os sexos que respaldasse a hegemonia do homem heterossexual na ordem burguesa dominante. É, então, a partir do século XIX que outra forma de compreender a homossexualidade, esta recém-nascida, irá se inscrever na cultura a partir da Medicina: a de patologia. (KNIEST, 2005, p. 61).

Assim sendo, o homossexualismo foi visto como doença mental pela primeira vez há pouco mais de cem anos, embora a homossexualidade tenha sido reprimida enquanto prática muito antes disso.

Há um lento processo de afirmação dos direitos para os homossexuais que vão desde a descriminalização da prática, passando pela conquista de direito à igualdade civil até bandeiras mais recentes como adoção e leis protetivas.

Neste trabalho, o que nos interessa são os registros nos prontuários sobre a homossexualidade enquanto patologia dentro do universo corretivo (e bastante eugênico) na realidade histórica dos manicômios nas décadas de 1950 e 1960, reconhecendo o manicômio e a loucura como dispositivos sociais, não apenas institucionais, de exclusão.

Se hoje há o reconhecimento de que é a perseguição e a não aceitação que leva a 'transtornos mentais' como depressão e crise de identidade, na época, o homossexualismo era uma doença mental, que não só tinha tratamento previsto como também levava à internação dos gays. Do nosso atual distanciamento, também poderíamos questionar: o que é uma doença mental se não uma inabilidade de conviver com o padrão de normalidade convencional?

Canguilhem (1934), crítico do positivismo traz algumas reflexões que corroboram a nossa dúvida em sua tese “O normal e o patológico”, defende que:

O doente é doente por só poder admitir uma norma. Como já dissemos muitas vezes, o doente não é anormal por ausência de norma, e sim por incapacidade de ser normativo [...] a doença passa a ser uma experiência de inovação positiva do ser vivo, e não apenas um fato diminutivo. (CANGUILHEM, 1934, p.138).

Este padrão do que é patológico ou não é classificado no catálogo da Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID) endossado pela OMS e

sofre alterações conforme o entendimento da comunidade médica sobre o que é ou não patológico. A homossexualidade teve participação na CID até a sua 9ª edição (CID-9) de 1990 portanto uma prática até então considerada um distúrbio. O Brasil já em 1985 resolveu, por iniciativa própria, retirar da homossexualidade o estigma de doença mental.

A CID aparece como um documento demarcador da inscrição social da doença para o prontuário e outros documentos médicos (atestados, receitas), o que localiza o prontuário no espaço entre o arquivo e o diagrama, entre o enunciado e a coerção, entre os dispositivos do poder e o poder, na perspectiva de Deleuze (1988) sobre a obra de Foucault (1972; 1977). Nessa perspectiva os mecanismos de poder e a sua materialização documentária têm uma relação não hierárquica, uma vez que Deleuze compreende que documento-informação são partes indispensáveis e inextrincáveis, por definição, da mesma estrutura.

Compreender o prontuário por um prisma historicista e atribuir o funcionamento da patologia enquanto prática burocrático-institucional e social supõe três principais eixos de diálogo e um universo de dispersão: i) um eixo do sujeito-objeto distinto dos demais sujeitos na medida em que a subversão ou inadequação de suas práticas o impede de optar pelo seu destino; ii) um segundo eixo do sujeito-executor a quem é dado o poder de distinguir o destino e o grau de invasão sobre o corpo e a alma do sujeito objeto – em uma visão coerciva de poder; iii) temos o eixo dispositivo de onde emana o poder de executar, a instituição.

No cerne de toda essa regulação existe um universo historicamente construído, mas que constrói e organiza seu entorno. Esse seria o funcionamento dos regimes de verdade:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que valorizados para obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2005).

Voltando ao papel do prontuário, este se constitui ativamente como o enunciado de execução e a sentença "sobre" o louco - um objeto. Acontece que, ao vermos o prontuário puramente de uma perspectiva positivista e comunicacional, tendemos a esquecer do segundo vetor: o corpo do flagelado.

Por um lado vemos a CID como reguladora sobre o que é patológico e, portanto, sobre o que é normal. Temos por outro uma sentença de submissões não acordadas sobre o anormal. Nas palavras de Deleuze (1988): “Quanto ao que é realmente dito, sua raridade de fato deve-

se a que uma frase nega, impede, contradiz ou recalca outras frases – de tal modo que cada frase se amplia com aquilo que não diz” (Deleuze, 1988, p. 14).

Por outro lado, temos o prontuário como dispositivo documental executivo do que a CID legisla, sanciona, estatui ou positiva como permitido. Podemos comparar a importância do prontuário ao documento de sentença em juízo. Certamente, não é na sentença que está contida a lei – pelo menos não no Brasil – mas sua importância se dá pela efetivação da ação da lei. A sentença de um juiz é fruto de uma hermenêutica, se por um lado é amparada na Constituição e em todo um conjunto de leis infraconstitucionais, por outro se configura, de fato, como uma interpretação, baseada não só na legislação, mas na doutrina e nos princípios do Direito, bem como nas instituições que regulam o que é permitido e o que não é.

Tal comparação é possível, dada à natureza coerciva das instituições e o seu funcionamento acadêmico-institucional. Por isso quer-se dizer que em ambos os casos o sujeito-executor é fruto de uma finita, mas indeterminada consecução de documentos que o sancionam como hábil a julgar e executar. Temos aqui outros dispositivos documentais importantes nessa cadeia: o diploma e o registro profissional. Talvez esses sejam os dispositivos em que a nossa hipótese esteja mais visível: de que valeria todo o conhecimento específico de um sujeito sobre a medicina quando não existe um diploma (um documento) e um número de registro que o institua e institucionalize como médico? O ofício está contido no diploma e no registro e não no sujeito - e nem no saber -, talvez um argumento a essa linha de raciocínio seja que uma das sanções legais de descontinuidade de um sujeito com o seu ofício é, justamente, a retirada do diploma e do número de registro.

Encerradas estas reflexões acerca do documento, passemos a focar o documento na Ciência da Informação.

3 UMLUGAR DE FALA: a Ciência da Informação e o documento

A fragilidade e inconstância de uma conceituação mais precisa da noção de informação é razoavelmente reconhecida. Buckland inspira nossas reflexões.

Desde que informação seja entendida como estar informado, como a redução da ignorância e da incerteza, é irônico que o termo “informação” seja ambíguo e usado de diferentes maneiras. [...] Podemos visualizar um panorama e procurar identificar grupos de usos do termo “informação”. As definições podem não ser completamente satisfatórias, os limites entre esses usos podem ser confuso se até uma abordagem

pode não satisfazer qualquer dos significados determinados como o correto sentido do termo “informação”. (Buckland, 1991, p. 351¹⁵¹)

O “fenômeno” informação foi também revisto por Frohmann (2012) que, ao trazer o ensaio de Nunberg “Farewell to the information age” para o centro das preocupações sobre o documento revê sua pergunta fulcral: "como é constituída a impressão de informação?" (Nunberg, 1996, p. 115 apud Frohmann, 2012, p. 227)

E o trabalho que ela realiza é significativo, porque a imprecisão entre os diferentes sentidos da palavra “informação” – imprecisões que constituem a informação como um fenômeno – permitem, *inter alia*, que os entusiastas da era da informação utilizem “informação” em um sentido “que carrega um fardo ideológico nas discussões das novas tecnologias [de informação]”, discussões nas quais acredita-se que tais tecnologias “prenunciam uma nova e memorável ordem discursiva” (p.110). Além disso, como a mensurabilidade é uma das características fenomenológicas da informação, tendemos, como salienta Nunberg, a levar a sério afirmações populares como “uma edição diária do New York Times contém mais informação do que a coletada durante toda a vida por um típico cidadão inglês do século XVII” (p.111). [...] O estudo da fenomenologia da informação pode, portanto, ajudar-nos a rastrear as fontes de muitas crenças associadas à palavra “informação”. (Frohmann, 2012, p. 227-228).

O artigo de Frohmann (2012) tem basicamente dois principais objetivos:

1. O primeiro deles é apontar o reconhecimento da utilidade filosófica de tratar de informação como fenômeno, que partiria justamente do indagar “o que é informação”.

Este ensaio aponta duas principais 'fontes para o fenômeno informação' ambas intimamente ligadas à ideia de informação como substância:

[...] a impressão da informação-come-substância leva [...] a imaginação filosófica e teórica para os enigmas colocados pela informação imaginada como uma espécie teórica coerente, ou seja, o tipo de coisa a respeito da qual é possível alcançar conhecimento teórico geral. (Assim que a substância se apresenta, a busca por uma essência não tarda a surgir.) (Frohmann, 2012, p. 228).

A primeira fonte seria a própria localidade da informação, "a organização material de formas documentais e suas instituições de apoio"; as formas documentais referem-se primordialmente: ao jornal, ao moderno trabalho de referência, aos dicionários monolíngües e às enciclopédias, aos guias de viagem, aos censos e outros relatórios estatísticos; aos quadros de horários, às regras de trabalho e aos formulários das organizações de gestão moderna e ao

¹⁵¹Para a versão final deste relato de pesquisa encontramos uma livre tradução (para português) feita por Luciane Artêncio (2004) e, na ausência de identificação de uma tradução pelo autor, é a ela que nos remetemos.

romance moderno (NUNBERG, p.115-116apud FROHMANN, p.228); e alguns exemplos das instituições de apoio 'responsáveis por organizar o mundo moderno' que seriam:

diversos tipos de museus públicos, especialmente aqueles dedicados a representações de belas-artes, história natural, ciência e indústria, além das lojas de departamentos e “bibliotecas públicas, grandes e pequenas, os catálogos em ficha de bibliotecas e a “biblioteconomia” (agora chamada de “ciência da informação”) que cresceu juntamente com eles” (p.116). Como as propriedades do nosso atual fenômeno de informação, que Nunberg revela na análise que faz de suas raízes documentais e institucionais, pertencem à categoria de substância, elas levam, a despeito de suas contradições e ambigüidades, a ideias sobre a informação com uma espécie teórica coerente. Elas dão uma aura teórica à pergunta “O que é informação?” (Frohmann, 2012, p. 228-229).

A segunda fonte do 'fenômeno informação' seria a ideia abstrata de informação que ganha maior força com os autores que escrevem em favor da mídia eletrônica.

A “informação”, em seu sentido abstrato, é o atual nome dessa “nobre substância”, porque a informação, seja correndo em alta velocidade pelos meios eletrônicos ou transmitida em um ritmo mais lento pela imprensa, é imaginada como o conteúdo de uma mensagem ou documento. A conexão entre esse sentido de informação e algumas convicções filosóficas fortemente arraigadas é sugerida na caracterização feita por Nunberg do fenômeno da informação como “um tipo de substância intencional presente no mundo” (p.110; ênfase nossa). A referência à intencionalidade assinala uma conexão entre substância informacional e mental. Imaginara informação comunicada por um membro do universo de documentos em rápida expansão como um conteúdo abstrato e nobre, indiferente à transformação de seus veículos e despojada de todos os suportes materiais, institucionais e sociais, é imaginar que ela pertence à mesma categoria ontológica que a substância imaterial, intencional e mental presente em uma mente individual em condições de compreender tal documento. O documento é imaginado como o mero transporte ou canal para a transmissão da substância intencional da mente do emissor para a mente do receptor, uma ideia implícita na observação de Nunberg de que, de acordo com os entusiastas do ciberespaço, graças às novas tecnologias digitais, o conteúdo dos documentos agora “pode ser liberado e manipulado como um tipo de essência pura”. (Frohmann, 2012, p. 229).

2. O segundo objetivo do autor nesse texto é o introduzir alguns conceitos da filosofia da linguagem do último Wittgenstein (sobretudo as ideias de jogos de linguagem ou práticas de linguagem) para, então, defender que uma filosofia do documento é mais frutífera, ou promissora (em suas palavras), para compreender o fenômeno informação do que "os estudos centrados em uma excogitação filosófica e teórica da natureza da informação." (p. 245):

O motivo para essa conclusão é que uma abordagem wittgensteiniana sugere que práticas e documentos – com isso queremos dizer inscrições, enunciados específicos e a grande variedade de registros que circulam em uma miríade de formatos– são conceitos mais fundamentais do que informação. A atenção às práticas com

documentos revela como documentos específicos, em épocas e locais específicos e em áreas específicas do terreno social e cultural, tornam-se informativos. [...] a informatividade dos documentos, quando reconhecida como algo dependente de práticas, é também dependente do que lhes dá forma e que os configuram. Este artigo sugere que as direções promissoras a seguir para se buscar os fatores de configuração são a materialidade dos documentos estudados, suas histórias, as instituições nas quais eles estão inseridos e a disciplina social que dá forma às práticas com os mesmos. (Frohmann, 2012, p. 245).

A compreensão que o autor imputa à obra de Wittgeintein vai desde as suas interlocuções mais plurais, mas centra-se, efetivamente, no questionamento sobre o que é significado e argumenta que essa é uma questão fundamental para a discussão do que é informação. Sobretudo porque 'informação' como unidade carrega, como foi visto no primeiro objetivo aqui descrito, a ideia de informação como essência, ou da informação abstrata. Segundo o autor, é sob essa perspectiva que a ideia de informação se liga à ideia de significado.

Frohmann inicia essa seção contestando uma passagem de Santo Agostinho que expunha essa filosofia mentalista: "A imagem é a de que as palavras são representantes de objetos, e a ideia nela contida é que o significado da palavra é o objeto que a palavra representa. Juntos, esses dois conceitos formam uma imagem da linguagem que precede as teorias" (p.231). Para Frohmann, portanto, o que liga o conceito de informação ao de significado é essa imagem mentalista que os teóricos cognitivistas da informação fazem de uma coisa e da outra.

Uma das principais características da imagem de Agostinho e que a liga intimamente a uma imagem análoga da informação é o papel da atividade mental de transformar a matéria inanimada e sem vida – sejam marcas no papel, imagens na tela do computador ou a palavra falada – em signos com significado. De acordo com a imagem de Agostinho, é preciso uma mente para fazer a conexão entre um signo e seu significado. (Frohmann, 2012, p. 231 -232).

Para o autor, o arquétipo (*Urbuild*) de Santo Agostinho para o significado é, portanto, análogo a outro arquétipo de informação.

A crença bastante arraigada de que há um sopro de vida depositado na linguagem pelo ato mental de ligar os signos aos significados – uma crença que Wittgenstein chama de “uma doença do pensamento, que sempre busca (e encontra) o que poderia ser chamado de um estado mental a partir do qual todos os nossos atos surgem como se saíssem de um reservatório” (WITTGENSTEIN,1969,p.143) – está intimamente ligada à ideia de que a informatividade de um documento também requer o ato mental de projetar seus signos em seus sentidos (ou significados). (Frohmann, 2012, p. 232).

A crítica do autor dirige-se, sobretudo, à ideia de que o documento é uma matéria fria, sem vida, e que só ganharia o status de 'útil' no encontro com a mente viva quem transforma aquilo no que 'realmente importa': a informação.

Ao permitir apelar para a presença do conteúdo do documento a uma mente em estado de compreensão, ela justifica as explicações mentalistas do que é para uma pessoa ser informada por um documento. Ela possibilita explicações para as diferenças na informatividade dos documentos ao apelar para as diferenças individuais nas propriedades da entidade mediadora – a mente humana – que são responsáveis pelas variações nas capacidades de mentes individuais de transformar com sucesso as marcas inertes e sem vida de uma página em um documento informativo, tais como a inteligência, o nível educacional e a capacidade cognitiva inata dos leitores dos documentos, entre outras. A ideia de que a informação é uma espécie teórica povoa o mundo com sujeitos que a perseguem, agora por nós conhecidos como “buscadores de informação”, um termo da biblioteconomia e da ciência da informação. Quando a informatividade de um documento é vista como o conteúdo apresentado a uma mente em condições de compreendê-lo, então os “usos da informação” ganham a estabilidade de que necessitam para ser contados, tabulados e processados por métodos estatísticos. (Frohmann, 2012, p. 233).

Wittgenstein, defende Frohmann, critica a ideia mentalista de significado em Santo Agostinho para chegar à defesa da linguagem. De uma forma geral essa ideia compreende que uma filosofia do significado (que pressupõe a existência de uma ligação mental entre determinada coisa e sua representação) não passa de uma fantasia, ou superstição.

A imagem agostiniana supõe que deve haver um intermediário mental entre palavra e ato, porque, do contrário, como poderia o vendedor da loja saber o que deve fazer? As palavras, afinal, são convenções arbitrárias, meras marcas em um pedaço de papel neste exemplo, sem nenhuma conexão essencial com o mundo. Somente uma mente, acreditamos, consegue fazer o tipo de conexão necessária. Aparentemente, a coisa mais maravilhosa a respeito da mente é que ela pode relacionar símbolos arbitrários com significados. Os significados são alguma coisa como símbolos, mas diferentes num aspecto crucial: eles não são arbitrários – parecem chegar até o mundo pelo pensamento, um tipo de projeção ou indicação mental. Mas a ideia de uma indicação mental que correlaciona diretamente o conteúdo mental presente na consciência ao mundo é uma superstição[...] A descrição que Wittgenstein faz do jogo de linguagem simples do vendedor de loja¹⁵² mostra que, na reflexão filosófica sobre o que o significado em si pode ser, é inócua a ideia da presença de um tipo específico de entidade mental na consciência que liga ao mundo palavras, frases, regras ou outros elementos de uma língua. A conclusão de suas investigações é que, quando feita filosoficamente, a pergunta “O que é significado?” expressa uma confusão. Assim que se reconhece que o vendedor da loja age como descrito, então a

¹⁵²Pense agora no seguinte emprego da linguagem: mando alguém fazer compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os signos: “cinco maçãs vermelhas”. Ele leva o papel ao negociante; este abre o caixote sobre o qual encontra-se o signo “maçãs”; depois, procura numa tabela a palavra “vermelho” e encontra frente a esta um modelo de cor; a seguir, enuncia a série dos numerais – suponho que a saiba de cor – até a palavra “cinco” e a cada numeral tira do caixote uma maçã da cor do modelo. – Assim, e de modo semelhante, opera-se com palavras.– “Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra „vermelho”, e o que vai fazer com a palavra „cinco”?”– Ora, suponho que ele aja como eu descrevi. As explicações têm em algum lugar um fim.–Mas qual é a significação da palavra “cinco”?”–De tal significação nada foi falado aqui; apenas, de como a palavra “cinco” é usada.(WITTGENSTEIN,1958 apud Frohmann,2012)

ideia generalizada de significado evapora, eliminando, assim, a fonte da angústia filosófica [angst] sobre a definição, a natureza ou a essência do significado. O significado não é uma espécie teórica coerente aguardando explicação. Wittgenstein minimiza a própria ideia de uma teoria do significado: “significado” é uma palavra corriqueira cujos propósitos e usos estão à mostra.

Deste ponto de vista, tanto a ideia de significado quanto a ideia de informação- através da ligação que o autor faz entre as duas coisas – não possuem função, ou motivo para especulação: "nem o significado e nem a informação são espécies teóricas. Do mesmo modo, não existe nenhuma resposta sólida às questões 'O que é significado?' e 'O que é informação?'" (p. 236).

Assim como o tratamento da imagem agostiniana feita por Wittgenstein afasta nossa atenção das figuras mentalistas de significado e a aproxima das práticas como linguagem, da mesma maneira ela afasta nossa atenção das figuras mentalistas de informação e nos aproxima das práticas com documentos. A perspectiva de Wittgenstein anuncia um afastamento de teorias da informação na direção de descrições de práticas documentárias. (Frohmann, 2012, p. 236).

Buscamos com essa longa explanação do texto de Frohmann contestar esse estatuto sobre a informação geralmente veiculado, pois, como viemos até aqui argumentando: há no documento não somente um réquiem a ser preenchido de alma, de informação, mais que isso, sob essa perspectiva defendida pelos neodocumentalistas ele também constrói e constitui. Dedicaremos assim algumas páginas a uma conceituação mais ampla de documento e de arquivo.

A ideia de informação, por ela mesma, é pouco significativa, é usada para descrever tantos fenômenos que, no fim das contas, não representa muito mais do que uma ideia de informação. Esta afirmativa nos abre novos caminhos de pesquisa, podemos nos questionar, por exemplo, qual seria então o objeto de pesquisa da Ciência da Informação?

Freitas e Gomes (2004) nos respondem que o que pode ser informação para nós, profissionais, estudantes e pesquisadores desse domínio é a informação registrada e com relevância social para estar depositada.

É claro que essa definição só tem significado possível dentro de determinado regime de validação, de verdade e de saber. Qualquer pessoa que defina qual documento ou registro é socialmente relevante estará, obviamente, declarando um estatuto de relevância sobre determinada sociedade e regime, mas nunca algo que abarque todas as condições possíveis de discursos verdadeiros, legítimos e relevantes.

A visão crítica das autoras estabelece que, na nossa sociedade capitalista, os discursos que têm adquirido esse status de legítimo, dignos de estarem nos registros de nossa história/memória são, geralmente, os discursos dos vencedores. Na discussão das autoras sobre as visões históricas sobre a escrita de documentos, estas definem dois tipos de ideias gerais sobre o registro :

- a) neutros suportes auxiliares da memória cerebral quando esta já não dá conta do grande número de saberes socialmente úteis ou
- b) resultado de luta pela memória social quando, estabelecida alguma fissura social, já não há consenso naquela sociedade sobre os saberes e/ou as narrativas socialmente relevantes. (Le Goff, 1984 apud Freitas e Gomes, 2004, p. 2)

A segunda abordagem evidencia a ideia de regime por nós aqui utilizada. Não há o uso dessa palavra, mas esta visão explicita que o documento não meramente fruto dos desenvolvimentos 'naturais' das 'sociedades' unívocas fatalmente destinadas ao registro, mas sim resultado de uma luta de classes.

Apesar de não estarmos nos enveredando por um viés tão marxista, estamos mais para uma linha de pensamento subsequente do marxismo em que outros fatores que a construção do sujeito e de uma história vitoriosa não somente não referem-se somente à classe social. Podemos nos valer dessa ideia ampla de história vencedora para o nosso objeto - o documento de arquivo para entendê-lo como um objeto comprobatório formal de certas relações sociais.

Desenvolvida a posteriori, a diferenciação de Pierre Nora (1993) entre a História da Memória, anuncia desde o principio que uma e outra em tudo se opõem:

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações.

A memória, portanto, opera atualizando-se permanentemente. Em contrapartida a história é uma reconstrução problemática, incompleta e “revisitável” do que não existe mais. Freitas e Gomes (2004) diriam, seguindo os rastros de Nora, que a história administra o passado e, por isso, baseiam-se nos 'registros escritos'¹⁵³. "O que a História constrói, baseada em "registros autorizados", vem, no pensamento historiográfico conservador, se contrapondo à memória, tratada como suspeita: assistemática, afetiva, subjetiva. A História baseia-se em documentos: 'fontes objetivas' "(p. 3).

¹⁵³ A ideia de registro veio sendo aqui tratada somente pelo viés da escrita, entretanto essa sinalização das autoras de que há outras formas de registro são absolutamente necessárias para apontamentos mais amplos.

Polak ampliaria o debate sobre a essa questão ao criar um relacionamento explícito entre o sujeito e a produção de documento e, de certa forma, contestando essa diferenciação tão rigorosa entre o registro escrito e o registro oral enquanto fonte.

Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de todo tipo. Desse ponto de vista a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita deve ser tomada tal e qual ela se apresenta. [...] Penso que não podemos mais permanecer, do ponto de vista epistemológico, presos a uma ingenuidade positivista primária. (POLLAK,1992, p.207 apud Freitas e Gomes, 2004, p. 3).

Fontes escritas, portanto, estão impregnadas de subjetividade de quem as escreve. E do poder que sustenta esta escrita.

Visto este ponto, passemos a considerar a questão teórica acerca do poder expresso na escrita do documento prontuário médico.

4 ESPAÇOS DE PODER: o mito da normalidade

A normalidade é fruto de uma cadeia flutuante que, se congelada ou analisada através de um corte no devir, fornece indícios mais amplos sobre a sociedade que a engendra e os mecanismos ou dispositivos através dos quais o padrão é estabelecido. Essa "normalidade" seria assim, condicionada por essa cadeia imensurável que reflete e é reflexo dos *habitus*, dos costumes, do poder, do tempo e da sociedade.

Dessa forma, uma descrição a priori do que é normal não revelaria mais do que a composição de normalidade de quem a estipula. Este mecanismo de perpetração não se encerra em um espaço de exterioridade se dispositivos, mas sim no corpo do sujeito que tanto sofre quanto mantém um sistema de validação geral sobre o que é normal numa repetição cotidiana e ainda assim sub-reptícia do que o mantém ativo enquanto sujeito.

Podemos estipular assim um sistema duplo no que concerne ao normal. Primeiramente, há de ser percebido que a estipulação de uma regulação sobre o normal é reflexo das classes dominantes – e aqui há um amplo espaço a ser preenchido sobre o que é dominar e qual o tipo de dominação, assim sendo não estamos nos referindo aprioristicamente à dominação econômica –, ou de quem detém o poder de estipular o que é normal. Em um movimento cíclico, e assim contínuo, o poder adquirido sob o estabelecimento da norma define quem será o detentor do poder de decidir quem é normal.

Deleuze nos aponta precisamente que “quanto ao que é realmente dito, sua raridade de fato deve-se a que uma frase nega, impede, contradiz ou recalca outras frases– de tal modo que cada frase se amplia com tudo aquilo que não diz” (Deleuze, 2006, p.14) nos lembrando e, talvez, atribuindo um esboço da concepção nietzschiana de moral e da vontade de poder, e demonstrando que, assim como o conhecimento, a própria enunciação revela uma seleção que não é natural ou espontânea, mas resultado de uma outra luta entre a compreensão (ou o conhecimento) e a representação (ou a enunciação). Dito de outra forma, a própria definição de uma norma já é uma luta política e para que determinado espaço seja definido como desejável outro deve ser indesejável, assim sendo não se é educado na noção de normalidade para que então a anormalidade seja definida. Estas duas faces de uma moeda são designadas ao mesmo tempo e pelos mesmos mecanismos. O que aqui nos interessa é argumentar que o tempo e os mecanismos da construção do que é normal e anormal são sempre os mesmos.

Quando digo “Alice cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Ela é maior agora e era menor antes, mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazem os menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um de vir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação e nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. (Deleuze, 2006, p. 5).

Essa construção paradoxal entre um devir impuro por natureza, que já nasce morto, monstro e abjeto, **retroalimenta** a construção do sagrado, do divino, do eterno e do salvo¹⁵⁴.

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse folha[...]. Denominamos um homem “honesto”; porque ele agiu hoje tão honestamente? – perguntamos. Nossa resposta costuma ser: por causa de sua honestidade. A honestidade! Isto quer dizer, mais uma vez: a folha é a causa das folhas. (Nietzsche, Verdade e Mentira no sentido extramoral, p.12).

A cadência e a regulação do (a)normal¹⁵⁵ não funciona com mecanismos estanques e monótonos é, outrossim, diatópica e diacrônica. Portanto os espaços e as lacunas, as presenças e as ausências são um segundo ponto a ser compreendido dentro da lógica paradoxal da norma. Afinal, se não vemos mais travestis na fila do banco, na cadeira do restaurante e nem

¹⁵⁴ Há de ser compreendida de forma diferenciada o salvo e o salvável, visto que só é preciso ser salvo aquilo que não está salvo por natureza.

¹⁵⁵ Utilizaremos essa nomenclatura a fim de que a relação dialética entre os conceitos seja explícita.

namorando no parque é porque eles estão presentes em algum lugar outro, dado que sua existência é de natureza inegável.

Ao anormal um espaço é delegado: dos becos às casas de detenção, das favelas às pistas e becos escuros, dos cabarés ao sanatório, de zoológicos humanos aos programas televisivos. A materialidade espacial revela um pouco mais do que as extremidades e marginalidades, revela quão insuportável é a convivência com os anômalos e o tipo de intervenção que deverá ser aplicada sobre seus corpos e suas almas.

[...]no projeto de fabricação da sociedade moderna, sujeitos que não se encaixaram nas categorias “naturalizadas” de pertencimento ou que não preenchiam os quesitos considerados básicos para a aquisição do estatuto de “cidadão” foram objeto de uma intervenção esta tal que, no limite, como conhecemos nos episódios dramáticos dos genocídios modernos, levou à destruição física daqueles considerados irremediavelmente diferentes, estranhos demais para serem objeto de qualquer solução que não fosse a violência mortífera e brutal. (Cortês,2012, p. 18).

Convém anotar que a categoria “anormais” é reducionista das idiosincrasias de indivíduos e sujeitos que não são nem idênticas e nem mesmo similares. Se pudéssemos enunciar um conceito do que seriam os anormais, veríamos que este, tal qual informação, é um conceito extremamente flutuante, pois o anormal é tudo aquilo que foge à norma gerando estranhamento, sendo que os padrões de normalidade não são rígidos ou estanques. O que se aplica ao conceito de anormalidade para além disso é reflexo da relação que determinado tipo de sociedade tem com a anomalia, mais precisamente com determinado tipo de anomalia, pois assim como a própria noção de norma não é fixa os tipos de anormais e os seus respectivos tratamentos também não o são.

Assim sendo, tanto quando definimos determinado comportamento ou sujeito enquanto anormal, como nos momentos em que nos referimos a determinado tratamento, estamos acionando um mecanismo de compreensão tempo-espacial relativa e flutuante. De outra forma, alguém poderia argumentar que o anormal nem sempre é abjeto, nem sempre é profano, nem sempre é temível, mas antes que essa reflexão encerre o tópico de assuntos relativos aos anormais, ela abre um largo espectro de variações e reflexões que só podem ser compreendidas dentro de uma cadeia e uma estrutura **definida e flutuante** ao mesmo tempo.

Historicamente, os sujeitos considerados “estranhos”, “diferentes”, “anormais”, tornaram-se objeto de inquietação política a partir do surgimento e da consolidação da modernidade. A construção do Estado-Nação moderno pressupunha a formação de uma sociedade étnica e culturalmente homogênea, em que a produção simbólica de um mito de origem e de uma história, memória e identidade com uns fornecia

uma unificação cultural da qual partilhariam indivíduos potencialmente iguais e mutuamente previsíveis. (Cortês, 2012, p. 18).

Entretanto, e talvez seja esta a questão deste trabalho, não é possível que a anomalia seja encarada enquanto um produto natural de determinada civilização ou simplesmente aquilo que foge à regra. A(s) sociedade(s) têm seus próprios mecanismos de geração dos (a)normais, o que de maneira alguma pode ser confundida com um processo natural. Talvez o seja espontâneo, no sentido que não há uma grande cabeça que tematiza e inventa os (a)normais. Este binarismo não é suficiente para detalhar um objeto de tão múltiplas facetas, não se trata de um movimento orgânico e tão pouco de uma grande conspiração. Foucault relembra Nietzsche e aponta precisamente que:

O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinhas em mesquinhas, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. A solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez metódica e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. (Foucault, 2003, p.16)

Tomemos essa leitura foucaultiana de Nietzsche por um momento enquanto verdadeira para que a ideia de uma construção antropofísica da loucura, do anormal e do abjeto seja desnaturalizada: Nietzsche discordaria fundamentalmente da grande pompa e circunstância geralmente atribuída ao nascimento de um determinado saber, mais especificamente determinado conhecimento ou técnica. Seria tudo que hoje vemos grande e imperador uma mesquinhas em determinado momento. Dessa forma a ideia de um grande sujeito à espreita, quem decide o que há de ser criado torna-se impensável. Hão sim, sujeitos que travam pequenas brigas em torno de suas próprias mesquinhas que, de acordo com as suas consonâncias históricas, levaram/levarão algumas a serem extensos movimentos e outras enquanto mesquinhas a definharem. Teria sido assim com a poesia, com a fé, com a ciência, com tudo. Assim também ocorrerá como que encaramos hoje como (a)normalidade, ou com essa forma de administrar a diferença e não a anormalidade enquanto conceito – dado que sempre existiu o estranho, o diferente, o estrangeiro, o anormal.

Se nos deparamos, portanto, com um conceito de tamanha abrangência temos por obrigação conceituar o que entenderemos aqui como anormais, dito de outra forma, (a)normalidade é um conceito de proporções tão oceânicas que defini-lo já é um processo político de escolhas e, portanto, interditante por natureza.

Foucault, como se sabe, dedicou boa parte da sua obra a compreensão das estruturas de apagamento e punição daqueles considerados subvertidos, imorais, doentes, anormais etc.

Este padrão de escolhas será por nós aqui acatado, não se trata de um resumo das questões que se referem à anormalidade em seu termo mais largo, mas o reconhecimento de que o anormal deve ser compreendido em estruturas específicas. No nosso caso, a construção político-ideológica da sociedade burguesa e a da superioridade do homem branco, católico/cientista e heterossexual, na década de 1950, em Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

REFERÊNCIAS

- BUCKLAND, Michel K. Information as thing. **JASIS**,; v. 42, n. 5. p. 351-360, Jun 1991.
- CANGUILHEM, Georges. O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- CARDOSO, Francilene do C.; NÓBREGA, Nanci de. A biblioteca pública na (re)construção da identidade negra. *Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação*, Vol. 4, No 1, 2011.
- CÔRTEZ, Mariana M. Diabo e Fluoxetina: formas de gestão da diferença. 2012. 384 f. Tese (Dourado em Ciências Sociais)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- DELEUZE, G. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 2006
- FREITAS, Lídia Silva de. Na teia dos sentidos: análise do discurso da Ciência da Informação sobre a atual condição da informação. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação - Área de Ciência da Informação). São Paulo, ECA-USP, 2001.
- FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.
- _____. (2003) A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p.203-222.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010
- FREITAS, Lídia Silva; GOMES, Sandra Lúcia Rebel. Quem decide o que é memorável?: A memória de setores populares e os profissionais da informação. In: **FORO SOCIAL DE INFORMAÇÃO, DOCUMENTAÇÃO, BIBLIOTECONOMIA**, Buenos Aires, 2004. Anais... Buenos Aires, 2004.

_____. O dispositivo de arquivo: a construção histórico-discursiva do documento e do fato. In: FREITAS, L.S; MARCONDES, C. H.; RODRIGUES, Ana. Documento: gênese e contexto de uso. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2010.

FROHMANN, Bernd. A documentação rediviva: prolegômenos a uma (outra) filosofia da informação. **Morpheus**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 14, 2012. Disponível em: <http://www4.unirio.br/morpheusonline/numero14-2012/artigos/frohmann_pt.pdf>. Acesso em 24 ago. 2016.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. O caráter seletivo das ações de informação. **Informare**, v.5, n. 2, p. 7-31, jul./dez.1999.

_____. Para uma reflexão epistemológica acerca da Ciência da Informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 5-18, 2001.

GRIGOLETO, Maira Cristina. A documentação patrimonial : gênese e fluxo dos processos de tombamento do Museu "Prudente de Moraes". 169f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Estadual Paulista Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, Marília, 2009.

KNIEST, Gustavo Rihl. A relação terapêutica frente à homossexualidade. 2005. 229 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Laboratório de Clínica Fenomenológica Existencial da Universidade Católica de Pernambuco.

LIMA, Marcia H. T. de Figueredo Um mundo de discursos raros e memórias frágeis: uma leitura sobre (de)(in)formações profissionais inspirada em Foucault, Colombo e Pêcheux. **Informare**, Rio de Janeiro, v.5, p.47 - 56, 1999.

LUND, N. W. Document Theory. Annual Review of Information Science and Technology (ARIST),v. 43, p. 1–55, 2009

MARTELETO, Regina M. A pesquisa em Ciência da Informação no Brasil: marcos institucionais, cenários e perspectivas. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 14, n. especial, p. 19-40, 2009. Disponível em: . Acesso em: 2 jun. 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e Mentira no sentido extramoral. In: *Revista Comum*. Rio de Janeiro, v.6, nº 17. p. 05-23, jul./dez. 2001.

_____. A gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. [versão original: 1882]

_____. Genealogia da moral, uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. [versão original: 1887]

NORA, Pierre. “Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, In: Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

ROSZAK, Theodore. **O culto da informação**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SANCHES NETO, Asy Sanches. A CONSTRUÇÃO DA SEGREGAÇÃO (ou como o documento inscreve quem é (a)normal). 106 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS NO NOVO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL E NA PRÁXIS UMA ANÁLISE JURÍDICO DISCURSIVA: UM ESTUDO EMPÍRICO NA COMARCA DE MACAÉ/RJ

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF), Professor do Departamento de Direito de Macaé da Universidade Federal Fluminense (ICM/UFF) e do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós Graduação em Justiça Administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF)

candidoduarte@id.uff.br

Raphaella Nascimento de Carvalho

Graduanda em Direito na Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências da Sociedade (UFF/ICM) Monitora de Teoria Geral do Direito Privado II (UFF/ICM) Bolsista de Iniciação Científica PIBIC – UFF

Resumo: O presente trabalho científico pretende expor um diagnóstico entre a letra da lei e a *práxis* do instituto da Mediação de Conflitos, meio extrajudicial de Acesso à Justiça já existente, mas recentemente impulsionado pelo Novo Código de Processo Civil (Lei N°13.105/15), através de sua positivação (além da nova Lei de Mediação N° 13.140/15) e obrigatoriedade, que visa possibilitar a equidade entre os jurisdicionados e, sobretudo, a paz social duradoura diante da problemática litigiosa. Para tanto, é realizado a exposição do estudo empírico no interior da capital, na Comarca de Macaé, estado do Rio de Janeiro, munindo-se da perspectiva jurídica filosófica habermasiana que contribui em demasia para a análise dos discursos em âmbito interno (individual do Ser) e externo (social) do agir comunicativo dos entes conflitantes e a tensão facticidade *versus* validade que circunda essas trocas comunicativas. Obtêm-se como resultado esperado uma projeção de como está ocorrendo à recepção e adequação do referido instituto nos tribunais e por parte dos serventuários, que lidam diariamente com as recorrentes demandas no contexto civil. Salienta-se que a mencionada pesquisa foi objeto de análise durante 1 (um) ano do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica fomentado pela Universidade Federal Fluminense (PIBIC/UFF).

Palavras-chave: Mediação de Conflitos. Novo Código de Processo Civil. Jürgen Habermas.

1 INTRODUÇÃO

A obtenção da paz social, a partir da existência de um litígio é tarefa árdua e muitas vezes inatingível o processo judicial, posto que as pretensões de validade apresentadas por autor e réu, eivadas de uma mentalidade judicante contribuem para o receio de que possam vir a perder ou mesmo realizar um mal acordo em sede judicial.

Pode-se vislumbrar que a mentalidade judicante, a necessidade de se submeter uma pretensão a um tutor para que ele possa decidir pelo interessado se relaciona diretamente a idéia de menoridade propugnada por Kant, posto que ao preferir delegar a decisão, o indivíduo abdica de sua autonomia.

Tem-se três pontos relevantes: a concepção de confiança na decisão do estado juiz, a falta de esclarecimento e a presença de racionalidade estratégica no sentido de auferir ganhos e êxito em demandas judiciais.

A partir de Habermas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989), pode-se vislumbrar que a imposição gentil da norma, ou seja, a decisão do estado juiz, constituindo vencedores e vencidos pode por fim ao litígio, no entanto pode carecer de restaurar a paz social.

Nota-se, então uma falsa noção da realidade a partir do Poder Judiciário de que este restaurará em todas as contendas através da sentença judicial as relações inter-partes no mundo da vida. Importante destacar que surgem com grande destaque meios alternativos de composição de litígios onde se destacam a mediação e a conciliação que paulatinamente tem sido transformados em atos processuais.

Embora distantes de sua origem enquanto alternativas ao Poder Judiciário, tais meios alternativos de composição de litígios tem por escopo a promoção da horizontalidade e do reconhecimento mútuo como iguais.

Não se duvida da potencialidade que tais institutos tem de, mesmo em sede judicial, serem elementos transformadores e emancipadores que podem se traduzir em grande ganho de qualidade não só em relação ao processo civil, mas em se tratando de relações entre os indivíduos no mundo da vida.

Ocorre, entretanto, que uma inquietação advém da judicialização de tais institutos enquanto atos judiciais, posto que a a positivação por si só não garante efetividade fáctica e para tanto, necessário se faz verificar na práxis, como será a recepção da mediação, em

especial, visto a conciliação já se encontrar positivada a mais tempo, conforme o antigo Código de Processo Civil.

Habermas e a Teoria do Agir Comunicativo, se tornaram opções óbvias enquanto arcabouço teórico relacionado a pesquisa, posto que o que se propõe em sede de Poder Judiciário é uma guinada lingüística no que diz respeito a promoção da horizontalidade e do reconhecimento e críticas a pretensões de validade. Ou seja, a mediação se apresenta como uma perspectiva contrafactual ao judiciário e tem como escopo superar paradigmas há muito inseridos na mentalidade dos atores do processo.

A resolução 125/2010 do Conselho Nacional de Justiça instituiu uma Política Pacificadora de Conflitos. Tal política acaba por ser ratificada com a positivação da mediação no Novo Código de Processo Civil. Assim, necessário avaliar sua repercussão na práxis de modo a verificar a recepção à nível de lei processual; o grau de esclarecimento dos serventuários do Judiciário a seu respeito; se já há difundida a cultura de pacificação de conflitos e como será recepcionado o Novo Código de Processo Civil quanto a matéria, através de um estudo teórico-empírico cuja delimitação do campo será a Comarca de Macaé, onde se localiza o ICM, Instituto de Ciências da Sociedade de Macaé da Universidade Federal Fluminense, em especial nas Varas Cíveis.

Visando atingir os objetivos e obter resultados condizentes com as expectativas acadêmicas relativas ao projeto, lançar-se-á mão, nesta investigação, de pesquisa bibliográfica através de textos de fundamentação filosófico-jurídico-sociológica previstos na Bibliografia Básica, além de outros que venham a se mostrar úteis ou necessários à medida que a investigação transcorra. Além desta fonte primária (bibliografia), o Novo Código de Processo Civil e a investigação de campo servirão de fontes secundárias para o desenvolvimento do trabalho de modo a, a partir de análise qualitativa, avaliar o nível de esclarecimento dos servidores.

2 ANÁLISE DO INSTITUTO DA MEDIAÇÃO À LUZ DO NOVO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL (NCPC)

Segundo Roberto Portugal Bacellar (2014, p. 174), a mediação é uma “técnica lato senso que se destina a aproximar pessoas interessadas na resolução de um conflito a induzi-las a encontrar, por meio de uma conversa, soluções criativas, com ganhos mútuos e que preservem o relacionamento entre elas”.

É importante, contudo, demarcar que a idéia acerca da mediação provém de muitos séculos atrás. Confúcio, os árabes, o povo judaico (representada na figura do rabino), no Brasil indígena (representada na figura do pajé e do cacique) já defendiam a utilização de um terceiro para auxiliar as partes conflitantes, logo, não se pode mencionar uma invenção da mediação; era uma prática utilizada de um modo informal, já reiterado nas comunidades primitivas, mas não havia uma teoria específica que dissertava sobre a questão (NETO, 2009).

De tal modo, com o delinear da historicidade social, os legisladores tentam reverter o quadro milenar que se desenvolve excessivamente ano após ano: o da judicialização.

De forma pertinente, Habermas, aponta acerca do âmbito externo e interno das trocas comunicativas presentes notadamente nos litígios, em que a mediação de conflitos visa quebrantar:

Ora, vimos que os sujeitos que agem comunicativamente, ao se entenderem uns com os outros no mundo, também se orientam por pretensões de validade assertóricas e normativas. Por isso, não existe nenhuma forma de vida sócio-cultural que não esteja pelo menos implicitamente orientada para o prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentativos (...) (HABERMAS, 1989, p. 123).

Percebe-se que a aplicação da perspectiva habermasiana da racionalidade instrumental e estratégica (HABERMAS, 1989) utilizada pelas partes, tratando o outro como meio e coisa, a ser utilizado para obter as vontades individuais. Nessas modalidades de racionalização não se permite o desenvolvimento ativo do diálogo, desencadeando em uma dissonância entre os envolvidos no que concerne à extinção do conflito e do chamado perdedor da ação. Em contraposição, a mediação deveria utilizar como base a racionalidade comunicativa, por meio da qual o outro deverá ser o interlocutor no diálogo proporcionado pelo mediador e ambas as partes. Assim, somente ouvindo a argumentação alheia seria possível obter um consenso.

Essa contribuição filosófica fornece um basilar teórico importante, na medida em que, atenta para a resolução além da letra da lei, devendo ser atrelada ao desenvolvimento de técnicas mais internalizadas de separação com a racionalidade estratégica internalizada freqüentemente nos diálogos conflitantes. O teor filosófico habermasiano e a política deliberativa de maneira empírica então se realizam não só quando exposta a conceitos do entendimento mútuo, mas buscando o equilíbrio entre as divergências, os acordos, a coerência jurídica, de instrumentos racionais para um determinado fim e com respeito à moral. De tal

modo, pode-se encontrar um ponto em comum de complementação e/ou consenso diante das controvérsias presentes.

É notório, a partir de diversos estudos, que a maior parte da população não possui meios de emancipar-se juridicamente, já que detêm o ímpeto de delegar a solução de seus litígios para um terceiro alheio, qual seja, a figura do juiz, que decide em nome dos entes conflitantes a lide. Paulatinamente, com novas legislações, há uma tentativa de que o processo de judicialização não represente a única opção dos entes diante do litígio. O novo Código de Processo Civil Brasileiro (NCPC/2015) emerge como essa tentativa de tratar os conflitos de forma a emancipar os litigantes por intermédio da maior atuação de meios alternativos, em especial a mediação de conflitos que se torna obrigatória para a resolução dos conflitos iminentes, tratando os conflitantes como seres com total e possível capacidade de emancipação.

Ocorre, todavia que a positivação da mediação e o suposto empoderamento podem se encontrar, exclusivamente em âmbito formal, o que pode vir a denotar uma tensão entre facticidade e validade.

Por emancipação, em uma perspectiva Kantiana, deve-se entender que, consiste na saída do indivíduo da menoridade, significa desenvolver-se criticamente em sociedade de modo a se deixar de ser tutelado.

Esclarecimento [<Aufklärung>] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. (KANT sd/sp).

Importante destacar que a positivação da mediação, pode denotar, a princípio, justamente a manutenção dessa menoridade, a partir do momento em que o Poder Judiciário se torna tutor dos indivíduos.

O sentimento de confiança que se desenvolve em relação ao estado juiz, em uma mentalidade absolutamente judicante, pode se confundir com a menoridade, posto que enquanto meio alternativo de composição de litígios, esperava-se na essência do instituto que as partes se sentissem esclarecidas o suficiente para a partir da escolha de um terceiro, originalmente, alguém que fosse capaz de conhecer as demandas da comunidade e especialmente fosse capaz de promover um patamar lingüístico ideal.

A configuração positivada de mediação ganha contornos de ato judicial, ou seja sob a tutela do Estado, posto que o Novo Código de Processo Civil transforma a mediação, método originalmente, alternativo de composição de litígios, em ato processual, vejamos:

Art. 334 Se a petição inicial preencher os requisitos essenciais e não for o caso de improcedência liminar do pedido, o juiz designará audiência de conciliação ou de mediação com antecedência mínima de 30 (trinta) dias, devendo ser citado o réu com pelo menos 20 (vinte) dias de antecedência.

§ 1º O conciliador ou mediador, onde houver, atuará necessariamente na audiência de conciliação ou de mediação, observando o disposto neste Código, bem como as disposições da lei de organização judiciária.

§ 2º Poderá haver mais de uma sessão destinada à conciliação e à mediação, não podendo exceder a 2 (dois) meses da data de realização da primeira sessão, desde que necessárias à composição das partes.

§ 3º A intimação do autor para a audiência será feita na pessoa de seu advogado.

§ 4º A audiência não será realizada:

I - se ambas as partes manifestarem, expressamente, desinteresse na composição consensual;

II - quando não se admitir a autocomposição.

§ 5º O autor deverá indicar, na petição inicial, seu desinteresse na autocomposição, e o réu deverá fazê-lo, por petição, apresentada com 10 (dez) dias de antecedência, contados da data da audiência.

§ 6º Havendo litisconsórcio, o desinteresse na realização da audiência deve ser manifestado por todos os litisconsortes.

§ 7º A audiência de conciliação ou de mediação pode realizar-se por meio eletrônico, nos termos da lei.

O artigo 334, do Novo Código de Processo Civil, é emblemático no sentido de condicionar a aplicação do instituto da mediação em juízo a figura de um advogado, pois necessário que se tenha capacidade técnico-jurídica para que se redija uma petição inicial e salvo os Juizados Especiais Cíveis, onde se pode auto-representar, a presença de advogado é indispensável na área cível.

Deve-se observar que Cappelletti e Garth no texto *Acesso à Justiça* (1988), verificaram que uma das questões entendidas como entraves a busca pelo Acesso à Justiça, remete a questões culturais atreladas a desconfiança quanto aos advogados e ao Judiciário, o receio da demora processual e até a suntuosidade e forma dos prédios do Judiciário podem afastar o litigante não habitual. Assim, alguns entraves verificados originalmente na década de 1970, podem continuar a reverberar seus efeitos a partir do Novo Código de Processo Civil. O empoderamento esperado a partir da mediação, não seria especificamente através da tutela jurisdicional, mas sim através de mediações comunitárias.

O discurso atrelado ao Poder Judiciário, no entanto, remete a tentativa de que o instituto da mediação de conflitos seja estimulado visando reverter o quadro de iniquidades via intervenção dos sujeitos conscientes, em tese, de seus direitos e essa construção é permanente e contínua, formando idéias autônomas.

Outra questão, extremamente relevante, remete as diferenças básicas entre a conciliação e a mediação, observando-se que na visão do Conselho Nacional de Justiça estas diferenças,

se encontram quase que excluídas, transformando-se assim, a mediação quase que em um sinônimo de conciliação na visão do Judiciário.

O Conselho Nacional de Justiça no Manual de Mediação Judicial (2015) estabelece diferenças entre os procedimentos de mediação e conciliação porém, segundo ele, se encontram cada vez mais afastada da prática dos institutos.

O CNJ entende que a mediação se apresenta como um meio facilitador de negociação envolvendo um terceiro. Segundo o Conselho Nacional de Justiça, autores preferem ampliar o conceito, indicando que as partes são auxiliadas por um terceiro imparcial, neutro, sem qualquer interesse no deslinde da causa. (CNJ, 2015, p. 20).

É correto se afirmar que a mediação, a partir da presença de um terceiro estranho a relação jurídica inicial, vale-se de princípios próprios, onde não ocorre a proposta por parte desse terceiro, cabendo apenas a ele mediar em prol não do acordo, mas sim de um consenso capaz de alcançar a paz social. A conciliação por sua vez, também apresenta terceiro não interessado na causa, cujo o objetivo é alcançar o acordo que põe termo a lide, na versão judicializada. Encerra-se o processo e não necessariamente se alcança a paz social, o que se entende tornar a mediação e a conciliação diferentes tanto extrajudicialmente quanto judicialmente.

Sobre a conciliação e diferenças originárias acerca da mediação define o Conselho Nacional de Justiça:

A conciliação pode ser definida como um processo autocompositivo breve no qual as partes ou os interessados são auxiliados por um terceiro, neutro ao conflito, ou por um painel de pessoas sem interesse na causa, para assisti las, por meio de técnicas adequadas, a chegar a uma solução ou a um acordo. Originalmente, estabeleciam se diversos pontos de distinção entre a mediação e a conciliação, sugerindo se que: i) a mediação visaria à ‘resolução do conflito’ enquanto a conciliação buscava apenas o acordo; ii) a mediação visaria à restauração da relação social subjacente ao caso enquanto a conciliação buscava o fim do litígio; iii) a mediação partiria de uma abordagem de estímulo (ou facilitação) do entendimento enquanto a conciliação permitiria a sugestão de uma proposta de acordo pelo conciliador; iv) a mediação seria, em regra, mais demorada e envolveria diversas sessões enquanto a conciliação seria um processo mais breve com apenas uma sessão; v) a mediação seria voltada às pessoas e teria o cunho preponderantemente subjetivo enquanto a conciliação seria voltada aos fatos e direitos e com enfoque essencialmente objetivo; vi) a mediação seria confidencial enquanto a conciliação seria eminentemente pública; vii) a mediação seria prospectiva, com enfoque no futuro e em soluções, enquanto a conciliação seria com enfoque retrospectivo e voltado à culpa; viii) a mediação seria um processo em que os interessados encontram suas próprias soluções enquanto a conciliação seria um processo voltado a esclarecer aos litigantes pontos (fatos, direitos ou interesses) ainda não compreendidos por esses; ix) a mediação seria um processo com lastro multidisciplinar, envolvendo as mais distintas áreas como psicologia, administração, direito, matemática, comunicação, entre outros, enquanto a conciliação seria unidisciplinar (ou monodisciplinar) com base no direito (CNJ, 2015, p. 21-22)

Entende o CNJ que até o início do século XXI, posto que com o Movimento pela Conciliação, concebeu-se que o judiciário deveria ater-se a técnica. Sustenta o CNJ que com isso as distinções entre mediação e conciliação se reduziram (CNJ, 2015, p. 22-23):

Atualmente, com base na política pública preconizada pelo Conselho Nacional de Justiça e consolidada em resoluções e publicações diversas, pode se afirmar que a conciliação no Poder Judiciário busca: i) além do acordo, uma efetiva harmonização social das partes; ii) restaurar, dentro dos limites possíveis, a relação social das partes; iii) utilizar técnicas persuasivas, mas não impositivas ou coercitivas para se alcançarem soluções; iv) demorar suficientemente para que os interessados compreendam que o conciliador se importa com o caso e a solução encontrada; v) humanizar o processo de resolução de disputas; vi) preservar a intimidade dos interessados sempre que possível; vii) visar a uma solução construtiva para o conflito, com enfoque prospectivo para a relação dos envolvidos; viii) permitir que as partes sintam se ouvidas; e ix) utilizar-se de técnicas multidisciplinares para permitir que se encontrem soluções satisfatórias no menor prazo possível.

Há de se destacar, que o entendimento do Conselho Nacional de Justiça ao aproximar meios originalmente distintos de composição de litígios em quase sinônimos, como dito anteriormente, comporta críticas, posto que na mediação as partes por si próprias, apenas guiadas pelo mediador, fazem uso de sua autonomia em prol da paz social, enquanto que o modelo de conciliação aplicado pelo Poder Judiciário evidencia uma preocupação com cumprimento de metas na *práxis*, pondo fim a litígios, mas não necessariamente alcançando a paz social.

No que pese a emancipação e autonomia do indivíduo, deve-se observar que, via de regra no processo judicial, há uma aplicação direta da lei utilizando o binômio ganhar/perder, que claramente exclui e não emancipa os cidadãos, posto que permanecem sob tutela do estado juiz, enquanto único capaz de dizer o direito. A mediação pode ser entendida como um progresso, já que visa através da figura do mediador, terceiro com teor de neutralidade, restabelecer o diálogo entre os litigantes, demonstrando-lhes sua autonomia diante do conflito, sem apresentar propostas e possíveis imposições. A mediação, assim, vem sendo aclamada por inserir os indivíduos em uma esfera que possibilita a ação própria para que resolva seus conflitos, sem que um terceiro dite quem é o perdedor e ganhador, já que a mediação lida com os litigantes em efetiva horizontalidade, e que atenda o interesse mútuo das partes, de forma consciente e, sobretudo, emancipada.

3 A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA

O Agir comunicativo, nos moldes propugnados por Habermas no texto *Direito e Democracia – entre Facticidade e Validade* (1997), é de suma importância e aplicável a

mediação, no sentido de que a razão comunicativa apresenta-se necessária a interligar os indivíduos através de um médium lingüístico. A racionalidade comunicativa, fomenta condições possibilitadoras e limitadoras de modo que necessária se faz a aceitação de certas pressupostos de validade, que embora sempre passíveis de críticas, se torna indispensável para a construção do consenso. (HABERMAS, 1997, p. 20).

A mediação necessita de um médium lingüístico no sentido de que se possa ter, na práxis, um patamar discursivo ideal, de modo que as partes possam se reconhecer como iguais e, além de ter acesso ao discurso, que possam efetivamente entender o que lhe é dito e fazer-se entender.

Conforme se verifica, o reconhecimento do outro como igual e a efetiva isonomia entre os indivíduos, permite a interpretação de que as atividades de conciliador e mediador não são iguais, mas sim que o mediador apenas funcionaria como um facilitador do discurso entre as partes, conduzindo as pretensões de validade apresentadas, ouvindo as críticas aplicáveis e por fim, conduzindo a argumentação dos interessados em prol do objetivo comum, que seria, além de composição da lide, a paz social.

Argumenta-se que, muito embora, possam parecer sinônimos, mediação e conciliação adquirem contornos diferentes haja vista que a própria construção do médium lingüístico não obedece ao mesmo procedimento. O conciliador, além de mediar à discussão, assume a natureza propositiva. Sim, ele tem acesso aos pressupostos de validade de A e de B, no entanto, diferentemente do mediador, embora eivado pela técnica, pode apresentar propostas que entenda boas para as partes.

Ocorre que a subjetividade das partes pode conduzir ao entendimento de dúvida no sentido de se questionar se o juiz não poderia conceder melhores valores em sentença ou mesmo a sensação de ter realizado um mal acordo, o que não afastaria a idéia de que se tem vencedor e vencido.

A razão comunicativa, conforme o próprio Habermas, se transforma em um fio condutor, “Mesmo assim, ele se transforma num fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores de opinião e preparadores da decisão, na qual está embutido o poder democrático exercitado conforme o direito” (HABERMAS, 1997, p. 21)

Pode-se vislumbrar que a aproximação entre a conciliação e a mediação pode vir a repercutir no mundo da vida de forma diversa daquela pensada pelo Conselho Nacional de Justiça posto que:

O conceito do agir comunicativo atribui forças ilocucionárias da linguagem orientada ao entendimento a função importante da coordenação da ação. Por este

motivo, procuro lembrar, em primeiro lugar, como a compreensão clássica da relação entre facticidade e validade, delineada na tradição platônica, se modifica quando a linguagem passa a ser considerada como um médium universal de incorporação da razão... A tensão entre facticidade e validade, que se introduz no próprio modo de coordenação da ação coloca exigências elevadas para a manutenção de ordens sociais. O mundo da vida, as instituições que surgem naturalmente e o direito tem que amortizar as instabilidades de um tipo de socialização que se realiza através das tomadas de posição em termos de sim/não – com relação a pretensões de validade criticáveis (HABERMAS, 1997, p. 25-26).

Destaca ainda Habermas as interações estratégicas que permeiam o mundo da vida e pode-se dizer, em especial o Poder Judiciário, a partir das pretensões de validade de autor e réu. Tais pretensões de validade merecem tratamento técnico, conforme asseverado no *Manual de Mediação Judicial* (2015) do Conselho Nacional de Justiça, no entanto, se torna mais aguda a necessidade de capacitação não só do mediador, mas também de todos os atores do Poder Judiciário que atuem ou venham a atuar junto a mediação judicial ou em contato com os jurisdicionados e advogados em geral, posto que estes são fomentadores da mediação judicial e elementos chave no que tange a quebra de paradigmas relativos ao instituto.

Para tanto, propôs-se uma pesquisa empírica acerca da mediação, sua implementação e conhecimento por parte dos atores do Poder Judiciário, tendo-se escolhido inicialmente a Comarca de Macaé.

4 PERQUIRIRÃO E RESULTADOS: ESTUDO DO CASO NA COMARCA DE MACAÉ

4.1 Metodologia e coleta de dados

A metodologia empregada consistiu em pesquisa bibliográfica com a presença de leituras, discussões e relatórios periódicos, visando explorar o que a doutrina oferece para a compreensão da lei e do processo de mediação e ainda, de cunho zetético sociológico habermasiano, contribuindo de forma significativa para basilar a dinâmica entre a letra da lei e a práxis jurídica. Aliado a pesquisa empírica diante da recepção na práxis da mediação de conflitos nos tribunais, apresentando como objeto a delimitação a Comarca de Macaé, o qual foi mapeada através de uma pesquisa pautada em questionário subjetivo e objetivo, visando conhecer a opinião, efetividade, eficácia e possíveis peculiaridades dos atores jurídicos que convivem e atuam no espaço, notadamente os serventuários.

Conforme mencionado anteriormente, a cidade do interior do Rio de Janeiro, Macaé, foi à cidade delimitada para o estudo empírico, o fator motivacional da escolha deve-se ao fato de que nessa cidade é ministrado o curso de graduação em Direito da Universidade Federal Fluminense, instituída por intermédio do Instituto de Ciências da Sociedade – ICM/UFF.

Com uma população estimada de 234.628 mil habitantes (IBGE, 2015)¹⁵⁶, conhecida também como a “Capital Nacional do Petróleo”, a cidade de Macaé possui demanda jurídica mais recorrente motivo pela qual apresenta o total de 3 (três) varas cíveis e as 2 (duas) varas de família atuantes na Comarca de Macaé, que foram delimitadas como objeto no tocante a mediação e o Novo Código de Processo Civil.

A partir da coleta de dados, foi possível identificar a existência de um total de 67 (sessenta e sete) serventuários, entre técnicos e analistas nas varas cíveis e de família. Dos quais apenas 7 (sete) responderam o questionário impresso de perguntas objetivas e subjetivas com 10 (dez) perguntas que visam perquirir o conhecimento que os serventuários possuem acerca da mediação e sua positivação no Novo Código de Processo Civil. Também foram entrevistados 1 (um) juiz atuante e 1 (um) advogado atuante na Vara de Família; totalizando 9 (nove) entrevistados.

A pequena quantidade de entrevistados deu-se pelo motivo de abstenção dos serventuários em responder o questionário, alegando motivo de total desconhecimento da mediação de conflitos a partir de sua positivação no Novo Código de Processo Civil. Sendo importante frisar que dentre os serventuários entrevistados e os que se abstiveram, muitos alegaram não possuir ensino superior para que pudessem vir a conhecer com veemência o referido instituto e sua positivação no NCPC/2015 e que parcela deveras considerável se referiu ao instituto da mediação como sinônimo da conciliação.

A coleta de dados iniciou com a primeira pergunta versando *sobre o entendimento do que seria mediação de conflitos*; os 7 (sete) serventuários apontaram respostas genéricas como que se enquadram em todo meio alternativo de resolução de conflitos, como “conciliar, intermediar uma situação de conflito”, “intermediar conflitos”; não demonstrando claramente o ponto de diferenciação em relação ao instituto da mediação. Enquanto o juiz e o advogado entrevistado forneceram respostas mais concisas acerca do referido instituto, como “técnica de pacificação de conflitos com decisão advinda das próprias partes”.

¹⁵⁶ As informações são oriundas de pesquisas e levantamentos correntes do IBGE e dados de outras instituições, como o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, Ministério da Educação e do Desporto INEP/MEC; Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde, Ministério da Saúde DATASUS/MS; Tribunal Superior Eleitoral – TSE; Banco Central do Brasil BACEN/MF, Secretaria do Tesouro Nacional, Ministério da Fazenda – STN/MF e Departamento Nacional de Trânsito – DENATRAN/MCidades (Ministério das Cidades).

A segunda pergunta versou sobre o *conhecimento da diferença entre mediação e conciliação*; 99% do total dos entrevistados responderam que “SIM”, 1% responderam que “NÃO”. Esse dado em analogia a primeira pergunta, demonstra que há uma confusão do que se diz entender sobre mediação, pois, apesar do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) apontar semelhanças entre os institutos e muitas vezes colocá-los como sinônimos, existem diferenciações de como ocorre o papel de um terceiro facilitador nos respectivos institutos, mesmo procurando o mesmo fim, de paz social duradoura.

A terceira pergunta visou *perquirir se já houve atuação dos entrevistados como mediadores*; apenas o juiz respondeu que “SIM”, todos os outros “NÃO”.

A quarta indagação versou *se há prática de mediação no Fórum de Macaé*; 98% apontaram do total dos entrevistados apontaram que “NÃO” e 2% responderam que “SIM”

A quinta pergunta visou conhecer *se há estímulo por parte da Comarca/vara na prática de mediação*; 97% dos entrevistados responderam “NÃO”, enquanto que 2% responderam “SIM”, havendo 1% de abstenção.

A sexta pergunta foi de que *se há capacitação regular de mediadores* 99% responderam que “NÃO” e 1% foi de abstenção.

A sétima pergunta versou sobre *se há conhecimento da mediação comunitária no fórum*; 98% responderam que “NÃO”, havendo 2% de abstenção.

A oitava pergunta perquiriu *como o entrevistado percebe a recepção no NCPC no que concerne a mediação e porquê*; houve 1% de abstenção, 1% de resposta que ilustra total conhecimento do que é o instituto da mediação – a título de esclarecimento, foi a resposta do juiz – , 2% responderam enfocando na celeridade e usando até mesmo o termo “menos enrolação” ao se tratar dos litígios que são demandados costumeiramente a vara – a título de esclarecimento, resposta do advogado entrevistado e de um serventuário – , 3% responderam que tem total desconhecimento e 93% revelaram respostas genéricas para a referida pergunta, como “ainda é tudo novo, só com a prática é que vamos saber”, “de forma positiva, pois será uma forma de solução de litígio de forma mais célere”.

A nona pergunta acerca de *quais os benefícios a mediação poderá trazer ao judiciário e aos jurisdicionados*; houve 1% de abstenção e 99% alegaram termos recorrentes em suas respostas, como “celeridade”, “baixa do acervo”, “rapidez” e até mesmo “só o tempo nos dirá”.

Enfim, a décima pergunta versou sobre *a opinião do entrevistado sobre mediação e a efetividade no Fórum de Macaé*; 3% não souberam responder e 97% dividiram-se em uma

visão ora otimista, ora precavida, utilizando os termos “a teoria é ótima”, “técnica promissora nas varas de família, contudo deve-se atentar para a mudança na postura não só dos tribunais, mas dos advogados e da sociedade civil como um todo”.

4.2 Resultados encontrados e considerações pertinentes

A partir do diálogo e discussão entre a parte dogmática e empírica, fora ilustrado a partir da análise realizada no Fórum de Macaé, a percepção de tensão entre a letra da lei e a práxis jurídica. Na medida em que a lei propõe um novo modelo de acesso à justiça, através de métodos originalmente extrajudiciais de resolução de conflitos, agora positivados, a mediação no Fórum de Macaé, especialmente nas três existentes Varas Cíveis e nas duas Varas de Família atuantes, a análise foi de que a mediação é desconhecida pelos analistas e técnicos das respectivas varas e, sobretudo existindo uma confusão entre mediação e outra técnica extrajudicial, também positivada, de conflito: a conciliação, a qual já é praticada nas varas.

Com relação aos levantamentos com as figuras do advogado e do juiz atuantes nas varas citadas acerca do tema, a distinção entre mediação e outros meios alternativos é de ciência de ambos e está sendo identificada uma expectativa para que iniciem os cursos de capacitação, treinamento e aperfeiçoamento acerca da mediação para os analistas e técnicos, que desse modo visem estimular e colocar em prática o que promete o Novo Código de Processo Civil, no Fórum de Macaé. Mas ainda, é suscitada a preocupação com relação à postura dos litigantes, para que estejam dispostos a contribuir para a melhor resolução do conflito, com base não na expectativa de ganhar ou perder.

Outro fator que chamou atenção é a de que quando exposto que haveria diferença entre os institutos, os entrevistados alegaram que não cursaram ensino superior em Direito para compreender mais a fundo acerca desse tema e que não houve treinamento pelo tribunal visando distinguir os institutos. Compreende-se que apenas a segunda afirmação é a mais coerente, haja vista que não é necessário ter ensino superior para conhecer e implementar a mediação de conflitos, pois a técnica processual mostra-se promissora em atingir e fazer compreender-se por todo e qualquer tipo de público, o que evidencia, também, que os tribunais ainda estão vagarosos na adequação e prestação de divulgações de cursos e informes aos serventuários, que lidam diretamente com os entes conflitantes.

Em todos os entrevistados que não se abstiveram foi nítida a preocupação e diminuição do acervo de demandas judiciais que as novas ferramentas, como a mediação, trarão para o aparato judicial. Ficando claro que muitas vezes o pensamento da celeridade processual perdura em contrapeso com a supremacia de restituição da paz social, paridade processual e restabelecimento do diálogo que sofreu perca de conexão comunicativa diante do litígio, o que revela uma racionalidade estratégica por parte dos serventuários.

5 CONCLUSÃO

Fica evidenciado, portanto, que o presente trabalho não tem a pretensão de esgotar as hipóteses que envolvem a problemática existente entre facticidade e validade no ato jurisdicional que a positivação no Novo Código de Processo Civil tenta dirimir. De modo que evidencia a notoriedade de resolução extrajudicial de conflitos, principalmente a mediação, na medida em que positiva a obrigatoriedade do uso dessa ferramenta para dirimir conflitos em contramão da judicialização excessivamente demandada, para que ambas caminhem juntas em prol da emancipação diante dos litígios cada vez mais frequentes. Percebe-se notadamente, através do estudo empírico realizado na Comarca de Macaé, que há de ser uma jornada longínqua, porém possível e pertinente, na medida em que começa a ruir paulatinamente para o que a letra da lei se propõe, realize-se: o da melhor resolução para o conflito que beneficie ambas as partes, condutas constituídas exclusivamente por uma densa racionalidade estratégica para a condução do benefício unitário.

Evidenciou-se, assim, que perduram paradigmas e que há a necessidade substanciada de superá-los, não só com relação aos entes conflitantes, mas aos serventuários, que lidam com o público e fazem parte de parcela considerável da sociedade civil de não esclarecidos e devidamente informados da divisão conceitual, prática e benéfica em relação a conciliação, outro meio, originalmente, extrajudicial de composição de litígios que dialoga com a mediação. Os tribunais devem, portanto, não esgotar sua preocupação nos entes conflitantes, mas em todo aparato judicial que envolve essa quebra de paradigmas sociais de conflito que perduram no âmbito civilista. De tal modo, poderá realiza-se o abandono à costumeira decisão quantitativa do Judiciário, dando lugar à confluência entre a judicialização – devidamente alheia a pretensão apenas quantitativa e célere a qualquer custo – e a mediação em consonância pelo alcance da verdadeira equidade de justiça proclamada como fim da lei.

REFERÊNCIAS

- BACELLAR, Roberto Portugal. Juizados Especiais – A nova mediação paraprocessual. São Paulo: **Revista dos Tribunais**, 2014, p. 174.
- BRASIL, Lei, nº 13.105 de 16 de março de 2015. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm> acesso em 5/02/2016.
- CAPPELLETTI, Mauro & GARTH, Bryant. **Florence Access-to-justice Project Series**, Eds., 1979.
- CNJ. **Manual de Mediação Judicial**. 2015 Disponível em < <http://mediacao.fgv.br/wp-content/uploads/2015/11/Manual-de-Mediacao-Judicial-2015.pdf>> acesso em 15/5/2016
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- _____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Ed.Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. **A Inclusão do Outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2012.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística . Informações completas – Rio de Janeiro/Macaé. Disponível em:<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=330240>>. Acesso em: 28 de Julho de 2016.
- KANT, Immanuel. **Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?** Disponível em < http://ensinarfilosofia.com.br/__pdfs/e_livros/47.pdf> acesso em 10/3/2011.
- NERY JUNIOR, Nelson & NERY, Rosa Maria de Andrade. Comentários ao Código de Processo Civil. São Paulo. **Revista dos Tribunais**, 2015
- NETO, Adolfo Braga. Mediação: Uma volta às origens. Fundação Getúlio Vargas. São Paulo, Ed. 20, p 16, Janeiro. 2009. **Entrevista concedida a Carlos Costa**. Disponível em: [http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/7031/Ed.%2013%20-%20Entrevista%20\(site\).pdf?sequence=1](http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/7031/Ed.%2013%20-%20Entrevista%20(site).pdf?sequence=1). Acesso em: 25 de julho de 2016.
- SANTOS E SILVA. Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva & LOPES. Tânia Márcia Kale. **A Judicialização dos Meios Alternativos de Composição de Litígios – Emancipação ou Repetição de Velhas Formas?** Trabalho apresentado no 3º Seminário Sociologia e Direito – PPGSD/UFF, 2013.

TEORIA DO RECONHECIMENTO E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA: POSSIBILIDADES EDUCACIONAIS NA PERSPECTIVA DA JUSTIÇA SOCIAL

Carline Schröder Arend

Universidade Federal de Pelotas. Doutoranda em Educação

carlinearend@gmail.com

Jovino Pizzi

Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Filosofia

jovinopiz@gmail.com

Resumo: O presente texto tem como tema o estudo da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, apresentando o desenvolvimento evolutivo de sua teoria, desde a “Luta por reconhecimento” até a teoria da justiça desenvolvida em “Direito da liberdade”. A partir dessa fundamentação teórica busca-se realizar uma averiguação da política social de redistribuição de renda para famílias pobres no Brasil, denominado Programa Bolsa Família. Com isso, pretende-se refletir acerca das políticas de reconhecimento de Axel Honneth como um suporte teórico que permite entender o reconhecimento como forma de solidariedade. O ponto de partida está na seguinte indagação: Como as políticas distributivas, elaboradas dentro do contexto do “novo capitalismo”, estão contribuindo na consolidação de relações solidárias? Este questionamento emerge frente às evidências de in-solidariedade. Por isso, a motivação em compreender se a proposta do Programa Bolsa Família apresenta as características de reconhecimento intersubjetivo. Considerando ainda se ele não promove apenas ao repasse de renda, sem, portanto, construir laços de solidariedade social entre os participantes e os demais atores sociais.

Palavras-chave: Teoria do Reconhecimento. Bolsa Família. Justiça social.

1 INTRODUÇÃO

O presente texto tem como tema o estudo da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, apresentando o desenvolvimento teórico que inicia com a obra a *Luta por reconhecimento* e chega até a recente versão apresentada em *O direito da liberdade*. O estudo tem como objetivo a averiguação da política social de redistribuição de renda para famílias

pobres no Brasil, o Programa Bolsa Família. Com isso, pretende-se demonstrar que a política de reconhecimento de Axel Honneth apresenta um suporte teórico importante que permite entender o reconhecimento como uma forma de solidariedade, seja ela política ou moral. Ao mesmo tempo, busca-se também identificar possíveis "patologias" do Bolsa Família, a medida que os sujeitos podem mover-se por interesses egoístas.

O ponto de partida está na seguinte indagação: Como as políticas distributivas, elaboradas dentro do contexto do “novo capitalismo”, estão contribuindo na consolidação de relações solidárias? Este questionamento emerge frente às evidências de in-solidariedade. Ou seja, uma reação sistemática frente ao programa, fruto de um determinado individualismo possessivo que não admite a solidariedade, mesmo quando se trata de uma questão humanitária. Por isso, a motivação em compreender os vínculos de uma perspectiva teórica do reconhecimento – nos moldes da proposta de Honneth – com as circunstancialidades de quem é beneficiado pelo programa. Deste modo, deseja-se identificar se ele não se resume apenas ao repasse de renda, sem, portanto, construir laços de solidariedade social entre os participantes e os demais atores sociais.

Diante disso, o texto se atém aos aspectos teóricos de Honneth, no sentido de mostrar os dois momentos de seu pensamento: a concepção de reconhecimento na sua primeira obra – *A luta pelo reconhecimento*; o passo seguinte salienta o novo delineamento que aparece em *O direito da liberdade*. Na continuação, este texto expõe o Programa Bolsa Família, realçando principalmente seu caráter voltado ao combate à fome e à preservação da segurança familiar. Neste caso, a referência não é apenas Honneth, mas também o documentário *Informe sobre la Inequidad*, salientando que esse programa brasileiro pode ser considerado e tratado como um projeto humanitário.

Deste modo, deseja-se ressaltar que o Programa Bolsa Família não pode ser considerado apenas como filantropia ou uma comiseração, isto é, de um simples assistencialismo, mas de políticas de reconhecimento irrenunciáveis. Em outras palavras, trata-se não apenas de combater a fome e a pobreza, mas de garantir as condições essenciais para a vida e a convivência a qualquer sujeito humano.

1. Honneth e a luta por reconhecimento

Honneth (2003) aponta o conflito como inerente a qualquer interação intersubjetiva, como uma possibilidade de romper com pressupostos de um individualismo possessivo e monológico. Ele constitui a gramática moral das relações sociais, ou seja, a luta por reconhecimento é a chave do entendimento de como se processa a interação social, especialmente ao que concerne a constituição e a autocompreensão dos indivíduos em sociedade. Através das políticas de reconhecimento, é possível entender as patologias desse individualismo cuja in-solidariedade se traduz no desrespeito. Daí que o não reconhecimento seja “a fonte emotiva e cognitiva de resistência social” tanto a grupos ou coletividades (HONNETH, 2003, p. 227) considerados como invisíveis ou vulneráveis, entre outros qualificativos.

Honneth compartilha com a ideia de que a teoria crítica apresenta um *déficit* sociológico. Ao propor uma política de reconhecimento, é possível salientar, então, o caráter negativo da noção de justiça. Tal noção viola as expectativas de reconhecimento e desencadeia, então, sentimentos de desprezo e de injustiça. Por isso, sua insistência no debate público e democrático, cujas motivações se vinculam às esferas estruturais da sociedade e, ainda, diante da própria natureza da consciência de injustiça (HONNETH, 2011b).

O sentido negativo da justiça é um entrave ao reconhecimento. Por isso, a mudança requer não apenas políticas públicas e/ou sociais, mas também a luta pelo reconhecimento das conflitividades iminentes às relações intersubjetivas. Para Honneth, essa complexa aproximação com o outro, mediante um processo que não é de todo pacífico, implica nada mais do que “fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (2003, p. 69). Ou seja, um compartilhar solidário entre sujeitos, cuja solidariedade mútua requer reciprocidade tanto no horizonte moral e político, como também nas garantias de alimentação, de estima social, de afetividade etc. Através dessa interação, processa-se a mudança do “si mesmo”, pois ao entrar em contato com o outro e o reconhecê-lo como tal, ao retornar a si, já não é mais o mesmo.

O contato, isto é, a interação entre sujeitos sociais instiga as lutas por reconhecimento, percebendo que o conflito e o reconhecimento se condicionam um ao outro, impulsionando às mudanças sociais que os indivíduos tanto almejam. Nesse processo, há uma espécie de coautoria entre os sujeitos, pois a intersubjetividade comunicativa promove mudanças tanto em relação ao próprio sujeito como também em relação ao ponto de vista e, inclusive, na compreensão dos fenômenos e fatos. Mais especificamente, a interação não é via de mão única, pois se trata de uma reciprocidade que afeta todos os concernidos e, ao mesmo tempo,

se consolida em compromisso para transformar e superar as patologias que geram insolidariedade.

Na sua conformação teórica, o reconhecimento recíproco, imbricado na conflitividade do reconhecimento do outro, manifesta-se em três esferas sociais: nas relações afetivas ou no amor (família, amizade), nas relações jurídicas ou de direito (estado) e na estima social ou na solidariedade (sociedade). Esta apresentação está na obra *A luta pelo reconhecimento*. No próximo subitem, explicamos as três esferas de reconhecimento.

2. O primeiro esboço do reconhecimento social do outro

Como foi salientado, Honneth propõe, na obra *A luta pelo reconhecimento*, três categorias de reconhecimento, que são: o amor, o direito e a solidariedade.

Na primeira esfera, o reconhecimento recíproco ocorre na esfera íntima, entre familiares, amigos e filhos e está intimamente ligada a ideia de que o sujeito é um objeto de cuidado de pessoas próximas. Essas relações afetivas de reconhecimento que possibilita o desenvolvimento da autoconfiança.

Nesse quesito, Honneth utiliza, entre outras fontes, categorias defendidas por Winnicott. Desta forma, Honneth (2003) consegue matizar a relação simbiótica existente entre mãe e filho, relação essa que ocorre ainda nos primeiros meses de vida do bebê. Nesta etapa, mãe e filho experimentam uma relação de dependência absoluta; é como se eles vivessem um para o outro. Quando a mãe passa a retomar sua rotina diária, e mãe e bebê percebem que conseguem viver um sem o outro, ou então, que a mãe vai embora, mas retorna, eles passam para uma relação de dependência relativa.

Para Honneth (2003), a criança só consegue reconhecer o outro quando houver o amor e esse outro ser independente; no caso, em relação à pessoa de referência¹⁵⁷, isso acontece quando já ultrapassaram a fase de simbiose em que viviam. Sendo assim, o amor é a forma mais elementar de ocorrência do reconhecimento. E para além da relação dos primeiros meses de vida, conforme abordado acima, o reconhecimento afetivo é de fundamental importância para o desenvolvimento da autoconfiança desse indivíduo, de modo que ele se perceba como ser amado.

A segunda categoria de reconhecimento apontada por Honneth (2003) é a do direito ou do reconhecimento jurídico. Esse reconhecimento ocorre quando o sujeito sai de seu contexto

¹⁵⁷ A partir da obra *Reificación*, Honneth (2007b) não identifica mais apenas a mãe como a pessoa de referência

particular e ingressa em um contexto social ou universal, mediado por relações entre sujeitos livres e iguais, ou seja, os sujeitos se reconhecem portadores de posse, percebem-se como proprietários e, principalmente, enquanto portadores de igualdade, possuindo, portanto, direitos iguais perante a sociedade.

Segundo Honneth, tanto Hegel quanto Mead salientam a percepção do direito que o outro possui como ponto de partida do conhecimento que possuímos de nossos direitos. Em outras palavras, “todo sujeito humano poder ser considerado portador de alguns direitos, quando reconhecido socialmente como membro de uma coletividade” (HONNETH, 2003, p. 180). Nesse horizonte, o reconhecimento é possível porque há respeito e, tanto no amor como no direito, a autonomia manifesta-se quando a liberdade do outro é reconhecida, do contrário não há tal autonomia. Por isso, na esfera do direito predomina o autorrespeito.

Há, pois, uma diferença fundamental frente às sociedades tradicionais, pois nelas, o reconhecimento jurídico, ocorria através do status ou estima social. No caso, o indivíduo só estaria habilitado a adquirir o reconhecimento jurídico caso possuísse uma boa posição na sociedade, ou então pelas atividades que desenvolvia na sua comunidade.

A modernidade representou, segundo Honneth, uma mudança importante, proporcionando, assim, uma transformação também nas relações jurídicas. O reconhecimento jurídico deixa, então, de valorizar única e exclusivamente o *status* da pessoa perante os demais, para se tornar algo mais geral, considerando os interesses de todos os integrantes da sociedade. Ao considerar os interesses de todos, ganha força o princípio de igualdade universal. Para Honneth (2003), a igualdade universal permite compreender que o indivíduo, enquanto cidadão de uma sociedade, possui igual valor que os demais membros da coletividade.

O fato de o sujeito reconhecer-se juridicamente contempla também o âmbito moral do ser humano, realçando a possibilidade de viver de forma digna, sem denegrir as particularidades de cada ser. Por isso, na esfera jurídica, o indivíduo é reconhecido como autônomo e moralmente imputável, desenvolvendo uma relação de respeito consigo mesmo e com os demais membros da sociedade. Para Honneth, “é o caráter público que os direitos possuem porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do autorrespeito” (HONNETH, 2003, p. 197).

Na terceira esfera do reconhecimento, Honneth situa a estima social. Aqui, as relações são mediadas pela solidariedade. Entra em cena o respeito universal, possibilitando aos

sujeitos a se perceberem como seres possuidores de suas particularidades a serem socializadas com os demais membros de determinada comunidade. Consoante Honneth, “para poderem chegar a uma autorrelação intangível, os sujeitos humanos precisam, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198).

Segundo Honneth para os sujeitos “poderem chegar a autorrelação infrangível” (2003, p. 198), eles “precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (2003, p. 198).

O reconhecimento se efetiva quando existe aceitação recíproca das individualidades, as quais são julgadas segundo os valores que a comunidade possui. Nessa esfera é gerada a autoestima, isto é, a pessoa acredita no seu potencial e nas suas qualidades e, ao se deparar com outras pessoas, ela é reconhecida enquanto possuidora dessas características. Nessa esfera, o indivíduo demonstra suas singularidades de forma intersubjetiva e universal, dentro de um meio social (SAAVEDRA, SOBOTTKA, 2008). Se as mudanças ocorridas ao longo da história também deixam suas marcas, a valoração social que, antes se considerava através do *status*, reassume, agora, um novo padrão. Porém, Honneth assinala que, tais manifestações individuais, entram em atrito com a valorização coletiva, isto é, “o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 2003, p. 204). Mesmo que haja conflitividade, nesse aspecto, a pessoa é reconhecida enquanto digna de estima social e tal estima ocorre no horizonte da intersubjetividade coletiva.

Para Honneth, a estima social se vincula à experiência com:

[...] uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como ‘valiosas’ pelos demais membros da sociedade; com todo o sentido, nós podemos chamar a essa espécie de autorrealização prática, para a qual predomina na língua corrente a expressão “sentimento do próprio valor”, de “autoestima”, em paralelo categorial com os conceitos empregados até aqui de “autoconfiança” e de “autorrespeito”. (HONNETH, 2003, p. 210).

Como é possível perceber, “uma pessoa só pode se sentir “valiosa” quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais”. (2003, p. 204). Mas a estrutura vivenciada de um ambiente coletivo e plural com seres singulares desencadeia um sentimento de tensão, de luta, pois estão todos em busca de autorrealização, e assim se identificam com seus pares e desencadeiam um processo de reconhecimento de suas particularidades.

Em síntese, essas seriam as três esferas do reconhecimento, detalhadas na obra *A luta pelo reconhecimento*. Trata-se de três padrões de reconhecimento expostos na primeira obra. Eles correspondem a três maneiras de desrespeito: a violação, a privação de direitos e a degradação, respectivamente. Conforme Honneth, “na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de ‘ofensa’ ou de ‘rebaixamento’, se referem a formas de desrespeito, ou seja, às formas de reconhecimento recusado” (2003, p. 213). Em resistência a essas formas de não reconhecimento é que se manifestam os conflitos sociais, tendo por resultado sua paulatina superação. Honneth entende por luta social “o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (Ibidem. p. 257). É nesse sentido que as lutas por reconhecimento passam a fundamentar os avanços normativos sociais.

Por isso, cada uma das esferas do reconhecimento possui uma autorrelação prática do sujeito (nas relações amorosas é a autoconfiança, nas relações jurídicas há o autorrespeito, e na comunidade de valores há a autoestima). A partir do momento em que ocorre o desrespeito em alguma das esferas, gera-se o conflito ou o sentimento de luta, gestando-se, assim, as lutas sociais.

Quando o desrespeito ocorre na esfera do amor, ele ameaça a integridade física e psíquica, pois se manifesta por meio de maus-tratos e violação. Na esfera do direito o desrespeito atinge a integridade social da pessoa, pois a mesma é privada de seus direitos e excluída do convívio social. E, por fim, na esfera da solidariedade, são as ofensas e infâmias que geram o desrespeito, afetando a dignidade da pessoa enquanto inserida em uma comunidade de valores. Logo, podemos compreender aqui as mudanças sociais, como resultado de lutas ocasionadas pelo desrespeito às esferas do reconhecimento. Mas é a partir do conceito de eticidade que se torna possível identificar as patologias sociais; ou seja, o pressuposto de um ideal de vida boa, que compreende valores éticos e morais, possibilita perceber a violação cometida contra a liberdade pessoal e os valores comunitários.

3. O reconhecimento em *O direito da liberdade*

Na obra *Luta por reconhecimento*, Axel Honneth afirma que o reconhecimento ocorre através de três categorias: a categoria do amor ou das relações íntimas; a categoria do direito

ou das relações jurídicas; e a categoria da solidariedade ou das relações que resultam na estima social, conforme discutido anteriormente. Todavia, em *Direito da Liberdade* estas categorias sofreram modificações. A primeira categoria mudou do amor para o “nós” das relações pessoais; a categoria do direito deu espaço para o “nós” do agir em economia de mercado; e, por fim, a categoria da solidariedade transformou-se no “nós” da formação da vontade democrática.

Na referida obra, Honneth retoma alguns aspectos da teoria do reconhecimento desenvolvida em *A Luta por reconhecimento*. A novidade em *O Direito da Liberdade* concerne ao mercado, pois é a primeira vez que Honneth enxerga no mercado um âmbito de reconhecimento. Assim, o conceito de luta perde seu protagonismo (MADUREIRA, 2015). Em relação a isso, Durkheim se torna uma referência fundamental para discutir as questões referentes a liberdade social.

Para dar uma ideia comparativa mais específica, pode-se evidenciar as diferenças do seguinte modo:

1. A esfera das relações íntimas/interpessoais é a única que não sofre grandes mudanças; 2. Ocorre um deslocamento do reconhecimento das capacidades e características individuais, entendido anteriormente como associado ao desempenho e à solidariedade/valoração social, da terceira a segunda esfera, tendo como resultado: a) O desaparecimento do direito como esfera da liberdade social (O direito aparecerá em *Das Recht der Freiheit* como “possibilidade” de liberdade, não como liberdade “efetiva”, associado à liberdade negativa; b) O surgimento de uma esfera de reconhecimento propriamente política, que não existia na teoria “originária”; c) A localização do reconhecimento das capacidades, associado ao trabalho, em conjunto com os interesses particulares, numa esfera de reconhecimento própria: a economia de mercado (MADUREIRA, 2015, p. 364-365).

Essas modificações remetem a outra questão importante. Em *O direito da liberdade*, Honneth procura desenvolver “os princípios de justiça social diretamente sob a forma de uma análise da sociedade” (HONNETH, 205, p. 9). Para essa finalidade, o autor insiste em quatro premissas: a primeira delas destaca que a reprodução social está vinculada e se orienta por ideais e valores, ou seja, “essas normas éticas não apenas determinam [...] quais as medidas ou desenvolvimentos sociais podem ser concebidos, mas também são determinados [...] como objetivos de educação mais ou menos institucionalizados, pelos quais se organizaria a vida do indivíduo no seio da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 19).

A segunda premissa é uma proposta que “se deve tomar apenas os valores ou ideais como ponto de referência moral de uma justiça que, como pretensões normativas, a um só

tempo constitui reivindicações normativas e condições de reprodução de cada sociedade” (HONNETH, 2015, p. 21).

Honneth ressalta que a justiça não é independente e, portanto, tais valores e ideais não podem ser determinados de modo descontextualizado, resultando então, de uma análise concreta. Com isso, Honneth traz a reconstrução normativa, como a terceira premissa, como modo de validação do procedimento metodológico, considerando que os “valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico” (HONNETH, 2015, p. 24). Para então analisar criticamente o procedimento da reconstrução normativa, sendo esta a quarta premissa, partindo da ideia de que “não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso” (HONNETH, 2015, p. 29).

Neste livro, Honneth apresenta a teoria do reconhecimento tendo como ponto central de sua discussão a liberdade, principalmente, a defesa de uma ideia de liberdade social. Com uma organização do livro muito semelhante ao livro *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth defende a ideia de que a liberdade de um indivíduo apenas se efetiva quando este estiver em contato e relacionar-se com outros indivíduos, ou seja, é a ideia de que o sujeito só conquistará sua liberdade quando o outro o auxiliar a realizar sua liberdade e, do mesmo modo, o outro só se tornará livre, quando outro sujeito o auxiliar a realizar a sua liberdade. Assim, não há uma liberdade a perder, e sim uma liberdade a ser construída.

Em síntese, Honneth (2015) apresenta três diferentes modelos de liberdade: liberdade negativa; liberdade reflexiva; e, liberdade social. Estes modelos seguem uma dinâmica organizacional muito semelhante a utilizada por Hegel, portanto, a liberdade negativa relaciona-se com o direito abstrato discutido por Hegel; a liberdade reflexiva está relacionada com a moralidade subjetiva e, por fim, a liberdade social é correspondente as esferas da moralidade objetiva: família, sociedade civil e o Estado. De acordo com o que Pinzani também apresenta, “A parte sobre família do texto hegeliano corresponde, no texto de Honneth, a parte sobre relações pessoais; aquela sobre sociedade civil corresponde a parte sobre o mercado; finalmente, a parte sobre o Estado corresponde a parte sobre o Estado democrático” (PINZANI, 2012, p. 207).

Para discutir a liberdade negativa, Honneth retoma a compreensão de liberdade apresentada por Hobbes, sendo esta uma liberdade individual que não enfrenta resistências externas, ou seja, não há obstáculos para a realização da vontade do indivíduo. Havendo assim

a possibilidade do indivíduo agir sem a interferência de outrem, ou então, sem a necessidade de prestar explicação sobre suas ações individualistas, Honneth ressalta que “a ideia de que a liberdade do indivíduo consiste na busca de seus próprios interesses sem que haja impedimentos ‘de fora’ repousa numa arraigada intuição do individualismo moderno” (2015, p. 46). Essa liberdade é negativa, pois “já que não se deve voltar a questionar seus objetivos quanto à sua capacidade de satisfazer ou não suas condições de liberdade; [...] bastando o ato puro e desimpedido do decidir para que a ação resultante seja qualificada como ‘livre’” (HONNETH, 2015, p. 49). Assim, esta liberdade permite a legitimação do desejo de distinção do indivíduo, tornando o indivíduo livre, quanto mais desejos e objetivos ele pudesse vir a realizar, porém, sem interferir na liberdade dos demais. Para Honneth, essa liberdade não é suficiente, pois “todas as insuficiências reveladas pela liberdade negativa remetem, em última instância, ao fato de ela cessar antes do limiar legítimo da autodeterminação individual”, não sendo assim, propositiva.

A liberdade negativa, posteriormente é discutida como liberdade jurídica, e então, ressaltam-se as possíveis patologias que tal liberdade pode vir a causar, segundo Pinzani (2012, p. 209): “a total identificação, pelos indivíduos, de sua liberdade com a liberdade jurídica, isto é, com seus direitos negativos e que, portanto, tais direitos acabem sendo os elementos constitutivos do plano de vida de seus titulares”.

Na liberdade reflexiva, partindo desde a Idade Antiga e Média, para um indivíduo ser livre ele “tinha de chegar às suas próprias decisões e poder realizar sua vontade” (HONNETH, 2015, p. 58). Desse modo, a relação que é estabelecida na liberdade reflexiva é de um sujeito que age segundo suas próprias intenções. Para tanto, Honneth busca em Rousseau, Kant e Herder, suas concepções de liberdade reflexiva. Sendo esta liberdade, perpassada pela ideia de que o agir do indivíduo só é permitido sem que a consciência e a reflexão imponham obstáculos.

A liberdade social se desenvolve nas três esferas, reorganizadas da luta pelo reconhecimento, a saber: as relações pessoais, economia de mercado e formação da vontade democrática. Nesse sentido, a liberdade social pode ser “entendida como um resultado de um esforço teórico de compreender que o critério subjacente ao pensamento da liberdade reflexiva amplia-se até mesmo às esferas que tradicionalmente se contrapõem ao sujeito como realidade externa” (HONNETH, 2015, p. 81). Ao final da descrição dos três modelos de liberdade, Honneth apresenta a ideia de uma eticidade democrática, destacando que uma concepção de justiça que supere o distanciamento da teoria normativa com a realidade social

necessita “de uma reconstrução normativa do desenvolvimento social conduzida de maneira normativa” (HONNETH, 2015, p. 112).

Após a atualização histórica que retoma os modelos de liberdade negativa, reflexiva e social, Honneth apresenta como possibilidade de liberdade a liberdade jurídica e a liberdade moral. Destacando para cada uma dessas liberdades sua razão de ser, seus limites e suas patologias.

Honneth (2015) salienta que nas sociedades liberais os indivíduos apenas compreendem-se como pessoas detentoras de vontade própria quando possuidoras de direitos subjetivos, direitos estes concedidos pelo Estado para explorarem suas preferências, constituindo deste modo uma autonomia privada garantida juridicamente. Porém, estes direitos passaram a ser questionados por organizações e movimentos sociais, num sentido de buscar o reconhecimento intersubjetivo e a busca de direitos que atendam a todos os indivíduos. Sob a influência das mudanças ocorridas no âmbito econômico. Corrobora com este posicionamento de Honneth, o pensamento de Sennett (2006; 2009), no contexto do novo capitalismo prevalece uma organização voltada cada vez mais para o individualismo, pois as relações, bem como, o trabalho são organizadas de modo que não se crie expectativas de longo prazo. O que conduz, ilusoriamente, os indivíduos a entenderem-se como pessoas independentes, com vontade própria, gerando uma grande confiança no próprio indivíduo. Essa excessiva responsabilização do sujeito pelos seus atos pode vir a gerar a sensação de que não possui nenhum compromisso com os demais sujeitos.

A tese de que a sociedade passa por uma prevalência do individualismo, segundo Honneth (2014) também passa pelas discussões que contemplam o conceito de autonomia. Conceito este, amplamente discutido tanto no campo filosófico, como no educacional, que não contemplou a discussão sobre as vulnerabilidades sociais, segundo Honneth (2014), esse conceito voltou seu entendimento e discussão muito mais para um aspecto individualista. Concepção esta que também entranhou-se em alguns aspectos das discussões sobre justiça social, mas principalmente, desenvolveu-se um ideal de sociedade justa que “passou a ser compreendida como a de permitir que as pessoas que sejam dependentes o mínimo possível de outros” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 83).

Essa ideia de que o social está sendo envolvido por aspectos egoístas, também é compartilhado por outros autores. Conforme Macpherson, as sociedades envolvidas por políticas liberais, salientam uma concepção de indivíduo como proprietário de sua pessoa e de suas capacidades, não sendo percebido como um integrante de um todo social, nos

direcionando assim, a um individualismo possessivo (MACPHERSON, 1979). Ideia esta que é discutida na obra “Teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke”, na qual é apresentado o surgimento e o desenvolvimento do individualismo possessivo na Filosofia política do século XVII. Tendo como modelo de sociedade “como sendo uma série de relações de mercado entre esses indivíduos”, sendo esse um dever político suficiente, ou seja, “não eram necessários conceitos tradicionais de justiça [...] o dever do indivíduo para com o estado era deduzido dos fatos supostos, como estruturados em um modelo humano materialista e no modelo da sociedade de mercado” (MACPHERSON, 1979, p. 277).

Do mesmo modo, Sennett (2006, 2009) afirma que o sistema capitalista corroe o caráter das pessoas, ocasionando uma perda de senso de comunidade. Para Sennett (2009), a lógica do curto prazo e a necessidade de adaptar-se constantemente está retirando valores como lealdade e confiança, e desse modo, acaba interferindo na esfera da solidariedade. Consoante Sennett, a cultura do novo capitalismo está diretamente ligada a fragmentação e uma nova organização cultural das instituições. Sennett ressalta que os indivíduos tiveram que aprender a cuidar das relações e empregos de curto prazo e, em meio a isso, também cuidar de si mesmos podendo “ser obrigado a improvisar a narrativa de sua própria vida” (SENNETT, 2006, p. 13). Em meio a esse reinventar-se a curto prazo, também emerge a necessidade de “descobrir capacidades potenciais, à medida que vão mudando as exigências da realidade” (idem. p.13). Com uma estrutura muito dinâmica e que se altera rápida e constantemente, é necessário “permitir que o passado fique para trás” (idem., p. 14). Com tais mudanças nesse cenário, Sennett (2006) afirma que há necessidade de mudanças no caráter das pessoas para poder adentrar nestas instituições e adaptar-se a elas. Assim, “o ideal cultural do novo capitalismo [...] o novo homem enriqueceria pensando em termos de curto prazo, desenvolvendo seu próprio potencial e desapegando-se de tudo” (SENNETT, 2006, p. 16).

Assim, Honneth (2014) salienta a ideia de que apenas a auto-regulação do mercado consegue equilibrar o jogo de interesses individuais. E, portanto, direitos coletivos possibilitados pelo Estado como uma alternativa para diminuir as desigualdades sociais causam grande estranheza e críticas pelas partes que não podem utilizar desses direitos, tratando aos dependentes de benefícios provindos do Estado como desvalidos e parasitas sociais. Este estado de desconfiança entre os indivíduos sociais deixa aberto um caminho para o desenvolvimento cada vez maior para o individualismo e a solidariedade torna-se dia após dia um elemento raro entre alguns indivíduos que ainda reconhecem o outro e buscam por justiça social para os menos favorecidos.

Na tentativa de melhorar e tornar prevalentes os direitos subjetivos, acreditamos que a sociedade acabe manifestando cada vez mais um sintoma de in-solidariedade, reforçando as patologias sociais constituídas ao longo do tempo. Assim, como uma possibilidade de superação do individualismo possessivo, busca-se com essa pesquisa a ampliação do debate sobre discriminação, justiça social e, principalmente, em possibilidades de reconhecimento social das crianças e famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família. Assim, tem-se como hipótese que, as políticas distributivas sofrem da apatia devido a cultura do novo capitalismo que tem uma marca do individualismo que estimula a in-solidariedade. Por fim, nosso esforço é buscar no pensamento de Axel Honneth, elementos teóricos que subsidiem uma leitura da implementação da política social de distribuição de benefício financeiro no Brasil.

3. O programa Bolsa Família: a dimensão humanitária

O Programa Bolsa Família foi instituído pela Lei nº 10.836¹⁵⁸ de janeiro de 2004 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/2004. Ele é um dos programas sob a responsabilidade da União, dos Estados, dos Municípios e Distrito Federal (BRASIL, 2004a; 2004b). Trata-se de um programa de transferência direta de renda, que integra o Plano Brasil Sem Miséria (BRASIL, 2011). Ele busca atender milhões de brasileiros que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, com vistas a garantir renda, inclusão produtiva e acesso aos serviços públicos.

O Programa como tal tem como objetivo principal combater a pobreza, através da transferência direta de renda às famílias situadas ou classificadas como pobres e de extrema pobreza (BRASIL, 2003). Estas famílias, para que possam receber o benefício, devem possuir renda per capita de até R\$ 85,00 – famílias consideradas em situação de extrema pobreza – e renda a partir de R\$ 85,01 até R\$ 170,00 – família em situação de pobreza (BRASIL, 2016). O programa pretende, com isso, auxiliar na superação da pobreza. A manutenção do benefício está atrelada a condicionalidades, tais como a frequência das crianças e adolescentes na escola e o acompanhamento da saúde das crianças e gestantes beneficiárias.

O Programa Bolsa Família, ao direcionar o benefício às famílias que vivem em situação de pobreza e de extrema pobreza, associou a transferência do benefício à saúde, alimentação,

¹⁵⁸ Em 13 de junho de 2003, foi promulgada a Lei nº 10.689 que criou o Programa Nacional de Acesso a Alimentação (PNAAL). O programa estava ligado às ações voltadas ao combate à fome e à promoção da segurança alimentar e nutricional (BRASIL, 2003). Em 20 de outubro de 2003, instituiu-se o Programa Bolsa Família através da Medida Provisória nº 132, a qual foi convertida na Lei 10.836 na data de 09 de janeiro de 2004, criando o Programa Bolsa Família, a qual altera a Lei 10.689 de junho de 2003 (BRASIL, 2004a).

educação e assistência social – direitos sociais básicos. A frequência e permanência das crianças e adolescentes na escola, cuja frequência deve ser igual ou superior a 85% para as crianças com idade entre 6 e 15 anos, enquanto que a frequência igual ou superior a 75% concerne aos adolescentes com idade de 16 e 17 anos (BRASIL, 2015). Além da frequência à escola, o compromisso também envolve a questão relação da saúde, uma vez que as mulheres favorecidas devem realizar o pré-natal (no caso de gestantes), acompanhamento nutricional e da saúde (no caso das crianças com até 7 anos de idade) (BRASIL, 2004a; 2004b).

O acompanhamento dá-se pelo Censo Escolar, atestando a frequência e permanência na escola. Os dados referentes aos alunos são enviados bimestralmente; em relação à saúde, os dados são repassados pelos agentes de saúde dos postos de saúde, com envio semestral. Tanto o acompanhamento da saúde das crianças como o pré-natal e o acompanhamento das nutrizes tem o objetivo diminuir a mortalidade infantil, a desnutrição das crianças e a diminuição no desenvolvimento de doenças como, por exemplo, diarreia, dentre outras.

Esta condicionalidade é fundamental, pois contribui de forma significativa para o desenvolvimento saudável das crianças, favorecendo a conclusão da educação básica em melhores condições, desta forma, vencer o ciclo de pobreza.

Além do mais, é importante ressaltar que o cartão do Programa Bolsa Família, com o qual as famílias podem realizar o saque do benefício, está, em sua maioria, no nome das mulheres. Ou seja, as mães das crianças são as encarregadas de gerir o dinheiro, uma maneira de garantir a participação da mulher/mãe na vida pública. Em relação a isso, Rego e Pinzani afirmam que “as mulheres, a partir do recebimento da renda monetária, se apoderam de alguma forma de capacidade humana, como a de escolher certas opções, inclusive as de ordem moral” (2013, p. 204).

Para Rego e Pinzani (2013), a educação das mulheres reforça a cultura “voltada para a valorização suprema das virtudes e dos valores ligados à vida privada e destituído de conteúdos vinculados aos princípios da autonomia moral e do autogoverno” (2013, p. 51-52). Para esses autores, “essas contrapartidas possuem caráter republicano e contribuem para o processo de formação de cidadãos e indivíduos responsáveis perante sua comunidade política” (2013, p. 70-71). Em outras palavras, através do programa de distribuição de renda, percebe-se também a possibilidade de mudança na autoestima e no amor próprio dessas mulheres, ao possibilitar-lhes não apenas o acesso a renda, mas reforçando também interação social e a solidariedade compartilhada.

Em se tratando de combater a fome e na promoção da segurança alimentar e nutricional, vale a pena destacar alguns dados do documentário argentino *Informe sobre la inequidade*¹⁵⁹. Esse documentário relata a distinção entre duas jovens a partir das aptidões e características que diferenciam uma da outra. As questões principais buscam responder algumas perguntas, como: Que atitudes e características diferenciam uma da outra? Quais as circunstâncias específicas de cada uma?

Por meio da amostra da realidade das duas jovens – sendo uma – Maria - de classe média-alta (Nível C1) e outra – Angela - de classe baixa (Nível D2) – o documentário tem como objetivo observar tanto o coeficiente intelectual como a interação com a família e o desempenho educacional. Além do mais ele procura comprovar, através da clínica médica e genealógica das duas jovens, a premissa de que, no decorrer do crescimento o corpo humano, há uma diversidade de fatores. Tais fatores são fundamentais, pois são determinantes nas transformações e no desenvolvimento de aptidões, as quais estão diretamente ligadas à nutrição, cujo fator é extremamente determinante¹⁶⁰.

A demonstração dos resultados dos testes e exames indicam que Angela apresenta dificuldades de conexão entre os dois hemisférios do córtex cerebral. Ela é uma menina tímida, com dificuldades para se conectar com suas emoções e, inclusive, para expressá-las. De acordo com o Informe, se a criança não recebe os nutrientes necessários, isto determinará o seu futuro. Aqui existem diversos níveis deficitários: proteínas, glóbulos brancos, tiamina, que determinam uma maior vulnerabilidade a doenças e dificuldades no crescimento e no desenvolvimento cognitivo.

É claro que uma única fonte é relativamente suspeitável. Mesmo assim, é inegável que “a nutrição tem um papel muito importante na promoção do crescimento físico, no desenvolvimento neuropsicomotor e no combate às doenças infecciosas que afetam, principalmente, as crianças” (2011, p. 160). Para Figueroa Pedraza e Queiroz não há dúvidas de que esse fator é determinante na vida das pessoas; no caso, nos primeiros anos de vida.

O fato é que o corpo humano, para ter um desenvolvimento aprazível ou, senão, saudável, necessita de nutrientes. Sendo os nutrientes tanto macronutrientes compostos por: carboidratos, proteínas e lipídios; como por micronutrientes, tais como: vitaminas hidrossolúveis – vitaminas C e do Complexo B – e as lipossolúveis – vitaminas A, D, E e K –

¹⁵⁹ Disponível em: <http://curtadoc.tv/curta/direitos-humanos/espanol-informe-sobre-la-inequidad/>; acesso em 26 de maio de 2016.

¹⁶⁰ O objetivo foi transcrito a partir da explicação apresentada no documentário.

e os minerais, sendo eles – macrominerais – Ca, P, S, Mg, Na-Ci-K¹⁶¹ – e microminerais – Fe, Zi, I, F, Mn-Cu-Se¹⁶² (TIRAPEGUI, 2002). Nesse sentido, apenas para citar um exemplo de falta de determinados nutrientes, Figueroa Pedraza e Queiroz (2011, p. 168) ressaltam que “o ferro, o zinco e a vitamina A são os micronutrientes que mais limitam o crescimento infantil e o desenvolvimento cognitivo”. A partir deste exemplo acima citado, é possível mensurar a grande importância da condicionalidade da saúde para o bom desenvolvimento dos filhos e filhas dos beneficiários do Programa Bolsa Família.

Além disso, outro aspecto tornou-se relevante. No documentário há um momento em que é solicitado as meninas pesquisadas para relatarem um pouco da relação com seus familiares. Maria diz que sua relação é muito boa, ama seu pai e que ele é genial. Por outro lado, Angela inicia sua fala afirmando ter bem claro o que seja sua família. Ela odeia sua mãe – sua mãe engravidou aos dezessete anos e foi mandada embora de casa, tendo assim que começar a trabalhar. Angela continua seu depoimento dizendo que havia dias em que ficava trancada em um quarto, triste e chorava durante horas até adormecer chorando. Ela sentia que ninguém lhe dava carinho e ficava de mal com todo mundo. Angela finaliza dizendo: Eu não gostaria de morar na minha casa.

Ao trazer as esferas do reconhecimento de Honneth para, com isso, compreender as situações vivenciais, é possível vincular as emoções e os estímulos afetivos em conexão com as experiências vivenciais. Ou seja, os níveis de amor e de afeto são inerentes à noção da importância de si mesmo. Por isso, a autoestima está ligada à relação de amor, ou seja, há um espaço no qual o ser humano pode desenvolver-se a partir desse cuidado afetivo. Para Honneth (2003), a manifestação afetiva e o cuidado expressa o reconhecimento recíproco. Tal manifestação afetiva de confiança que se estabelece com as pessoas do círculo familiar e de amizades. Honneth (2003) denomina de uma autorrelação prática que, na criança, desenvolve o sentimento de autoconfiança.

Na relação com o Documentário, poder-se-ia, então, afirmar que a autoconfiança está também vinculada aos nutrientes – ou sua ausência – os quais influenciam sobremaneira na consolidação, ou não, desse âmbito relacionado ao que Honneth diz ser o âmbito do afeto e do amor, isto é, de um comportamento ligado às relações primárias. Mais uma vez, ressalta-se que essa relação deveria ser mais aprofundada.

Além da ausência do afeto, o sujeito pobre é silenciado e se torna, assim, alguém invisibilizado. Honneth discute o aspecto da invisibilidade em seu ensaio *Invisibilidad: sobre*

¹⁶¹ Cálcio, Fósforo, Enxofre, Magnésio, Sódio, Potássio e Cloro.

¹⁶² Ferro, Zinco, Iodo, Flúor, Manganês, Cobre e Selênio.

la epistemologia moral del 'reconocimiento' (2011). Ele inicia a discussão tomando como referência o romance *O homem invisível*, de Ralph Ellison (1980). Através desse texto, Honneht realça o sentimento de desprezo frente aos indivíduos que não exercem protagonismo ou que vivem à margem da sociedade. Tal sentimento é nutrido por meio de um “olhar através” (*looking through*). Para Honneth: “[...] nós dispomos da capacidade de demonstrar nosso desprezo a pessoas presentes mediante o fato de comportarmo-nos frente a elas como se elas, fisicamente, não existissem no mesmo espaço” (HONNETH, 2011, p. 166). Trata-se, pois, de uma percepção física no sentido de ignorar essas pessoas. Desse modo, a atitude revela a invisibilidade, não reconhecendo a relevância social deste outro. Em outras palavras, “o sujeito concernido é observado por outra persona como se não estivesse presente no espaço correspondente” (HONNETH, 2011, p. 169). Desse modo, evidencia-se o aspecto negativo do reconhecimento, pois não há valorização e nem a percepção deste sujeito. No sentido contrário, a visibilização do sujeito indica sua valoração. Esse ato público salienta a sua apreciação, reconhecendo-o como tal. A sua invisibilização designa a negação do reconhecimento social.

Conclusão

As considerações apresentadas acerca do programa Bolsa Família, com base na teoria do reconhecimento de Axel Honneth – começando pela luta por reconhecimento e salientando também a teoria da justiça desenvolvida em o direito da liberdade – possibilitou traçar algumas considerações a respeito da política social de redistribuição de renda para famílias pobres no Brasil, especificamente do Programa Bolsa Família. Por certo, os desdobramentos do Programa Bolsa Família, no cenário do “novo capitalismo”, permite diferentes interpretações. Mesmo assim, não há dúvidas de que se trata de uma política de reconhecimento voltada a oferecer condições de sustentabilidade mínimas de sobrevivência. Como foi destacado, um dos aspectos relevantes concerne a âmbito humanitário, isto é, de alimentação e de nutrição garantidoras de uma vida saudável e aprazível.

A simples análise do Programa Bolsa Família enquanto apenas transferência de renda, com um viés assistencialista, nega, em boa medida, a necessidade de recursos alimentares e oportunidades de consumo que viabilizam aspectos relacionados ao bem viver, isto é, à vida saudável. Sem dúvidas, as políticas redistributivas podem reforçar ou, então, criar estigmas sociais. Os beneficiários podem ser considerados como, financeiramente, dependentes do

Estado. Eles podem ser considerados como privilegiados ou, de outro modo, como incapazes de prover seu sustento por conta própria. Desse modo, a política de redistribuição de renda pode provocar a marginalização dos beneficiários de programas de distribuição de renda, criando e desenvolvendo um círculo vicioso de discriminação. Em seu diálogo com Fraser, Honneth (2007) define que as políticas distributivas não são apenas políticas de redistribuição de renda, mas também são políticas de reconhecimento. Para o autor, não se trata apenas de suprir as necessidades materiais, mas também de possibilitar a conquista da dignidade e maneiras de serem estimadas no meio social. No caso, a autoestima é um dos fatores ligados à humanização do sujeito.

Sem dúvidas, o documentário *Informe sobre la inequidad* apresenta duas situações distintas. Nele, evidencia-se um contexto de desrespeito, de humilhação e de não reconhecimento, inclusive no âmbito familiar. Tais conceitos negativos não estão relacionados apenas a maus comportamentos e que expressam injustiça, mas, sim, na linha de Honneth (2003), as patologias não se relacionam apenas ao comportamento que é prejudicial. A autoestima, o amor próprio, o cuidado, enfim, a dinâmica das relações primárias podem estar relacionadas a nutrientes e a dietas de alimentação que interferem na autocompreensão de si e, ainda, na forma intersubjetiva de conviver. Às vezes, esta compreensão positiva de si mesma, para as pessoas que vivem em situação de extrema pobreza e na marginalização, sequer existe. Ou seja, o processo de violência, falta de afeto e de não-reconhecimento vai passado de geração em geração. Nos contextos em que não há afeto e muito menos carinho, não há autoestima, o que acaba produzindo, nas pessoas, o não reconhecimento de si mesmas enquanto sujeitos coautores e, portanto, enquanto seres intersubjetivamente relacionais.

A ideia de reconhecimento, defendida por Honneth, principalmente na *Luta por reconhecimento*, indica a relevância de um bom relacionamento com os íntimos. Isso nos conduz a refletir e perceber que, muitas vezes, as vivências das crianças, provindas de famílias pobres, interfere diretamente no desempenho escolar das mesmas. Muitas famílias, que vivem em situação de pobreza ou de extrema pobreza, não possuem a plena consciência de sujeitos coautores, pois sua alimentação é deficitária.

Muitas vezes, discute-se a frequência e permanência das crianças na escola, pois ela é uma condicionalidade para a manutenção do benefício do Programa Bolsa Família. Esse é, sem dúvida, um quesito importante. Tal condicionalidade é uma possibilidade para a quebra deste círculo intergeracional de pobreza. Todavia, para além da negligência por parte dos agentes e das instituições públicas de ensino, as crianças também precisam lidar com a falta

de autoestima e de amor próprio, muito presente nas famílias de baixa renda, aspecto que se traduz no gosto pelo estudo.

Em suma, as políticas distributivas, elaboradas dentro do contexto do “novo capitalismo”, aparecem como duas faces da mesma moeda. O retumbante discurso de assistencialismo, atribuído às políticas de distribuição de renda, ofusca, por vezes, o direito de uma vida digna. Nesse caso, a in-solidariedade está presente naqueles que estão acima da linha da pobreza. Eles realizam juízo de valor a partir do princípio do mérito, desconsiderando a pobreza extrema como fator preponderante na constituição do reconhecimento intersubjetivo dos beneficiários do Programa Bolsa Família.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. **Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade.** n. 17, p. 81-112, 2011c. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839/0> (Acesso em 13/08/2016).

Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade. n. 17, p. 81-112, 2011c. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839/0>. (Acesso em 13/08/2016).

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. Lei nº.10.836 de 9 de janeiro de 2004a.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. Decreto nº. 5.209 de 17 de setembro de 2004b.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social. Decreto nº. 7.758 de junho de 2012.

FIGUEROA PEDRAZA, Dixis; QUEIROZ, Daiane. Micronutrientes no crescimento e desenvolvimento infantil. In: **Rev. Bras. Cres. e Desenv. Hum.** 2011: 21(1): 156 – 171.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Um debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata S. L. 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação:** uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007a.

- HONNETH, Axel, **Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento**. Buenos Aires: Editora Katz, 2007b.
- HONNETH, Axel. **Uma Patologia Social da Razão: Sobre o Legado Intelectual da Teoria Crítica**. In: Teoria Crítica. Fred Rush (org.). (trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo): - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.
- HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Editorial Totta, 2011a.
- HONNETH, Axel. **El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática**. Traducido por Graciela Calderón. Madrid: Clave Intelectual, 2014.
- LEÃO REGO, Walquiria, PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- MACPHERSON, Crawford B. **A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke**. Trad. Nelson Dantas – Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1979.
- MADUREIRA, Miriam (M. S. de) . **Liberdade, mercado e Crítica na obra recente de Axel Honneth**. Justiça e Direito. 1aed.São Paulo: ANPOF, 2015, v. , p. 360-369.
- SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Trad. Marcos Santarrita. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- PINZANI, Alessandro. Alcances e limites de um CCT Program: quão justificadas são as críticas ao Bolsa Família? In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. v. 19; nº 2, jul-dez, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p149-163>. (Acesso em 13/08/2016).
- TIRAPÉGUI, Julio. **Nutrição: fundamentos e aspectos atuais**. São Paulo: Editora Atheneu, 2002.

GLOBALIZAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E SOLIDARIEDADE: UMA ANÁLISE A PARTIR DA TEORIA DE JÜRGEN HABERMAS

Charles da Silva Nocelli

Universidade Federal Fluminense/Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Doutorando em Sociologia e Direito/Mestrando em Filosofia. charlesnocelli@yahoo.com.br

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo compreender por meio da teoria de Jürgen Habermas a relação entre globalização, direitos humanos e solidariedade, a partir de uma análise da teoria de Jürgen Habermas. Com o intuito de compreender sua concepção de solidariedade para a atualidade, leva-se em consideração o que Habermas veio a denominar como o princípio do discurso. O diagnóstico realizado por Habermas aponta o estado em que se encontra as sociedades contemporâneas na modernidade, e leva-nos a compreender o modo pelo qual a democracia pode funcionar a partir de um modelo comunicativo, o qual se baseia em uma ética discursiva.

Palavras-chave: Globalização. Solidariedade. Direitos Humanos.

1 INTRODUÇÃO

Pretende-se discutir sobre os principais aspectos relacionados ao desenvolvimento da solidariedade como um postulado da razão comunicativa e da ética do discurso na teoria filosófica de Habermas, apontando quais são os principais elementos que constituem a base de seu argumento.

Mostrar-se-á em uma perspectiva habermasiana, como os relacionamentos sociais se baseiam em estruturas de reciprocidade, as quais são estabelecidas por meio da comunicação, mantendo a ligação do indivíduo com sua comunidade, mas ao mesmo tempo, garantindo a sua liberdade.

Apresenta-se a concepção de solidariedade de Habermas a respeito do que seria a solidariedade como um postulado da razão comunicativa e da ética do discurso, propondo-se um conceito que possa levar em consideração a passagem de uma solidariedade que se situa apenas no âmbito da família, particular e convencional, para uma solidariedade pós-convencional, cosmopolita e cidadã (HABERMAS, 2002).

Assim o objetivo deste capítulo é compreender como a solidariedade social, a partir da teoria habermasiana deve ser vista e entendida, em uma conjuntura mediada

comunicativamente, permitindo a criação de identidades individuais e, conseqüentemente o próprio reconhecimento do “outro”, em uma apropriada relação de simetria.

De acordo com Habermas a solidariedade como pano de fundo normativo da sociedade deve ser cultivada, com o objetivo de se assegurar a coesão da comunidade de comunicação, uma vez que esta apenas pode ser mantida por meio da ação comunicativa voltada para o entendimento mútuo.

1 A globalização e seus efeitos sobre o mundo da vida e sistemas

Neste capítulo pretende-se mostrar como a globalização tem influenciado nas instituições e no mundo da vida. Inicialmente, procurar-se-á explicar os conceitos de mundo da vida e sistemas na concepção da teoria habermasiana. Em um segundo momento, como a globalização, em todos os seus aspectos, tem alterado as relações sociais no cotidiano das pessoas e das instituições.

O mundo da vida e os sistemas são alguns dos conceitos mais importantes para a teoria habermasiana. A sua referência como condição de universalização de toda comunicação linguística a partir da qual o entendimento mútuo se torna possível, permite a formação de redes de interação social, e conseqüentemente gera fontes de solidariedade.

Dentro de uma comunidade real de língua, um sinal linguístico somente possui validade e sentido quando tal sinal se torna adequado para realizar a mediatização de alguma coisa entre indivíduos que pertencem a uma mesma comunidade linguística.

Neste sentido, a forma como os indivíduos se conectam no mundo da vida por meio de discursos pressupõe um contexto determinado pela história e pelo espaço social, pelo que de acordo com Habermas, o mundo da vida consiste em hipótese não explícita do próprio agir comunicativo, uma vez que,

(...) a partir do saber contextual tornado conjuntamente presente, podem, consoante às necessidades, ser mobilizadas informações ou fundamentação. (...) tal será necessário sempre que se revele incorreta a suposição de que o saber que o acompanha de forma não temática é intersubjetivamente compartilhado e é objeto de consenso. (HABERMAS, 2004, p.101).

Nesse sentido, o mundo da vida analisado a partir do entendimento garante que a partir destes sentidos comuns os sujeitos possam compreender a facticidade objetiva do mundo, no mundo social das normas e no mundo subjetivo das vivências.

Assim, com o objetivo de garantir os processos de entendimento é que o mundo da vida configura as bases comunicacionais, uma vez que *“a articulação da experiência reflete na arquitetura do mundo da vida na medida em que se encontra interligada com a construção tricotômica dos atos de fala e do saber de fundo relativo ao mundo da vida”* (HABERMAS, 2004, p.105).

Tendo em vista que a individuação e a socialização apenas acontecem dentro das estruturas do mundo vivido, o mundo da vida intrínseco a cultura, contextos históricos e a uma definida tradição determina a identificação dos sujeitos, sendo que ao fim deste processo acaba-se por renovar e manter as próprias estruturas do mundo da vida.

De acordo com Habermas na construção do conceito de mundo da vida a ação comunicativa mediada pela linguagem, tem como pretensão articular a tensão entre sistemas e mundo da vida, com o objetivo de projetar um conceito de sociedade que, pela via do discurso resolva os conflitos de modo racional.

Sendo assim, a concepção habermasiana consiste em explicar que sistemas e mundo da vida são diferentes, tendo em vista que para o autor *“o mundo da vida e o sistema se diferenciam não somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também à medida que um se diferencia do outro.”* (HABERMAS, 2012, p.277)

Nesse sentido, afirma em seu livro Teoria do Agir Comunicativo que:

(...) o mundo da vida, inicialmente coextensivo a um sistema social pouco diferenciado, é rebaixado ao nível de um subsistema, ao lado de outros subsistemas. Nesse ponto, os mecanismos sistêmicos se desprendem cada vez mais das estruturas sociais mediante as quais se realiza a integração social. Conforme vimos, as sociedades modernas atingem um nível de diferenciação sistêmica em que organizações que atingiram a autonomia passam a se relacionar entre si por meios de comunicação que não dependem mais da linguagem. (...) Ao mesmo tempo, porém, o mundo da vida continua sendo o subsistema definidor da manutenção do sistema da sociedade como um todo. (HABERMAS, 2012, p.277/278)

Com o advento da globalização, a qual pode ser caracterizada como um fenômeno complexo, especialmente seus efeitos sobre o mundo da vida e os sistemas, necessita ser analisado, em especial pela forma que tem sido conduzida, uma vez que a lógica que a guia pode acarretar na supressão da solidariedade.

No entanto, este fenômeno não pode e nem deve ser visto apenas a partir de seus efeitos negativos, pois como já dito, por ser tratar de um fenômeno complexo possui também aspectos positivos que também devem ser levados em consideração, sendo por este motivo

importante ressaltar conforme apontaremos nas opiniões de Giddens a forma como a globalização influencia as mais variadas maneiras de vida de diferentes formas.

Parte-se do pressuposto de que vive-se em uma sociedade desigual, na qual os efeitos negativos da globalização afetam grande parte da população mundial, pelo que não se pode desejar uma sociedade solidária sem que se repense os modelos sociais, econômicos e de poder que a globalização tem difundido.

A sociedade contemporânea, na atual conformação¹⁶³, tem vivido um processo frenético de globalização. Sejam nas questões científicas, econômicas, políticas, tecnológicas ou até mesmo no seio familiar, não se pode desconsiderar o fundamental papel que a globalização tem tido dentro da sociedade. (GIDDENS, 2007)

Em especial, no campo político, a partir de meados do século XX, o processo de globalização foi fundamental para a expansão da democracia, contribuindo para a criação de Estados constitucionais, opondo-se as ditaduras e de maneira semelhante ao controle ideológico e cultural em que a autoridade política comunista se baseava. (GIDDENS, 2007)

Neste ponto, o autor citado enuncia um juízo de valor positivo acerca do fenômeno da globalização, o que é já de si muito significativo, dado que, não raro, este é visto apenas e tão-somente em seus aspectos negativos, notadamente pelos pensadores de esquerda, que o associam a uma ideologia neoliberal visceralmente atentatória às noções de justiça distributiva, acesso equânime aos bens da vida, desenvolvimento global etc. Por isso, embora concordando com este juízo positivo – neste aspecto – não se desconhece os outros aspectos do fenômeno da globalização, que, por isso mesmo, se nos apresenta como fenômeno complexo.

No entanto, deve-se repensar o papel da democracia em um mundo cada vez mais globalizado, uma vez que seus efeitos não são os mesmos para todos os membros e instituições da sociedade (JUNIOR, 1999) e tampouco totalmente conhecidos.

No que tange a estes efeitos, queremos dizer que a globalização se insere na vida das pessoas de forma específica quando vivenciada em contextos diferenciados. Assim, no que se refere à democracia, a globalização pode gerar ainda maiores desigualdades, uma vez que o acesso a todos os benefícios dela advindos possuem apenas a aparência de universais.

Neste sentido destaca-se o pensamento de Giddens a respeito da complexidade da globalização, sendo por isto necessário uma análise cautelosa de seus efeitos:

¹⁶³ Com a expressão “atual conformação” quer-se designar a maneira pela qual se juntam as partes de um determinado corpo social.

Eu não hesitaria dizer, portanto, que a globalização, tal como a estamos experimentando, é sob muitos aspectos não só nova, mas também revolucionária. Não acredito, porém, que nem os céticos nem os radicais tenham compreendido corretamente nem o que ela é, nem suas implicações para nós. Ambos os grupos vêem o fenômeno quase exclusivamente em termos econômicos. Isso é um erro. A globalização é política, tecnológica e cultural, tanto quanto econômica. Foi influenciada acima de tudo por desenvolvimentos nos sistemas de comunicação que remontam apenas ao final da década de 1960. A globalização não é portanto um processo singular, mas um conjunto complexo de processos. (GIDDENS, 2007, p.20)

No entanto, a globalização é um processo que não pode ser controlado, nem por um Estado e tampouco por um grupo específico de pessoas, por isso, apesar dos supostos benefícios propagados por ela, não se deve desconsiderar o papel que possui ao tornar os problemas locais em questões globais. Ainda de acordo com Bauman (BAUMAN, 2009), em um mundo que se globaliza, a política torna-se local, de uma forma muito mais apaixonada e consciente.

Na contramão de Giddens, Bauman já concebe, pelo menos neste ponto, a globalização de forma negativa e, ao contrário do que Giddens pondera, ela não concorre para a promoção da cidadania, mas, muito ao revés, para sua negação, já que exclui as pessoas dos processos democráticos.

A partir do cenário apresentado, pode-se perceber que a solidariedade, neste contexto de globalização se deteriora, levando a exclusão de muitos dos processos democráticos, econômicos e sociais, além de modificar o papel das instituições no cenário republicano.

A realidade é que a globalização (a despeito dos benefícios por ela trazidos, notadamente a democracia como um valor universal) guiada por uma lógica neoliberal¹⁶⁴ tem tornado as sociedades contemporâneas em sociedades individuais, desconectadas dos valores solidários. Sociedades nas quais o “eu” é mais importante do que o “outro”, tornando as relações sociais muito mais baseadas em um agir instrumental do que comunicativo.

Por culpa do individualismo moderno, suspeita-se dos outros, e de suas intenções, na constância e na regularidade da solidariedade humana. (BAUMAN, 2009)

Este ponto é sobretudo importante, já que explicita o contraponto valorativo à ideia de solidariedade: o individualismo. Já que se concebe a solidariedade como valor, não há dúvida de que o seu contraponto, o seu contravalor se acha consubstanciado na noção de individualismo.

¹⁶⁴ **Neoliberalismo** é uma **redefinição do liberalismo clássico**, influenciado pelas teorias econômicas **neoclássicas**, e é entendido como um produto do liberalismo econômico clássico. O neoliberalismo pode ser uma corrente de pensamento e uma ideologia, ou seja uma **forma de ver e julgar o mundo social** ou um movimento intelectual organizado, que realiza reuniões, conferências e congressos.

O individualismo como corrente filosófica, teve seu momento de maior propagação no século XIX. A confiança marcada pelo orgulho e por aquilo que o indivíduo podia fazer, tanto intelectualmente como em seu particular esforço foram à marca da tradição individualista. (MORAES, 2003)

Assim, neste sentido, repensar a solidariedade é fundamental, não somente para reorientar o papel da globalização e das instituições, mas também para resgatar o caráter de cidadania dos que estão à margem das decisões e demais processos econômicos, sociais e jurídicos da sociedade.

Não compreender e cultivar a solidariedade consiste em deteriorar o próprio espaço público, uma vez que os consensos não podem ser alcançados, permitindo que as decisões autoritárias sejam travestidas de decisões republicanas, as quais estão desconectadas da realidade social e, principalmente, da vontade social, perdendo o direito sua identidade com a democracia.

Quer isso dizer o seguinte: quando não existe efetiva participação de todos os concernidos na formação da vontade nacional, parece-nos que há a configuração de um déficit de legitimidade, já que a decantada “vontade geral” rousseuniana – pedra de toque da concepção representativa de democracia – deixaria de ser tão geral e, ao revés, se limitaria a expressar os interesses, os desejos e os projetos de uma restrita minoria, em detrimento da maioria social.

2 Habermas e a Solidariedade

O objetivo deste artigo é trazer o conceito de Habermas a respeito da solidariedade, a qual segundo o autor é um postulado da razão comunicativa e da ética do discurso.

Buscar-se-á o entendimento do que seria a solidariedade, a partir dos aspectos da teoria habermasiana e sua fundamentalidade, uma vez que possui o escopo que garante a estabilidade social, não por estruturas ontológico-metafísicas, mas, porém, por meio de uma compreensão (necessária) de que o outro compartilha um mesmo destino apesar das diferenças.

O pensamento de Habermas, não se baseia em um pensamento estruturado metafisicamente. Apesar das dificuldades encontradas por Habermas em explicar com maior clareza o que para ele seria um pensamento pós-metafísico, fica claro que seu pensamento tem

a pretensão de não se basear em questões nas quais os autores da modernidade construíram suas hipóteses.

Na verdade, Habermas após realizar uma análise do discurso filosófico da modernidade, realiza uma jornada em busca de uma saída para as armadilhas e as aporias que apontara ao pensamento moderno a partir do século XVII, especialmente ao direito político que se baseou na “filosofia do súdito” conforme aponta Simone Goyard-Fabre. (FABRE, 2002)

Assim, por este motivo, realizou-se uma análise do pensamento de autores como Hobbes, Locke, Rousseau, uma vez que tributários desta forma de pensamento, em que o Estado, de uma forma ou outra, estava em uma posição diferenciada em relação aos sujeitos.

Outrossim, Habermas também reconhece que “a crítica da razão” principalmente depois de Nietzsche (pelo tom hostil que conferiu a sua crítica metodológica da razão), veio a ser uma banalidade, sendo desnecessário atacar o racionalismo dos modernos. No entanto, como já dito acima, tal análise custou para Habermas um pesado caminho para reconhecer uma passagem de uma “razão exclusiva” de tipo kantiano, para um conceito mais amplo, no qual a razão possuiria um conceito mais compreensivo. (FABRE, 2002)

No que tange a esta crítica da razão, refere-se, aqui, a crítica a Foucault, uma vez que a razão seria apenas um instrumento de dominação. De acordo com Freitag, o que Foucault faz na verdade é abandonar o esforço de reflexão e crítica racional, tendo em vista que recusa o papel político e crítico da filosofia. Nesse sentido, conforme já apontado acima, a atitude de Foucault é simplesmente “despejar a criança com a água do banho”, ou seja, confunde-se o saber com o poder, partindo do pressuposto de que querer saber seria o mesmo de querer dominar. (FREITAG, 1995)

Assim, os autores da modernidade, sejam por querer rever o iluminismo a partir de dentro ou por simplesmente abandonarem o elemento racional, de acordo com Habermas estão equivocados. Desta forma, de acordo com Goyard-Fabre:

A crítica da razão constantemente repetida até nossos dias parece ligada, diz Habermas, a uma “ingenuidade histórica”: seguindo o kantismo que quis “iluminar o iluminismo por seus próprios limites”, ela errou o caminho. “Um paradigma só perde sua força na medida em outro o negue”. Ora, “querer revisar o Iluminismo por meio do Iluminismo” é um empreendimento de demarcação bastante vão, já que prática o tempo todo a auto-referência ao sujeito. Ainda por cima, recorrer ao legado romântico para justificar a autodestruição da razão é igualmente vão pois isso conduz à “mitologia” de uma subjetividade centrada no corpo. (GOYARD-FABRE, 2002, p.482/481)

A solidariedade como forma de estabilizar e reproduzir o próprio sentido da espécie, não estaria fundamentada em pensamentos estruturados a partir da criação de um Estado

Leviatã (Thomas Hobbes), ou de um Estado baseado em um Direito Natural (John Locke), ou em um Estado que dependa exclusivamente de uma atitude ética dos homens (Jean-Jacques Rousseau), ou de um Estado baseado em Deus (Spinoza), ou até mesmo de uma teoria que abandone ou negue a razão (Michel Foucault).

A proposta de Habermas foge a estes paradigmas uma vez que se centra em uma concepção de uma razão comunicacional. É neste conceito que Habermas busca desenvolver toda a sua teoria, segundo o qual, a razão comunicacional estaria compreendida em um processo da vida social, cujos atos de compreensão intersubjetivos desempenham um papel de coordenar a ação.

Estas ações é que formam, de acordo com Goyard-Fabre (FABRE, 2002), um tecido que se alimenta dos recursos do mundo vivido e que constituem por si mesmos, o médium segundo o qual as formas de vida se mantêm e se reproduzem de forma concreta. É neste sentido que Habermas aponta que o sentido do “agir comunicacional” pertence ao comum e incontornável destino da coletividade humana.

Sob este aspecto a solidariedade, como elemento e pano de fundo para um agir comunicativo, se insere com o escopo de se contrapor ao seu contra-valor, o individualismo, o qual se vê refletido por meio do agir estratégico. Uma vez que de acordo com Habermas,

Sob as condições do agir estratégico, o si-mesmo da autodeterminação e da auto realização sai do âmbito das relações intersubjetivas. Quem age de forma estratégica, já não se reporta a um mundo da vida partilhado a nível intersubjetivo; tendo ele próprio, por assim dizer, perdido seu enquadramento no mundo, ele defronta-se com o mundo objetivo e decide-se unicamente com base em preferências subjetivas. Neste ato, não depende do reconhecimento por parte de outros. A autonomia transforma-se então numa liberdade arbitrária, e a individuação do sujeito socializado, no isolamento de um sujeito libertado que se possui a si mesmo. (HABERMAS, 2004, p. 229).

De acordo com Habermas, o indivíduo isolado que não compartilha do mundo da vida intersubjetivamente, acaba por viver não uma liberdade “relacionada” em que o respeito às outras formas de vida é à base de seu comportamento, mas, outrossim, por não viver de modo solidário, sua liberdade acaba tornando-se em uma liberdade despótica, o que leva o indivíduo muito mais ao isolamento do que a uma convivência pacífica. (HABERMAS, 2012)

Assim, apesar da linguagem do dia-a-dia a solidariedade se constitui em uma dependência mútua entre membros que pertencem ao mesmo grupo e que se assistem com reciprocidade apesar das diferenças que se encontram no âmbito social. A solidariedade, a partir desta concepção, se formula a partir de dois aspectos: primeiramente, a de que os

sujeitos se encontram ordenados pela comunidade e, segundo, o de que a comunidade se encontra ordenada aos indivíduos.

O que existe na verdade é uma interdependência. A importância desta forma de pensar tem por consequência a inferência de que os sujeitos não estão sozinhos na comunidade, mas muito mais do que isto, eles não devem se ver sozinhos na sociedade, uma vez que é necessário, apesar das diferenças encontrar caminhos para a convivência.

Apesar da dificuldade de conformação entre todos os indivíduos e grupos distintos da sociedade, Habermas parece apontar para a necessidade de se encontrar um denominador comum para todos os indivíduos, o qual só pode ser desvelado quando todos agem comunicativamente voltados ao entendimento mútuo.

Desta maneira, a solidariedade social pode vir a garantir, conforme o entendimento de Habermas, não somente a estabilidade social, mas também a perpetuação da espécie humana, tendo em vista que *“as relações de conhecimento, constitutivas da intersubjetividade das visões de mundo e formas de vida compartilhadas, distinguem-se de acordo com as três dimensões do particular, do universal e do individual.”* (HABERMAS, 2004, p.201)

O modo como a sociedade se desenvolve se institui na medida em que cada agente deste grupo reconhece o outro com o status de membro da mesma comunidade por um processo de socialização. A estima social, daí derivada, acaba por se tornar em uma ligação solidária entre indivíduos desta comunidade. Assim, a base em que se estabelecem estas relações é o compartilhamento que se funda na estima social cuja base é a solidariedade.

Cabe destacar que a solidariedade social, antes desenvolvida por Emily Durkheim, de acordo com Habermas, advinha de uma especial relação com o sagrado, segundo o qual contém em si a força necessária para estabelecer entre os indivíduos comprometer-se frente ao coletivo. Pois, segundo o autor,

Tal atitude perante o sagrado tem semelhanças com o respeito pela autoridade moral, pois ela constitui uma entrega e uma auto-oblação: na veneração do sagrado, durante as ações culturais, na observância de prescrições rituais etc., o crente se despoja de suas máximas de ação utilitaristas e autorreferidas. (...) Por conseguinte, o sagrado produz e estabiliza a ambivalência característica dos sentimentos da obrigação moral. (HABERMAS, 2012, p. 92/93)

Nesse sentido, a visão utilitarista, ou seja, de maior ganho, acaba por se desfeita, na busca por um elo que uniria todos os sujeitos em um mesmo ponto: o culto seria o ponto de ligação entre os sujeitos que se veriam vinculados por um elo de fraternidade, por princípios religiosos, situando todos os indivíduos como membros de uma mesma família.

Neste aspecto, de acordo com Habermas, é necessário propor um conceito de solidariedade que possa levar em consideração a passagem de uma solidariedade que se situa apenas no âmbito da família, particular e convencional, para uma solidariedade pós-convencional, cosmopolita e cidadã¹⁶⁵. (HABERMAS, 2002)

De acordo com Clodomiro José Bannwart Júnior, foi justamente o processo de desmitologização das imagens do mundo que vieram a permitir que a natureza viesse a tornar-se objeto do pensamento objetivante, um processo que estendido à sociedade, alienou a forma de compreender as relações entre os indivíduos, os quais se viram confinados em ambientes sistêmicos de interação. (BANNWART, 2002, p.57)

Em uma sociedade complexa, na visão de Habermas, seria difícil a sustentação de uma sociedade sistemicamente estruturada, se esta não pudesse encontrar uma equivalência com a integração social, com a consequente conservação de seus membros. (BANNWART, 2002, p.57)

De acordo com Habermas, apenas no plano de uma ética universal da linguagem e que se torna objeto do discurso prático é que os interesses que cada indivíduo possui passam a ser entendidos e afirmados como seus "verdadeiros" interesses¹⁶⁶.

O que se pode compreender da teoria de Habermas é que a solidariedade circunscrita antes aos limites da família deve passar a ser entendida como parte complementar de uma moral universalista, uma vez que assume uma forma universal de compromisso moral, tornando-se mais racional, uma vez que de acordo com Habermas, nas gerações anteriores *“(...) o nascimento, a família, parceiro matrimonial, a profissão e a posição política constituíam uma constelação específica desta ou daquela camada social que prefigurava, em grande medida, o padrão biográfico, as situações e os planos de vida concentrados de forma normativa (...)”* (HABERMAS, 2004, p.231).

Nesse sentido, tal forma de racionalização faz com que o outro passe a ser compreendido não apenas individualmente, mas também como integrante de um mesmo mundo, pelo que as diferenças passam a ser aceitas, partindo-se para uma relação de simetria, ou seja, entre iguais, independentemente das formas individuais em que cada sujeito vive.

¹⁶⁵ Os estágios de desenvolvimento social apontados por Habermas, como convencional e pós-convencional, são apropriações realizadas da teoria de Piaget, que desenvolve estudos à cerca da competência do sujeito de reconstruir racionalmente o modo de pensamento formal e operacional, e Kohlberg, em relação à competência deste mesmo indivíduo de julgar moralmente no nível pós-convencional.

¹⁶⁶ Para melhor compreensão sobre os estágios de desenvolvimento da sociedade deve-se ler: HABERMAS, Jürgen. *Desenvolvimento da moral e identidade do Eu*. In: Para a reconstrução do materialismo histórico. São Paulo: Perspectiva, 1983.

Habermas, no entanto, entende que para ocorrer este arranjo teórico, devem existir condições favoráveis para a existência de cada moral universalista. Habermas, nesse sentido, faz uso de sua formação kantiana, com o objetivo de estruturar seu pensamento, inferindo que o indivíduo deve guiar suas ações a partir do imperativo categórico ou naquilo que veio a denominar como princípio do discurso, uma vez que na sociedade tais princípios são reconhecidos como válidos. (HABERMAS, 2012)

De acordo com Habermas, estas condições se consubstanciam em práticas e instituições sociais, jurídicas e políticas que devem estar orientadas por princípios universais, permitindo que deveres morais abstratos sejam traduzidos em obrigações concretas no mundo da vida.

O mérito que pode ser dado a Habermas, é o de que a razão comunicativa por um lado, recusa o solipsismo, uma vez que a discussão não pode fechar-se na subjetividade, mesmo que praxiológica, e de outro lado, não se pauta em exigências lógicas, uma vez que permaneceriam puramente formais, portanto sem substância. (FABRE, 2002)

Simone Goyard-Fabre nesse sentido aponta para o especial caráter desta razão ao dizer que, *“a intersubjetividade é necessariamente o campo no qual, sobre fundo de integração social, a razão “discursiva” e “comunicacional” apresenta, visando a outros e numa busca de consensualidade, uma conduta “processual” de argumentação e de justificação.”* (FABRE, 2002, p.483)

O autor para estruturar sua concepção de solidariedade retoma os ensinamentos de G.H. Mead (HABERMAS, 2012) e compreende que a solidariedade deve ser vista a partir de uma conjuntura mediada comunicativamente, o que permite que sejam criadas identidades individuais e, por conseguinte o próprio reconhecimento do “outro”, em uma verdadeira relação de simetria. Assim, Habermas afirma que:

(...) Mead pressupõe que a formação da identidade se realiza pela comunicação linguística; e uma vez que a subjetividade não consegue situar suas intenções, desejos e sentimentos fora desse meio, a origem das instâncias do I e do Me, do eu e do sobre-eu, tem de ser localizada nesse mesmo processo de socialização. (HABERMAS, 2012, p.109)

O que se pode inferir da fala de Habermas é que a formulação da subjetividade do indivíduo deve ser construída por meio de atos interacionais, por um processo complexo de formação, cuja interação social venha a se dar por meio de atos comunicacionais, a fim de que o indivíduo assuma o seu papel de sujeito da sociedade.

Afirma Habermas, nesse sentido:

A ética discursiva justifica o teor de uma moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por cada um. Certamente, ela só chega a isso pela via da reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa. Se a maneira de ler o imperativo categórico assumida pela teoria discursiva permanecesse atrelada a essa tradição de origem, essa genealogia se interporia ao objetivo de comprovar o teor cognitivo dos juízos morais em geral. (HABERMAS, 2002, p.53)

Desta maneira, na medida em que as liberdades subjetivas se consolidam e são legitimadas pelo povo no Estado Democrático de Direito, este acaba por permitir que o tecido de solidariedade não se rompa, uma vez que o valor do uso de tais liberdades garantidas contempla uniformemente a todos. (HABERMAS, 2012)

De acordo com Habermas, a solidariedade está simetricamente conectada com o conceito de responsabilidade pelo outro, uma vez que cada indivíduo deve zelar pelo outro pela mesma razão, qual seja: a integridade do universo que compartilhamos.

Assim, a solidariedade cujas pressuposições justificam e dão base para relações fundamentadas no reconhecimento do outro como digno de igual respeito e consideração, proveem subsídios para a existência de uma consciência reflexiva e crítica da forma como as relações sociais têm sido conduzidas pelos sistemas do dinheiro e do poder.

Uma primeira conclusão que pode ser retirada do pensamento habermasiano é que destas afirmações deriva um princípio que exige a promoção do bem-estar, levando em consideração que todos partilham uma forma de vida intersubjetiva, que compartilham um mesmo espaço e que por isto mesmo compartilham o mesmo futuro.

Dentro deste contexto, a partir da formulação do que seria a solidariedade social para Habermas, pode-se aferir que a solidariedade funciona como uma força de integração social, sendo um recurso importante para assegurar a própria estabilidade social.

Duas questões devem ser explicitadas para melhor compreensão do pensamento de Habermas no desenvolvimento da solidariedade: primeiro, a ideia de simetria e segundo, de reconhecimento. De acordo com Habermas, a estima social que se caracteriza como sendo uma empatia pelo outro e que antes possuía seu teor normativo fundado no sagrado deve agora ser compreendida a partir de seu teor normativo do consenso intersubjetivo, segundo o qual a ação comunicativa substitui (em uma sociedade pós-convencional) a autoridade do sagrado. (HABERMAS, 2012)

Assim, a partir desta substituição, o Estado passa a ser o responsável por esta mediação, e isto deve ser colocado por meio da ação comunicativa, a fim de se estabelecer a unidade do coletivo, uma vez que com o enfraquecimento do poder religioso o Estado perde parte de sua normatividade. Pois de acordo com Habermas,

Aqui também o agir comunicativo se comprova como o ponto de ramificação das energias da solidariedade social; porém, desta vez, nós não o consideramos sob aspectos envolvendo a coordenação da ação, e sim, do ponto de vista da socialização, a fim de descobrir como a consciência coletiva, que utiliza as forças ilocucionárias, se comunica aos indivíduos, não as instituições. (HABERMAS, 2012, p.112)

De acordo com Habermas, a ação comunicativa possui como base o teor normativo da solidariedade, o que permite que a outra parte no discurso seja tomada como participante do discurso e não como objeto deste, com o objetivo de se alcançar um consenso que possa vir a ser passível de concordância geral.

Este sentido dado pelo autor aproxima-se da concepção de Rousseau, em que ao Estado caberia a ordenação da Esfera pública com o objetivo de permitir a participação e discussão das leis por todos os concernidos.

No entanto, Habermas se adianta ao dizer que é necessário cuidado com o acentuado peso ético dado por Rousseau à sua concepção republicana, uma vez que não se pode esperar a disposição irrestrita de todos na vida pública. Como já visto, acima, este acentuado peso ético, e a existência na teoria de Rousseau de um contrato hipotético faz com que sua teoria caia em uma concepção ontológico-metafísica, da qual Habermas tenta escapar. (HABERMAS, 2002)

De acordo com Habermas o discurso deve estar,

No nível do agir regulado por normas, a solidariedade produzida ritualmente, e as obrigações para com a coletividade são divididas em duas partes: de um lado, o reconhecimento intersubjetivo de normas existentes e, de outro, os motivos de uma ação conforme a normas. (...) Concomitantemente, a transferência de cognições, de obrigações e de expressões para uma base linguística permite aos meios comunicativos assumir novas funções: além da função de entendimento, a função de coordenação da ação e da socialização dos atores. Sob o aspecto do entendimento, os atos comunicativos servem para a mediação de um saber armazenado na cultura: a tradição cultural se reproduz, como foi mostrado por meio do “agir orientado pelo entendimento. (HABERMAS, 2012, p.117/118).

Com o desenvolvimento das sociedades contemporâneas e com a consequente mitigação dos laços familiares, as pessoas passam a ser participantes de outras formas de vida coletiva buscando amparo e convivendo cotidianamente com outros sujeitos que possuem formas de vida diferentes da sua. A globalização, neste aspecto em especial, no que pese aos meios de comunicação, tem tido notadamente especial influência nestas novas interações entre os sujeitos, os quais estão em situações e circunstâncias diversas uns dos outros.

Neste momento, compreende-se que a teoria habermasiana aponta uma questão relevante que solapa o compromisso moral da solidariedade no Estado social: a globalização da economia.

Nesse sentido Habermas, em vista da globalização que acontece não só da economia, mas também da administração, como vimos acima em relação a pós-nacionalidade, que colonizam o mundo da vida deve ser acompanhada, também, pela globalização da solidariedade, tendo em vista que esta é importante na conservação do próprio Estado democrático, sendo cada vez mais necessária a regulação da interação social por meio da ação comunicativa, o que de acordo com Habermas constitui o cerne da solidariedade.

Esta colonização do mundo da vida pode ser compreendida como uma dominação dos sistemas sobre as formas de vida cotidiana e que também acabam se reproduzindo intersubjetivamente entre os concernidos. Os sujeitos passam a ter valor ou não no discurso na medida em que gozam ou não dos bens distribuídos na sociedade. O outro não deve apenas “ser”, mas deve “ter”, e na medida em que não se enquadra acaba sendo excluído dos processos de formação da opinião e conseqüentemente rompendo o tecido da solidariedade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o percurso deste trabalho, um dos objetivos a serem perseguidos, senão o principal deles é justamente explicar a importância de conviver com o outro. Para tentar explicar esta relação, partiu-se da premissa de que a solidariedade é o elemento estabilizador da sociedade, e da regulação entre os homens, os quais por meio do agir comunicativo voltado para o entendimento mútuo podem ter uma convivência pacífica.

Habermas, na verdade, tem por intenção demonstrar que a filosofia contemporânea precisa romper com uma determinada tradição do pensamento filosófico metafísico ocidental, afastando-se da necessidade de manter um médium de unidade da razão.

Em sua jornada para explicar e criticar a metafísica, Habermas apresenta aquilo que considera como uma racionalidade procedural surgida no século XVII, com métodos empíricos das ciências naturais. Segundo ele, tal modo de produção da ciência abalou o pensamento metafísico da época, uma vez que tornou arriscada a forma de pensamento “totalizante”.

Habermas, desta maneira, aponta que o pensamento pós-metafísico não é uma reintrodução de uma versão modificada da forma de pensar da metafísica, outrossim, se apresenta como uma espécie de substituto para esta forma de pensar totalizante, a partir do conceito de mundo da vida humano.

É neste contexto que Habermas apresenta sua forma de pensar pós-metafísica, com o objetivo de se contrapor a toda uma tendência de negação da razão, pretendendo recuperá-la a partir de uma concepção que se aparte da forma clássica que a metafísica entendeu como sendo razão. A crítica aos autores cuja base está em um pensamento metafísico, seja ele ontológico ou teológico, passa pela pretensão de Habermas em justamente por meio de uma análise linguística alcançar um conceito mais amplo de racionalidade.

Para Habermas a razão se configura naquela que pode ser encontrada a partir de atos comunicacionais dos indivíduos e que por isto mesmo se configura em uma racionalidade intersubjetiva, em que os sujeitos envolvidos alcançam por meio da comunicação o entendimento mútuo, funcionando a solidariedade como pano de fundo.

Esta ruptura com a tradição é fundamental, uma vez que para Habermas, é a partir dos elementos universais pragmáticos da noção de ação comunicativa que o indivíduo passa a ser analisado dentro dos contextos de sua história e sociedade.

De acordo com Habermas, a inclusão do outro no status de concidadão por meio da solidariedade revela ao estado moderno uma forma secularizada de legitimação, e também acaba por produzir um novo pano de fundo para a integração social abstrata, a qual é juridicamente mediada.

Habermas também aponta para a necessidade de se compreender o futuro das sociedades humanas as quais tem sido guiada por uma lógica liberal, em que as discussões éticas e morais são resumidas apenas do ponto de vista do positivismo. Ou seja, apenas a obediência às regras da pesquisa científica, e a forma correta de se obter os resultados são suficientes para que o agir seja ético, não levando em consideração questões morais, as quais deveriam ser discutidas abertamente.

Algumas conclusões podem ser retiradas neste momento: a solidariedade aqui não deve ser entendida como fraternidade, ou qualquer outro princípio religioso, porquanto à sua preocupação está ligada com a integridade do tecido das relações sociais, deste modo deve-se evitar fundamentações ontológico-metafísicas.

Outrossim, Habermas, tomando por base sua teoria da ação comunicativa explana que a solidariedade está relacionada com uma “lealdade procedimental”, na qual os sujeitos

expressam sua solidariedade através de procedimentos democráticos em que a própria produção do direito visa à integridade social. Segundo Habermas, a solidariedade se revela com a preocupação com os modos de produção do direito na sociedade, buscando garantir o bem-estar de todos.

A partir do advento das sociedades complexas configurou-se a carência de um modelo universal na condução e orientação das condutas morais. Jürgen Habermas surge com uma teoria cujo objetivo é o de demonstrar que a solidariedade social como postulado da razão comunicativa e da ética do discurso pode vir a servir como parâmetro reflexivo do agir comunicativo.

De acordo com Habermas, os indivíduos guiados por um procedimento discursivo podem afiançar-se baseados em boas razões que, em princípio, todos os sujeitos participem como livres e iguais, tendo em vista que dividem o mesmo destino, mas sem, no entanto, deixar de garantir a todos os concernidos a autonomia na escolha de seus modos de vida.

As soluções que devem ser buscadas para os conflitos devem se dar por meio do diálogo, entre pessoas livres e iguais, posicionando o âmbito da moral em uma racionalidade comunicativa, a qual deve servir como parâmetro de reflexão e de questionamento. O conceito de razão que ora está proposto por Habermas subjaz não mais a um sujeito solitário, ou numa ética instrumentalizada voltada apenas e tão somente aos próprios interesses, mas em uma perspectiva de inclusão por meio de processos discursivos e linguísticos.

Nesse sentido, é de acordo com a teoria habermasiana que a solidariedade dá base para as relações fundamentadas no reconhecimento do outro como digno de igual respeito e consideração, provendo elementos para a existência de uma consciência reflexiva e crítica da sociedade. Em uma comunidade cada vez mais complexa, em que as formas de vida têm sido marcadas pelo individualismo é necessário rever estes conceitos a fim de garantir o desenvolvimento da solidariedade social.

Concluindo, utilizando-se da concepção habermasiana, a pretensão desta dissertação foi a de evidenciar que por meio da ética do discurso e da razão comunicativa, apesar da complexidade social, e da existência de variadas formas de entendimento de vida boa, passa-se a ver a sociedade, que apesar de fragmentada, precisa se conformar de tal forma a acomodar todos os indivíduos dentro da sociedade, e isto apenas poderá ocorrer a partir da promoção do agir comunicativo com vistas ao entendimento recíproco.

REFERÊNCIAS

- BANNWART JUNIOR, Clodomiro José. **Moral pós-convencional em Habermas**. Campinas, SP.: 2002. Orientador: Marcos Nobre. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- FREITAG, Bárbara. **Habermas e a filosofia da modernidade**. Cad. CRH., Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995. Disponível em:< file:///C:/Users/chaes/Downloads/CadCRH-2006-326%20(1).pdf> Acesso em 15/07/2015.
- GOYARD-FABRE, S. 2002. **Princípios filosóficos do Direito Político moderno**. São Paulo, Martins Fontes.
- GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós?** Rio de Janeiro: Record, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- _____. **Teoria do agir comunicativo**. Tradução: Paulo Astor Soethe; rev. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol. 1 e 2.
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. **A Constelação Pós-Nacional: Ensaio Político**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- JUNIOR, Olavo Brasil de Lima. A Globalização, as instituições democráticas e o Indivíduo. In. Caderno de Debates Plural: **Globalização e Pós-Modernidade**. Plural. Ano1, n.1 Belo Horizonte, Faculdade de Ciências Humanas- FUMEC, 1999.
- MORAES, M. Celina Bodin. **O princípio da Solidariedade**. Volume comemorativo do 60º Aniversário do Departamento de Direito da PUC-RIO, 2003

O SENTIDO DE VER: A NOÇÃO DE ESTRANHAMENTO COMO MÉTODO¹⁶⁷

Claudia Bucceroni Guerra

Professora adjunta do Departamento de Processos Técnico-Documentais – UNIRIO

Resumo: O conceito de estranhamento de Carlo Ginzburg (2001), propõe o uso da postura de estranhamento como método de análise. Esse estranhamento pode ser definido como “um ponto de vista do qual se pode olhar a sociedade com olhos distantes, estranhos, críticos”. Entretanto, antes do estranhamento, do reconhecimento, da complicação da forma ou de qualquer outra operação mental, está o ato de ver.

Introdução

Ginzburg (2001) desenvolveu a ideia de estranhamento em seu ensaio intitulado “Estranhamento – pré-história de um procedimento literário”, no qual propõe o uso da postura de estranhamento como método de análise intelectual. Esse estranhamento pode ser definido como “um ponto de vista do qual se pode olhar a sociedade com olhos distantes, estranhos, críticos”.

A arte foi o meio para instituir essa forma de análise, a princípio literária mas intimamente ligada à categoria do olhar, é definida como forma de superar as aparências e alcançar a compreensão mais profunda da realidade. Ginzburg cita o crítico formalista russo Viktor Chklóvski como base para a sua argumentação definidora desse procedimento:

Para ressuscitar nossa percepção da vida, para tornar sensíveis as coisas, para fazer da pedra uma pedra, existe o que chamamos de arte. O propósito da arte é nos dar uma sensação da coisa, uma sensação que deve ser visão e não apenas reconhecimento. Para obter tal resultado, a arte se serve de dois procedimentos: o estranhamento das coisas e a complicação da forma, com a qual tende a tornar mais difícil a percepção e prolongar sua duração. Na arte, o processo de percepção é de fato um fim em si mesmo e deve ser prolongado. A arte é um meio de experimentar

¹⁶⁷ Este ensaio deriva de uma reflexão desenvolvida no escopo da dissertação de mestrado intitulada “O olhar fotográfico: percepções filosóficas, informacionais e documentais”. Ver: GUERRA, Claudia Bucceroni. **O olhar fotográfico: Percepções filosóficas, informacionais e documentais**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência da Informação, UFF - IBICT, Rio de Janeiro, 2009. 106 f.

o devir de uma coisa; para ela, o que foi não tem a menor importância. (CHKLÓVSKI, apud GINZBURG, 2001, p.22).

Para além do reconhecimento, é preciso ter a percepção advinda da visão, para só assim ter-se a noção de arte, segundo o crítico russo.

Sobre o mesmo conceito, o estranhamento, a professora de literatura e crítica de arte Marjorie Perloff, em seu livro *A escada de Wittgenstein*, estabelece a influência do pensamento do crítico na literatura e no teatro norte americano, definindo o estranhamento (*ostraniénie*) de Viktor Chklóvski como uma desautomatização, uma “habilidade do construto artístico de reduzir a velocidade de percepção e, assim, fazer com que o espectador veja o objeto em questão como se fosse pela primeira vez”. (PERLOFF, 2008)

Entretanto, anterior à esses procedimentos: a percepção ou o reconhecimento, o estranhamento, a desautomatização do olhar, a complicação da forma ou e qualquer outra operação mental, está o ato de ver. A visão está acima de tudo. Basta pensarmos que no ato da leitura, o primeiro passo é ver sobre o papel ou o écran do computador os sinais gráficos, os fonemas, que representam as unidades sonoras que reunidas formam as palavras, os significados.

Na Enciclopédia Einaudi o termo visão compreende um campo de significados relacionados tanto com o sujeito, como com o objeto do ato de ver, tanto o funcionamento das faculdades perceptivas do olho humano como as formas em que o mundo se apresenta ao olhar (ou o olhar se apresenta ao mundo). Ambígua e polivalente, a definição de visão se transforma no decorrer da história e alcança um estatuto especial na cultura ocidental. (COSTA, BRUSATIN, 1992)

Na antiguidade, Platão estabelece que o fator que diferencia o homem de os outros animais é a faculdade de dar-se conta daquilo que vê (COSTA, BRUSATIN, 1992). Sua alegoria da caverna distingue a ilusão das formas projetadas no fundo da caverna consideradas como verdadeiras e as imagens reais possíveis de serem vistas somente pelo sábio que adquire o verdadeiro conhecimento das coisas. Embora muitos séculos tenham passado, a concepção das formas de ver de Platão ainda são muito presentes no pensamento contemporâneo sob novas abordagens. Um exemplo é a tese sobre a digitalização de acervos fotográficos de Rubens Gonçalves da Silva, onde é utilizada a alegoria da caverna para ilustrar o processo de tomada de consciência. Para o autor, a alegoria representa o processo de informação:

Ao ampliar sua consciência quando arrancado das correntes que o prendem e ao tomar contato com a realidade da qual só via sombras, o homem da caverna é

libertado de uma ilusão de outrora, habilitando-se mesmo a retornar e tentar retirar os outros acorrentados da situação desinformada em que vivem, onde na verdade as sombras projetadas na parede não passam de representações da alienação em que estão opressivamente mergulhados. (SILVA, 2002, p.14).

Ainda na Grécia antiga, Aristóteles, na sua *Metafísica*, insere no vértice das faculdades perceptivas a visão, dando-lhe um valor cognoscitivo e estético.

Na Idade Média, a visão adquire duplo valor, por um lado é o olho, órgão da concupiscência, do desejo carnal que nos afasta de Deus, por outro, dependemos dele para alcançar o conhecimento verdadeiro e a beatitude celeste (*visio Dei* – visão de Deus). Tomás de Aquino, numa escala de valores, define o olho e o ouvido como sentidos de máxima cognição (*maxime cognitivi*). (COSTA, BRUSATIN, 1992)

Num texto clássico de história medieval, o historiador Johan Huizinga compara o extremo contraste entre a luz e as trevas existente na Idade Média com os dias de hoje, quando afirma que “a cidade moderna mal conhece o silêncio ou a escuridão na sua pureza e o efeito duma luz solitária ou dum grito isolado e distante” (HUIZINGA, [198-]).

Na idade moderna, com o aperfeiçoamento da perspectiva e as primeiras tentativas de automatização do processo de produção de imagens, a visão se aprimora, há a sofisticação do olhar. Isso é possível de se perceber a partir da arte renascentista, de nomes como Leonardo Da Vinci e Leon Battista Alberti.

Da escuridão à luz.

O medievalista Huizinga escreveu esta reflexão em 1924, época já sob os efeitos do grande salto tecnológico advindo da Revolução Industrial e sua grande invenção: a luz elétrica. Se os homens modernos, como Huizinga, já não conhecem a escuridão extrema da era medieval, a relação com os estímulos visuais também irá mudar de forma radical.

Para pensarmos essa “revolução visual”, recorreremos ao pensamento de Walter Benjamin (1980) em seu ensaio “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução”, na qual aponta o início do século XIX como um momento decisivo para a cultura visual. O advento da litografia e a fotografia, técnicas de reprodução de imagens, permitiram pela primeira vez não apenas o comércio das reproduções em série como também produzir obras novas.

Chegando aos tempos modernos, o advento de novas tecnologias de criação de imagens, em especial da fotografia, a sociedade se depara com uma explosão de imagens que invadem o cotidiano, de forma que não se pode mais imaginar a vida sem essas imagens. No século XX, as técnicas de reprodução chegaram a tal nível de sofisticação que atingiram condições

não apenas de acesso às obras de artes do passado de forma ilimitada, modificando profundamente suas formas de influência, como viabilizaram formas originais de arte *per se*.

Benjamin estabelece a diferença entre a reprodução tecnológica do objeto e da imagem. O objeto representa a fotografia, pois reproduz coisas palpáveis, e pessoas. A imagem representa a obra de arte, criação do intelecto humano. A primeira forma de reprodução é ilimitada e difundida pelo jornal ilustrado e pela revista semanal, mídias que mais utilizavam esse recurso na época em que o ensaio foi escrito (1935). A segunda, a reprodução retira da imagem o chamado *hic et nunc*, o aqui e agora, definido como o estatuto de autenticidade que, no original, constitui a unidade de sua presença no próprio local onde se encontra. Para o filósofo, não há como falar de autenticidade na reprodução fotográfica, pois:

[...] a imagem associa de modo bem estreito as duas feições da obra de arte: a sua unidade e a duração; ao passo que a foto da atualidade, as duas feições opostas: aquelas de uma realidade fugidia e que se pode reproduzir indefinidamente” (BENJAMIN, 1980, p.23).

Preocupado com as questões pertinentes à sociedade das massas, Benjamin afirma que o processo de reprodução tecnológica das obras de arte tem como consequência a perda da aura. Não se trata apenas de um processo social e político, mas também estético. Às massas foi dado o acesso às obras de arte, mesmo que desprovidas de sua aura, mudando assim a forma de vê-las e do mundo que nos cerca.

A massa é matriz de onde emana, no momento atual, todo um conjunto de atitudes novas com relação à arte. A quantidade tornou-se qualidade. O crescimento maciço do número de participantes transformou o seu modo de participação. (BENJAMIN, 1980, p. 25)

Quando Walter Benjamin diferencia a imagem original da sua reprodução tecnológica nos termos da ausência da sua aura, insere uma nova categoria na reflexão sobre o significado da obra de arte. A reprodução da obra de arte abala a sua aura quando, multiplicando as cópias, transforma o evento produzido apenas uma vez em um fenômeno de massas desprovido do seu caráter mágico, aurático. Essa noção é definida em termos de “única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que esteja”. Longínqua por ser inatingível, qualidade principal da imagem que serve para culto, seja um culto ritualístico/religioso, seja um culto baseado na sua originalidade e unicidade. Inatingível, por exemplo, uma entidade divina, cujo homem só pode entrar em contato por meio de sua

imagem. Para Benjamin, a noção de aura é uma transposição para as categorias do espaço e do tempo da fórmula que designa o valor do culto da obra de arte (BENJAMIN, 1980).

A fotografia praticamente nasceu sob a égide da reprodutibilidade. Apesar de algumas de suas primeiras técnicas desenvolvidas produzirem um único exemplar, como o daguerreótipo, a prova negativa, resultante da exposição do filme à luz, propicia possibilidade de reprodução ilimitada. Benjamin estabelece as diferenças entre a obra de arte e a fotografia em termos da duração e unicidade: o testemunho histórico baseado na origem confere ao objeto aurático a perspectiva de duração e unicidade, o objeto fotográfico, reproduzido em incontáveis cópias, no entanto, não confere em seu âmago essa duração, sua realidade é fugidia, o testemunho histórico não se evidencia no objeto, mas em seu conteúdo: “estive lá e fotografei aquelas torres desabando”.

Na evolução da tecnologia fotográfica o valor de exibição se sobrepõe ao valor de culto, o olho fixo sobre a objetiva demite a mão de suas funções artísticas: “Como, todavia, o olho capta mais rapidamente do que a mão ao desenhar, a reprodução de imagens, a partir de então, pôde se concretizar num ritmo tão acelerado que chegou a seguir a própria cadência das palavras” (BENJAMIN, 1980).

Estudando questões filosóficas acerca dos conceitos de belo e de feio, Giannotti (2005) considera a semelhança, a mimese, como o centro da reflexão sobre a aura de Benjamin, pois “a coisa presente e a coisa ausente devem apresentar semelhanças arcaicas anteriores”. Para Giannotti (2005), essa presença se constitui como um sistema aberto de regras de visibilidades, jogos de linguagem, deixando de lado o paradigma da “boa finalidade interna” da obra de arte. Este paradigma foi definido nos termos da “forma como molde da visibilidade” e, para o autor, apesar de combater toda forma de platonismo, Benjamin conserva a convivência platônica entre arte e verdade:

Acredito que o bom caminho se orienta para outra direção, e sublinho o lado construtivo da obra de arte, no caso particular da imagem, a fim de indicar como o quadro, embora sendo logos emergente, mais do que falar do Ser ou da Verdade de uma situação histórica, a instrumentaliza para abrir fissuras no mundo e deixar transparecer o passado e o futuro, na ânsia de criar novas formas de ver a vida, marcar o mundo dos fatos, mas criando novos mundos subjetivados por um modo particular de lidar com aspectos. (GIANNOTTI, 2005, p. 60).

Wittgenstein utiliza referências fotográficas nos escritos de sua segunda fase, em especial nas **Investigações Filosóficas**. Numa delas usa como exemplo de forma de apreensão de aspecto uma fotografia na parede, vista como a própria paisagem ou pessoa nela representada. Porém, se a mesma fotografia for vista por alguém que não tem tal referência,

ele afirma nesses termos: “Podemos facilmente imaginar pessoas que não tivessem tal relação para com essas figuras. Pessoas, por exemplo, que ficariam chocadas com essas fotografias, porque um rosto sem cor, talvez um rosto em escala reduzida, lhes pareceria desumano” (WITTGENSTEIN, 1984).

Se nos basearmos na cultura ocidental, na qual é costume pregar fotografias de nossos parentes e antepassados em paredes, o exemplo parece um tanto exagerado. Mas essa prática denota duas relações de uso: quem prega a fotografia de sua avó na parede, mostra para um convidado dizendo: “esta é a minha avó?”. Quem vê a fotografia, mas não tem familiaridade com a mesma afirma assim: “esta imagem representa a avó de meu anfitrião!”. O valor é conferido pelo fato de estar a fotografia pregada na parede. A aparência desumana revelada pelo filósofo só poderia ser percebida por alguém que não tem uma vivência da fotografia ou do ato de prender imagens de parentes na parede, talvez um índio, por exemplo.

Em outra referência, Wittgenstein (1984, p. 196) cita, por duas vezes, a estereoscopia como forma de ver relacionada com o espaço:

E no entanto, minha impressão não é também a de uma esfera real que flutua. Há variedade do ‘ver espacial’. O caráter espacial de uma fotografia e o caráter espacial daquilo que vemos por meio de um estereoscópio.

E continuando:

Quem contempla uma fotografia de pessoas, casas, árvores, não perde a sensação de espaço. Não nos seria fácil descrevê-la como agregado de manchas de cor numa superfície, mas o que vemos no estereoscópio aparece espacialmente de outro modo. (WITTGENSTEIN, 1984, p.206).

O estereoscópio é um aparelho que torna possível a visualização de uma fotografia produzida por um tipo de máquina chamada estereógrafo. Tais fotografias se compõem de duas visões quase idênticas tomadas por um aparelho que possui duas objetivas separadas por uma distância semelhante a dos olhos. Reveladas, as fotografias são colocadas no estereoscópio donde o observador visualiza a imagem em três dimensões, conferindo à cena profundidade e uma sensação de ‘realidade’. Esse tipo de fotografia foi muito popular entre os anos 1850 a 1920 (JONHSON; RICE, 2005).

A historiadora da arte Rosalind Krauss definiu a importância desse mecanismo ótico sob o ponto de vista da percepção. Para ela, o espaço do estereoscópico seria um espaço estruturado de forma a colocar aquele que vê num tipo de isolamento, no qual a máquina estereoscópica concentra mecanicamente toda a atenção do espectador sobre o tema das

imagens. A operação de decifrar visualmente os espaços que compõem a imagem implica que o olho faça uma varredura em seu campo: “Quando o olhar se desloca de um primeiro plano para um plano intermediário ao longo do túnel estereoscópico, temos a sensação de estar refazendo nossa acomodação visual” (KRAUSS, 2005, p. 45).

Esta varredura, este reajuste do olhar, de um plano a outro provocam micro esforços musculares nos olhos, dando ao observador a sensação de tridimensionalidade. Esta seria uma modalidade particular de olhar que chamou a atenção de Wittgenstein nas suas reflexões sobre o ato de ver.

Outro conceito criado por Wittgenstein é a visão sinóptica (*übersicht*), termo traduzido também como visão geral ou visão panorâmica e pode ser definido como método de análise em que as questões são resolvidas por meio de uma compreensão mais clara das informações e das definições existentes. Segundo Wittgenstein, existem duas maneiras de reunir dados: pela construção de um esquema e pela organização dos fatos em uma “representação perspicua”. No livro *Investigações Filosóficas*, a visão sinóptica ou panorâmica é citada no axioma número 122 (WITTGENSTEIN, 1984, p. 56):

Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar e inventar articulações intermediárias.

Por meio do estranhamento seria possível “visualizar” conexões intermediárias para uma visão sinóptica do todo, sem incorrerem em uma percepção pré-concebida?

Considerações

Pode-se, ao buscar o significado, encontrar na a essência, o que faz das coisas aquilo que são, como afirmou Santo Agostinho na passagem célebre das Confissões, citada por Wittgenstein, na qual a criança aprende a “compreender quais coisas eram designadas pelas palavras” (WITTGENSTEIN, 1984). Nesse caso, a compreensão se dá de forma automática, pois “as coisas são o que são”, como diz o dito popular.

Pode-se também procurar observar as coisas de forma desautomatizada, como na postura de estranhamento, como se fosse a primeira vez que se vê as coisas, como propõe o crítico russo Victor Chlóvski, citado tanto pelo historiador Carlo Ginzburg (2001) como pela

ensaísta Marjorie Perloff (2008). No primeiro, o estranhamento é proposto como forma de alertar o historiador do perigo do relativismo na história, com o crescente abandono da pesquisa às fontes. Na segunda, a autora especula se Wittgenstein teve acesso ao texto de Chlówski, pois seu debate sobre linguagem usual e linguagem poética se assemelha ao método do estranhamento do crítico russo.

Considerando a definição de estranhamento como a “habilidade do construto artístico de reduzir a velocidade de percepção e fazer com que o espectador veja o objeto em questão como se fosse pela primeira vez” (PERLOFF, 2008, 79.), ou como um método onde, “para ver as coisas devemos, primeiramente, olhá-las como se não tivessem nenhum sentido, como se fossem uma adivinha” (GINZBURG, 2001, 22.), a noção de estranhamento se coaduna com a definição de visão sinóptica de Wittgenstein, entendida como um método de análise para atingir uma compreensão mais clara das informações e das definições existentes através da construção de um esquema e organização dos fatos em uma representação clara. Diante de tais definições, pode-se inferir que, o estranhamento é uma espécie de visão sinóptica onde, para apreender o real sentido das coisas é preciso ver com olhos de estranhamento, ao invés de ver como filtro das noções pré-concebidas, ver através de jogos de linguagem, ver como se fosse uma adivinha.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- COSTA, A.; BRUSATIN, M. Visão. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.
- GIANNOTTI, José Arthur. **O jogo do belo e do feio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GINZBURG, Carlo. Estanhamento: Pré-história de um procedimento literário. In: **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUERRA, Claudia Bucceroni. **O olhar fotográfico**: Percepções filosóficas, informacionais e documentais. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência da Informação, UFF - IBICT, Rio de Janeiro, 2009. 106 f.
- HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Ulisseia, [198-].

JOHNSON, W. S.; RICE, Mark; WILLIAMS, Carla. **The George Eastman House Collection**: histoire de la photographie. Singapura: Tascen. 2005.

KRAUSS, Rosalind. **O fotográfico**. Barcelona: Gustavo Gili, 2005.

PERLOFF, Majorie. **A escada de Wittgenstein**: A linguagem Poética e o Estranhamento do Cotidiano. São Paulo: EDUSP, 2008.

SILVA, Rubens R. Gonçalves da. **Digitalização de acervos fotográficos públicos e seus reflexos institucionais e sociais**. Rio de Janeiro: IBICT; Escola de Comunicação da UFRJ, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. **São Paulo: Abril, 1984**.

DA TÉCNICA COMO IDEOLOGIA PARA A ESTEIRA DA TECNOCRACIA: ASPECTOS POLÍTICOS NAS ANÁLISES DE JÜRGEN HABERMAS EM MEIO À LINGUAGEM E A LIBERDADE DO SER HUMANO

Diogo Silva Corrêa

Professor Assistente I/UFMA. Mestre em Filosofia.

diogo.correa@ufma.br.

Resumo: A questão da *Tecnocracia* como uma investigação de cunho político acerca dos conflitos contemporâneos se tornou uma abordagem habermasiana, principalmente sobre a continuidade da zona do Euro, onde estas constatações se aproximam do diagnóstico da inserção da *Técnica e da Ciência como Ideologia* apontado pelo mesmo filósofo, logo no início de suas denúncias como teórico. Em meio a essa “evolução confusa” da política mundial tendo como exemplo a zona do Euro, se explicita ainda mais o pano de fundo da linguagem como médium, atrelada ao uso e da busca da maximização da liberdade do Ser humano na forma de um competente comunicativo que nos deixa o enfoque do agir comunicativo pautado nos valores humanos e categorias como a Solidariedade e a proteção da Dignidade Humana na consolidação de um estado supranacional como grande expressão concreta da capacidade de interação social e política.

Palavras-chave: Tecnocracia. Técnica. Ideologia Política.

1 INTRODUÇÃO

O presente texto se vale de algumas afirmações de Jürgen Habermas, como fio condutor, presente no texto *Na Esteira da Tecnocracia. Um discurso em prol da Solidariedade europeia* que se encontra no livro *Na Esteira da Tecnocracia. Pequenos Escritos Políticos XII*. Em que ao longo desta exposição escrita se desencadeou análises levando em consideração algumas constatações primeiras na biografia de pensamento do referido filósofo presente principalmente no texto *Técnica e Ciência como Ideologia* e algumas de suas consequências apontadas no âmbito teórico.

Todo esse cotejo bibliográfico propicia diagnósticos de influência habermasiana que nos leva a visualizar uma forma de incineração de valores que subsidiam relações humanas de ordem política se tornando mais pertinente a partir das lembranças da linguagem como médium e do agir comunicativo em disposição paralela aos princípios de Dignidade da pessoa

Humana e da Solidariedade expressos por Habermas em seus textos de enfoque diplomático mundial.

Essas constatações esquadrinham um pouco mais a gravidade do déficit humanístico presente quando não se considera os valores citados no parágrafo anterior, no que tange o aperfeiçoamento de uma experiência supranacional, que de uma forma em ampla escala é pautada em uma sinfonia multicultural, de dissensos e consensos, nos acordes de competências comunicativas por parte do cidadão. O que poderia se desenvolver com a zona político e econômico do Euro.

Nesse sentido, o texto abaixo se vale das críticas de Habermas denunciando os conflitos da presença tecnocrática nas relações que poderiam ser baseadas por um viés humanístico solidário e assim, estes diagnósticos como espinha dorsal nestes escritos, apontarão para questões já tradicionais no pensamento de Habermas, expressos de forma breve acima, a saber, o desserviço da técnica e da ciência como uso ideológico político, a linguagem como médium e a busca de emancipação racional do cidadão por meio de um uso competente pragmático linguístico.

2 A Esteira da Tecnocracia e o uso da Técnica e da Ciência como Ideologia em Jürgen Habermas.

2.1 A Esteira da Tecnocracia.

A capacidade de interação presente no Ser Humano é uma marca que Habermas carrega aqui para expor suas críticas acerca da política institucional impulsionada pela União Européia. De acordo com Habermas (2001, p. 101), "O fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, num comunicação orientada para o entendimento recíproco".

Essa constatação acerca do poder comunicativo, que embasa o poder democrático em Habermas, extraído de um suporte conceitual de Hannah Arendt, é bem útil para perceber as conturbações das atividades tecnocráticas presente na União Européia de acordo com o filósofo de Dusseldorf.

Um salto que liga estas questões, entre o poder democrático e a questão tecnocrática da União Européia, são os anseios tradicionais, de ordem política com relação às nações. Onde para se pensar mais ainda uma política institucional continental, pautada em uma organicidade

de culturas diversas, alimenta ainda mais conflitos quando raciocínio de viés sistêmico se vale em resumir as atividades da União Européia totalmente centralizada nos interesses da nação. O que impede a interação de nações.

Pois a série contínua de passos reformistas encobre o salto necessário que parte da visão ligada à formação da vontade política habitual, **restrita à própria nação, para chegar a uma perspectiva inclusiva que envolveria os cidadãos das outras nações desde o ponto de vista de cada nação em particular.** (HABERMAS, 2014, p. 127)

Com efeitos sistêmicos voltados para uma centralização nacional fica difícil aperfeiçoar um conceito de União Européia e aplica-la numa dimensão de caminho pós-nacional. Pois, se valendo do agir comunicativo habermasiano é fundamental os distintos participantes em uma busca pelo consenso. O diálogo é a capacidade de diferentes interessados, que são aqui as nações que se incidem e estão próximas da zona do Euro. De acordo com Habermas (2014, p. 127), "*Um apagamento dessa troca de perspectivas renega a inovação que já agora teve o caminho aberto nas instituições e nos procedimentos da União*".

Na União, o "o procedimento legislativo ordinário", na medida em que é **aplicado**, reúne os resultados da formação política da vontade partindo de **duas perspectivas decisórias institucionalmente separadas**, mas que concorrem em pé de igualdade. **Esse procedimento** coloca em unísono os resultados de uma universalização de interesses **a partir de compromissos entre os Estados-nações com aqueles de uma universalização de interesses no âmbito europeu**, a qual se efetua na corporação representativa dos cidadãos europeus para além das fronteiras nacionais. (HABERMAS, 2014, p. 127)

O salto dos aspectos teóricos do agir comunicativo para uma aplicabilidade por parte da política institucional tem na evolução das fronteiras nacionais, em estado de interação, de proteção de suas diferenças, mas também se valendo de uma conversação continental um grande avanço no pensamento habermasiano. E assim, a frequência de anomalias institucionais emergindo de conflitos tecnocráticos é, em Habermas, uma semelhança com a questão da ciência e da técnica como poder ideológico expostos pelo autor que será contemplado mais em seguida.

O desenvolvimento de uma pós-nacionalidade sem o passo conceitual importante, que reflete sobre esse cidadão continental é um agravamento do mundo sistêmico que ajuda a conturbar a política institucional da União Européia, que desencadeia suas demais instituições com essa marca conflituosa. O que dá a entender a sensação de precipitações de cunho político quando formados essas representações consequentes.

Nos jogos experimentais da Comissão, essa *ampliação da perspectiva do Nós dos cidadãos do Estado tornando-se o cidadão europeu*, constitutiva da coletividade política, encontra um lugar envergonhado, como uma espécie de apêndice. O exercício dos cidadãos na dupla perspectiva, unicamente a partir da qual a Europa política mergulha sob uma luz diferente, deve ser representado, certamente, como um processo. Mas a ampliação da perspectiva assumiu, de certo modo antecipadamente, **uma forma institucional com a eleição para o Parlamento Europeu e, sobretudo, com a formação de grupos de deputados europeus.** (HABERMAS, 2014, p. 127)

Com a configuração de um oportunismo sistêmico, instituições que se formam dentro desta grande institucionalização, acabam sinalizando ser um grupo que alça, no uso do poder, um comando talvez em nada atrelado ao movimento à maneira de um agir comunicativo.

Assim, as insinuações de Habermas deixam um cenário, que se vale de um retrocesso político, onde essa democratização sonhada em acordos continentais, que são expressos nesse texto pelo autor, na forma de uma possibilidade de sensações utópicas.

Contudo, a proposta da Comissão concede à reestruturação das capacidades de controle a precedência em médio prazo sobre uma ampliação correspondente na base de legitimação, de sorte que a *democratização recuperadora* se apresenta como uma promessa, na condição de luz no fim do túnel. Com essa estratégia, a Comissão também serve naturalmente ao interesse usual do Executivo em ampliar o seu poder, Mas, em primeira linha, ela quer apresentar manifestamente uma plataforma sobre a qual podem se reunir os grupos de distintas orientações políticas. (HABERMAS, 2014, p. 127 e 128)

O fluxo de grupos interessados é uma nota importante segundo Habermas, vale ressaltar que a democracia em determinados momentos luta por si só, pois basta uma presença heterogênea, de pensamentos distintos, para que um espaço de dissenso se estabeleça. É nesse sentido, que esses conflitos políticos contemporâneos vem se ampliando, no que tange a zona do Euro. Assim grupos se enfrentam em um embate frio, se movendo para uma discussão mais profunda ou acirrada.

O incrementalismo vem ao encontro dos pragmáticos, e a reestruturação da capacidade de ação supranacional, dos tecnocratas. Aos radicais do mercado, uma União assimetricamente construída, que dispõe de um Executivo forte, mas suspenso no ar, agrada tanto mais. No documento, a democracia supranacional pode ser a meta declarada. Porém, **se as coerções econômicas se entrelaçam funcionalmente com a flexibilidade tecnocrática de um Executivo capaz de ação, existe a probabilidade de que o processo de unificação, planejado para o povo, se interrompa antes do objetivo proclamado, sem a participação o povo.** Sem se reacoplar com a dinâmica de uma esfera pública política e de uma sociedade civil mobilizada, falta à administração política o impulso para direcionar às vias socialmente assimiláveis, com os meios do direito democraticamente positivado e segundo os critérios da justiça política, os imperativos da orientação pelo lucro,

própria do capital, que se encontra agora em busca de investimentos. (HABERMAS, 2014, p. 128)

Assim, as pseudo instituições que se oportunizam dentro desta grande instituição continental são os órgãos que ficam um controle tecnocrático, e com isso podem atrasar ou fazer retroceder mais ainda o processo democrático. Habermas aponta para algo disso abaixo, explicitando de forma mais clara a penetração tecnocrática em um espaço que poderia se pautar em ações democráticas comunicativas.

Por isso, as preferências funcionais por uma capacidade de ação fortalecida dos órgãos europeus, sem o controle democrático suficiente, são problemáticos não só sob os pontos de vista de legitimação – eles enrijecem estruturalmente um determinado padrão político. **A uma tecnocracia desenraizada em termos democráticos falta tanto o poder quanto o motivo para considerar suficientemente as demandas da população eleitora por justiça social**, por segurança de status, por serviços públicos e bens coletivos, no caso de conflito com as injunções sistêmicas ligadas à capacidade de concorrência e ao crescimento econômico. (HABERMAS, 2014, p. 128)

As demandas sociais só aumentam e com isso é deixado por parte destas críticas e análises de Habermas, uma organização política institucional aquém das possíveis resoluções. A tecnocracia, contudo que está sendo exposto, é um categórico conceitual protagonista, em um sentido científico político, o que leva o filósofo da escola de Frankfurt projetar ainda mais novos cenários, problemáticos e utópicos, para um futuro.

Nessa esteira tecnocrática, a União Europeia poderia se ajustar por inteiro ao ideal duvidoso de uma democracia conforme ao mercado, que, sem a ancoragem em uma sociedade politicamente mobilizada, estaria exposta aos imperativos do mercado com menos resistência ainda. Nesse caso, os **egoísmos nacionais**, que a Comissão gostaria de domesticar, **formam, junto com a dominação tecnocrática exercida por “pessoas de confiança de mercado”, uma mistura explosiva**. (HABERMAS, 2014, p. 129).

O mau uso sistêmico tecnocrático, a restrição nacionalizada se tornando uma alça de raciocínio em alianças que deveriam refletir uma pós-nacionalidade e também as anomalias, no âmbito de meios e fins, presente no mercado, juntos alimentam os conflitos políticos contemporâneos.

Em Habermas, a questão da colonização do Mundo da Vida, foi um item conceitual de grande relevância, o que nos faz aproximar aqui esta questão com esse quadro político, pois dá a entender que esses aspectos teóricos ainda são uma tônica de suas críticas. É nesse sentido que faz-se necessário embasar estas constatações com os conceitos universalizantes

que este filósofo expôs, visando dar contornos mais democráticos, para uma experiência europeia em um plano futuro.

2.2 Aspectos conceituais: Solidariedade e Dignidade Humana.

Uns pontos interessantes nas críticas de Habermas se referem à questão da Solidariedade e da Dignidade Humana. Onde da forma como o referido filósofo expõe, fica claro que já se encontra nas entrelinhas conceituais a possibilidade de uma vida continental pós-nacionalizada.

Segundo Habermas, a questão da Solidariedade se sobressai de contextos mais particularizados ou se sai de isolacionismos, presentes ainda na zona do Euro por meio do pensar e do aplicar dos seus órgãos. A Solidariedade vai de encontro a uma restrição nacional e isso para Habermas é um enfoque chave para demonstrar os caminhos ao qual o Euro está tomando quando sinaliza uma experiência que se relaciona com nações diversas.

“Moral” e “direito” se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos, “solidariedade”, ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar, na integridade de uma forma de vida política. O que o comportamento solidário pressupõe são contextos de vida políticos, portanto, organizados juridicamente e nesse sentido artificiais. O nacionalismo encobre essa diferença entre “solidariedade” e “eticidade” pré-política. Ele se vale do conceito injustamente quando escreve “solidariedade nacional” sobre suas bandeiras e com isso imputa à solidariedade do “cidadão do Estado” a coesão do compatriota. (HABERMAS, 2014, p. 144)

Assim vivências pós-convencionais se incidem, e as questões éticas também podem ser repensadas. É isso que se configura, pois toda a relação humana é pautada em valores que, segundo Habermas, também estão para serem ressignificados. Onde uma concepção de natureza é com toda certeza criticada, em viés de se refletir acerca de uma moral pós-convencional.

Desse modo, oculta-se a circunstância de que o adiantamento de confiança que o comportamento solidário pode pressupor é menos robusto do que no caso do comportamento ético. Ele não pode se apoiar na evidência das relações éticas convencionais de uma comunidade existente naturalizada. O que, sobretudo, confere ao comportamento solidário uma nota especial é, em segundo lugar, o *caráter ofensivo* da urgência para cumprir uma promessa que está inscrita na pretensão de legitimidade em cada ordem política (HABERMAS, 2014, p. 144)

A Solidariedade então, no modo que Habermas expõe, movimentou até o desenvolvimento econômico. Onde os valores das relações sociais dão um tom e movimentam um mundo sistêmico. Isso não se difere muito de constatações presente em sua primeira obra,

A Mudança Estrutural da Esfera Pública, quando o autor deixa claro busca por expressão de uma pura humanidade presente em valores que são experienciados por uma comunidade.

Esse caráter vem à tona em especial no bojo dos processos de modernização econômica, quando a ação solidária é necessária para ampliar as formas de integração sobrecarregadas de uma ordem política atropelada, isto é, adaptá-las às interdependências de longo alcance, produzidas sistematicamente, que se fazem notar aos próprios cidadãos só indiretamente, como restrição de sua autodeterminação política. (HABERMAS, 2014, p. 144 e 145)

Assim, a Solidariedade é uma categoria que se representa a um bem comum exposto por Habermas e forma um conjunto importante quando é aproximado com o seu estudo de Dignidade Humana. O que nos leva a entender melhor a falta de um acervo conceitual para constituir uma aplicabilidade pós-nacional em uma experiência continental.

A dignidade humana não é uma expressão classificatória posterior, ou uma espécie de simulacro por detrás do qual se esconde uma multiplicidade de fenômenos diferentes, mas sim a “fonte” moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo. (HABERMAS, 2012, p. 11)

Quando tratamos do bem comum com relação Solidariedade e aproximamos a questão da Dignidade Humana com os direitos fundamentais percebemos em Habermas que existe um complemento conceitual . Estando a favor da extra nação. Onde podemos pensar o Ser Humano de forma mais ampla.

Pensar o homem e os problemas internacionais onde ele é um grande ator, sendo um exemplo interessante que o referido filósofo enfoca, onde abaixo ele comenta a questão das nações unidas, demonstrando uma forma de rever uma zona do euro que pode nutrir valores do Ser Humano.

Na fundação das Nações Unidas, principalmente n negociação de pactos sobre os direitos humanos e nas convenções do direito das gentes, o apelo ao conceito de dignidade humana sem dúvida facilitou a produção de um consenso sobreposto entre as partes de diferentes origens culturais. (HABERMAS, 2012, p. 12)

Nesse sentido, as diversas culturas podem ter seu espaço garantido se fazer valer de forma ampla o conceito de Dignidade Humana. Sendo um elemento regulador para uma justiça social. Pois todos, em meio a esse grande conceito, poderão democraticamente reivindicar os seus direitos.

A experiência da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta- por exemplo, em vista das condições sociais de vida insustentáveis e da marginalização

das classes sociais empobrecidas; em vista do tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho, da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista de sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. (HABERMAS, 2012, p. 14)

Pela Dignidade Humana, Habermas, recoloca a questão de um diálogo político entre as nações, nos levando a um estado de Ser Humano, com isso, ele é um ativista no que tange os conflitos contemporâneos. Que perpassam nações e assim mesmo afetam todos os homens envolvidos, logo uma solução pode se estender a partir desses caminhos conceituais.

Uma política como a que predominou nas últimas décadas, não apenas nos EUA e na Inglaterra, mas também no continente europeu, e mesmo no mundo inteiro, que pretende ser capaz de assegurar uma vida autodeterminada aos cidadãos *primariamente* por meio de garantias de liberdades econômicas, destrói o equilíbrio entre as diferentes categorias de direitos fundamentais. A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais. (HABERMAS, 2012, p. 16)

Os direitos fundamentais dão a integridade jurídica ao homem, o que faz ele valer cada vez mais de um ser de competência comunicativa, onde em diálogo com o outro busca o consenso, assim como a Dignidade Humana é um direito fundamental a possibilidade do homem em fazer acordos também é forte, tendo em vista o exercício de suas ações como Ser Humano.

2.3 A Lembrança da Técnica e da Ciência como Ideologia.

Em seguida, abaixo, é lembrado uma origem de um anseio democrático presente em primeiro momento em *Técnica e Ciência Como Ideologia* em Jürgen Habermas. Onde por meio de algumas análises de Herbert Marcuse, penúltimo grande expoente da escola de Frankfurt, faz críticas acerca das ideias de Karl Marx e assim evidencia uma interpenetração do tecnicismo e do cientificismo nas relações humanas.

A ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não tem mais sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por

Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância. (HABERMAS, 2006, p. 73)

O progresso técnica, segundo Habermas, toma tanta dimensão, que parece ter vida própria, regulando todos os anseios humanos. Sendo assim, um formato de desenvolvimento sistêmico se sinaliza o que vale frisar quando é repensado hoje a tecnocracia e a zona o euro.

Como variável independente, aparece então um progresso técnico quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende de fato a outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento econômico. Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social parece estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico. A legalidade imanente de tal progresso parece produzir as coações materiais pelas quais se deve pautar uma política que se submete às necessidades funcionais. (HABERMAS, 2006, p. 73)

Assim, como Habermas trata de Solidariedade e de Dignidade Humana, nesse momento quando se refere às questões da zona do euro, onde um aspecto forte do Ser Humano se apresenta, o que se percebe um reforço do agir comunicativo, nesse mesmo texto em questão, Habermas já coloca uma resolução em um horizonte conceitual obre o agir pautado no médium linguístico.

Mas este processo de desdobramento, das forças produtivas só pode constituir um potencial de libertação se não substituir a racionalização no outro nível. A racionalização ao nível do marco institucional só pode levar-se a cabo no meio da interacção linguisticamente intermediada, a saber, pela destruição das restrições da comunicação. (HABERMAS, 2006, p. 88)

A questão da consciência tecnocrática é ainda desenvolvida por Habermas na obra *Teoria e Práxis*. A abordagem teórica sobre o progresso técnico e científico é mais profunda. Onde é levantada uma mentalidade neste viés, até uma reflexão filosófica da história Habermas cita para alavancar os arcabouços teóricos da técnica no mundo moderno e contemporâneo.

Nos marcos de referência do progresso técnico-científicos fixados metodologicamente, as teorias que foram superadas e os procedimentos adotados para substituí-las representam etapa de êxito: nós confiamos na acumulação de nosso estoque de informações científicas e meios técnicos. Foi nessa confiança que a filosofia da história depositou um dia suas esperanças. O progresso técnico-científico parecia ao mesmo tempo conduzir a um progresso moral e político da civilização. (HABERMAS, 2013, p. 507)

Existe todo um conjunto axiológico acerca do progresso técnico, e assim Habermas adentra a força deste movimento sistêmico na esfera social, o que nos leva a verificar que disso tudo a economia e bem próximo o mercado crescem em meio a esse momento. O que demonstra que não será tão simples a presença do mercado financeiro diante dos interesses presente na zona do euro.

Quanto mais o progresso técnico é estreitamente integrado à utilização na esfera social, mais se intensifica a constrição seletiva de problemas surgidos de fora. Interesses sociais determinam o tempo, a direção e as funções do progresso técnico. Fica evidente o seguinte: o gasto financeiro para a investigação em grande escala alcançou tamanha magnitude que nas relações entre meios escassos e preferências dadas, ou seja, as decisões de investimento e os interesses que lhes são subjacentes estabelecem a marcha do progresso técnico. (HABERMAS, 2013, p. 521)

É com o uso conceitual de Marcuse que Habermas demonstra um interessante aparato conceitual, que neste texto se liga a uma total negação ou busca de incineração do progresso técnico científico. O que mais a frente desaparece essa intenção, levando a um reposicionamento diante dos valores do Mundo da Vida.

Marcuse pretende purificar a relação da espécie humana com a natureza dos traços repressivos da dominação técnica da natureza. A racionalidade da ciência e da técnica modernas foi, por assim dizer, adulterada e corrompida pelo capitalismo, em cujo espaço aquela inicialmente se desenvolveu. (HABERMAS, 2013, p. 526)

Uma consciência tecnocrática se estabelece. Habermas expõe que as questões da tecnocracia em seus textos não é tão recente, e que suas preocupações continuam pertinentes, fazendo readaptações tendo em vista o que afeta o Ser Humano e o que desencadeia os conflitos que abalam o mesmo.

Ante a consciência tecnocrática, todos os problemas que nos desafiam a aprender a dominar nossa sociedade em termos práticos se reduzem a questões de uma técnica mais adequada. Talvez essa consciência tecnocrática seja a ideologia sistematicamente independente de elites que dominam de forma burocrática as sociedades industrialmente desenvolvidas. E talvez essa ideologia se torne inevitável devido precisamente às condições requeridas por uma escalada recíproca do potencial armamentista, as quais, por sua vez, não podem ser abolidas enquanto os problemas do desarmamento forem compreendidos na qualidade de problemas técnicos. Talvez a consciência tecnocrática possa se estabilizar sob tais

circunstâncias e se converter na consciência coletiva das massas integradas. Talvez, em apoio a essa ideologia, possa se impor sem impedimentos um processo de auto-objetivação que equivaleria a uma reificação completamente racional e que ao final tornaria verdadeiro o conceito tecnocrático de sociedade. Mas não podemos conceber um tal processo assumido justamente os pressupostos da consciência tecnocrática. (HABERMAS, 2013, p. 527 e 528)

A tecnocracia por si só não tem condições de regular ou orientar a vida humana. Em Habermas isso fica muito evidente, O Ser Humano deve viver os seus valores e assim interagir com os demais, não por acaso, o Mundo da Vida tem uma disposição acentuada no pensamento deste filósofo, pois é justamente para não deixar prevalecer estes anseios tecnocráticos, que ao final é um uso interessado de um grupo em meio a uma discriminação ou injustiça.

A espécie humana, com as consequências socioculturais não planejadas do progresso técnico, impôs a si mesma o desafio de não apenas conjurar seu destino social, mas aprender a dominá-lo. Esse desafio da técnica não pode ser enfrentado apenas por intermédio da técnica. É preciso antes colocar em marcha uma discussão politicamente eficaz que relacione de modo racionalmente vinculante o potencial social do saber e do poder técnicos com nosso saber e querer práticos. Só podemos esperar uma racionalização da dominação a partir de relações que promovam o poder político de um pensamento comprometido com o diálogo. A força libertadora d reflexão não pode ser substituída pela propagação do saber tecnicamente utilizável (HABERMAS, 2013, p. 538 e 539).

Logo, o poder tecnocrático precisa ter menos força quando citamos os conflitos contemporâneos representados pelos problemas da zona do euro e com isso a questão da liberdade do Ser Humano a partir do médium da linguagem subsidiam uma versão de poder comunicativo que valida uma perspectiva de Habermas acerca de um estado democrático e de direito. As questões políticas são a ponta de lança de um pano de fundo linguisticamente pensado em Habermas. Esse aspecto se apresentou de forma frequente, mas que será mais evidenciada nas considerações finais.

3 CONCLUSÃO

O percurso que esse texto fez se valeu de um texto recente, que pensa problemas políticos recentes para assim, como espinha dorsal, fazer um passeio pela teoria de Habermas. O sentido aqui foi expor mais ainda que questões pertinentes sobre o Ser Humano em Habermas estão presente desde as suas primeiras análises.

Sendo assim, a filosofia da linguagem de Habermas nesta hipótese exposta toma uma configuração de pano de fundo para essas questões de ordem política, pois na sua principal obra, *A Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas deixa bem claro que a linguagem é um meio de interação entre os seres humanos e assim as questões políticas que se pautava pela racionalidade deixam essa última alojada no centro das difusões de cunho linguístico.

A Tecnocracia é um incidente mais promissor das análises da técnica e da ciência já expostos por Habermas a mais de quarenta anos. A sua filosofia da linguagem se torna também uma forma de proteger o mundo dos valores humanos, que é o Mundo da Vida, e reposicionar os anseios sistêmicos, não deixando de extrair sua utilidade, mas sendo um viés teórico firme para combater a continuidade de uma colonização do Mundo Sistêmico pelo Mundo da Vida.

Todos os conflitos políticos por parte da zona do Euro têm em vista o mercado financeiro e a preponderância de órgãos pautados em grupos que ideologicamente se incidem no controle de mecanismos sistêmicos. Uma novidade que nesse texto, Na *Esteira da Tecnocracia*, ao comparamos com os demais acima citados, Habermas deixa perceber nas suas entrelinhas conceituais.

Não por acaso, ao tratar do conceito de Dignidade Humana, presente na obra *Sobre a Constituição da Europa*, Habermas se remete sobre Kant como um dos autores centrais. Um filósofo de forte viés político que se preocupou com um cosmopolitismo. Com isso, o uso dos conceitos Dignidade Humana e Solidariedade se tornam uma forma de ligar de maneira mais robusta os estudos da filosofia da linguagem com os da filosofia política, pois se deixa entender que o homem como um competente comunicativo visa uma interação e nisso, de um movimento de dissenso, almeja sim o consenso.

Logo, esses estudos caminham para uma abordagem mais aperfeiçoada de uma pragmática forma de resolução de conflitos políticos no mundo contemporâneo. Em Habermas esses conflitos são expostos, de uma maneira sofisticada, quando fazemos a leitura do agir comunicativo.

A técnica e a ciência sim tem um reposicionamento importante, mas o Homem para Habermas é de fundamental relevância. A Linguagem é uma forma proposta para alcançar a Liberdade que kantianamente, a maneira de um estudo cosmopolita, tanto se buscou. Nesse sentido, a Liberdade é o uso da mediação linguística, onde o interesse do indivíduo não se deixa de lado, ele apenas precisa expor a competência comunicativa necessária dentro de um jogo linguístico desenvolvido por ele e o outro.

A Zona do Euro pode ser um grande jogo linguístico e a ideia de um seguir a regra poderia melhor se desenvolver, quando em Habermas, os órgãos do parlamento europeu possam ter capacidade de fala por parte dos diversos interessados e envolvidos. Com isso, o Euro pode transitar em valores que evidenciam a questão da Solidariedade e da Dignidade Humana.

O Cidadão como um falante competente é um outro item importante. Se pensarmos o Cidadão Europeu iremos entender então que a competência comunicativa fica mais relevante e podemos pensar também uma política multiculturalizada, onde os diversos interessados possam assim participar.

É em meio a isso que o reposicionamento da Tecnocracia se evidencia, pois o mercado financeiro é um ditame das relações no mundo, porém a questão dele não se sobrepõe totalmente aos valores dos Seres Humanos também é de suma importância. Para prevalecer as questões do Mundo da Vida e do Agir Comunicativo em meio às dimensões sistêmicas do mercado financeiro deve urgir uma competência comunicativa mais pragmática e flexível que possa representar mais ainda as diversas comunidades. Não por acaso que Habermas cita o Método comunitário em meio às suas críticas no que tange a Zona do Euro.

Porém as diversas comunidades precisam ter espaço de presença para assim grandes anomalias sociais e de ordem política não venham a se estabelecer, como as diversas que vem surgindo. Por isso, esta pesquisa não deixa de tornar interessante o uso linguístico por parte do pensamento de Habermas como aparato conceitual de um horizonte político por parte do cidadão e também no repensar de uma constelação pós-nacional.

O Homem como Cidadão do Mundo, que interage linguisticamente é uma figura no pensamento de Habermas, onde este possa ser sensível às diferenças culturais, e essa absorção se dão com o aprendizado do médium linguístico, onde uma ética do discurso o leva para associações pós convencionais.

Assim, as comunidades tradicionais também podem ser potencializadas no sentido também de uma resignificação, não perdendo os valores humanísticos e educacionais que se estabeleceram, mas apenas sendo alargadas em contato e interação com outras comunidades por meio de seus representantes como falantes de competência comunicativa.

É por tudo isso que o viés político abordado se torna um uso relevante de reflexão. O Ser Humano deve estar sempre presente em seus valores quando tratados de questões políticas, a questão dos imigrantes é um ponto que ainda será muito discutido tendo em vista essas anomalias.

REFERÊNCIAS

- HABERMAS: **Na Esteira da Tecocracia**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- _____. **Sobre a Constituição Europeia**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- _____. **Teoria e Práxis**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. **Sobre a Constituição Europeia**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- _____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro 2003.
- _____. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo I**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo II**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **O Conceito de Poder em Hannah Arendt**. In. Habermas. *Sociologia*.
- FREITAG, B. ROUANET, S. P. (org.) São Paulo: Editora Ática, 2001.

JÜRGEN HABERMAS E KWASI WIREDU: REFLEXÕES SOBRE O CONSENSO

Francisco Antonio de Vasconcelos

Universidade Estadual do Piauí-UESPI

franciscoantonio_vasconcelos@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo tem por objetivo confrontar dois filósofos (um, europeu; o outro, africano) no que se refere à categoria “consenso”. Para o pensamento de ambos, ela é peça fundamental. Aqui, em Habermas, esta importância é destacada a partir de reflexões sobre sua teoria do agir comunicativo; no que toca a Wiredu, membro do povo Akan, o destaque é feito a partir de discussões sobre as pesquisas desse filósofo junto aos Ashantis, que cultivam o consenso como um valor. A pesquisa constatou que há convergências e divergências entre os dois pensadores na maneira de cada um lidar com o “consenso”.

Palavras-chave: Ashanti, consenso, filosofia *ubuntu*, democracia

1 INTRODUÇÃO

No século XIX, em um ambiente marcado pela tentativa do colonizador europeu de negar a plena humanidade do negro sul-saariano, levanta-se a questão sobre a existência ou não de uma filosofia africana. Em 1845, o missionário franciscano belga Placide Tempels apresenta ao público sua obra *Philosophie bantoue*, defendendo a tese de que há sim, nos povos do Sul do Saara, um pensamento filosófico autêntico.

Hoje, a produção filosófica dessa imensa região da África é algo consolidado, rica em quantidade e qualidade. Muitos são os filósofos de destaque dentro e fora do continente. Um desses pensadores, com um trabalho intelectual consolidado internacionalmente, é Kwasi Wiredu¹⁶⁸. Assim como Habermas, ele dá à categoria “consenso” um lugar de destaque no conjunto de sua obra, melhor dizendo, estamos falando de uma categoria-chave para ambos.

¹⁶⁸ Ele nasceu em 1931, em Kumasi (Gana). Estudou em Oxford. Ali escreveu a tese *Knowledge, Truth and Reason*. De volta a seu país, retorna a sua antiga universidade, University of Ghana, instituição em que trabalhou por 23 anos, como Chefe de departamento e professor. Seus trabalhos incluem: *Philosophy and an African Culture* (1980, Cambridge University Press), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996, Indiana University Press), *Person and Community: Ghanaian Philosophical* (1992, Council for Research in Values and Philosophy) e *A Companion to African Philosophy* (2003,

Contudo, trata-se de duas figuras cujas histórias de vida apresentam diferenças profundas. Essas divergências não impedem, de modo algum, a possibilidade da realização de um diálogo entre o pensamento elaborado por eles. Ao contrário, essas divergências só podem contribuir para o enriquecimento desse diálogo. Afinal são duas perspectivas distintas alimentadas por duas visões de mundo caracterizadas por distanciamentos significativos, mas que não impedem o diálogo.

Nesta pesquisa, a abordagem das ideias do autor alemão será orientada por sua teoria do agir comunicativo que se ancora na tese de que a racionalidade humana reside na própria estrutura da fala. Segundo ele, essa razão comunicativa tem a capacidade de realizar a emancipação humana. Quanto à abordagem do pensamento do filósofo ganês, aqui realizada, destacamos que ela ocorreu partindo-se dos estudos de Wiredu que vem sendo realizados há anos sobre a experiência consensual vivenciada pelos povos Ashantis, os quais habitam boa parte do território de Gana.

1. A teoria do agir comunicativo de Habermas

Em seu trajeto intelectual, Jürgen Habermas, irá realizar uma mudança de paradigma. Ele deixará de lado a ideia de uma razão que procedia essencialmente por meio da autorreflexão e irá trabalhar com a noção de que a razão é essencialmente comunicativa. Ela, segundo ele, reside no ato de fala, característica de toda pessoa humana. Essa razão comunicativa deseja a realização do consenso entre as pessoas envolvidas em uma discussão, em um debate, no qual todos os envolvidos são convidados a levantar e defender suas pretensões de validade. Assim, ela tem a tarefa de emancipar a humanidade. O conceito de razão comunicativa é fundamental para a elaboração da teoria da modernidade habermasiana.

Nosso autor defende a tese, segundo a qual, a modernidade é, de fato, um projeto ainda não realizado. É o que encontramos em seu trabalho de 1980 intitulado *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt* (A Modernidade, um projeto inacabado).

Na defesa que ele faz do projeto racionalístico da modernidade, insere-se o confronto com Heidegger, com o pós-estruturalismo francês, com pragmatismo relativista de Rorty e com a reflexão ética e, mais em geral, o confronto com o pensamento contemporâneo, como a hermenêutica, a filosofia analítica e o marxismo.

A fase da história da filosofia que se abre com a crise do hegelianismo é, de acordo com Habermas, aquele do pensamento pós-metafísico, cuja marca principal é a historicização da razão, que se recusa a associar à racionalidade características como a pureza, a unidade e a imutabilidade. A ontologia clássica (de matriz grega) e a filosofia da consciência são os produtos de uma concepção metafísica da razão.

A noção hegeliana de saber absoluto é o último episódio da aventura metafísica ocidental: a tentativa extrema de manter unidas razão absoluta e história, imutabilidade e movimento. A filosofia contemporânea rompe com esse paradigma. Ela é essencialmente historicista, renuncia a uma razão autossuficiente e desvela as relações desta com o não puramente racional: a práxis, a existência, o corpo, a linguagem, a tradição. A guinada linguística da filosofia se insere nesse contexto.

Essa época mudança de horizonte filosófico põe no pensamento contemporâneo uma questão importante: a relação com a modernidade e com seu conteúdo normativo. A rejeição à metafísica e à sua última expressão, a filosofia do sujeito, conhece no pensamento contemporâneo uma variante que, segundo Habermas, leva a Nietzsche e que identifica totalmente a modernidade com a centralidade do sujeito.

À rejeição do subjetivismo segue a rejeição da própria modernidade e de seu conteúdo normativo. Em *O discurso filosófico da modernidade*, nosso autor apresenta o conceito de modernidade elaborado por Hegel (2002, p. 35-36.) e lembra que esse conceito, tal como Hegel o entendia, continuou sendo aceito até Max Weber. A questão que será colocada por Habermas é a de se saber se esse conceito hegeliano realmente não tem mais como se manter, ou se, pelo contrário, ele ainda continua sendo válido.

Mas, é preciso explicar que essa validade ocorre não mais através de uma razão centrada no sujeito monológico da filosofia da consciência. Ao contrário, ela se manterá por meio de uma razão dialógica centrada na intersubjetividade. Essa inspiração, ele vai buscar no jovem Hegel. Este havia encontrado um caminho, mas se recusou a trilhá-lo, a saber: a comunicação. Esta aponta para “[...] uma intersubjetividade ilesa que, de início, o jovem Hegel tivera em mente como totalidade ética” (2002, p. 468). Isto nos levará a dois conceitos valiosos para a filosofia de Habermas, em geral, e para sua teoria do agir comunicativo, em particular: *a ação comunicativa* e *o mundo da vida*.

Quanto à ação comunicativa, vale lembrar que a partir dos anos 70 o seu pensamento realiza uma guinada linguística. Isso aparece, sobretudo, no que diz respeito à estrutura da racionalidade. Tudo isso vai desembocar em sua teoria do agir comunicativo. Essa teoria, por

um lado, está ligada à teoria da racionalidade elaborada por ele, na medida em que esta última conduz a uma razão comunicativa e a uma pragmática universal; por outro lado, relaciona-se com uma teoria da ação social, que segundo Habermas, deveria permitir lidar com questões como a racionalização social de Weber, utilizando novos caminhos.

Entretanto, vale lembrar que a noção de racionalidade comunicativa além de ser de natureza sociológica é também de natureza filosófica. A ideia de razão comunicativa está, em Habermas, no centro de uma filosofia que quer ser universalística, anticética e pós-metafísica. A filosofia deve, para ele, assumir o papel de guardiã da racionalidade, pondo em luz as características estruturais da racionalidade, as quais, diga-se de passagem, encontram-se na própria estrutura da fala que as pessoas empregam no cotidiano para se comunicar.

Assim, o horizonte, no qual o seu pensamento quer situar-se, é a guinada linguística da filosofia contemporânea, realizada pela filosofia analítica e pela filosofia hermenêutica. A linguagem, portanto, substitui a consciência enquanto conceito central do conhecimento filosófico. Transpondo tudo isso para o campo do agir humano, teremos a linguagem como solo sobre o qual o filósofo de Dürseldorf irá erguer o seu pensamento ético.

Quanto ao mundo da vida, considere-se que é composto por três esferas. A primeira é a esfera da cultura; a segunda, a da personalidade e, finalmente, a esfera da sociedade.

No início de *O discurso filosófico da modernidade* (2002, p. 469), ele elenca três itens que representam o conteúdo normativo da modernidade, tais sejam: a consciência de si, a autorrealização e a autodeterminação

Mais adiante, ele escreve que “[...] a consciência de si retorna na forma de uma cultura tornada reflexiva; a autodeterminação, em valores e normas generalizados, e a autorrealização, na individuação progressiva dos sujeitos socializados” (2002, p. 479). Em relação a esses valores e a essas normas, é o próprio Habermas que diz que eles devem ser fundamentados discursivamente, sem pressões¹⁶⁹. O conteúdo normativo da modernidade, constituído por ideias tais como validade universal do conhecimento e das normas, de igualdade e respeito recíproco resultam diretamente das estruturas relativas à cultura, à sociedade e à personalidade das obrigações comunicativas que se originam no mundo cotidiano da vida.

¹⁶⁹ Para ele, a única pressão válida é a do melhor argumento, utilizado num discurso no qual todos os interessados devem poder participar. Para Bourdieu e Passeron, ao contrário, os grupos dominantes reproduzem nas classes subalternas sua visão de mundo (seus valores, suas normas, etc) de acordo com os interesses desses mesmos grupos detentores do mando, através da ação pedagógica; não precisando recorrer ...à pressão externa e, em particular, à coerção física. BOURDIEU, Pierre. e PASSERON, Jean-Claude. *La Reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara, 1996, p. 76.

Na intersubjetividade comunicativa cada um assume a posição de um “Eu” individual e levanta pretensões universais de validade (verdade¹⁷⁰, justiça e sinceridade), estabelece uma relação frontal paritária com um “Tu”. Desta estrutura performativa, é possível extrair os valores que constituem o lado construtivo da modernidade.

A ética para ele é inerente à comunicação e eminentemente comunicativa. Para ele são comunicativas as ações nas quais os participantes coordenam de comum acordo os seus planos de ação. Como por diversas vezes aparece em sua obra de 1981, intitulada *Teoria do agir comunicativo*, a ética é um tipo de agir prioritariamente orientado ao entendimento.

O entendimento ético, por sua vez, vem através da satisfação discursiva das pretensões de validade e por uma referência a um mundo próprio dos agentes morais. Segundo o autor, é sobre estas bases que se torna possível o acordo em cima do qual se sustentará o próprio acesso ao jogo-ética, que buscará constantemente incluir no discurso àqueles que estão à margem do espaço público, ou seja, fora do processo de tomada de decisões¹⁷¹.

No projeto de Habermas, o Princípio de Universalização obriga a cada um a realizar uma universal troca de papéis, a que ele assinala o valor de um empreendimento realizado por indivíduos numa argumentação moral real da qual eles participam como livres e iguais, e no curso da qual não se limitam a registrar e a somar as suas preferências, mas perseguem livremente o objetivo de um entendimento intersubjetivo. A imparcialidade das normas será verificada quando elas, incorporando visivelmente um interesse comum a todas as pessoas envolvidas, podem contar com o consenso universal.

O Princípio de Universalização deve ser entendido, por isso, como regra de argumentação que torna possível um acordo nos discursos práticos, toda vez que as questões materiais possam vir reguladas nos interesses paritários de todos os sujeitos envolvidos. Ele subentende a universal competência comunicativa de sujeitos em fornecer e confrontar bons argumentos quando se trata de resolver os cotidianos conflitos de interesses e de aplinar os dissensos. Esse princípio é, portanto, regra de uma ação inter-humana que tem por objetivo um acordo baseado em razões, não derivado do cálculo estratégico de indivíduos egoístas. Nosso filósofo faz valer a ideia moderna e iluminista da igualdade de respeito dos sujeitos que

¹⁷⁰ A posição de Habermas sobre a verdade faz lembrar as palavras de *Educar en la era planetária*: “[...] não se nega a verdade, mas o caminho da verdade é uma busca sem fim”. Morin, E.; Civrana, E.R. e Motta, R.D.. *Educar en la época planetária*: El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana. Salamanca: Unesco/Universidad de Valladolid, 2002, p. 24.

¹⁷¹ Habermas, Jürgen. A reconciliação por meio do uso público da razão. In *A inclusão do outro*: Estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 61-68. A respeito do significado de espaço público ao longo da evolução do pensamento de Jürgen Habermas, será de grande proveito a leitura de Silva, Felipe Carreira da. (2002). Espaço público em Habermas. Coleção Estudos e Investigações, nº 26. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

participam do discurso, e do direito a igual consideração do seu entendimento do bem. De acordo com ele, Mead dá uma guinada teórica no argumento de Kant: O fundamento da validade de uma norma é que ela possa ser aceita com boas razões por todos os interessados. Só assim compreendida, isto é, como algo que é fundamentado sobre razões para todos os interessados, a universalidade pode ser considerada critério de validade da norma moral.

Na leitura habermasiana, Mead substitui o imperativo categórico pela formação discursiva da vontade. A universalização que o imperativo categórico exigia do sujeito isolado, agora é realizada de modo comunicativo pela intersubjetividade. Uma vez que a ideia de um entendimento racionalmente motivado já está instalada na estrutura da linguagem, isto não é uma mera exigência da razão prática, mas está inserida na reprodução da vida social.

À medida que a integração social deixa de ser articulada sob bases religiosas, e passa a ser articulada de modo crescente sobre bases comunicativas, o ideal da comunidade ilimitada de comunicação atua cada vez mais de modo eficaz sobre a realidade social comunicativa empírica. Princípios universalísticos do direito e formação discursiva da vontade se impõem no processo democrático onde a fundamentação da legitimação é remetida a pretensões de validade instaladas na linguagem.

Habermas tendo iniciado uma temática centrada sobre a dialética teoria-práxis, de base hegeliano-marxiana, transfere-se para o terreno dos paradigmas do agir comunicativo, passando pelo tema da situação linguística ideal, com a ideia de que na própria estrutura da linguagem está imanente o *telos* do entendimento.

Da fase da autorreflexão da consciência a respeito da natureza dos interesses que guiam o conhecimento presente em seu trabalho de 1968, intitulado *Conhecimento e interesse*, chega-se ao anúncio do abandono do paradigma da consciência e do sujeito cognoscente a favor do paradigma da intersubjetividade comunicativa radicada no mundo da vida, como testemunha *Teoria do agir comunicativo*.

2. A categoria “consenso” em Wiredu

Conforme foi dito anteriormente, em 1945, Placide Tempels publicou o livro *Philosophie bantoue*. Essa obra representa um marco para os estudos da filosofia africana. Ele foi um dos primeiros europeus a reconhecer a um povo africano o privilégio de um sistema filosófico desenvolvido.

O pensador belga procura mostrar, em sua *Philosophie bantoue*, que não há castigo mais terrível para um “bantu” (pessoa) do que ser excluído de sua comunidade.

O conceito “bantu” foi cunhado pelo antropólogo e filólogo alemão Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek, em 1851, como uma tentativa de reunir diferentes línguas do sul do Saara, que apresentavam um certo grau de parentesco. Com o passar do tempo, o termo “bantu” adquiriu conotações raciais. Os bóers e os britânicos passaram a empregar o termo para designar os negros sul-africanos.

A discriminação sofrida pelos negros africanos representava a negação de sua humanidade. Aqui vale ressaltar que nas línguas bantu, a palavra *Ubuntu* possui vários significados, dentre os quais “a humanidade” ou “o humano”. Segundo Kashindi, “viver ou ter *Ubuntu* significa, em linhas gerais, ‘ser humano para com os outros’, isto é, ser generoso, solidário, compassivo, viver ou praticar a liberalidade, etc” (2013, p. 211). Há um provérbio do povo xhosa que diz: “cada humanidade individual se expressa idealmente na relação com os demais”.

O sentido que Desmond Tutu dá ao termo *Ubuntu* advém daí. Para o religioso ativista, *Ubuntu* quer dizer, sobretudo, “eu sou, porque nós somos”. Assim, deve ser destacado o que lembra Kashindi: “De todas as traduções dessa palavra resulta uma visão comunitarista que coloca a comunidade humana como base do ser, do existir e da realização de todos os seres humanos” (2013, p. 213). Dessa forma, torna-se claro que o “Eu sou” só se concretiza com o “Nós somos” e a intersubjetividade aparece como categoria fundamental para se compreender essas sociedades. Nesse sentido afirma Kashindi: “É, então, nesse reconhecimento da importância do outro, nesse viver com o outro, nessa convivência social, em que a vivência de *Ubuntu* se estende e se entende como uma peculiaridade do humanismo que nos atrevemos chamar ‘africano’” (2013, p. 217).

Sem dúvida, abunda nas sociedades africanas localizadas ao sul do Saara a experiência *Ubuntu*. Essa experiência é elemento fundamental na constituição da cosmovisão dos povos bantu, influenciando, portanto, várias esferas dessas sociedades, inclusive a política. Nesta, *Ubuntu* é utilizado para enfatizar a necessidade da união entre todos e da busca por consenso nas tomadas de decisão, assumindo-se uma ética humanista. Kashindi afirma que esse termo

[...]como humanismo africano bantu, então, alude à convivência com esse outro (ser humano e outros seres). Viver com esse outro, respeitá-lo em sua diferença e reconhecendo o quão valioso é para minha existência, para minha vida, faz-me mais humano, já que me faz respeitoso, solidário, responsável, compassivo e generoso não só com meus semelhantes seres humanos, mas também com a natureza. Isto é viver *Ubuntu*, isto é ser humano. (2013, p. 222)

O valor dado pela tradição africana ao consenso como via para a resolução de problemas no campo político, atraiu a atenção do filósofo africano ganhês Kwasi Wiredu. Nesse sentido, especificamente, vem sendo objeto de seu interesse filosófico o caso dos povos Ashantis¹⁷² que habitam cerca de quarenta por cento do território de Gana¹⁷³.

A linhagem é a unidade política básica entre os Ashantis. Como são um grupo matrilinear, esta unidade é constituída por todas as pessoas em uma cidade ou aldeia, que têm uma ancestral em comum o que, em regra, é um corpo considerável de pessoas. Cada unidade deste tipo tem um chefe, e cada chefe é automaticamente um membro do conselho que é o órgão de gestão da cidade ou aldeia. As qualificações para a chefe de linhagem são: antiguidade em idade, sabedoria, senso de responsabilidade cívica e poder de persuasão lógica. Todas essas qualidades estão frequentemente reunidas no mais antigo e não senil membro da linhagem. Sob esses requisitos a eleição é quase uma rotina. Porém, onde essas qualidades não parecem convergir em uma pessoa, a eleição pode implicar em um processo prolongado e meticuloso de consultas e discussões visando o consenso. Nunca há uma votação formal. De fato, não há nenhuma palavra para "votação" na língua dos Ashantis. (WIREDU, 2000, p. 3)

Os conselhos possuem, entre os Ashantis, grande importância como instrumento político. Isto decorre do fato desses povos manterem a crença de que os interesses de todos os membros da sociedade são os mesmos. Seguindo essa linha, Wiredu destaca uma máxima dos Ashantis: "Não há problemas de relações humanas que não possam ser resolvidos através do diálogo". Para eles, a capacidade de dialogar é considerada uma exigência fundamental para a pessoa assumir um alto cargo.

De acordo com esses povos, o consenso é algo que ultrapassa a decisão da maioria. Nesse sentido, afirma o filósofo ganhês: “[...]a busca do consenso era um esforço deliberado para ir além da decisão pela opinião da maioria. É mais fácil obter o acordo da maioria do que chegar a um consenso”.

Para eles, todos da comunidade têm o direito a ser representado no conselho, mas também em assuntos de interesse dele e\ou de seu grupo. Assim, faz-se necessário buscar construir um consenso. Mas, será se sempre se pode chegar a um consenso em disputas

¹⁷² O Império Ashanti foi um estado pré-colonial da [África Ocidental](#) criado pelos [Akan](#). A monarquia Ashanti continua como um dos estados subnacionais tradicionais constitucionalmente protegidos no território de Gana. Nesse país, os Ashantis são um importante grupo étnico. Os antigos Ashantis migraram da região noroeste do Rio Níger após a queda do Império Gana no século XIII. A organização política Akan centrada em vários clãs, cada uma chefiada por um chefe supremo ou Amanhene.

¹⁷³ A respeito do poder político em um contexto Akan, vale conferir a tese de Umberto Pellechia *Il potere dell'abbondanza: Costruzione sociale dell'autorità in un contesto akan* (Gana). Conforme o autor, esse trabalho representa um percurso etnográfico e teórico. De um lado, a pesquisa quis produzir uma fenomenologia dos institutos do poder político na região habitada pelos Akans; de outro lado, seu objetivo é mostrar a autoridade política como uma constituição social.

coletivas? De acordo com os Ashantis a resposta é afirmativa, ao menos em princípio (WIREDU, 2000, p. 6). Por isso, pode-se afirmar que o seu sistema é uma democracia consensual.

3 Habermas e Wiredu: aproximações e diferenças

De acordo com Uchenna Osigwe, a democracia caminha pari passo com o consenso e, por isso, os princípios democráticos correm menos riscos lá aonde as práticas consensuais se encontram bem desenvolvidas (2006, p. 105). Para esse filósofo é importante saber se a democracia é algo possível para todos os povos. Osigwe fala de dois tipos de democracia: “princípio democrático” e “democracia eleitoral”. O primeiro é o adotado pelos Igbos da Nigéria¹⁷⁴. Sua principal característica é o fato de estar baseado no respeito por cada ser humano, pelos animais e pela natureza como um todo. Para Osigwe, o segundo tipo de democracia só será autêntico se ela for o resultado do princípio democrático. Com o objetivo de provar sua tese, ele fará uma genealogia do consenso como um valor. De acordo com ele, o consenso é o valor último da política. Nisto, estão de acordo Jürgen Habermas e Kwasi Wiredu.

Para Wiredu o consenso é importante, pois todos os problemas humanos podem ser resolvidos através do diálogo (WIREDU, 2009, p. 97). Forster formula algumas categorias para entender melhor *Ubuntu*: fala de objetividade, interobjetividade, subjetividade e intersubjetividade (KASHINDI, 2013 p. 215). Isto é *Ubuntu* que, nesta perspectiva, assenta o princípio da ontologia relacional, porque o “Eu” não pode ser entendido, não se realiza, não se desvela, não existe, a não ser através do “Nós” (KASHINDI, 2013, p. 217).

No que se refere às reflexões sobre o consenso, podemos dizer que tanto no filósofo africano de Kumasi como no alemão de Dürseldorf, o consenso é compreendido a partir de ideias como o pensamento pós-metafísico, a necessidade de inclusão do outro, a democracia como um valor, o compromisso com a emancipação da pessoa, a luta pela defesa dos direitos humanos, por exemplo. Esses são, portanto, pontos em comum a esses dois pensadores.

No que se refere às diferenças entre eles, no que tange ao consenso defendido por ambos, podemos citar uma divergência essencial que contamina, por assim dizer, as reflexões dos dois. Trata-se da maneira de compreender as sociedades modernas e as sociedades tradicionais. Habermas considera a sociedade aberta (sociedade racional ocidental moderna)

¹⁷⁴ Osigwe destaca que “Wiredu fala do reino Ashanti, na Gana atual. Trata-se de uma monarquia que é diferente do sistema Igbo, o qual possui a vantagem de ser ‘republicano’” (OSIGWE, 2006 p. 117).

como dialógica e a sociedade fechada (sociedades arcaicas) como monológica (PADMANABHAN, 2005, p. 31). Esta visão não é compartilhada por Wiredu. O pensador africano defende a tese que, assim como as modernas, também sociedades tradicionais vivenciaram ou vivenciam a experiência do diálogo.

Outra distinção marcante entre os dois filósofos refere-se à capacidade (ou não) crítico-racional das sociedades tradicionais. Segundo o pensador alemão, as sociedades arcaicas/tradicionais são destituídas de compreensão crítico-racional (PADMANABHAN, 2005, p. 32). Tal afirmação é, veementemente, contestada pelo africano, estudioso dessas sociedades, que as considera dotadas de racionalidade crítica. Wiredu não vê nenhuma razão para se questionar tal capacidade, exceto o olhar desqualificante e nihilista do colonizador.

No entender de Padmanabhan, a intenção emancipatória que Habermas pressupõe é, no entanto, tão irracional quanto o entendimento arcaico que ele examina. [...] Assim, a intenção emancipatória imaginada por ele não resiste a um escrutínio em uma democracia. Além disso, para ele, o processo de argumentação de Habermas é aplicável somente em um ambiente discursivo altamente especializado e seu discurso comunicativo é simétrico. Mas, continua ele, o filósofo alemão não aborda adequadamente questões relativas a um discurso assimétrico em que os participantes pertencem a todos os setores da sociedade (2005, p. 32-33). Aqui, podemos afirmar, temos mais uma divergência entre os dois filósofos. Wiredu possui um processo de argumentação totalmente adequado a ambientes discursivos comuns. Suas reflexões acerca da necessidade de se buscar o consenso estão voltadas diretamente para situações discursivas assimétricas atingindo participantes dos mais variados setores da sociedade. A esse respeito, conforme foi dito anteriormente, para compreender em profundidade o consenso, o filósofo africano estuda o procedimento discursivo dos povos Ashantis.

Segundo Devés-Valdés, Boele apresenta três diferentes tipos de discursos a respeito da democracia: o liberal, o que corresponde ao critério liberacionista e, por último, “[...]o que reproduz os critérios básicos do modelo identitário: a democratização é a prova cabal do consenso africano na situação contemporânea” (2016, p. 158). É com este que Wiredu está mais afinado. Considere-se suas reflexões:

[...]sobre a relação entre democracia e governo por consenso, na esteira de sua afirmação sobre a existência de sociedades que funcionam sem Estado e de formas de decisão de políticas que não implicam partidos, assinalando a necessidade de inspirar-se na sociedade civil, que oferece modelos importantes nesse sentido. (2016, p. 158)

Para Wiredu, a filosofia deve ser uma elucidação de nossa maneira de dizer. Segundo ele, devemos aprender a pensar em nossa própria língua (DIAGNE, 2000, p. 52). Ele defende a ideia de que é preciso, urgentemente, uma nova filosofia na África. Ele defende que essa filosofia deve ser crítica e reconstrutiva. Dessa forma, ela poderá contribuir para o desenvolvimento humano do continente africano. Assim, há um papel importante a ser desempenhado pelo diálogo e pela busca por consenso.

A língua materna de Wiredu é o akan. Nela, do fato de alguém poder enganar-se não decorre que ele nunca poderá ter razão. Para os Akans, o cético não é aquele que é movido pela dúvida sobre a possibilidade do conhecimento como certeza que comporta a infalibilidade, ao contrário, ele “[...] é a penas um *akinyegyefo*, ao pé da letra, é alguém que discute, em outros termos, que está em condições de colocar em discussão ou de contestar as crenças recebidas” (Wiredu, 2009, p. 100).

Considerações Finais

O próprio Habermas faz a ressalva de que é preciso levar em conta o fato de, em suas reflexões a respeito da teoria do agir comunicativo e da busca por consenso a ela relacionada, ele ter como base o contexto europeu. Decidi iniciar esse tópico lembrando isto, pois, apesar de ser inegável que há nas reflexões sobre o consenso elaboradas por esse filósofo um núcleo universalizável, capaz de transcender o espaço e o tempo, quando se tratar de compreender o que fazer a fim de o consenso ser efetivamente alcançado em contextos não europeus, essa ressalva não deixa de apontar para uma limitação.

Nesse caso, portanto, pedir o auxílio de um filósofo para quem, assim como para Habermas, compreender os mecanismos do consenso representa algo de primeira ordem no conjunto de sua obra, mas, de modo diverso, o faz numa perspectiva não europeia, pode ser bastante benéfico.

Wiredu responde a essas exigências. Suas reflexões ligadas à filosofia Ubuntu, entendida como humanismo africano bantu, fazem referência à convivência com o alter, seja ele humano ou não. Conviver com esse outro, respeitá-lo em sua diferença, reconhecendo sua importância para minha existência, para minha vida, irá me tornar mais humano (KASHINDI, 2013, p. 222).

Para o Brasil, cujas profundas relações histórico-culturais com a África vão além do fato de ambas as regiões serem periféricas e marcadas por conflitos, levar a sério o

pensamento de um filósofo do porte de Kwasi Wiredu é algo que pode trazer excelentes consequências. Nesse sentido, podemos destacar as palavras de Devés-Valdés, que citando Sékou Touré, chama a atenção para a importância que a comunidade possui nos povos africanos: “a vida coletiva e a solidariedade social ‘dão aos costumes africanos um fundo de humanismo’ pelo qual um indivíduo na África ‘não pode considerar a vida fora da família, aldeia ou clã’” (2016, p. 128). De acordo com Touré, a África é comunocrática.

REFERÊNCIAS

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. O pensamento africano subsaariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-mericano e o asiático (um esquema). **Clacso e Educam**: Rio de Janeiro.

Disponível em:

<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100818091259/valdes.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2016.

DIAGNE, Souleymane Bachir. Revisiter “La Philosophie bantoue”: L’idée d’une grammaire philosophique. In: **Le Dossier**: Philosophie et politique en Afrique. n. 77, março, 2000, p. 44-53. Disponível em: <<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/077044.pdf>>. Acesso em: 09 abr. 2016.

FAYEMI, Ademola Kazeem. A critique of cultural universals and particulars in Kwasi Wiredu’s philosophy. **Ojo: Lagos State University**, p. 259-276. Disponível em:

<http://www.kirj.ee/public/trames_pdf/2011/issue_3/trames-2011-3-259-276.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2016.

HOUNTONDJI, Paulin. **Sur la “philosophie africaine”**: Critique de l’ethnophilosophie. Paris: François Maspero, 1977.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Vols. I e II, 1981.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990a.

_____. **Pensamento pós-metafísico**: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

_____. **Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handels**. In: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. **Kleine politische Schriften** (I-IV). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. **Die Moderne, ein unvollendetes Projekt**: Philosophisch-politische Aufsätze (1977-1990). Leipzig: Reclam, 1990.

_____. A reconciliação por meio do uso público da razão. In: **A inclusão do outro**: Estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 61-68.

_____. **Conhecimento e interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. **Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú**. DEVENIRES. XIV, 27. p. 210-225, 2013. Disponível em: <<http://filos.umich.mx/portal/wp-content/uploads/2014/06/210-225.pdf>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

MORIN, E.; CIVRANA, E.R. e MOTTA, R.D.. **Educar en la época planetária**: El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana. Salamanca: Unesco/Universidad de Valladolid, 2002.

NYERERE, Julius. Los líderes no deben ser amos. In: **Pensamiento africano**: Ética y política. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2001. Organizado por EZE, E. Chukwudi.

Oruka, Henry Odera. (Ed.). 1990. Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy. Leiden et al.: E.J. Brill.

OSIGWE, Uchenna. **Démocratie et consensus**: le cas igbo. In Phares: Revue Philosophique Étudiante, vol. 6. Quebec: Université Laval, 2006. p. 105-118.

TEMPELS, Placide, **La philosophie bantoue**, Paris, Présence Africaine, 1945.

PADMANABHAN, Sudarsan. **Two models of consensus**. Flórida: University of South Florida, 2005.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **La Reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza**. México: Fontamara, 1996.

PELLECCHIA, Umberto. Il potere dell'abbondanza: Costruzione sociale dell'autorità in un contesto akan (Ghana). **Siena: Università degli Studi di Siena**, 2008. Tese doutoral. Disponível em: <http://www.fasopo.org/sites/default/files/jr/th_pellecchia.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2016.

WIREDU, Kwasi. **Democracia e consenso na política tradicional africana**. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. Democracy and Consensus in African Traditional Politics.

A Plea for a Non-party Polity. *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 2, por Márcio Moreira Viotti, 2000.

_____. An Akan Perspective on Human Rights. In AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed e DENG, Francis. **Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives**. Washington: The Booking Institution, 1990. p. 239-256

_____. **Philosophy and an African culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. **The Akan concept of mind**. In *Ibadan Journal of Humanistic Studies*. n. 3. 1983. p. 113-134. Disponível em: <<http://www.ajol.info/index.php/ibjhs/index>>. Acesso em: 13 mar. 2016.

_____. The concept of truth in Akan language. In: BODUNRIN, P. O. (Org.).

Philosophy in Africa: trends and perspectives: Flórida: University of Ife Press. 1985. p. 43-54.

_____. The concept of mind with particular references to the language and thought of the Akan. In *Readings in African philosophy: an Akan collection*. In: KWAME, Safro (Org.). Lanham: University Press of America. 1985. p. 120–136.

_____. Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: some personal reflections. **Rue Descartes**. 2. N. 36. 2002, p.53–64. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-2.htm>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

_____. La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana.

Rivista semestrale di Filosofia. n. 6. Roma: Università degli Studi Roma Ter, 2009. p. 97-105.

A URBANIZAÇÃO COMO MECANISMO DE INCLUSÃO SOCIAL E DE SOLIDARIEDADE

Gilvan Luiz Hansen

Professor Associado da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Doutor em Filosofia. gilvanluizhansen@id.uff.br.

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro

Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais. spauseiro@gmail.com.

Resumo: Ao longo dos séculos, os processos de urbanização seguiram critérios exclusivamente econômicos, dentro do planejamento específico da elite dominante de cada época. O próprio Napoleão III resolveu o problema de desemprego e fome da República através do processo de urbanização. Na urbanização nova-iorquina uma burguesia separou a cidade dos negros e dos brancos, em indústrias com mão-de-obra exclusivamente feminina e bairros construídos pelas grandes fábricas para imigrantes. Nessa fase da modernidade, o que se discute é o direito de cada cidadão em participar do processo de urbanização, reduzindo os limites da cidade, alterando o seu próprio estilo de vida. A própria ONU já reconhece o direito fundamental de cada cidadão em participar na construção da sua cidade, visando a ampliar a integração social.

Palavras-chave: Urbanização. Inclusão social. Direitos humanos.

1 INTRODUÇÃO

O problema da integração social envolve distintos aspectos, mas recentemente passou a incluir os aspectos atinentes à urbanização e à modernização econômica, com a expansão e aceleração da circulação de produtos, pessoas e informações. A população foi arrancada dos liames sociais organizados em estamentos, existentes no início da Era Moderna, e viu-se assim, ao mesmo tempo, posta em movimento e individualizada. Com isso, os processos de urbanização foram dominados pelos donos dos meios de produção e a população foi levada a uma alienação através dos meios de produção.

Mas a lição não é nova: desde Carlos Luís Napoleão, conhecido por Napoleão III, sobrinho de Napoleão Bonaparte e primeiro presidente eleito da França (1848), a urbanização

vem sendo utilizada como forma de distribuição de renda, mas não de inclusão social. Na verdade, a urbanização bonapartiana inaugurou um mecanismo de controle do indivíduo através dos meios de produção, uma alienação do indivíduo através do trabalho engendrada pelo Estado.

Axel Honneth explica que a inclusão social não se limita apenas à distribuição de renda; a afirmação cultural e a racial são compreendidas também como inclusão social. Na urbanização de Nova York, os bairros negros foram construídos propositalmente distantes do centro comercial e os imigrantes foram colocados em bairros construídos especificamente para trabalhadores.

Na urbanização moderna se estabeleceu o conceito de cidades inteligentes. Os alemães desenvolveram esse conceito para designar as cidades informatizadas, que mudam o perfil da gestão urbana para a gestão da informação, fator que inclui a administração (*e-government*), o transporte (*e-ticketing*) e a criação de redes de domicílios. Concluído em 2015, o projeto tinha por meta demonstrar as vantagens decorrentes do uso de tecnologias de informação e de comunicação inovadoras na gestão da cidade.

Giddens alerta para o fato de que a comunicação eletrônica instantânea não é apenas um meio pelo qual notícias ou informações são transmitidas mais rapidamente. Sua existência altera a própria estrutura de nossas vidas, quer sejamos ricos ou pobres. Além disso, uma cidade na palma da mão, através de palmtops, celulares, aumenta o acesso aos dados, mas também a alienação do indivíduo na participação do processo de construção da própria democracia.

A grande discussão é permitir que os processos de urbanização modernos não sejam tão somente um projeto capitalista, pois as cidades não se constituem apenas em meros empreendimentos capitalistas, uma vez que as pessoas vivem e precisarão interagir naquele espaço. A própria ONU já reconhece o direito à participação da população no processo de urbanização como inerente a todos os seres humanos.

1 IDENTIDADE CULTURAL, CIDADANIA E INTEGRAÇÃO SOCIAL

A autocompreensão nacional constituiu o contexto cultural em que os súditos puderam tornar-se cidadãos politicamente ativos. Apenas o fato de pertencerem à “nação” pôde criar entre as pessoas até então estranhas entre si uma coesão solidária. O mérito do Estado nacional constitui, portanto, em ter resolvido dois problemas: com base em um novo modo de

legitimação, ele tornou possível uma nova forma de integração social mais abstrata (HABERMAS, 2002, p. 128).

O problema da legitimação (e de sua necessidade em termos sociais) resultou do processo que se desenvolveu, na sequência da cisão entre as confissões, no qual um pluralismo de visões de mundo pouco a pouco privou a autoridade política de sua base religiosa, a “graça divina”; o estado secularizado precisava se legitimar a partir de outras fontes.

O outro problema, de integração social, igualmente simplificado, passou a estar relacionado à urbanização e modernização econômica, com a expansão e aceleração da circulação de produtos, pessoas e informações. A população foi arrancada dos liames sociais organizados em estamentos, existentes no início da Era Moderna, e viu-se assim, ao mesmo tempo, posta em movimento e individualizada. Aos dois desafios o Estado nacional responde com a mobilização política de seus cidadãos (HABERMAS, 2002, p. 128-129).

Isso porque a consciência nacional emergente tornou possível vincular uma forma abstrata de integração social e estruturas políticas decisórias modificadas. Uma participação democrática que se impõe passo a passo cria, com o status da cidadania, uma nova dimensão da solidariedade mediada juridicamente; ao mesmo tempo, ela revela para o estado uma fonte secularizada de legitimação (HABERMAS, 2002, p. 129). É só com a transição ao Estado democrático de direito que deixa de prevalecer esse caráter de concessão que se faz ao indivíduo, de que ele possa integrar uma organização, para então prevalecer a sua condição de membro integrante do estado conquistada agora, ao menos pela influência implícita, de cidadãos participantes do exercício da autoridade política. Nessa expansão do significado que o conjunto de membros experimenta a partir da mudança do status que integra o Estado, e que passa então a ser seu cidadão, com certeza precisamos distinguir o aspecto político-jurídico do aspecto verdadeiramente cultural (HABERMAS, 2002, p. 129-130).

Nesse ponto, o problema é tão antigo quanto o próprio capitalismo: como utilizar de modo efetivo a alocação e descobertas de mercados auto-regulados sem se arcar com os custos sociais e as divisões díspares que são incompatíveis com as condições de integração das sociedades compostas de modo liberal e democrático? São questões de infra-estrutura de emprego e teor social (HABERMAS, 2001, p. 65).

Por outro lado, o Estado Nacional pode adotar medidas que estimulem o crescimento interno, promovendo ao mesmo tempo a integração social e o crescimento econômico. Porém, a partir de 1980, com o advento de um novo paradigma neoliberal, em razão da pressão do

mercado em busca de melhores preços e baixos custos de produção, o valor do pagamento aos empregados foi diminuído, ao mesmo tempo em que se dificultou o acesso aos sistemas de segurança social e se aumentou a pressão sobre os desempregados. A reconstrução e desconstrução do Estado social são o produto de uma política econômica voltada para oferta que visa à desregulamentação dos mercados, à redução das subvenções e à melhora das condições de investimento, incluindo uma política monetária e fiscal antiinflacionária, bem como a diminuição de impostos diretos, a privatização de empresas estatais e procedimentos semelhantes (HABERMAS, 2001, p. 65-66).

A revogação do compromisso com o Estado Social tem evidentemente como consequência a irrupção renovada das tendências de crise que ele havia anteriormente contido. Surgem custos sociais que ameaçam e passam a exigir demais da capacidade de integração de uma sociedade liberal. São indubitáveis os indicadores de aumento de pobreza e de insegurança social devido ao crescimento de disparidades salariais, e também são inegáveis as tendências de desintegração social. Aumenta o abismo entre condições de vida dos empregados, dos parcialmente ocupados e dos desempregados. Com isso, aumentam as exclusões dos sistemas estatais de empregos, educação e financiamento de serviços públicos, reduzindo recursos para a família e gerando classes de subalternos. Estes grupos pauperizados e amplamente segregados do resto da sociedade não conseguem mais reverter por conta própria a sua situação social. Portanto, com o advento de tal dissolução da solidariedade, em longo prazo, passou-se a enfraquecer a cultura da política liberal da qual a autocompreensão universalista das sociedades compostas democraticamente não pode prescindir (HABERMAS, 2001, p. 66-67).

Essa situação é naturalmente avaliada diferentemente pelos neoliberais, que aceitam as disparidades sociais em grande escala, e que, além disso, acreditam na justiça inerente a valores e posição nascida dos mercadores. Para eles, no âmbito da economia globalizada, os Estados só podem melhorar a capacidade competitiva através da realização estatal: isto justifica políticas de desconstrução. No âmbito de uma economia globalizada, os Estados Nacionais são condicionados a melhorar a capacidade competitiva internacional, trilhando o caminho de uma autolimitação da capacidade de realização estatal, fator justificador de políticas de desconstrução que danificam a coesão social e que põem à prova a estabilidade democrática da sociedade.

Por certo, os problemas econômicos das sociedades de bem estar social podem ser explicados com base em uma modificação estrutural no sistema econômico, que indica a palavra chave globalização.

Essa modificação limita de tal modo a atuação dos Estados nacionais, no seu âmbito de ação que as opções que lhe restam não são suficientes para enfrentar as conseqüências sociais e políticas de um comércio transnacionalizado. Restam sempre menos opções ao Estado Nacional, mas duas certamente não são possíveis no modelo neoliberal: protecionismo e volta da política econômica orientada pela demanda. O protecionismo criaria barreiras comerciais inaceitáveis na economia globalizada e políticas econômicas orientadas pela demanda atenderiam apenas os interesses sob condições econômicas reinantes internacionais, o que prejudicaria o financiamento do Estado Social. Não importa o que se faça com a globalização da economia, ela destrói uma constelação histórica que havia provisoriamente permitido o compromisso com o Estado Social, por mais que ele não represente a solução ideal de um problema inerente ao capitalismo, ainda assim havia mantido os custos sociais existentes dentro dos limites aceitáveis (HABERMAS, 2001, p. 67).

2 HISTÓRICO DA URBANIZAÇÃO COMO INCLUSÃO SOCIAL

Em 1848, em Paris, havia uma revolução dos trabalhadores desempregados e uma burguesia com excedente de capital. A República não havia acabado com as desigualdades existentes durante a monarquia e a burguesia estava reprimindo fortemente os revolucionários. Com isso, Napoleão Bonaparte, assume o poder num golpe de Estado em 1851. Para sobreviver politicamente, Napoleão III iniciou um vasto programa de infraestrutura em casa e no exterior. Ele iniciou a construção de ferrovias que ligassem toda a Europa e o Oriente, bem como o suporte para grandes Obras, como o canal de Suez. A França foi toda conectada por uma rede ferroviária reduzindo a distância entre as suas cidades e portos. Novos portos foram construídos e os pântanos foram drenados. Napoleão trouxe Georges-Eugène Haussmann para assumir as obras (HARVEY, p. 23; 26).

Haussmann compreendeu claramente que a sua missão era ajudar a desenvolver o capital excedente da burguesia, resolvendo o problema do desemprego através da urbanização. Reconstruindo Paris, ele necessitou de grande parte do capital burguês e gerou grande quantidade de trabalho, suprimindo os movimentos contra as desigualdades. A força de trabalho demandada em Paris se tornou um movimento de estabilização social. Toda

urbanização foi baseada em obras em larga escala, ampliando em 120 metros de largura a Rua principal de Paris. Foram anexados na reforma os subúrbios e novos bairros foram criados. Ele criou o Banco Imobiliário para ajudar resolver o problema do capital excedente burguês, com isso era possível emprestar dinheiro para casa própria da população, auxiliando a ampliação da urbanização e a arrecadação de impostos. O sistema funcionou bem por 15 anos, pois não envolveu somente a criação de infra-estrutura, mas as pessoas mudaram o seu modo de vida, visto que Paris se tornou um novo centro de consumo, com turismo, lazer, cafés, lojas de departamento, indústria de moda, com uma grande exposição que passou a atrair mais excedentes de capital para o consumo. Mas o sistema financeiro da época, com a alargada estrutura de crédito, quebrou, e Haussmann foi demitido em 1868. (HARVEY, p. 27-28).

Todavia, a lição de Haussman foi lembrada nos EUA em 1940, após o enorme esforço de Guerra que absorveu o capital excedente, quando ninguém sabia o que fazer quando a guerra acabou. Uma enorme onda de desemprego se instaurou, com o retorno da mão-de-obra excedente da guerra. Os EUA eram aliados da União Soviética e isso levou a movimentos pela redução da desigualdade social; em decorrência, as classes dominantes iniciaram uma violenta repressão política. Neste contexto é que as lições de Haussmann foram lembradas no fórum arquitetônico, quando se iniciou uma análise dos seus erros e acertos, o que levou a Robert Moses a publicar um artigo sobre a façanha de Haussmann em Paris.

Com isso, Moses mudou a forma de pensar do processo urbano americano. Através de um novo processo de urbanização, com rodovias, suburbanização, reengenharia total da cidade e toda região metropolitana, ele ajudou a resolver o problema do capital excedente norte-americano. Para tanto, ele aproveitou novas instituições financeiras que liberaram o crédito para urbanização das cidades americanas.

Essa nova suburbanização envolvia grandes frigoríficos para armazenar alimentos para abastecer a cidade, bem como venda de ar-condicionado e construção de residências com espaço para dois carros na garagem e um enorme aumento de consumo de óleo. Essa nova ação alterou a paisagem política, pois foram incrementados para classe média valores como a propriedade e individualizando as identidades, transformando o seu voto em direção ao republicanismo. Mas eram proprietários sobrecarregados de dívida, portanto, menos propensos a entrar em greve pelo receio de perda do emprego. Esse processo esvaziou as cidades do interior e gerou conflitos urbanos com os afro-descendentes, aos quais foram negados o acesso a propriedade privada. (HARVEY, p. 29).

Em 1960, Moses foi considerado ultrapassado e sendo substituído por James Jacob, que investiu no desenvolvimento da estética de bairros. A qualidade sem alma dos subúrbios de Moses foi criticada pelo movimento feminista; isso também fez com que brancos americanos se aliassem a outras minorias.

Em 1968, em Paris, surgiu uma campanha para parar o *Left Bank Expressway*, que financiou a destruição de bairros para construção de arranha-céus. Henri Lefebvre explica que a revolução urbana foi fundamental para sobrevivência do capitalismo, o que foi essencial para os movimentos de luta de classe, pois integrou espaços no território nacional. Nesse prisma, o direito ao acesso a cidade para esses grupos significava o direito de controlar todos os processos urbanos inteiros. Mas 1968 foi marcado por uma crise de inadimplemento de crédito imobiliário, o que levou a uma crise no mercado que teve seu ápice em 1973 e gerou a falência fiscal em Nova York (HARVEY, p. 29-30).

Entretanto, o fenômeno mais recente e impressionante de alteração dos espaços urbanos foi a urbanização da China, nos últimos vinte anos, com forte ênfase em desenvolvimento de infra-estrutura. Na recessão de 1997, por exemplo, a China absorveu metade do cimento do mundo. O número de cidades chinesas saltou de 100 para 1 milhão nesse período, e pequenas aldeias se tornaram grandes metrópoles, infra-estrutura de projetos incluindo barragens, estradas e financiamento de dívidas transformaram a paisagem. A Austrália e o Brasil prosperaram, em função da demanda chinesa por matéria prima; o processo de urbanização chinês se tornou global em termos de efeitos econômicos, ambientais e sociais. O Banco Central chinês tem sido ativo mercado secundário de hipotecas nos EUA e a capital, Hong Kong, tem investido na Cidade de Baltimore.

Além da China, tem crescido cidades como Johannesburgo, Taipei, Moscou, Londres, Los Angeles, aproveitando o excedente de mão-de-obra mais barata. Dubai e Abu Dhabi enxugam o excedente de óleo no oriente médio, apesar de socialmente injusto e com desprezo as questões ambientais. Mas lição de Haussmann é antiga, pois ao realizar o processo de urbanização ele percebeu que era necessária a criação de novas instituições financeiras e a organização do crédito com critérios sustentáveis. Existem inovações financeiras estabelecidas a partir de 1980 para securitização e acondicionamento da hipoteca local e a criação de novos veículos para segurar a dívida. Os benefícios incluem a repartição dos riscos com outras instituições financeiras seja na atividade de resseguro ou na negociação de papéis no mercado de capitais, o que permite que os poupadores tenham acesso a investimentos

imobiliários, o que viabiliza crédito para habitação, com juros mais baixos, o que gera imensa fortuna financeira em longo prazo (HARVEY, p. 30).

Dentre as inovações financeiras estabelecidas no curso da década de 1980, a securitização e acondicionamento local hipotecas para venda voltada para investidores em todo o mundo, bem como a criação de novos veículos para segurar dívida colateralizada, desempenharam papel crucial. Entre os seus muitos benefícios se inclui a repartição dos riscos, permitindo excedentes de poupança e acesso mais fácil a habitação excedente; eles também trouxeram as taxas de juros mais baixas, ao mesmo tempo gerando fortunas imensas para as financeiras. Nesses pacotes do novo urbanismo estão incluídas as grandes butiques que apregoam a venda de estilos de vida para realizar sonhos urbanos (HARVEY, p. 31).

O uso inadequado do sistema financeiro pode gerar crises como a de 2008, que gerou correntes de inflação incontroláveis e estagnação da economia. No entanto, a novidade é que a China pode compensar uma crise grave nos EUA e os sistemas financeiros dos dois países estão mais ligados do que nunca. Com isso, o processo de urbanização pode acabar atendendo demandas estrangeiras.

O estilo de vida nas cidades tornou-se mercadoria, num mundo onde o consumismo, turismo, espaços culturais e indústrias baseadas no conhecimento configuraram-se nos principais aspectos da economia política urbana. Consumo cultural é uma realidade que envolve a experiência urbana contemporânea, com uma aura de liberdade de escolha, desde que você tenha o dinheiro. Shoppings, multiplexes e lojas de caixa proliferam, assim como *fast foods* e artesanatos nas praças. É a comunidade de butiques com o estilo de vida para realizar sonhos urbanos.

3 DIVERSAS INCLUSÕES PELA URBANIZAÇÃO

A urbanização historicamente provocou vários movimentos responsáveis pela inclusão social. Axel Honneth explica que a inclusão social também se estende à luta pelo reconhecimento moral nos conflitos sociais (HONNETH, 2009, p. 133). Num diálogo com Nancy Frazer, ele reconhece a busca de identidades no processo de urbanização de Nova York comandado por uma elite norte-americana, após a Segunda Grande Guerra.

Para Fraser, está claro que as injustiças possuem duas faces, ou duas dimensões, uma dimensão econômica e outra cultural, ou, em outras palavras, uma dimensão de classe e outra de status. Assim, a mulher dona de casa que não recebe nenhum tipo de remuneração por seu

trabalho doméstico sofre um tipo de exploração econômica, mas, ao mesmo tempo, ela sofre os efeitos da dominação cultural masculina que desvaloriza o trabalho doméstico por considerá-lo inferior aos outros tipos de trabalho exercidos pelos homens.

Podemos dizer a mesma coisa da situação do homossexual: em um primeiro momento, diríamos que a maior injustiça que o homossexual sofre é a injustiça cultural ou de status, pois os valores heterossexuais são predominantes na sociedade. Seja na representação da família ideal e do relacionamento afetivo da propaganda, seja na própria legislação sobre as uniões afetivas, o modelo difundido de relacionamento afetivo e de preferência sexual é predominantemente o heterossexual. Mas, por outro lado, há também uma dimensão econômica envolvida. O profissional bem remunerado que resolve assumir a sua preferência sexual sabe que corre o risco de ser preterido quando surgirem chances de promoção. A bidimensionalidade das questões de injustiça perpassa todos os casos. Em função do reconhecimento dessa bidimensionalidade intrínseca, Fraser propõe um modelo de paridade participativa, que leva em consideração a inclusão econômica, mas também a cultural, enquanto a expressão da identidade (FRASER, 2009, p. 97-117).

A forma como se organizou a urbanização de Nova York no Pós-Guerra remete à estruturação de uma cidade conforme o interesse da burguesia dominante. As relações de trabalho advindas do processo de urbanização já estavam presentes e haviam sido apontadas na *Dialética do esclarecimento*, onde Adorno e Horkheimer mapearam que, através do trabalho, o indivíduo é subjugado ao corpo e alma. A desgraça não está no atraso do indivíduo em relação à sociedade ou produção material, mas sim em relação à adaptação do poder ao progresso, o que exige o progresso do poder. Isto não está apenas no mundo sensível, mas também no mundo intelectual pela resignação do pensamento em vista da produção, o que significa o empobrecimento do pensamento. A limitação do pensamento organizado e a administração praticada pelos governantes é a imaturidade dos dominados que se nutre a maturidade da sociedade. Quanto mais sofisticada a aparelhagem social, econômica e científica para cujo manejo do corpo já a muito foi ajustada pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. São as condições concretas de trabalho na sociedade que forçam o conformismo e não as influências conscientes. Com isso, os indivíduos se embrutecem e se afastam da verdade de homens oprimidos que são. A impotência dos trabalhadores não é mero pretexto dos dominantes, mas a consequência lógica da sociedade industrial (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p. 41-42).

Nesse ponto, os movimentos sociais ocorridos durante a lenta urbanização em Nova York foram uma resposta a um modelo de inclusão social que só pensou na inclusão através da distribuição de renda.

4 A NOVA URBANIZAÇÃO E O SMART CITY

A urbanização se modernizou, trazendo junto instrumentos de dominação cada vez mais excludentes, que não estavam presentes nas primeiras urbanizações.

No Ocidente, foram os alemães um dos primeiros a incorporar o conceito em nível de pesquisa acadêmica. A preocupação é que 50% da população mundial viva em grandes Centros Urbanos e até 2050 será 70% da população mundial. Como resultado, o grande consumo energético e a emissão de gases geradores do efeito estufa estão na cidade (MOSES, 2015, p. 05).

O Ministério da Educação e Pesquisa da Alemanha descreve como “Smart City” as cidades do futuro, adaptadas ao clima, eficientes em termos de energia e recursos, além de neutras nas emissões de CO₂.

Há alguns anos, o Ministério vem organizando, juntamente com a iniciativa privada, na Ciência em Diálogo o que chama de “Anos da Ciência”; o projeto em 2015 teve como foco o futuro da cidade. Cidadãos, pesquisadores e autoridades municipais, durante este ano, se informaram melhor sobre o assunto e criaram redes de contato, tendo como meta uma maior transparência nas pesquisas neste campo. A Sociedade Fraunhofer, por sua vez, define a “smart city” como uma cidade informatizada, conectada a redes, móvel, segura e sustentável (MOSES, 2015, p. 06).

As *smart cities* podem trazer muitos benefícios, com sistemas inteligentes para guiar o tráfego, redes de informação para transporte de energia e, na melhor das hipóteses, redução do consumo da mesma (consumo esse fiscalizado através do fluxo de dados). Com a ajuda de tecnologias de informação e comunicação inteligentes, todos os setores relevantes podem ser interligados e controlados: tráfego, administração, saúde, moradia, educação e cultura. Esse mundo novo inteligente, no qual há para tudo uma solução tecnológica, está “mais próximo do que se imagina”, segundo os especialistas da Sociedade Fraunhofer (MOSES, 2015, p. 07-08).

A Smart City para os alemães traz um conceito de cidade informatizada, que muda o perfil do gestão para a gestão da informação. É conhecido o sistema na Alemanha que leva ao

conceito da cidade localizada no estado alemão de Baden-Württemberg, foram experimentados mecanismos de smart city na administração (*e-government*), transporte (*e-ticketing*) e na criação de redes de domicílios. Concluído em 2015, o projeto tinha por meta demonstrar as vantagens decorrentes do uso de tecnologias de informação e comunicação inovadoras (MOSES, 2015, p. 09).

As faculdades alemãs se preocuparam em dividir o Estudo através dos seguintes temas:

- 1) Cidades colaborativas e sustentáveis: a) Cidade constada a Comunidades Inteligentes; b) Compartilhamento de soluções inteligentes e c) Gestão da água e saneamento de recursos urbanos;
- 2) Energia: a) Armazenamento e eficiência energética; b) Fontes Alternativas de energia; c) Iluminação pública; d) Novos modelos de negócios energéticos e e) Smart Grit;
- 3) Governança econômica: a) Colaboração parceria público-privada; b) Condomínio de cidades; c) Custo de financiamento de transformação urbana; d) Desenvolvimento Econômico nas Cidades e Governo; e) Empreendedorismo e economia criativa; f) Start up de empresas de TI; g) Marco Regulatório da Smart City;
- 4) Mobilidade Urbana: a) transporte compartilhado; b) Gestão de mobilidade Inteligente; c) Infra-estrutura de mobilidade urbana; d) Mobilidade Urbana; e) Self-drive e mapeamento da cidade por GPS; f) Transporte multimodal urbano;
- 5) Planejamento Urbano e construção: a) Arquitetura inteligente; b) Construção Sustentável; c) Plano de Gestão Urbana; d) Revitalização e remodelização urbana;
- 6) Resiliencia e Segurança Urbana: a) Centro de Comandos de controle Integrado; b) Gestão de Risco; c) monitoramento de infra estrutura criticas; d) Sistema de Segurança Inteligente; e) Tecnologia para cidades resilientes;
- 7) Saúde e Educação: a) E-learning; b) E-saúde; c) Entretenimento educativo; d) Gestão Estratégica de Saúde Pública; e) Políticas públicas para uso de TI;
- 8) Sociedades Inteligentes: a) Ecossistemas Urbanos; b) Laboratórios urbanos; c) Participação cidadã online; d) Tecnologias para desenvolvimento social;
- 9) Tecnologia da Inovação: a) Fibra ótica; b) Big data; c) Internet das coisas; d) Open data; e) soluções urbanas de monitoramento da cidade; f) Ampliação da tecnologia da informação e comunicação, entre servidores, gestores e a população.

Anthony Giddens já havia constatado que o mundo digital se converte num poderoso instrumento de dominação. Ele sugere uma aparente liberdade, que deveria ser alcançada pela emancipação progressiva do indivíduo, em conjunto com o estado liberal, e não por processos projetados de levante revolucionário (GIDDENS, 2002, p. 194).

Giddens define a política emancipatória como uma visão genérica interessada, acima de tudo, em libertar os indivíduos e grupos das limitações que afetam negativamente suas

oportunidades de vida (GIDDENS, 2002, p. 194). A globalização é política, tecnológica, e cultural, tanto quanto econômica. Foi influenciada acima de tudo por desenvolvimentos nos sistemas de comunicação que remontam apenas o final da década de 1960 (GIDDENS, 2000, p. 21). A comunicação eletrônica instantânea não é apenas um meio pelo qual notícias ou informações são transmitidas mais rapidamente. Sua existência altera a própria estrutura de nossas vidas, quer sejamos ricos ou pobres (GIDDENS, 2000, p. 22).

É errado pensar que a globalização afeta unicamente os grandes sistemas, como a ordem financeira mundial. A globalização não diz respeito apenas ao que está “lá fora”, afastado e muito distante do indivíduo. É também um fenômeno que se dá “aqui dentro”, influenciando aspectos íntimos e pessoais de nossas vidas. O debate sobre valores familiares que está se desenvolvendo em vários países, por exemplo, poderia parecer muito distanciado de influências globalizantes. Mas não é. Sistemas tradicionais de família estão começando a ser transformados, ou sob tensão, especialmente à medida que as mulheres reivindicam maior igualdade. Até onde sabemos pelo registro histórico, jamais houve antes uma sociedade e que as mulheres fossem sequer aproximadamente iguais aos homens. Esta é uma revolução verdadeiramente global da via cotidiana, cujas consequências estão sendo sentidas no mundo todo, em esferas que vão do trabalho à política (GIDDENS, 2000, p. 22-23).

O estado-nação está sendo transformado ante nossos olhos. A política econômica nacional já não pode ser tão eficaz quanto no passado. E, o que é mais importante, as nações têm de repensar suas identidades agora que as formas mais antigas de geopolítica estão se tornando obsoletas (GIDDENS, 2000, p. 27-28).

Isso também afeta as cidades, que se transformam e integram uma sociedade cosmopolita global. A Smart City está sacudindo nosso modo de vida atual, não importa o que sejamos. Não se trata ainda, pelo menos no momento, de uma ordem global conduzida por uma vontade coletiva, que guia a construção das novas cidades, que emerge de forma de fortuita, trazida por uma mistura de influências (GIDDENS, 2000, p. 28).

Diante dos modelos até o momento abordados no que tange à urbanização e seus potenciais ou déficits de inclusão social, podemos nos colocar agora como foco o cotejar com destes modelos com o processo de urbanização perpetrado no Rio de Janeiro, na operação consorciada do Porto Maravilha.

5 A OPERAÇÃO CONSORCIADA DO PORTO MARAVILHA E O PROJETO DE REURBANIZAÇÃO DO RIO DE JANEIRO

A Operação Consorciada do Porto Maravilha, empreendimento mais recente que utilizou recursos públicos e privados de reurbanização, visou a atender os Bairros da Saúde, Gamboa e Santo Cristo. O empreendimento objetivava atender a uma antiga demanda de empresas para construção de prédios corporativos, junto a prédios comerciais e serviço de hotelaria. Na verdade, o estudo de viabilidade encomendado pela prefeitura quis expandir o Centro Comercial do Rio de Janeiro¹⁷⁵.

No início se estimou uma reurbanização com um novo desenho para os logradouros, praças, ciclovias, iluminação pública e arborização. O empreendimento exigia valores vultosos e a solução pensada foi dividir a revitalização urbana em vários projetos independentes. Para isso, foram emitidos Certificados de Potenciais Adicionais de Construção – CEPAC, com a esperança de se captar recursos necessários junto à iniciativa privada.

O primeiro passo para o empreendimento foi a criação da Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio (CDURP), estabelecida pela Lei Complementar nº 102/2009, instituição que tem a responsabilidade de promover todo o desenvolvimento urbano da AEIU do Porto do Rio; coordenar, viabilizar ou executar ações de concessão e parcerias; gerir ativos patrimoniais, dentre outras funções.

Tal operação urbana, com um prazo máximo de realização de trinta anos e custo estimado em oito bilhões de reais, foi registrada no Registro da OUC na Comissão de Valores Mobiliários do Rio de Janeiro e pretendia seguir o exemplo internacional de outras “cidades globais” que trilharam o caminho das políticas de empreendedorismo urbano e reestruturaram suas antigas zonas portuárias, vocacionando-as para a cadeia produtiva do turismo e do lazer, com claros conteúdos de gentrificação/aburguesamento da dinâmica população/moradia/território e conseqüente segregação social (VILLAÇA, 2009).

Não foram previstas ações de recuperação e regularização de imóveis ocupados por população de baixa renda na região. Fora do Programa Básico, em materiais de divulgação da OUC, como boletins informativos ou produção de materiais de apresentação audiovisual, há a veiculação da produção de aproximadamente 500 unidades habitacionais através do Programa Novas Alternativas da Prefeitura do Rio. Nada além disso. Tal elemento contribui, inclusive, para o questionamento sobre as bases sociais em que se apóia a projeção do aumento populacional para a região: ora tal projeção é anunciada para cem mil moradores, conforme divulgado no informativo “Porto Maravilha”, nº2 (CDURP, julho de 2010) ora os cálculos

¹⁷⁵ Prefeitura do Rio de Janeiro – Relatório da operação consorciada do Porto Maravilha, p.41.

triplicam essa previsão e anunciam um aumento esperado de aproximadamente trezentos mil moradores, conforme previsto pelo Estudo de Impacto de Vizinhança (EIV) da OUC do Porto do Rio. Importa observar que nenhuma das projeções parece contar com a participação significativa dos segmentos de baixa renda já residentes na área da OUC, nem com a participação futura de novos segmentos sociais de baixa renda vindos de outras localidades do Rio de Janeiro à procura de habitação de interesse social no centro da cidade.

O Projeto do Porto maravilha teve o objetivo de preparar a cidade para Copa do Mundo de 2014 e Olimpíadas de 2016. Mas as ações começaram em 2009, com a Prefeitura enviando a Câmara dos Vereadores, um projeto de lei aumentando o gabarito para construção na região e limitando o acesso ao Santo Cristo. O produto final foi a Lei Municipal n.º 971/09. Em seguida, a Lei municipal n.º 5126/2009 concedeu benefício fiscal a todas as construções relacionadas ao Porto Maravilha. Depois a Lei 5546/12 concedeu a remissão fiscal a todos os devedores de IPTU da região. Posteriormente a Lei n.º 5781/2011 criou a área cultural quilombo Pedra do Sul, situado no bairro da Saúde.

Três decretos foram essenciais: o Decreto n.º 32.666/2010, que autorizou a emissão Certificado Potencial Adicional de Construção – CEPAC, que passaram a ser leiloados em bolsa; o Decreto n.º 33.364/11 que coloca o preço dos CEPAC para R\$545,00; e o Decreto 34.044/2011, que autorizou o município a exercer o direito de preempção para aquisição do imóvel.

A operação consorciada do Porto Maravilha se iniciou com dinheiro público, em seguida entraram parceiros privados. Na primeira fase, com recursos públicos demoliram o elevado da perimetral e inauguraram o Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR), bem como foram adquiridos parte do Terreno do Gasômetro e da CEDAE; nessa fase, 27,3% dos CEPAC foram adquiridos, representando investimentos privados.

Dáí em diante, iniciou-se um concurso para captação de projetos para o porto. No meio do ano de 2014 se inaugurou o projeto do teleférico do morro da previdência. A prefeitura deu início ao projeto social Casa Digital e academia da terceira idade na localidade do Porto Maravilha. No mesmo ano se instalou um projeto social teatral na região e iniciou-se a instalação do Veículo Leve sobre Trilhos (VLT).

Em 2015, a região do Porto Maravilha recebeu espaço a eventos como Degustação de Cerveja e show de Jazz. No final do ano de 2015, a Praça Mauá se consolidou como ponto turístico, principalmente com a inauguração do Museu do Amanhã; a Região do Porto Maravilha sediou o Encontro Nacional de Designer.

Em 2016, ficou pronto o primeiro VLT fabricado no Brasil e chegou o VLT francês. No último relatório da prefeitura, 92% das obras do Porto Maravilha já foram executadas. Iniciou-se a campanha educativa no trânsito para o VLT. A prefeitura vem oferecendo capacitação para contratar somente moradores dos Bairros em torno do Porto Maravilha, com a finalidade de realizar a inclusão social. O Instituto “Pretos Novos” assinou contrato para gerir o carnaval específico para a região. A operação consorciada do Porto Maravilha caminha num círculo de aprendizado, com muitas conquistas, mas com muita readequação, porém continua sendo executada.

A Operação Urbana Consorciada foi introduzida pelo Estatuto da Cidade (Lei n.º 10.257/2001), que é um instrumento destinado a empreendimentos urbanos, capitaneado pelo poder público municipal e desenvolvido em parceria com a sociedade civil. O procedimento urbanístico orienta cumulativamente à transformação urbanística estrutural, à valorização ambiental e à promoção de melhorias sociais numa determinada área do espaço habitável (OLBERTZ, 2011. p.71).

Com o advento da Instrução Normativa n.º 401 da CVM/03, a ação Consorciada Urbana foi incluída no rol dos valores mobiliários, o que permite a captação em bolsa de recurso para o empreendimento urbano, através do leilão dos Certificados de Potenciais Adicionais de Construção - CEPAC. Os títulos adquiridos em bolsa são conversíveis em títulos de propriedade¹⁷⁶.

Na atual conjuntura econômica do país é difícil pensar empreendimentos urbanos de grande porte sem a parceria privada. Daí o crescimento cada vez mais intenso da Operação Urbana Consorciada no âmbito municipal. Mas uso cada vez mais freqüente desse instituto jurídico gera questões que precisam ser reexaminadas.

A lei municipal, ao aprovar a operação urbana consorciada, poderá prever a emissão pelo município de quantidade determinada de certificados de potencial adicional de construção - CEPAC, que serão alienados em leilão, na forma da Lei de Licitações e Contratos Administrativos (Lei n. 8.666/93), ou utilizados diretamente no pagamento das obras necessárias à própria operação. Eles serão livremente negociados em bolsa, mas conversíveis em direito de construir unicamente na área objeto da operação (CZIMMERMANN, 2013, p. 05).

¹⁷⁶ Instrução n.º 401 – Art. 2º Art. 2º Constituem valores mobiliários, sujeitos ao regime da Lei 6.385/76, os Certificados de Potencial Adicionais de Construção – CEPAD, emitidos por Municípios, no âmbito das Operações Urbanas Consorciadas, na forma autorizada pelo art. 34 da Lei n.º 10.257/2001, quando ofertados publicamente.

No que tange à operação do Porto Maravilha, que é a Operação Consorciada paradigma para o resto do país, o que se discute foi a oferta dos CEPAC em bloco, o que fez que somente grandes investidores participassem do empreendimento. A questão é problemática, pois o Estatuto da Cidade fala em gestão participativa, ou seja, deveria haver um número de lotes menores de ações, permitindo que o cidadão ou pequenos investidores participassem do empreendimento. Permitir que os interessados ou a população direta participe da CEPAC não é novidade, o exemplo está na Operação Urbana Consorciada de Baltimore (EUA), onde a automação do porto gerou um número grande de desempregados, mas houve a oferta de lotes específicos para população prejudicada participar do empreendimento (HARVEY, 2004, p.86).

Por último, existe ainda a questão do preço de alguns imóveis na área da Operação do Porto Maravilha. Esses imóveis eram anteriormente cotados por corretores locais, agora passaram a ter valor histórico proporcional ao CEPAC, ao mesmo tempo em que a compra e venda passou ser atrelada a negociação do título em bolsa. Outrossim, surge a discussão que a incorporação de bens através do mercado de capital faria jus a imunidade de ITBI, a luz do inciso I, §2º do artigo 156 da Constituição Federal. É importante lembrar que na operação Consorciada do Porto Maravilha a Prefeitura do Rio de Janeiro oferece isenção de IPTU, por período determinado. Tal disposição reduziria à Arrecadação Tributária Municipal, o que precisa ser analisado¹⁷⁷.

Em suma, pode-se perceber que o processo de reurbanização do Rio de Janeiro promovido a partir do Projeto Porto Maravilha se constituiu numa parceria público-privada que se voltou primordialmente para atender interesses corporativos empresariais aliados aos interesses de políticos brasileiros. Ainda que haja uma mudança significativa na estética dos locais sobre os quais a revitalização ocorreu, não se percebe uma efetiva preocupação com a inclusão social e a viabilização do local para os seus moradores já instalados. Ao contrário, o que se vislumbra é a consecução de um projeto imobiliário voltado para a elite econômica nacional e internacional, que terá neste espaço a possibilidade de instalação de escritórios de corporações que operam no Rio de Janeiro e no Brasil. As isenções e vantagens apresentadas pelo poder público excluam da participação ao cidadão comum, visto que somente contemplaram ao perfil de megacorporações.

¹⁷⁷ Constituição Federal: Art. 156. Compete aos Municípios instituir impostos sobre: § 2º O imposto previsto no inciso II (ITBI): I - não incide sobre a transmissão de bens ou direitos incorporados ao patrimônio de pessoa jurídica em realização de capital, nem sobre a transmissão de bens ou direitos decorrente de fusão, incorporação, cisão ou extinção de pessoa jurídica, salvo se, nesses casos, a atividade preponderante do adquirente for a compra e venda desses bens ou direitos, locação de bens imóveis ou arrendamento mercantil;

A cidade foi transformada profundamente, mas isso não se traduziu em ampliação do direito de acesso a boa parte da população.

CONCLUSÃO: O DIREITO FUNDAMENTAL A CIDADE

Vivemos numa era em que os ideais dos direitos humanos mudaram o centro do palco, tanto politicamente quanto eticamente. Uma grande quantidade de energia é gasta na promoção da sua importância para a construção de um mundo melhor. A maior parte dos conceitos de circulação não desafia a filosofia liberal hegemônica e as lógicas de mercado neoliberais, ou os modos dominantes da legalidade e da ação do Estado. Vivemos, afinal, em um mundo em que os direitos de propriedade privada e ao som da trombeta taxa de lucro todas as outras noções de direitos. Trata-se de um Direito Fundamental novo, inerente a todos os cidadãos (HARVEY, *The Right to the City*, p. 23).

Esse novo direito cresce e é reivindicado surpreendentemente, em idêntica escala de urbanização ao longo dos últimos cem anos. O direito fundamental à cidade não pode ser separado dos laços sociais que a envolve, da relação com a natureza, estilos de vida, as tecnologias e os valores estéticos que desejamos. O direito à cidade é muito mais do que a liberdade individual para acessar os recursos urbanos: é um direito de mudar a nós mesmos, mudando a cidade. É, além disso, uma comum e não um direito individual uma vez que esta transformação inevitavelmente depende do exercício de um poder coletivo para remodelar os processos de urbanização. A liberdade de criar e recriar nossas cidades e a nós mesmos, um dos mais preciosos e mais negligenciados dos nossos direitos humanos (Idem, p.23).

A grande discussão é permitir que os processos de urbanização modernos não seja apenas um projeto capitalista, pois as cidades não apenas meros empreendimentos capitalistas, uma vez que as pessoas vivem e precisarão interagir naquele espaço. A própria ONU já reconhece o direito à participação da população no processo de urbanização como um inerente a todos os seres humanos.

Habermas já chamava a atenção, na *Inclusão do outro*, que os processos de inclusão social estariam diretamente atrelados a modelos de governo que ampliassem a participação democrática. São procedimentos decisórios, onde a regra da maioria, qualificada, de acordo com certas exigências, é particularmente importante, porque a racionalidade procedimental que se atribui a ela confere força legitimadora às decisões de maioria. A aceitação factual não significa que a minoria tenha de aceitar o conteúdo dos resultados como sendo racional, ou

seja, que tenha de modificar suas convicções. O que ela pode fazer, no entanto, é aceitar por certo tempo a opinião da maioria como orientação obrigatória para sua ação, desde que o processo democrático lhe reserve a possibilidade de dar continuidade à discussão interrompida, ou até então retomá-la, bem como a possibilidade de mudar a situação da maioria em virtude de argumentos supostamente melhores. A regra da maioria como orientação deve sua força legitimadora a uma racionalidade procedimental “incompleta”, mas “pura”, no sentido de Rawls. Ela é incompleta porque o processo democrático está instituído de tal maneira que dá direito a supor resultados racionais, sem poder garantir a correção dos resultados o que ocorre, por exemplo, em um procedimento ligado a um caso particular (HABERMAS, 2002, p. 317).

O processo de urbanização passa pela dinâmica de construção e desconstrução da identidade coletiva de uma comunidade. Nossa identidade não é apenas algo que assumimos, mas também um projeto de nós mesmos. Não podemos escolher nossas próprias tradições, mas depende de nós escolhermos as tradições que queremos dar continuidade ou não. A isso corresponde um conceito processual de identidade coletiva. A identidade de uma nação de cidadãos ligados a um Estado não é nada estática; de qualquer maneira, ela se projeta hoje em dia nos parâmetros delimitados da constituição, e em torno de uma autocompreensão autêntica das tradições constitutivas da coletividade política (HABERMAS, 2002, p. 320).

Doravante, a consciência destranscendentalizada do sujeito cognoscente tem que ser situada nas formas históricas e corporificada na linguagem e na práxis. Com isso, a espontaneidade da consciência que concerne a imagens de mundo migra para a função da linguagem cuja tarefa é proporcionar abertura de mundo (HABERMAS, 2002, p. 352).

Por essa razão, o que se passa no processo de urbanização de uma cidade, deve ser submetido a um procedimento que opera com reivindicações de validação, reconhecendo o direito fundamental da população de participação na reconstrução das cidades e do seu próprio estilo de vida.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

- CZIMMERMANN, Fernanda Ribeiro. **O Porto Maravilha e a Operação Urbana Consorciada**. Revista Digital de Direito Administrativo. Faculdade de Direito de Ribeirão Preto. 2013.
- FRASER, Nancy. “**Feminism, Capitalism and the Cunning of History**”. In: *New Left Review*, 56. 2009.
- GIDDENS, Antony. **Modernidade e Identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- GIDDENS, Antony. **Mundo em descontrole**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record Editora, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-nacional – Ensaio Político**. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi. 2001.
- HARVEY, David. **The Right to the City**.
- HARVEY D. **Espaços de Esperanças**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- MOSES, Jürgen. **Viver e trabalhar como jornalista freelancer em Munique**. Tradução: Renata Ribeiro da Silva. Copyright: Goethe-Institut e. V., Internet-Redaktion. Agosto de 2015.
- OLBERTZ, Karlin. **Operação Urbana Consorciada**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

SOLIDARIEDADE E ÉTICA DO DISCURSO COMO FATORES ESSENCIAIS PARA A INCLUSÃO DO OUTRO NAS SOCIEDADES COMPLEXAS

João Paulo Rodrigues

Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina – UEL.

E-mail: j.p_rodrigues@hotmail.com.

Resumo: Será apresentado, neste estudo, o significado de “inclusão do outro”, que busca o mesmo respeito por todos e traz à tona a responsabilidade da solidariedade universal entre os cidadãos, revelando que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos. Em um Estado constitucional democrático, a maioria não pode prescrever para as minorias a própria forma de vida cultural, como sendo a cultura dominante, pois será apenas por meio das próprias instituições dessa forma de Estado que se torna possível estabelecer relações de respeito mútuo entre sujeitos com diferentes bagagens socioculturais. Para se apontar uma saída para a inclusão do outro em uma sociedade complexa, será exposto, neste trabalho, a Ética do Discurso, que propõe empregar na sociedade moderna os valores de liberdade, justiça e solidariedade através do diálogo, posta como a única maneira de se respeitar a subjetividade das pessoas e também a sua inegável dimensão solidária.

Palavras-chave: Ética do Discurso. Solidariedade. Habermas. Inclusão do Outro.

1 INTRODUÇÃO

Será demonstrado, neste estudo, que Habermas defende o conteúdo racional de uma moral que tem por base o respeito mútuo e uma responsabilidade pela solidariedade recíproca. É claro que a modernidade fica desconfiada de tal universalidade que assimila e iguala todos os indivíduos e que não compreende o sentido dessa moral, fazendo com que desapareça a relação existente entre a alteridade e a diferença, esta que continua tendo a sua validade por um universalismo bem compreendido. Habermas formula, na *Teoria do Agir Comunicativo*, os princípios básicos dessa moral, de um jeito que os mesmos formassem boas condições de vida que quebrassem a alternativa entre “comunidade” e “sociedade”, visto por Habermas como se fosse algo falso. Portanto, este texto terá como intuito a reflexão acerca da seguinte problemática: como é possível, em uma sociedade complexa, o respeito mútuo e a solidariedade recíproca que inclua todas as diferentes cosmovisões de mundo?

O livro *A inclusão do outro*, do autor Jürgen Habermas, surgiu depois da publicação do livro *Faticidade e Validade*. O que estes dois livros têm em comum seria “o interesse pela

questão das consequências que hoje resultam do conteúdo universalista dos princípios republicanos” (HABERMAS, 2002, p. 7), mais especificamente: para as sociedades complexas, no qual os contrastes multiculturais se tornam questões urgentes; para os estados nacionais, que se ligam em unidades supranacionais; “e para os cidadãos de uma sociedade mundial que foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados” (HABERMAS, 2002, p. 7).

Conforme Velasco, J. (2003, pp. 123-4), Habermas pretende estabelecer uma distinção entre os elementos que configuram a *cultura política* e as diversas *formas de vida* que indivíduos livremente podem abraçar. Trata-se aqui de evitar que a definição de identidade coletiva acabe sendo utilizada como mecanismo de exclusão do diferente e se torne, como acontece com certa facilidade, uma vontade consciente de homogeneidade que provoque a marginalização interna de grupos sociais inteiros. Daí sairia a sua convicção de que, para resolver esse problema, as atuações políticas próprias de uma democracia devem se dirigir para a “inclusão do outro”, de certa maneira que, a partir da independência da procedência cultural de cada um, as vias de acesso da comunidade política sempre permaneçam abertas. Mas, para que isso ocorra, é indispensável que as instituições públicas sejam desprovidas, em seu maior grau possível, de conotações morais densas e adotem características procedimentais do direito moderno que garantam a neutralidade. Leva-se isso em consideração, pois, em um Estado constitucional democrático, a maioria não pode prescrever para as minorias a própria forma de vida cultural, na medida em que divirja da cultura política comum do país, como sendo a cultura dominante. Sendo assim, somente através das próprias instituições dessa forma de Estado, seria possível estabelecer relações de respeito mútuo entre sujeitos com diferentes bagagens socioculturais.

Assim como Arendt (1993, p. 122) definiu que o sentido da política é a liberdade, apresento, neste contexto, o sentido de que essa liberdade só pode ser então alcançada em um Estado constitucional democrático, que respeite todas as diferentes cosmovisões de mundo presentes nas sociedades complexas, e que cada cidadão dessa comunidade respeite reciprocamente as suas respectivas alteridades, frente a uma solidariedade mútua. Portanto, a inclusão do diferente apenas será possível em uma sociedade moderna na qual ocorra a participação dos cidadãos na política, ou seja, em uma democracia deliberativa¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Política deliberativa “se trata de uma modalidade de democracia participativa consistente em vincular a resolução racional de conflitos políticos a práticas argumentativas ou discursivas em diferentes espaços públicos. [...] [A política deliberativa] é a institucionalização de uma teoria da argumentação pública através de um sistema de direitos que assegure a qualquer pessoa uma participação equitativa no processo legislativo” (VELASCO, J., 2003, p. 172).

Há uma correspondência entre a teoria da sociedade e a teoria da moral e do direito, que seria um universalismo que possui uma fragilidade quanto às diferenças. Tal respeito mútuo (para *todos e cada um*) não é apenas para aqueles que são semelhantes, mas também à pessoa do outro ou dos outros em suas diferenças (alteridade). A responsabilidade pela solidariedade com o outro, como sendo uma pessoa igual a nós, se refere a um “nós” flexível em uma comunidade que se conserva firmemente a tudo o que é material e possui uma amplitude constante de suas fáceis fronteiras. A constituição dessa comunidade moral é feita basicamente da ideia negativa do fim do preconceito e do sofrimento, além da inclusão de todos os marginalizados em uma relação de respeito recíproco. Porém, tal comunidade não pode ser considerada um coletivo que impõe a obrigação de que todos os indivíduos afirmem a índole própria de cada um. Habermas apresenta o conceito de inclusão não como um aprisionamento dentro de si mesmo e um bloqueio frente ao alheio, mas sim, a “inclusão do outro” diz respeito ao significado de que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos os indivíduos, principalmente para os indivíduos que são diferentes aos olhos dos outros e desejam continuar sendo diferentes (HABERMAS, 2002, pp. 7-8).

2 DESENVOLVIMENTO

Para fundamentar a validade dos enunciados e juízos morais, Habermas e Apel desenvolveram a “Ética do Discurso”¹⁷⁹, que seria uma extensão da razão comunicativa¹⁸⁰, exclusivamente no campo moral e ético¹⁸¹. Tal ética propõe empregar, na sociedade moderna,

¹⁷⁹ “Desde o começo dos anos setenta, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas empreenderam conjuntamente a defesa de um programa de fundamentação de uma ética baseada nos pressupostos da comunicação – ou ética *discursiva*. No entanto, ambos sustentaram desde o princípio posições muito diferentes a respeito do *status* epistemológico que se pode pretender para semelhante empresa. Na bibliografia existente sobre o tema é recorrente que, na hora de defender – ou atacar – o projeto da ética discursiva em seu conjunto, essa diferença fica de algum modo relativizada. Ela parece perder seus contornos por se tratar de uma dissidência interna no marco de um debate mais amplo que ambos mantêm, na qualidade de aliados, contra o subjetivismo ético. Mas o que nela é disputado, nem mais nem menos, é o lugar que ocupa a Filosofia no conjunto das disciplinas do conhecimento” (VELASCO, M., 2011, p. 11).

¹⁸⁰ Contrário à razão prática, a razão comunicativa não proporciona modelos para a ação (normas de ação), pois se constitui como condição possibilitadora e limitadora do entendimento, porém, a razão comunicativa possui um conteúdo normativo apenas “na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual, ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 20). A razão comunicativa também não é informativa, e ao se ligar as pretensões de validade ela alcança uma amplitude que aponta para além do moral e do prático, visto que a razão comunicativa está aberta a um jogo de diálogo, pondo em discussão a referida pretensão à racionalidade (MOREIRA, 2004, pp. 101-2).

¹⁸¹ No texto *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática* Habermas procura mostrar as diferentes escolhas racionais que fazemos ao usarmos a razão prática, mais especificamente nos modos pragmático, ético e moral de pôr a questão: como devo comportar-me, que devo fazer? (HABERMAS, 1989a, p. 04). “O ‘dever’(*Sollen*) das recomendações pragmáticas, relativizado nos fins e valores subjetivos, está voltado para o

os valores de liberdade, justiça e solidariedade, através do diálogo, posta como a única maneira de se respeitar a subjetividade das pessoas e também a sua inegável dimensão solidária, visto que, no processo dialógico, precisamos contar com pessoas e com a ligação que existe entre os indivíduos, sendo assim justa.

A “ética do discurso” recebe este nome em razão do *diskursetischer Grundsatz* (ou princípio “D”) que ela postula. De acordo com este princípio, as normas de agir podem sustentar a sua pretensão de validade (correção) apenas na medida em que são suscetíveis de serem justificadas mediante argumentos que obtenham o livre assentimento racional de todos os concernidos enquanto participantes (atuais ou potenciais) de um discurso público real, desenvolvido segundo as normas de uma *comunidade ideal de comunicação ou situação ideal de fala*. Apenas sob tais condições os participantes atingiriam o *ponto de vista moral*, e as normas fundamentadas desse modo seriam autênticas normas e não meros imperativos impostos de modo arbitrário (VELASCO, M., 2011, p. 12).

A Ética do Discurso tem como finalidade separar a norma socialmente vigente da moralmente válida, pois em um discurso os indivíduos argumentam sobre normas e tentam verificar quais são moralmente corretas. Habermas mostra, em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989b, p. 112), que a ética do discurso pretende revelar os pressupostos que tornam racional a argumentação, chegando assim às seguintes conclusões: (a) todas as pessoas capazes de se comunicar são interlocutores válidos, e seus interesses sobre normas devem ser levados em conta e defendidos por eles mesmos ou por alguma outra pessoa; (b) para que se descubra, através do diálogo, se uma norma é correta, tem que se pressupor certas regras determinadas, e tais regras do discurso são: todo sujeito capaz de falar e agir pode participar de um discurso; todo sujeito pode problematizar qualquer proposição assertiva; qualquer sujeito pode introduzir qualquer proposição assertiva no discurso; qualquer sujeito pode manifestar suas atitudes, desejos e necessidades; e não se pode impedir nenhum falante

‘arbitrio’ (*Willkür*) de um sujeito que toma decisões prudentes com base nos posicionamentos e preferências, dos quais parte de maneira contingente: a capacidade de escolha racional não se estende aos próprios interesses e orientações de valor, mas os pressupõe como dados. O ‘dever’ (*Sollen*) dos conselhos clínicos [ética], relativizado no *télos* da vida boa, endereça-se ao esforço de autorrealização, portanto, a *vontade* do indivíduo que se decide por uma vida autêntica: a capacidade (*Fähigkeit*) de decisão existencial ou de autoescolha radical opera sempre no âmbito de um horizonte da história de vida, a partir de cujos traços o indivíduo pode aprender quem ele é e quem gostaria de ser. Por fim, o ‘dever’ (*Sollen*) categórico de mandamentos morais é direcionado para a *vontade* — em sentido enfático — livre de uma pessoa que age segundo leis que ela mesma se dá [...]: apenas esta vontade é autônoma no sentido de que se deixa determinar inteiramente pelo conhecimento moral. No âmbito de validade da lei moral, nem as disposições contingentes, nem a história de vida e a identidade pessoal põem limites à determinação da vontade pela razão prática. Apenas a vontade conduzida pelo conhecimento moral e inteiramente racional pode chamar-se autônoma. Nela, todos os traços heteronômicos do arbitrio ou da vontade são apagados numa vida única e, ainda assim, autêntica [...]. Em resumo, a razão prática volta-se para o arbitrio do sujeito que age segundo a racionalidade de fins, para a força de decisão do sujeito que se realiza autenticamente ou para a vontade livre do sujeito capaz de juízos morais, conforme seja usada sob os aspectos do adequado a fins, do bom ou do justo” (HABERMAS, 1989a, p. 12).

de valer-se de seus direitos estabelecidos nas regras anteriores, seja por uma coerção que ocorra dentro ou fora do discurso (HABERMAS, 1989b, p. 112).

Fica incluída, então, no corpo da razão comunicativa, a questão da moralidade de Kant. Enquanto Kant resumia o critério último da moralidade no imperativo categórico, Habermas consolida este critério no processo argumentativo, estabelecendo a essência da Ética do Discurso. A Ética do Discurso substitui o imperativo categórico pelo procedimento da argumentação moral propondo que todos aqueles que estão ingressados em um discurso prático têm que aceitar e consentir a validade destas normas. E tem-se por base da ética do discurso a justiça e a solidariedade, que são os dois princípios fundamentais da questão da moralidade (FREITAG, 1989, p. 19).

A justiça se obtém buscando, através dos processos argumentativos conduzidos pelos integrantes do discurso prático, a norma que defenda a integridade e invulnerabilidade da pessoa humana. Esse objetivo ou valor (buscado processualmente) só se efetiva no grupo social, que através da solidariedade recíproca assegura o bem estar de todos. A dignidade da pessoa só pode ser realizada no grupo que concretizar o respeito mútuo e o bem estar de cada um, assim como a autonomia do sujeito depende da realização da liberdade e da solidariedade de todos (FREITAG, 1989, p. 20).

A Ética do Discurso não pode mais manter o teor moral íntegro das instituições religiosas e não pode mais guardar o sentido realista de validação inerente às normas morais. Ora, se a práxis moral deixa de se orientar através das instituições religiosas, acabam derivando disso duas ruins consequências: primeiro, o saber moral se solta dos motivos subjetivos da ação; segundo, o que se compreende por moral correta transforma-se em algo diverso da concepção de um bem-viver apresentada pelas instituições religiosas (HABERMAS, 2002, pp. 47-8). Portanto, como fundamentar a Ética do discurso frente à ausência de uma instituição religiosa que lhe dê suporte?

A Ética do discurso, conforme Habermas (2002, p. 48), ordena argumentações de autoentendimento e argumentações de fundamentação normativa (ou de aplicação). Porém, a mesma não reduz a um tratamento confuso a moral, já que pretende dar mérito à justiça e à solidariedade. O acordo alcançado através do discurso é dependente do “sim” ou do “não” de todos os participantes, além de ser preciso superar o egocentrismo, pois uma práxis argumentativa pretende se regular pelo convencimento recíproco. Todavia, quando a moral se desprende das questões da vida bem-sucedida, ela acaba por possuir também seu lado motivacional. A partir do momento em que os discursos racionais obtêm novamente o seu

fundamento, através do ponto de vista moral, a Ética do Discurso irá forçar a separação intelectualista entre juízo moral e ação.

Aqui surge a necessidade de se complementar a moral com um Direito coercitivo e positivo. Importante deixar claro que a concepção que Habermas tem sobre o direito no livro *Teoria do Agir Comunicativo* é distinta da que o mesmo autor tem no livro *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. No livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta um direito instrumentalizado, a serviço dos subsistemas Estado e economia. Já no livro *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*, Habermas altera o papel representado pelo sistema jurídico – utilizando sua teoria do agir comunicativo – ao apresentar o direito moderno, que possui o papel de mediador da integração social entre os cidadãos do mundo da vida e do sistema, e na qual a sua legitimidade está fundada no princípio da democracia.

Segundo Habermas (2002, p. 49), com a apresentação da diferença entre o dever e o que é almejado pela ética, o dever consegue a sua validade e se torna normatividade. Mudando a perspectiva de Deus para o homem, pode-se compreender agora por “validade” que as normas morais obterão o assentimento de todos os participantes do discurso prático, que testarão em conjunto a possibilidade da respectiva práxis ser de interesse mútuo. No momento em que se encontra esse assentimento, fica em destaque a razão falível dos sujeitos em conselho, já que são convencidos reciprocamente de que encontraram o devido reconhecimento da norma, e a liberdade dos indivíduos que legislam, pois são compreendidos ao mesmo tempo como autores e destinatários das normas, reconhecendo assim tanto a falha do espírito humano quanto à capacidade de construção que o mesmo projeta.

Portanto, em um discurso racional, todos poderão apresentar suas propostas, sem coerção, a não ser pela coerção do melhor argumento, argumento este que será alcançado sem o uso da violência. Reconhece-se assim a validade e a legitimidade de uma norma, através da Ética do Discurso e do direito moderno, pois

o direito moderno revela a seus destinatários uma dupla face: eles podem tomar as normas do direito como simples ordens que limitam faticamente o campo de ação de um sujeito, às quais ele tenta fugir *estrategicamente*, calculando as consequências que podem resultar de uma infração da regra; ou assumir um enfoque performativo, considerando essas mesmas normas como mandamentos válidos aos quais se obedece “por respeito à lei”. Uma norma jurídica passa a ser válida, quando o Estado consegue garantir: a) que a maioria das pessoas obedeça às normas, mesmo que isso implique o emprego de sanções; b) que se criem pressupostos institucionais para o surgimento legítimo da norma, para que ela também possa ser seguida a qualquer momento por respeito à lei (HABERMAS, 2003, v. 2, pp. 307-8).

Portanto, é somente com a juridificação da liberdade comunicativa, ou seja, da formação da opinião e da vontade, através do discurso, é que se torna possível realizar, legitimamente, o direito moderno e a democracia deliberativa. Habermas acaba defendendo, então, um *paradigma jurídico procedimentalista* do direito, pois mostra que o direito só será legítimo, podendo exercer por completo a sua função de integração social, quando seus destinatários¹⁸² forem ao mesmo tempo os criadores das normas de uma ordem jurídica, visto que, no “paradigma liberal”, só se observa no direito um instrumento para defender a autonomia privada e, no “paradigma do Estado de direito”, o que se tem em mente é o direito como o meio no qual pode se desenvolver a autonomia pública. Pode-se observar que, no paradigma jurídico procedimentalista do direito, a sociedade possui não apenas processos produtivos, tal sociedade possui também processos comunicativos (PINZANI, 2009, pp. 147-8).

Agora, acerca dos posicionamentos morais, estes revelam a sua validade quando se traz à memória as afirmações fundamentais com que os mandamentos morais obtiveram justificação, através da religião, estabelecendo um mundo racional. Sabe-se que, se o realismo moral não se defende mais pela religião e pelo direito natural, “a validação da obrigatoriedade de asserções morais não pode mais ser assimilada pela validação da verdade de asserções descritivas. Alguns dizem como são as coisas no mundo, outros dizem o que devemos fazer” (HABERMAS, 2002, p. 49).

O teor de uma moral do respeito sem distinções e da responsabilidade solidária por cada um é justificada por Habermas (2002, p. 53) através da Ética do Discurso, sendo somente alcançada por meio da reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral religiosa. Caso o princípio do discurso ‘D’¹⁸³ conservasse sua ligação com essa tradição de origem, tal genealogia iria se intercalar ao objetivo de justificar o teor cognitivo dos juízos morais em toda a sua totalidade. Portanto, é preciso fundamentar também o próprio ponto de vista moral, através da teoria moral. O princípio do discurso ‘D’ é a saída da coação, que se faz presente nos participantes de certas comunidades morais quando os mesmos, transferidos para as sociedades pluralistas, são atraídos no dilema de continuar discursando sobre juízos e

¹⁸² “Compete aos destinatários decidir se eles, enquanto autores, vão empregar a sua vontade livre, se vão passar por uma mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar para o entendimento sobre normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 167).

¹⁸³ Apesar de se ter mostrado como o princípio da universalidade pode ser fundamentado através da derivação pragmático-transcendental, a partir de pressuposições argumentativas, a própria Ética do Discurso pode ser reduzida ao *princípio do discurso* ‘D’ segundo o qual: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 142).

posicionamentos morais portando seu tipo de razão, tal como faziam antes. As pessoas, em nível global ou local, participam de conflitos de conduta que elas mesmas, ainda que seu *ethos* não tenha mais valor, compreendem como conflitos morais, e que são solucionados partindo de alguma fundamentação. Será visualizado agora um percurso estilizado de maneira ideal e tipificada, demonstrando como tal moral ocorreria sob condições reais.

Habermas (2002, p. 53) parte da ideia de que os participantes pretendam resolver seus conflitos sem a utilização de violência ou acertos ao acaso, por meio de um acordo recíproco. Seria proposto então determinar uma autocompreensão ética que fosse aceita universalmente, mas que, porém, encontraria seu fracasso devido às condições de uma sociedade pluralista. Apesar de suas fortes convicções valorativas serem certificadas através da crítica preservada na prática, os participantes percebem que existem concepções diferentes sobre o que seja o bem. Mas ainda será suposto que tais participantes queiram, mesmo assim, chegar a um acordo recíproco, sem querer substituir o convívio moral que já é ameaçado por acordos entre partes cujas opiniões diferem. Frente à fragilidade de um acordo fraco sobre os conteúdos das normas, os participantes percebem que estão abandonados a uma circunstância qualquer, que ainda assim é comunicativa e obtêm a sua estrutura através de um acordo mútuo linguístico. Há aqui certos aspectos estruturais em comum, o que faz com que os participantes possam se questionar sobre a existência ou não de conteúdos normativos que forneçam uma base para orientações universais (HABERMAS, 2002, pp. 53-4).

As formas de vida comunicativas bem qualificadas não são capazes de fundamentar o porquê da violação de uma orientação particular de valores de determinados indivíduos, muito menos do porquê de os mesmos deverem fazer parte de relações de reconhecimento igual, ilimitadamente inclusivas no contexto de uma igualdade universal. Porém, uma posição universal, que tem o interesse em evitar falsas abstrações, necessita aproveitar discernimentos favorecidos através da teoria do discurso. O indivíduo somente adquire a sua individualidade quando se integra a uma sociedade, resultando na aprovação de uma moral válida tanto para o indivíduo irrepresentável quanto para quem faz parte da sociedade, ligando a justiça com a solidariedade, o que faz com que sejam tratados com igualdade os desiguais, esses que são conscientes de um pertencimento em comum na sociedade. Agora, o aspecto conforme o qual todas as pessoas são iguais não encontra a sua validade a partir de outro aspecto, como se os mesmos fossem absolutamente diferentes de todos os outros. “O respeito reciprocamente equânime por cada um, exigido pelo universalismo sensível a diversificações, é do tipo de

uma inclusão *não-niveladora e não-apreensória do outro em sua alteridade*” (HABERMAS, 2002, p. 55).

Surge, assim, a necessidade de se justificar a passagem para uma moral pós-convencional¹⁸⁴. As obrigações que têm por base a razão comunicativa e se ajustam pela tradição não vão, através delas mesmas, para fora da comunidade. Mas, para Habermas (2002, p. 55), a forma reflexiva da razão comunicativa é diferente, já que argumentações apontam por si sós para além de toda individualidade. Ora, isso é possível levando em consideração que nos pressupostos programáticos de discursos racionais, o teor normativo de suposições que fazem parte da razão comunicativa é ampliado a uma comunidade que insere todos, não excluindo ninguém que possua a capacidade de dar contribuições relevantes. Aqui aparece a saída na qual os participantes perderam o suporte religioso e necessitam criar as próprias orientações normativas através deles mesmos. Parte-se da ideia de que os participantes poderão recorrer apenas às coisas que possuam em comum, essas que se reduzem à provisão de qualidades formais presentes na situação de conselho e que são distribuídas pelos participantes de maneira performativa, abrangendo todos os participantes no empreendimento cooperativo através de um conselho que se encontra na prática.

Verificando a fragilidade dessa base, percebe-se que o conteúdo neutro de sua subsistência comum representa ao mesmo tempo uma chance, tendo em vista o constrangimento que surge pelo fato do pluralismo de cosmovisões. Faz-se necessário achar uma fundamentação contenedora-tradicional de um comum acordo normativo básico, se o mesmo tipo de comunicação que está de acordo com as reflexões práticas comuns resultasse

¹⁸⁴ O que interessa para Habermas é o desenvolvimento da consciência moral dos indivíduos situados na sociedade moderna. Para isto ele parte do modelo apresentado por Kohlberg, que traz seis estágios separados em três níveis: o pré-convencional (ações pragmáticas), no qual “a criança é capaz de responder a regras culturais e às noções de bom e de mau, do justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das consequências ou físicas ou hedonísticas da ação (punição, recompensa, troca de favores), ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções” (HABERMAS, 1983, p. 60), 1º estágio: orientação por punição e obediência, 2º estágio: orientação instrumental-relativista; o convencional (ações éticas), já que “o fato de satisfazer as expectativas da família, do grupo ou da nação a que um indivíduo pertence é percebido como algo avaliável pelo seu direito intrínseco, prescindindo-se das consequências óbvias e imediatas. É uma aptidão não só de *conformar-se* às expectativas pessoais e à ordem social, mas de lealdade em face dela, uma aptidão dirigida no sentido de *manter* ativamente, de apoiar e justificar essa ordem e de identificar-se com as pessoas ou o grupo nela envolvidos” (HABERMAS, 1983, p. 60), 3º estágio: orientação “bom moço-moça bem comportada”, 4º estágio: orientação “lei e ordem”; e o pós-convencional (ações morais), na qual “há um claro esforço no sentido de definir os valores e princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos” (HABERMAS, 1983, p. 61), 5º estágio: orientação legislativa social contratual, 6º estágio: orientação no sentido princípios éticos universais. Habermas acaba acrescentando um 7º estágio, na qual “o princípio que justifica as normas não é mais o *princípio* monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o *procedimento* comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa” (HABERMAS, 1983, p. 69) Para conferir detalhadamente estes três níveis: HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. p. 57ss.

em certo aspecto, na qual haveria a possibilidade de fundamentar normas morais e na qual haveria a necessidade de ser convincente para todos os participantes. A carência desse bem universal encontraria sua superação de forma permanente apenas através do caráter próprio da práxis de reuniões em conselho. Habermas dá três passos para se alcançar uma fundamentação do ponto de vista moral, partindo da teoria moral (HABERMAS, 2002, pp. 55-6).

Primeiro passo: partindo da ideia de que o único expediente possível para o ponto de vista do julgamento imparcial de questões morais seria a práxis de reuniões em conselho, aparece a necessidade de se alterar a referência a conteúdos morais pela referência autorremissiva à forma dessa práxis. Será através da compreensão dessa situação que o princípio do discurso ‘D’ aparece. Assim, o acordo conquistado pela base das condições discursivas é compreendido por um comum acordo aprovado por razões epistêmicas, ou seja, não se compreende esse acordo como um acerto ocasional motivado através de uma visão egocêntrica racional. Porém, ‘D’ abre um caminho no qual há todo o tipo de argumentação que tem por objetivo o comum acordo discursivo. “Com ‘D’ não se supõe de saída que uma fundamentação de normas morais seja sequer possível fora do contexto de um acordo substancial” (HABERMAS, 2002, p. 56).

Segundo passo: quando se introduz ‘D’ de forma condicional, ele acaba por apresentar a própria condição a ser seguida por normas válidas, desde que as mesmas encontrem a possibilidade de serem fundamentadas. Deve-se, então, explicar o conceito de norma moral. Os participantes de um discurso sabem intuitivamente como tomar parte em argumentações, e apesar de terem familiaridade apenas com a fundamentação de sentenças assertivas, e não tomarem conhecimento de se as reivindicações de validação moral são possíveis de serem julgadas de modo igual, estão dispostos a pensar o que seria fundamentar normas. Porém, para se utilizar ‘D’, é necessária uma regra para a argumentação que aponte como pode se fundamentar as normas morais (HABERMAS, 2002, p. 56).

Por fim, o terceiro passo seria a de que os próprios participantes se dão por satisfeitos com tal regra de argumentação, desde que a mesma se mostre útil e não os levem a resultados que não sejam obtidas através da intuição. Há aqui a necessidade de mostrar que normas, que possuam a capacidade de conquistar concordância geral (Direitos Humanos), estão marcadas por uma práxis fundadora orientada assim mesma. Então, falta apenas um último passo fundador (HABERMAS, 2002, p. 57).

A linguagem é encontrada em todas as culturas e sociedades, e não há nenhum outro tipo de solução de problemas igual a esse. Sendo assim, percebendo essa difusão universal da linguagem e a falta de uma outra saída para ela, não seria fácil achar uma contestação à neutralidade de ‘D’. Porém, a partir da abdução do princípio da universalização ‘U’, pode haver, mesmo que de forma camuflada, uma compreensão prévia etnocêntrica não distribuída por outras culturas, juntamente com uma concepção do que é bom. Quando a suposição de que um comprometimento eurocêntrico, que entende uma moral operacionalizada por ‘U’, poderia perder força caso existisse a possibilidade de tornar permanente a explicação para o ponto de vista moral, dito de outro modo, caso esse ponto de vista moral tivesse o poder de explicar sobre o que deve ser feito quando o participante se envolve em uma práxis argumentativa (HABERMAS, 2002, pp. 57-8). Habermas (2002, p. 58) se dá por satisfeito com o seguinte vestígio fenomenológico: a argumentação acontece através da intenção de um convencimento mútuo, no que diz respeito à legitimação das reivindicações de validação que os participantes mostram e defendem a favor deles. Através da prática da argumentação, começa a se instalar, em cooperação recíproca, uma concorrência por argumentos melhores, partindo da união dos participantes que, desde o início, se orientam por um acordo recíproco. Ora, a concorrência, que pode levar a resultados racionalmente aceitáveis e convincentes, se fundamenta sobre a força de convencimento dos próprios argumentos, além do que, um argumento bom ou ruim pode ser colocado em discussão. Assim, uma afirmação aceita racionalmente encontra a sua base sobre razões ligadas a certas características do mesmo processo de argumentação (pressuposições pragmáticas) presente na Ética do Discurso.

Se cada um que se envolver em uma argumentação tiver que fazer ao menos essas pressuposições pragmáticas, então nos discursos práticos, (a) por causa do caráter público e inserção de todos os envolvidos e (b) por causa da igualdade de direitos de comunicação para todos os participantes, só poderão ter espaço as razões que levem em conta, de forma equânime, os interesses e as orientações de valor de cada um; e por causa da ausência de (c) engano e (d) coação, só poderão ser decisivas as razões para o assentimento de uma norma discutível. Por fim, sob a premissa de uma orientação segundo o acordo mútuo, presumida reciprocamente em todos os envolvidos, essa aceitação “não coativa” só pode dar-se “em comum” (HABERMAS, 2002, pp. 58-9).

Em sentido moral, por enquanto, não há uma normatividade no teor dos pressupostos argumentativos gerais, tendo em vista que a possível questão da inserção é entendida através da condição de acesso irrestrito ao discurso, retirando a possibilidade de uma norma de ação vinculativa universal. As liberdades de comunicação no discurso, distribuídas igualmente, e os discursos favorecidos pela obrigação da sinceridade são compreendidos como deveres e

direitos argumentativos morais. Além do que, o mesmo processo argumentativo se deve à falta de coação. As regras que fazem parte do jogo argumentativo estabelecem “o intercâmbio de argumentos e de posicionamentos de “sim”/”não””; elas têm o sentido epistêmico de possibilitar a justificação de asserções, e não o sentido prático *imediato* de motivar ações” (HABERMAS, 2002, p. 59).

Conforme a *Ética do Discurso*, o núcleo de fundamentação do ponto de vista moral reside no fato de que, apenas por meio de uma regra argumentativa, há a possibilidade de mudar o teor normativo desse jogo de linguagem epistêmico para a escolha de normas acionais, propostas em discursos práticos juntamente com a reclamação de validade da moral. Por si mesmo, não há como a obrigação moral ser dependente de, por exemplo, uma imposição transcendental de pressupostos argumentativos que não se possam evitar, já que ela também se une às normas inseridas no discurso prático e que traz à tona as razões agrupadas nas reuniões em conselho. Isso é realçado, tendo em consideração que ‘U’ é aceito através do teor normativo de pressupostos argumentativos unidos a um conceito de fundamentação de normas (HABERMAS, 2002, p. 59).

Tal fundamentação divide, conforme Habermas (2002, pp. 59-60), o peso dos esforços para ser aceito juntamente com um questionamento genealógico disfarçado, através de suposições caras à teoria da modernidade. Confirma-se, através da reflexão, que ‘U’ traz uma substância normativa excedente em sociedades complexas, tendo em vista que se mostram a partir da forma de um resíduo de si próprio poupado de argumentação, e através da forma da ação que segue o caminho do acordo recíproco.

Sobra, então, a questão da aplicação da norma, já que o ponto de vista moral é validado em sua plenitude apenas através do princípio da adequação e levando em consideração os juízos morais singulares. Concluído que discursos de fundamentação e aplicação são transmitidos com sucesso, mostra-se que questões práticas são divergentes, partindo do ponto de vista moral, já que questões morais referentes ao convívio correto são divididos entre questões pragmáticas da escolha racional e questões éticas do bem viver. Fica evidente também, retrospectivamente falando, que ‘U’ funciona a partir de um princípio discursivo mais extenso, de início com o objetivo de um questionamento de ordem moral. ‘D’ pode ser trabalhado, igualmente, como favorecedor de outras questões, como, por exemplo, para reuniões em conselho de um legislador político como também para discursos jurídicos (HABERMAS, 2002, p. 60).

3 CONCLUSÃO

No início deste estudo foi apresentada a ideia de que a liberdade dos indivíduos da sociedade moderna apenas tem a possibilidade de ser alcançada em um Estado constitucional democrático, que respeite todas as diferentes cosmovisões de mundo presentes nas sociedades complexas, através de uma solidariedade mútua. Portanto, somente seria alcançado o objetivo de uma inclusão do outro em uma sociedade moderna na qual ocorra a participação dos cidadãos na política, ou seja, em uma democracia deliberativa.

Mostrou-se também que este respeito mútuo seria tanto para aqueles que são semelhantes quanto para à pessoa do outro ou dos outros em suas diferenças (alteridade). A responsabilidade pela solidariedade com o outro, como sendo uma pessoa igual a nós, deve então se referir a um “nós” flexível em uma comunidade consciente de suas diferenças.

Para fundamentar a validade dos enunciados e juízos morais, apresentei a chamada Ética do Discurso, desenvolvida por Habermas e Apel, que propõe empregar, na sociedade moderna, os valores de liberdade, justiça e solidariedade, através do diálogo, posta como a única maneira de se respeitar a subjetividade das pessoas e também a sua inegável dimensão solidária, visto que no processo dialógico precisamos contar com pessoas e com a ligação que existe entre os indivíduos, sendo assim justa.

Foi demonstrado então que o princípio do discurso ‘D’ é a saída da coação, que se faz presente nos participantes de certas comunidades morais quando os mesmos, transferidos para as sociedades pluralistas, são atraídos no dilema de continuar discursando sobre juízos e posicionamentos morais portando seu tipo de razão, tal como faziam antes. Portanto, frente à fragilidade de um acordo fraco sobre os conteúdos das normas, os participantes percebem que estão abandonados a uma circunstância qualquer, que ainda assim é comunicativa e obtêm a sua estrutura através de um acordo mútuo linguístico. Há então certos aspectos estruturais em comum, o que faz com que os participantes possam se questionar sobre a existência ou não de conteúdos normativos que forneçam uma base para orientações universais.

Resumindo, o indivíduo somente adquire a sua individualidade quando se integra a uma sociedade, resultando na aprovação de uma moral válida tanto para o indivíduo irrepresentável quanto para quem faz parte da sociedade, ligando a justiça com a solidariedade, o que faz com que sejam tratados com igualdade os desiguais, esses que são conscientes de um pertencimento em comum na sociedade. Portanto, o teor normativo de discursos que fazem parte da razão comunicativa é ampliado a uma comunidade que insere

todos, não excluindo ninguém que possua a capacidade de dar contribuições relevantes, pois os participantes poderão recorrer apenas às coisas que possuam em comum, essas que se reduzem à provisão de qualidades formais presentes na situação de conselho e que são distribuídas pelos participantes de maneira performativa, abrangendo todos os participantes no empreendimento cooperativo através de um conselho que se encontra na prática.

Para finalizar, aponte a ideia habermasiana de que, por meio da prática da argumentação, começa a se instalar, em cooperação recíproca, uma concorrência por argumentos melhores, partindo da união dos participantes que, desde o início, se orientam por um acordo recíproco. Ora, a concorrência, que pode levar a resultados racionalmente aceitáveis e convincentes, se fundamenta sobre a força de convencimento dos próprios argumentos, além do que, um argumento bom ou ruim pode ser colocado em discussão. Assim, uma afirmação aceita racionalmente encontra a sua base sobre razões ligadas a certas características do mesmo processo de argumentação presente na Ética do Discurso.

REFERÊNCIAS

- ARENDET, Hannah. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- FREITAG, Bárbara. **A questão da moralidade**: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social*, São Paulo, v. 1, p. 7-44, 2º sem. 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. **Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática**. *Estudos Avançados*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo, v. 13, n. 7, p. 4-19, set/dez 1989a.
- _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. De Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b.
- _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.
- MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos. **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

VELASCO, Marina. **Ética do Discurso: Apel ou Habermas?** 2ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

PROCESSO E LINGUAGEM: A INSTRUMENTALIDADE DO TEXTO PROCESSUAL¹⁸⁵

José Antonio Callegari

PPGSD – UFF. Mestre.

calegantonio@yahoo.com.br

Marcelo Pereira de Mello

PPGSD – UFF. Doutor.

mpmello@unisys.com.br

Resumo: Neste trabalho, apresentamos um estudo sobre processo e linguagem. Tomando o código de processo como gramática jurídica (GREIMAS, 1976), observamos sua estrutura sintática, semântica e pragmática. Assim, percebemos uma diferença entre código e processo. O primeiro funciona como gramática jurídica, ordenando os atos de fala na jurisdição. O segundo é o resultado de um texto produzido em coortoria: autor, réu e juiz. O trabalho mira uma lacuna no estudo processual, propondo uma aproximação interdisciplinar entre sociologia, direito e linguística. Do quanto observado, concluímos haver uma guinada linguística em curso e o surgimento de uma nova razão processual. A intrumentalidade técnica qualifica-se como instrumentalidade discursiva. Por esta razão, julgamos relevantes novas abordagens que reforcem o papel dos sujeitos como produtores textuais, como agentes de transformação discursiva do processo.

Palavras-chave: Processo. Texto. Instrumentalidade discursiva.

1 INTRODUÇÃO

¹⁸⁵ Artigo apresentado no XII Colóquio Habermas e III Colóquio de Filosofia da Informação realizado no IBICT – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Rio de Janeiro. Setembro/2016. Nele, apresentamos algumas reflexões contidas em tese de doutorado em fase de conclusão no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD). Universidade Federal Fluminense. Niterói. Rio de Janeiro.

Este trabalho tem como tema o direito e a linguagem. Nele, investigamos o processo como texto, supondo uma unidade discursiva que se forma em situação real de fala. Em contato com linguistas, sociólogos, antropólogos, juristas e filósofos, observamos o crescente interesse pela análise do discurso, pela análise textual e pela pragmática em situações reais de fala. Através da análise processual, portanto, tentaremos revelar o processo como texto, considerando as interações sintáticas, semânticas e pragmáticas em seu percurso discursivo.

Desenvolvemos a pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Neste ambiente interdisciplinar propusemos uma leitura menos dogmática do processo, percebendo os atos de fala na jurisdição e seu encadeamento discursivo. Entretanto, nossa leitura não descartou a importante função da hermenêutica e dogmática jurídica. Ao contrário, supôs uma articulação complementar entre elas. Como veremos, a estrutura discursiva do processo (sintaxe e semântica) soma-se à dinâmica dos atos de fala na jurisdição (pragmática), formando a unidade textual hipotetizada.

Registre-se que uma pesquisa interdisciplinar requer um esforço e tanto. A interface com outras disciplinas demanda certa abertura cognitiva, além de humildade intelectual do observador. A pesquisa interdisciplinar é desafiadora. Coloca-nos em contradição com paradigmas que se camuflam em feudos epistemológicos, funcionando como obstáculos da ciência (BACHELARD, 1996). A superação de paradigmas revelada por Kuhn (2013) encontra terreno fértil nesta área de pesquisa, não por acaso uma das que mais cresce na CAPES:

Os desafios da ciência e da tecnologia contemporâneas exigem, cada dia mais, um diálogo constante e profundo com os campos do saber. A hiper-especialização, que tanto mistério desvendou ao longo do século que termina, precisará, no século que se inicia, ser compensada por esforços de integrar os conhecimentos conquistados. O nosso mundo complexo e interligado apresenta inúmeros problemas também complexos e interligados. Tanto a Ciência quanto a Sociedade reclamam uma compreensão e intervenção integradas. A perspectiva e prática interdisciplinares já se tornaram uma condição sine qua non do avanço da Ciência nacional, sendo necessária não só para otimizar recursos, mas, especialmente, para potencializar a capacidade explicativa dessa Ciência, hoje compartimentada. É urgente encontrar estratégias que permitam a colaboração em áreas afins. (PHILIPPI, Jr. Arlindo; SILVA Neto, Antonio J. 2010, pg. XI).

Por vezes, superar paradigmas obsoletos, camuflados em setores disciplinares ou feudos epistemológicos, incomoda. Retira-nos da zona de conforto. Lança-nos no terreno da dúvida, da incerteza e do medo. Um paradoxo. Aquele que se lança para fora de seus domínios dogmáticos já sentiu na pele o desconforto que a um tempo angustia e a outro instiga.

No PPGSD¹⁸⁶, somos desafiados constantemente a enfrentar nosso senso comum profissional (BECKER, 2007). Isto porque ele nos aprisiona com força gravitacional. Dificulta a emancipação epistemológica do pesquisador. Ao longo do curso, temos contato com diversas abordagens metodológicas e uma profusão de teorias críticas. Desenvolve-se um comovente e intenso trabalho coletivo, colaborativo, participativo e solidário. Muitas das vezes ultrapassamos o limite das horas aulas, permanecemos na faculdade discutindo os temas ainda não esgotados. A interdisciplinaridade vai sendo construída com atos de fala e intersubjetividade, calor humano.

Nesse ambiente interdisciplinar, percebemos lacunas no estudo dogmático do processo. Notamos a insuficiência de uma abordagem estritamente processual para compreender a cadeia discursiva que se apresenta viva diante dos olhos. A vida pulsa nos autos do processo. No entanto, resta capturada por um tipo de redução semântica dos atos de fala, quando os fatos narrados pelas partes, testemunhas e informantes, por exemplo, são reduzidos à escrita. A burocratização tecnológica do processo reduz a vida a um mero jogo de linguagem (WITTGENSTEIN, 2000) em jaulas de ferro weberianas. O processo torna-se um fim em si mesmo; e o acesso à justiça, como direito, trasmuda-se internamente em problema sistêmico. Neste dilema, o sistema de justiça adota uma racionalidade de meios e fins, em face das contingências orçamentárias. Vai produzindo estatísticas e cálculos ascéticos cujo propósito é salvar o sistema, fazendo mais com menos.

Num cenário kafkiano, renovamos o interesse na capacidade discursiva das pessoas. Revelar o processo como uma unidade comunicativa, integrando aspectos sintáticos, semânticos e pragmáticos. Compreender o processo como espaço discursivo, eis a relevância da pesquisa.

Para desenvolver o estudo, partimos de algumas observações críticas. O processo burocrático tende a gerar desencanto e ressentimentos. Em razão disto, ouvimos com frequência que o trabalho judiciário é como enxugar gelo, uma vez que os esforços despendidos nem sempre alcançam os resultados esperados pelas partes e demais actantes processuais. A demanda crescente suplanta a capacidade de atendimento. O processo-garantia transforma-se em problema sistêmico. A compressão do tempo, a redução de fases procedimentais, novos institutos, nada parece frear a litigiosidade crescente e o desencanto provocado nas partes, advogados, juízes, servidores, defensores, promotores, enfim em todos que atuam nos ambientes judiciários. O desânimo toma conta. Já na época das minirreformas

¹⁸⁶ Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (Universidade Federal Fluminense).

do Código de Processo Civil, Humberto Theodoro Jr. (2006) questionava a estratégia do legislador que desfigurava a lógica sistematizada do Código, sem alcançar a simplificação e a celeridade prometidas.

No momento em que se altera o Código de Processo Civil, estudos sobre a performance comunicativa dos sujeitos processuais mostram-se oportunos e relevantes. O novo CPC, aparentemente, coloca em primeiro plano a capacidade discursiva das partes¹⁸⁷. No plano normativo, constrói-se uma nova ética do discurso, através de marcadores deônticos inovadores. No plano discursivo, abre-se a oportunidade para novos significados da atividade jurisdicional, informada por normas fundamentais de matriz constitucional. O momento exige, pois, novas abordagens sobre as interações sociais em juízo, diante da crescente litigiosidade individual e coletiva, do estado de anomia denunciado diariamente na imprensa, doutrina e jurisprudência.

A crise judiciária reflete e produz perplexidades, injustiças e agravamento da conflitualidade. Diante do novo paradigma processual, mostra-se viável o exame da estrutura discursiva do processo, propondo-se um estudo menos dogmático, que se não abandona sua dimensão instrumental a ela acrescenta a dimensão discursiva, no que podemos chamar de instrumentalidade discursiva do processo.

2. O TEXTO PROCESSUAL

Propomos analisar o processo como texto¹⁸⁸, questionando a relação do jurista com a realidade social que o cerca. A ineficiência do sistema processual sugere que algo não vai

¹⁸⁷ Nas palavras do Presidente do Senado, José Sarney:

¹⁸⁸ Neste sentido, apresentamos um excerto de nossa tese de doutorado em fase de conclusão:

Imaginemos o processo como um macro enunciado. Não se trata de uma unidade monolítica. Ele ganha textualidade à medida que os atos processuais são praticados. Cada ato praticado integra uma unidade discursiva, e cada unidade comunica-se com a seguinte até a extinção do processo. Forma-se progressivamente uma cadeia discursiva, na qual cada ato processual forma um elo da corrente. A junção progressiva de cada ato estrutura a coesão e a coerência do texto processual.

A cadeia discursiva vai se formando segundo a ordem estabelecida na gramática processual. Os atos processuais são praticados em momentos distintos, conforme a natureza jurídica de cada um deles, ou conforme o gênero do discurso praticado. A petição inicial e a contestação, por exemplo, compõem a fase postulatória, enquanto as provas estão na fase instrutória e a sentença encerra a fase decisória. Cada uma delas atua como um frame processual bem definido. Desse modo, percebemos o sentido textual do processo quando fazemos a integração sintática, semântica e pragmática dos atos processuais. O texto processual é uma ordenação de gêneros discursivos, cada um deles contendo tópicos narrativos e argumentativos próprios: petição inicial, contestação, sentença e tantos outros atos intermediários. A este respeito, os linguistas dedicam sérios estudos. Analisam os discursos com rigor e profundidade. Separam as peças processuais em gêneros e dissecam os seus elementos sintáticos, semânticos e pragmáticos. Extrapolam os limites normativos das gramáticas. Avançam cada vez mais na compreensão interdisciplinar da linguagem jurídica. Extraem dos discursos processuais a

densidade da comunicação humana. Apresentam-nos a vida que pulsa nos processos. Evocam a responsabilidade enunciativa dos juristas, como construtores de uma ordem social democrática, justa, acessível, coerente, mais humana.

O assunto requer um parêntesis. Foram os trabalhos dos linguistas, antropólogos, juristas, filósofos e dos sociólogos que nos levaram a compreender a dimensão textual do processo. Perceber que o trabalho do jurista é mais do que interpretar normas. O jurista é um produtor textual. Produz um texto socialmente relevante, pois impacta a vida das pessoas. Enquanto uma lei pode ser revogada, uma sentença transitada em julgado qualifica-se por sua imutabilidade. Algo que merece consideração, ampliando a responsabilidade enunciativa do jurista. Ele não é um agente passivo diante da ordem jurídica estabelecida. Ele é antes de tudo um agente enunciativo, um crítico social. Aquele que propõe a tese jurídica, que exercita a defesa técnica do réu, que postula pela defesa da ordem social, que resolve as questões apresentadas no processo. Suas atividades hermenêuticas não esgotam o sentido textual do processo e as possibilidades discursivas nele contida. Ao contrário, vem de encontro ao esforço cognitivo de compreensão social, jurídica e linguística dos fatos sociais, quase todos resultados da natureza linguajante do ser humano (MATURANA, 2001).

Neste contexto, estudos sobre análise do discurso e análise textual do processo convidam os juristas (advogados, defensores públicos, promotores, juízes, etc.) a repensar o processo em sua guinada linguística, abrindo horizontes na prática jurídica brasileira. O jurista não trabalha com ficções normativas. Em que pese a referência obrigatória ao texto legal, na fundamentação das pretensões ou decisões judiciais, o drama jurídico é antes de tudo um drama social. Talvez por esta razão, seja o momento de atentarmos seriamente para a guinada linguística no processo.

Tradicionalmente, aprendemos o direito segundo um modelo dedutivo. Estudamos as normas jurídicas, suas teorias fundamentais, memorizamos artigos de lei, recitamos jurisprudência, dispendemos anos a fio nas faculdades de direito longe da pragmática jurídica, longe dos fatos sociais. A realidade social reclama um novo olhar sobre o mundo que nos cerca, cada vez mais complexo, plural e contingente. Das nuvens teóricas chegamos ao terreno árido dos dramas sociais, aqueles dramas vividos por pessoas reais, que desejam soluções práticas e não modelos teóricos, cerebrinos. A realidade produz um rico material de análise para compreensão dos fenômenos jurídicos. O direito faz uma leitura da vida social, não cria a vida que nos envolve. Portanto, deve abrir-se cada vez mais à linguagem das pessoas em suas trocas comunicativas. Os conflitos são na grande maioria das vezes um produto linguístico, assim como as soluções aplicáveis. Neste sentido, as universidades e centros de pesquisa investem cada vez mais em estudos empíricos do direito. A realidade concreta e os textos produzidos em conflitos reais compõem o material de análise de sociólogos e linguistas já com alguma tradição. Aos poucos, notamos uma guinada pragmática no estudo jurídico. Nesse ritmo, o jurista sente a necessidade de um estudo indutivo, abrindo-se cada vez mais à realidade que o cerca.

Com esta perspectiva, podemos analisar o texto processual em duas dimensões. Primeiro, como um dado, um registro histórico. Segundo, como discurso em construção. Como registro, ele é uma referência que projeta o discurso seguinte. Assim, cada fase processual sucede à outra, recuperando informações no que foi dito para o dizível que lhe sucede. O processo, em tese, se desenvolve através de uma sequência discursiva coerente. Para manter sua coerência, precisamos fazer leituras remissivas dos atos praticados, projetando os discursos que seguem. Visto desse modo, o processo é uma unidade discursiva, um interdiscurso entre gêneros diversos (petição inicial, contestação, sentença, etc.) que preparam a decisão final.

Para ilustrar a questão, fiquemos com um exemplo prático. Quando a parte ingressa com um recurso em face de uma sentença judicial, pretende modificar a decisão que lhe foi desfavorável. Ao apresentar suas razões, o recorrente recupera informações já registradas no processo, projetando um novo discurso para o tribunal. O tribunal, por sua vez, passa a examinar a cadeia discursiva, retirando dos atos praticados elementos que permitam julgar a causa novamente. Neste momento, o tribunal realiza uma leitura remissiva do processo. Deste modo, ele verifica a coerência discursiva do processo, identificando erros de procedimento (sintaxe processual) ou erros de julgamento (semântica). A leitura remissiva é uma medida de segurança jurídica também, pois o órgão julgador não pode desviar-se dos limites estabelecidos no processo, sob pena de violar a garantia fundamental da ampla defesa e do contraditório. Através da leitura remissiva, percebemos que:

- O processo é um discurso em progressão. O dito prepara o dizível que lhe sucede.
- O texto processual é composto de vários gêneros discursivos: petição inicial, contestação, sentença, etc.

- Entre os gêneros discursivos há um interdiscurso. Entre os atos processuais há uma relação causal. Para haver contestação, há que se ter uma petição inicial. A sentença pressupõe uma petição inicial e uma contestação, salvo no caso de revelia quando o réu não se defende no processo.

- O encadeamento das unidades discursivas compõe o texto processual.
- O texto processual estrutura-se em três dimensões: sintaxe processual, semântica jurídica e pragmática jurídica. Cada dimensão representa um momento particular da construção textual do processo. Na sintaxe, temos a ordem do discurso segundo as regras processuais. Na semântica, temos a valoração e a significação dos termos

bem. O processo, como instrumento técnico, esfria e objetiva a relação entre pessoas envolvidas no seu drama particular. Neste sentido:

O direito, como tudo quanto existe, pode ser pensado. É perfeitamente possível e válido pensar o direito e pensar sobre o direito. Diria mesmo que é fundamental essa postura, antes de qualquer outra. E, enquanto nos situamos nesse espaço, o nosso puro pensar nada determina, concretamente no plano da faticidade, em termos de vida humana. O pensar reclama, entretanto, sua objetivação. E o que é pensado como direito deve ser objetivado, o que se dá mediante a produção de textos que denominamos de ciência, doutrina ou dogmática jurídica. Conhecimento que, no plano da regulação social da convivência humana, nenhuma consequência também determina, porquanto expresso por juízos descritivos, meras proposições, organizadas como saber especializado. (CALMON DE PASSOS, 2001, p. 2).

O direito brasileiro, como razão normatizada, estrutura-se em códigos e leis esparsas. Ele é pensado num contexto de disputas de poder, uma resultante possível de dissensos políticos e ideológicos. Racionalmente, o direito não deveria ser imposto. A força é o seu último recurso. Em uma sociedade emancipada pelo diálogo, pelo uso discursivo da razão, deveríamos agir por dever e não somente conforme o dever (KANT, 2007). Fosse desse modo, suas prescrições não levariam a uma obediência cega, a condutas cínicas e a um disciplinamento discursivo panóptico¹⁸⁹. Uma razão jurídica comunicativa, de inspiração habermasiana, portanto, nos levaria a performances críticas diante de sua aplicação em vários contextos sociais: justiça com adequação. A lei pode ser rígida em sua estrutura sintática; não deve ser em seu uso semântico e pragmático. Para descobrir o sentido e o alcance da norma é preciso ir além, buscar algo que à hermenêutica normativa escapa. Precisamos entender o texto em situação comunicativa, onde se praticam os atos de fala na jurisdição. Algo como uma hermenêutica do fato, ou hermenêutica da facticidade segundo Heidegger (2013). Neste sentido:

5. Essa nova concreção do jurídico, entretanto, ainda se constitui mero texto, impotente, por conseguinte, como os que precederam, para gerar consequências materiais que traduzam efetiva interferência ou determinação no comportamento dos que são destinatários das prescrições contextualizadas. E isso se dá tanto a nível macro quanto a nível micro. Passa a dispor o jurista, nesse momento, de um sem número de textos, a Constituição, os códigos, as leis, os decretos, os contratos e tudo

jurídicos, através do uso técnico da cada um deles. Na pragmática, temos as interações face a face como ocorre em audiências onde são realizados os interrogatórios das partes, a oitiva de testemunhas e a sustentação oral perante os tribunais. (CALLEGARI, 2016)

¹⁸⁹ A hierarquia judiciária (Supremo Tribunal Federal, Tribunais Superiores, Tribunais, Corregedorias, Conselho Nacional de Justiça, Conselhos de Justiça) aliada à uma tecnologia de observação eletrônica centraliza cada vez mais o controle do trabalho judiciário. A ordem do discurso praticada no processo é cada vez mais disciplinada e vinculante (vejam as súmulas vinculantes e as decisões com repercussão geral que obrigam os juízes a julgar as demandas conforme o entendimento dos tribunais).

mais que nem por terem sido editados, promulgados, publicados ou formalizados implicam necessariamente em mudanças de nível de realidade material, no espaço da regulação da conduta humana. Dessa contingência nem mesmo escapam as sentenças transitadas em julgado. Tudo isso apenas em textos, nada mais que textos.

6. Por fim, a fase última do processo, aquela que realmente tem relevância em termos de facticidade, isto é, a execução, o conjunto dos atos materiais praticados sob o pálio daquelas decisões e dos quais decorrerão efetiva interferência na liberdade do patrimônio das pessoas. A esta altura, aterrissamos no mundo dos homens em sua mais completa concreção, deslocamo-nos do plano da validade para o da facticidade. As coisas acontecem e se diz que elas acontecem e se legitimam por força de sua adequação à legalidade. Já não lidamos com textos, sim com vidas, criaturas humanas, nossos semelhantes, sempre perplexos a se indagaram por que alguns homens podem tanto em relação a outros homens, a ponto de lhes determinarem o que devem e o que não devem fazer, necessariamente. (CALMON DE PASSOS. 2001, pg. 2-3).

O autor critica profundamente a dominação ideológica através do direito. Combatendo a visão instrumentalista do processo e a impotência do texto jurídico, enquanto texto somente, sugere uma guinada linguística. Em sua análise, separa os dois momentos do processo. Primeiro, como texto, no plano da validade; depois, como ato de execução, no plano da facticidade, onde as coisas acontecem.

Em nossa pesquisa, unificamos esses momentos. Pensamos que o mundo dos homens não ocorre fora do processo. Ele se manifesta comunicativamente na relação processual. Por esta razão, trazemos a pragmática para o centro do debate. No processo de conhecimento¹⁹⁰, por exemplo, atuam validade e facticidade, como se dá na fase probatória onde se praticam diligências de instrução. Desta forma, validade e facticidade formariam um binômio de dupla implicação atual e não sucessiva no tempo. Não haveria uma validade prévia e uma facticidade posterior na execução das decisões judiciais, sob pena de se objetivar as relações humanas no processo de conhecimento. Para nós, o reconhecimento do processo como texto coloca em destaque o papel dos actantes como produtores de atos de fala, humanizando a relação processual. A redução semântica que se dá quando da retextualização da fala para a escrita (MARCUSHI, 2010), por exemplo, não invalida a articulação necessária entre sintaxe, semântica e pragmática no discurso processual. Em razão disto, supomos o processo como unidade discursiva. Um texto como algo vivo (presencial) e vivido (registro histórico da vida de relação).

¹⁹⁰ O Código de Processo Civil é dividido em duas partes: geral e especial. A parte especial é dividida em vários livros. Dentre eles, temos o processo de conhecimento. É nele que a parte autora provoca a jurisdição através da petição inicial. Instaurado o processo, cita-se a parte ré que tem prazo para defender-se. Segue-se uma fase de instrução onde são apresentados os meios de prova. Ao final, o juiz profere a sentença, extinguindo o processo com ou sem resolução do mérito.

Verdade se diga que Calmon de Passos (2001) analisa o texto processual sob a ótica dos juristas. Investiga-o como produto e não como processo de produção textual, como supomos. Neste sentido, diz:

7. Se quisermos ser fieis e coerentes com quanto afirmado precedentemente, seremos obrigados a concluir que o direito, enquanto produto de pensamento e decisão (julgamento) é sempre linguagem, texto, proposição descritiva ou proposição prescritiva, extremamente vulnerável e impotente. Este, entretanto, é o material com que trabalhamos, nós, os juristas, e representa tudo quanto se coloca no espaço de nossa percepção e se faz operável por nós. Mas percebemos, por igual, que esses textos, proposições e prescrições são o resultado de todo um processo que os precedeu e foi determinante para a definição de seu conteúdo, o qual, em si mesmo e enquanto texto, de nenhum poder de determinação se revestiu, antes foram decisivamente determinados pelo processo de sua produção que, este, sim, foi preeminente e determinante. Discipliná-lo é o que se faz imperioso para se lograr o produto desejado. (CALMON DE PASSOS, 2001, pg. 3).

O excerto nos leva a considerar os aspectos sintáticos e semânticos do processo. O processo como ramificação do direito seria um produto de pensamento e decisão, linguagem. A dimensão textual do processo torna-se mais evidente em face do novo Código de Processo Civil. O novo Código sugere uma guinada linguística de natureza pragmática, quando valoriza a negociação no processo, a mediação, a conciliação e a arbitragem¹⁹¹. Cria um ambiente de

¹⁹¹ CAPÍTULO V DA AUDIÊNCIA DE CONCILIAÇÃO OU DE MEDIAÇÃO

Art. 334. Se a petição inicial preencher os requisitos essenciais e não for o caso de improcedência liminar do pedido, o juiz designará audiência de conciliação ou de mediação com antecedência mínima de 30 (trinta) dias, devendo ser citado o réu com pelo menos 20 (vinte) dias de antecedência.

§ 1o O conciliador ou mediador, onde houver, atuará necessariamente na audiência de conciliação ou de mediação, observando o disposto neste Código, bem como as disposições da lei de organização judiciária.

§ 2o Poderá haver mais de uma sessão destinada à conciliação e à mediação, não podendo exceder a 2 (dois) meses da data de realização da primeira sessão, desde que necessárias à composição das partes.

§ 3o A intimação do autor para a audiência será feita na pessoa de seu advogado.

§ 4o A audiência não será realizada:

I - se ambas as partes manifestarem, expressamente, desinteresse na composição consensual;

II - quando não se admitir a autocomposição.

§ 5o O autor deverá indicar, na petição inicial, seu desinteresse na autocomposição, e o réu deverá fazê-lo, por petição, apresentada com 10 (dez) dias de antecedência, contados da data da audiência.

§ 6o Havendo litisconsórcio, o desinteresse na realização da audiência deve ser manifestado por todos os litisconsortes.

§ 7o A audiência de conciliação ou de mediação pode realizar-se por meio eletrônico, nos termos da lei.

§ 8o O não comparecimento injustificado do autor ou do réu à audiência de conciliação é considerado ato atentatório à dignidade da justiça e será sancionado com multa de até dois por cento da vantagem econômica pretendida ou do valor da causa, revertida em favor da União ou do Estado.

§ 9o As partes devem estar acompanhadas por seus advogados ou defensores públicos.

§ 10. A parte poderá constituir representante, por meio de procuração específica, com poderes para negociar e transigir.

§ 11. A autocomposição obtida será reduzida a termo e homologada por sentença.

§ 12. A pauta das audiências de conciliação ou de mediação será organizada de modo a respeitar o intervalo mínimo de 20 (vinte) minutos entre o início de uma e o início da seguinte.
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

colaboração intersubjetiva entre os concernidos na relação processual¹⁹², inserindo nele uma ética do discurso habermasiana. Ao que parece o novo Código, em sua justificação, representa um disciplinamento do processo como proposto por Calmon de Passos. No entanto, a prática judiciária deve adequar-se aos novos tempos, pois:

Não há como dissociar o direito obtido como produto da organização política da sociedade que o produz e do processo político mediante o qual as reduções de complexidade se efetivam nesse primeiro momento, macro político e econômico. Nem para aí o processo de produção do direito, pois ele prossegue numa segunda etapa, aquela que, a nível micro, deve editar a norma reguladora de um conflito precisamente delimitado em termos de pessoas, de tempo, de lugar e de circunstâncias. Também aqui, como ali, antes de o produto condicionar o processo, é o processo que condiciona o produto. E também aqui não podemos dissociar o produto do processo de sua produção, que reclama como antes, rigorosa disciplina, em todos os seus aspectos – agentes, organização e procedimentos – sob pena de se privilegiar os arbítrios dos decisores. (CALMON DE PASSOS. 2001, p. 3).

De fato, o processo é fruto de uma ideologia dominante em certa época. O novo CPC, se não supera a ideologia presente no Código de 1973, ao menos apresenta uma sincronização com as normas constitucionais¹⁹³. Por isso, reclama uma nova interpretação e a construção de

¹⁹² Do Saneamento e da Organização do Processo

Art. 357. Não ocorrendo nenhuma das hipóteses deste Capítulo, deverá o juiz, em decisão de saneamento e de organização do processo:

I - resolver as questões processuais pendentes, se houver;

II - delimitar as questões de fato sobre as quais recairá a atividade probatória, especificando os meios de prova admitidos;

III - definir a distribuição do ônus da prova, observado o art. 373;

IV - delimitar as questões de direito relevantes para a decisão do mérito;

V - designar, se necessário, audiência de instrução e julgamento.

§ 1º Realizado o saneamento, as partes têm o direito de pedir esclarecimentos ou solicitar ajustes, no prazo comum de 5 (cinco) dias, findo o qual a decisão se torna estável.

§ 2º As partes podem apresentar ao juiz, para homologação, delimitação consensual das questões de fato e de direito a que se referem os incisos II e IV, a qual, se homologada, vincula as partes e o juiz.

§ 3º Se a causa apresentar complexidade em matéria de fato ou de direito, deverá o juiz designar audiência para que o saneamento seja feito em cooperação com as partes, oportunidade em que o juiz, se for o caso, convidará as partes a integrar ou esclarecer suas alegações. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

¹⁹³ CAPÍTULO I

DAS NORMAS FUNDAMENTAIS DO PROCESSO CIVIL

Art. 1º O processo civil será ordenado, disciplinado e interpretado conforme os valores e as normas fundamentais estabelecidos na Constituição da República Federativa do Brasil, observando-se as disposições deste Código.

Art. 2º O processo começa por iniciativa da parte e se desenvolve por impulso oficial, salvo as exceções previstas em lei.

Art. 3º Não se excluirá da apreciação jurisdicional ameaça ou lesão a direito.

§ 1º É permitida a arbitragem, na forma da lei.

§ 2º O Estado promoverá, sempre que possível, a solução consensual dos conflitos.

§ 3º A conciliação, a mediação e outros métodos de solução consensual de conflitos deverão ser estimulados por juízes, advogados, defensores públicos e membros do Ministério Público, inclusive no curso do processo judicial.

Art. 4º As partes têm o direito de obter em prazo razoável a solução integral do mérito, incluída a atividade satisfativa.

novos paradigmas epistemológicos que atualizem a dogmática e a prática jurídica nas universidades, nas escolas judiciais e nas instituições públicas e privadas. A mudança¹⁹⁴ em curso, para se tornar efetiva, requer muito dos juristas e dos cidadãos.

Art. 5o Aquele que de qualquer forma participa do processo deve comportar-se de acordo com a boa-fé.

Art. 6o Todos os sujeitos do processo devem cooperar entre si para que se obtenha, em tempo razoável, decisão de mérito justa e efetiva.

Art. 7o É assegurada às partes paridade de tratamento em relação ao exercício de direitos e faculdades processuais, aos meios de defesa, aos ônus, aos deveres e à aplicação de sanções processuais, competindo ao juiz zelar pelo efetivo contraditório.

Art. 8o Ao aplicar o ordenamento jurídico, o juiz atenderá aos fins sociais e às exigências do bem comum, resguardando e promovendo a dignidade da pessoa humana e observando a proporcionalidade, a razoabilidade, a legalidade, a publicidade e a eficiência.

Art. 9o Não se proferirá decisão contra uma das partes sem que ela seja previamente ouvida.

Parágrafo único. O disposto no caput não se aplica:

I - à tutela provisória de urgência;

II - às hipóteses de tutela da evidência previstas no art. 311, incisos II e III;

III - à decisão prevista no art. 701.

Art. 10. O juiz não pode decidir, em grau algum de jurisdição, com base em fundamento a respeito do qual não se tenha dado às partes oportunidade de se manifestar, ainda que se trate de matéria sobre a qual deva decidir de ofício.

Art. 11. Todos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade.

Parágrafo único. Nos casos de segredo de justiça, pode ser autorizada a presença somente das partes, de seus advogados, de defensores públicos ou do Ministério Público.

Art. 12. Os juízes e os tribunais deverão obedecer à ordem cronológica de conclusão para proferir sentença ou acórdão.

§ 1o A lista de processos aptos a julgamento deverá estar permanentemente à disposição para consulta pública em cartório e na rede mundial de computadores.

§ 2o Estão excluídos da regra do caput:

I - as sentenças proferidas em audiência, homologatórias de acordo ou de improcedência liminar do pedido;

II - o julgamento de processos em bloco para aplicação de tese jurídica firmada em julgamento de casos repetitivos;

III - o julgamento de recursos repetitivos ou de incidente de resolução de demandas repetitivas;

IV - as decisões proferidas com base nos arts. 485 e 932;

V - o julgamento de embargos de declaração;

VI - o julgamento de agravo interno;

VII - as preferências legais e as metas estabelecidas pelo Conselho Nacional de Justiça;

VIII - os processos criminais, nos órgãos jurisdicionais que tenham competência penal;

IX - a causa que exija urgência no julgamento, assim reconhecida por decisão fundamentada.

§ 3o Após elaboração de lista própria, respeitar-se-á a ordem cronológica das conclusões entre as preferências legais.

§ 4o Após a inclusão do processo na lista de que trata o § 1o, o requerimento formulado pela parte não altera a ordem cronológica para a decisão, exceto quando implicar a reabertura da instrução ou a conversão do julgamento em diligência.

§ 5o Decidido o requerimento previsto no § 4o, o processo retornará à mesma posição em que anteriormente se encontrava na lista.

§ 6o Ocupará o primeiro lugar na lista prevista no § 1o ou, conforme o caso, no § 3o, o processo que:

I - tiver sua sentença ou acórdão anulado, salvo quando houver necessidade de realização de diligência ou de complementação da instrução;

II - se enquadrar na hipótese do art. 1.040, inciso II.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

¹⁹⁴ Há mudanças necessárias, porque reclamadas pela comunidade jurídica, e correspondentes a queixas recorrentes dos jurisdicionados e dos operadores do Direito, ouvidas em todo país. Na elaboração deste Anteprojeto de Código de Processo Civil, essa foi uma das linhas principais de trabalho: resolver problemas. Deixar de ver o processo como teoria descomprometida de sua natureza fundamental de método de resolução de

O novo paradigma processual requer um manejo esclarecido, comprometido e ético das partes e dos profissionais do direito. Em razão disto, abordagens jurídicas que integrem a sintaxe, a semântica e a pragmática processual podem transformar práticas e culturas institucionais. A tradicional instrumentalidade técnica do processo pode ser lida como instrumentalidade discursiva. Com isto, reforçamos nossa hipótese de que o processo é um texto, uma unidade discursiva complexa. O processo vivo é um texto produzido intersubjetivamente, uma construção polifônica não reduzível à razão burocrática. Pelo contrário, é vida em movimento, clamando por celeridade, transparência, participação e segurança das decisões judiciais. Segurança traduzida em linguagem simples e acessível que se utilize dos termos técnicos quando necessário e sem prejuízo de sua função comunicativa: transmitir mensagens com clareza. O processo é coisa pública, retorna ao povo como soberano em uma ordem jurídica democrática.

A respeito da instrumentalidade processual, diga-se que:

É essa evidência que o modismo da “instrumentalidade do processo” camufla, ou conscientemente – perversidade ideológica, a ser combatida, ou por descuido epistemológico, o equívoco a ser corrigido. Ele parece ignorar ou fingir ignorar o conjunto de fatores que determinaram uma nova postura para o pensar e aplicar o direito em nossos dias, como sejam a crise da razão instrumental, severamente posta a nu neste século, os avanços originados pelos estudos semiológicos, a revalorização do político, a partir dos desencantos existenciais recolhidos pela experiência do capitalismo tardio e da derrocada do socialismo real, a crise do Estado do Bem Estar Social e, principalmente, as revoluções que têm sua raiz no progresso técnico-científico, acelerado depois da Segunda Guerra Mundial. São elas a revolução eletrônica, seguida pelas revoluções das comunicações, dos novos materiais, da biotecnologia, todas incorporando lógicas próprias que determinaram a hibridização das várias lógicas organizativas as quais, por sua vez, influenciaram a mudança radical operada na ciência organizacional, com inevitável repercussão sobre o Estado e o direito. Tudo isso denuncia a existência de um novo paradigma, a pedir seja repensado o que ontem tínhamos como certeza. (CALMON DE PASSOS. 2010, p. 4-5).

A instrumentalidade técnica, pois, transmuta-se em instrumentalidade discursiva, projetando uma nova consciência operacional do processo. Assim:

10. Foi a consciência dessa mudança que motivou a reflexão jurídica de pessoas que estão se tornando referências em nosso tempo. Poderíamos agrupá-las sob a denominação de “procedimentalistas”, à falta de um nome melhor, ou de adeptos de processualização do direito. Tentaremos sintetizá-la. Se o direito é uma das formas de emprestar sentido e significação ao agir do homem, ele reclama, para sua compreensão, ser analisado do ponto de vista da comunicação humana, donde a ineliminável dimensão intersubjetiva e linguística de sua produção. Torna-se, pois,

conflitos, por meio do qual se realizam valores constitucionais.
<https://www.senado.gov.br/senado/novocpc/pdf/Anteprojeto.pdf>

fundamental institucionalizar-se o que provisoriamente pode ser denominado de *status activus processualis*, concebido como o reconhecimento do direito fundamental de se participar, ativa e responsabilmente, nos procedimentos que objetivam produzir normas jurídicas, em todos os seus níveis, bem como na institucionalização das respectivas estruturas organizativas. (CALMON DE PASSOS, 2001, p. 4).

Pelo que já foi dito, interessa-nos analisar o agir humano em contextos judiciários, na relação processual. Para melhor compreendê-lo no processo, necessitamos conjugar a sintaxe processual como organização do percurso discursivo, a semântica processual como produtora de sentido, e a pragmática como atos de fala na jurisdição. Quando Calmon de Passos sugere institucionalizar o *status activus processualis*, ele antecipa a sincronização do processo com as normas fundamentais de matriz constitucional, assegurando um papel ativo àqueles que escrevem o processo como texto vivo. Este novo paradigma discursivo, tomado como unidade textual, requer profundas mudanças dogmáticas, atitudinais e institucionais. Repensar os currículos das universidades, das escolas judiciais e as políticas públicas judiciárias.

Neste contexto, observamos o processo não mais como instrumento de dominação e sim como mecanismo de emancipação da pessoa humana. Um instrumento informado pela ética do discurso, não desconsiderando o legítimo exercício de estratégias argumentativas e procedimentais, limitadas pela boa-fé processual. O processo como sintaxe, semântica e pragmática não seria um mero jogo de linguagem (WITTGENSTEIN, 2000). Emerge como relação humana em sua plenitude discursiva e interacional, mesmo que enfrente obstáculos epistemológicos, resistências institucionais, cinismos corporativos e comodismos que impedem sua emancipação discursiva. Um processo dessa natureza requer uma postura madura dos juristas, humildade intelectual e abertura cognitiva para o mundo da vida. O paradigma discursivo talvez seja a redenção de um instrumento ainda mal compreendido.

CONCLUSÃO

Apresentamos algumas considerações sobre a produção textual do processo. Citando extratos do Código de Processo Civil, procuramos demonstrar a guinada linguística em andamento. O processo como instrumento técnico vai se moldando como um instrumento discursivo: processo dialógico.

Com isso, percebemos uma nova dinâmica na relação processual. Interpretar o processo como um texto redigido em coautoria (autor, réu e juiz) amplia a noção de responsabilidade enunciativa dos sujeitos processuais como produtores de sentido. A razão

discursiva pode transformar a dinâmica processual, trazendo elementos sociais e linguísticos para a prática jurídica. No texto processual convergem expectativas de pessoas reais, seus conflitos e as possíveis soluções através da linguagem. Na composição textual do processo, podemos exercitar a emancipação discursiva da pessoa humana.

Se estamos preparados para agir comunicativamente na relação processual, não o sabemos. Mas, temos o dever moral de agir neste sentido.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BECKER, Howard Saul. **Segredos e truques da pesquisa**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. **Revisão técnica Karina Kuschnir**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- CALLEGARI, José Antonio. **Processo e linguagem: análise textual do processo**. Tese de doutorado em andamento. Niterói: PPGSD-UFF. 2016.
- CALMOS DE PASSOS, José Joaquim. Instrumentalidade do processo e devido processo legal. **Revista Diálogo Jurídico**. Ano I. Vol. I. Abril de 2001. Salvador. Bahia. Brasil. Disponível em http://www.direitopublico.com.br/pdf_seguro/REVISTA-DIALOGO-JURIDICO-01-2001-J-J-CALMON-PASSOS.pdf. Acesso em 19/01/2016.
- GREIMAS, Algirdas Julien. **Semiótica e Ciências Sociais**. Tradução de Álvaro Lorencini e Sandra Nitrini. São Paulo: Cultrix. 1976.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 205.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 12ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MARCUSHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita**: atividades de retextualização. 10ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Organização e tradução Cristina Magro, Victor Paredes. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2001.

PHILIPPI, Jr. Arlindo; SILVA neto. ANTONIO J. (Editores). **Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação**. São Paulo: Manole, 2010.

THEDORO JUNIOR, Humberto. **As Novas Reformas do Código de Processo Civil**. São Paulo: Forense Jurídica, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural,

2000.<http://www.senado.gov.br/SENADO/NOVOCPC/PDF/ANTEPROJETO.PDF>

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

RECONHECIMENTO E SOLIDARIEDADE: POSSÍVEIS CAMINHOS À FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM SOCIEDADES COMPLEXAS

Marcelo Farias Larangeira

Universidade Federal Fluminense – RJ/Faculdade de Direito. Doutorando em Ciências Jurídicas e Sociais – Programa de Pós Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD-UFF)

Universidade Federal Fluminense – RJ/Faculdade de Direito. Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD-UFF).

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO – Campus São Gonçalo – RJ). Departamento de Ciências Jurídicas. Professor de Direito Privado e Direito Internacional. mlarangeira@id.uff.br

Resumo: A presente comunicação tem como objetivo lançar algumas luzes sobre as bases dos direitos humanos atual fundado no discurso moderno do direito natural que, no século XVIII, alavancaram as Revoluções Francesa e Americana. Nas sociedades complexas dos nossos tempos, o discurso original que outrora enunciou uma ordem natural e libertária ao homem face a opressão política apresenta fissuras que expõem a tensão entre princípios da igualdade, liberdade de um lado e da segurança do outro; agudizado, nas últimas décadas, com os atentados ocorridos na França e nos Estados Unidos somados a questão imigratória na Europa deslocam os debates sobre os direitos humanos fundado em uma ordem natural ao seu limite, impondo novos desafios em sociedades multiculturais e complexas.

Palavras-chave: Direitos humanos, luta por reconhecimento, intersubjetividade

1 INTRODUÇÃO

Conciliar as complexidades e desafios do mundo contemporâneo somadas as tensões políticas, sociais e religiosas que se apresentam elevam as discussões sobre princípios universais que podem ser adotados em sociedades complexas. A tensão permanente entre os *princípios da igualdade e liberdade e segurança* expõem a ferida aberta na relação Oriente Médio – Ocidente. Um dos principais paradigmas de universalização que surgem na ordem do dia é a Declaração Universal dos Direitos Humanos que ostentam como pretensão proteger os vulneráveis dos augúrios da violência, protegendo a dignidade dos sujeitos. Entretanto, o discurso protetor do Direitos Humanos *reconhecidos* vem sofrendo *baques* dos Países que estruturaram sua ordem política que vigem formalmente até hoje em suas Constituições

Políticas e são considerados vanguardistas no debate sobre o Direitos Humanos em nome do combate ao terrorismo global.

A presente comunicação tem como objetivo lançar algumas luzes sobre as bases dos direitos humanos atual fundado a partir de uma ordem natural pré-definida *a priori* que, serviu tanto nas Revoluções Francesa e Americana como discurso de ruptura política face a opressão ora dos colonizadores – caso dos Estados Unidos – ora do absolutismo despótico – no caso da França corporificados pelo Rei, nobreza e legitimado pelo clero – revelam, especialmente no caso Francês, as marcas do ressentimento no inconsciente coletivo do *Terceiro Estado* de um tempo que se quer esquecer. Na primeira parte do texto, a far-se-á uma brevíssima análise da canção *La Marseillaise* a fim de se investigar os sinais do ressentimento do *Ancien Règime* em seus versos. Conectada com esta análise, se pretende aqui realizar uma exposição geral descritiva do direito natural ou jusnaturalismo utilizando-se como texto-guia “Direito Natural e Revolução” de Jürgen Habermas (Capítulo 2 da obra “Teoria e Práxis”), entretanto sem abrir mão de outros autores que dialoguem com a temática do Direito Natural com intuito de se construir um pano de fundo argumentativo que auxilie na compreensão da fundamentação oferecida pelo sistema de Direitos Humanos.

Superada a segunda parte, o artigo busca analisar uma possível alternativa de fundamentação não ontológica sob o prisma comunicativo, esforçando-se no estabelecimento de um diálogo entre as teorias de Jürgen Habermas e Axel Honneth, deslocando o fundamento do direito natural moderno ao seu limite, a fim de se investigar possíveis caminhos, sublinhando desafios a serem enfrentados pelos Direitos Humanos em sociedade complexas.

1 - *La Marseillaise*: A semiótica do ressentimento revolucionário.

Claude – Joseph Rouget de Lisle (1760-1836), um oficial do exército francês estacionado na comuna de Estrasburgo, esboçou os versos do “Hino de batalha do exército do Reno” após a declaração de guerra da França contra a Áustria em 1792, talvez tenha melhor captado as cicatrizes do *espírito francês* dilacerado pelo *Ancien Règime* e as traduziu em versos do que é a *La Marseillaise*; uma estoica narrativa do *êxodo* do Terceiro Estado (povo) ante a opressão dos Segundo (soberano/nobreza) e Primeiro (clero) Estados, que por consequência, culminou no zênite de uma epopeia libertária com a fundação de uma nova ordem política capitaneada por este insurgente Terceiro Estado. A travessia na direção da *práxis* dos ideais do iluminismo francês capilarizados na esfera pública europeia deslocou-se

da potência¹⁹⁵ [*dynamis*] e converteu-se em ato [*energeia*]; deixando as marcas da revolução nas diversas expressões do espírito.

O texto escrito por Laura Mason (1989) aponta que os impressos (jornais) da época divulgavam as canções que celebravam as glórias da Revolução e potencializou, de certa maneira, a possibilidade de alcance da mensagem contida naquelas a um público mais amplo¹⁹⁶. Ademais, a publicação de uma canção em jornais como o *Le Chronique de Paris* não se perfaz um ato neutro (MASON, 1989, p. 253), ao contrário, torna manifesto os objetivos da Revolução¹⁹⁷. Desde dos primeiros versos de Rouget de Lisle, somente em 1887, *La Marseillaise* foi unificada por uma comissão de músicos depois de uma formulação da melodia e da harmonia¹⁹⁸, após 98 (noventa e oito) anos após a queda da Bastilha, o ressentimento do espírito francês revolucionário revela seu signo na versão final da *La Marseillaise*:

La Marseillaise (1887)

Allons enfants de la Patrie//Le jour de gloire est arrivé//Contre nous de la tyrannie//L'étendard sanglant est levé//L'étendard sanglant est levé://Entendez-vous dans les campagnes//Mugir ces féroces soldats!//Ils viennent jusque dans vos bras//Égorger vos fils et vos compagnes//Aux armes citoyens//Formez vos bataillons//Marchons! Marchons!//Qu'un sang impur abreuve nos sillons¹⁹⁹.

O Antigo Regime deixou as marcas no inconsciente do Terceiro Estado cuja tensão repercute em seus versos no hino nacional francês; no passado um tanto distância, mas em um presente assustador. Inserido neste *clímax*, a positividade dos direitos naturais oferecia o bálsamo ao espírito da França revolucionário e, ao mesmo tempo, um discurso de ruptura com a antiga ordem e a legitimação da nova ordem que se apresentara no horizonte.

Em *La Marseillaise*, a luta pela sobrevivência e o combate a tirania do *Ancien Règime* representado como a morte que se aproxima dos *filhos da pátria*, do tirano traidor portador do

¹⁹⁵ A potência aqui definida, no sentido aristotélico, é elucidada por Giorgio Agamben, senão vejamos: “A potência é, pois, definida essencialmente pela possibilidade de seu não-exercício, tal como a *hexis* significa: disponibilidade de privação. Assim, o arquiteto é potente na medida em que pode não construir e o tocador de cítara o é porque, ao contrário daquele que é dito potente só em sentido genérico e que simplesmente não pode tocar cítara, pode não-tocar cítara.” (AGAMBEN, Giorgio. *In: A potência do pensamento*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p.246.

¹⁹⁶ MASON, Laura. *Songs: Mixing Media*. In: ROCHE, Daniel. DARNTON, Robert. *Revolution in print: The press in France 1775-1800*. University of California Press, 1989, p. 253.

¹⁹⁷ MASON, Laura, *Op. cit.* p.253.

¹⁹⁸ FRANÇAISE République. Palais de L'Élysée. *La Marseillaise de Rouget de Lisle*. Disponível em < <http://www.elysee.fr/la-presidence/la-marseillaise-de-rouget-de-lisle/>> , acesso em 21.07.2016, às 22h32.

¹⁹⁹ Tradução livre: *Avante, filhos da Pátria//O dia da Glória chegou//Contra nós, da tirania//O estandarte ensanguentado se ergueu//O estandarte ensanguentado se ergueu//Ouvistes nos campos//Rugiram esses ferozes soldados?//Vêm eles até aos nossos braços//Degolar nossos filhos, nossas mulheres//Às armas cidadãos!//Formai vossos batalhões!//Marchemos, marchemos!//Nossa terra do sangue impuro se saciará.*

sanguie impuro que será aniquilado pelos ideais da justiça, revelam em tons de dramaticidade o medo do retorno à condição de súdito onde o soberano tinha o poder da vida e da morte, uma projeção sombria de tempos longínquos do instituto jurídico romano onde o pai tinha o poder da vida e da morte sobre o filho [*vitae necisque potestas*], mas, é importante frisar que o *vitae necisque potestas* romano não representava o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos varões²⁰⁰. O relato sobre o aludido instituto romano pode ser encontrado em G. Agamben (2010):

Este poder é absoluto e não concebido nem como sanção de uma culpa nem com uma expressão do mais geral poder que compete ao pater enquanto chefe da ‘domus’: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alcançando-o do solo adquire sobre ele o poder da vida e da morte) e, não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do ‘dominus’ sobre seus servos (AGAMBEN, 2010, p.88).

Conectado ao argumento, M. Foucault (1926-1984) ao analisar a disciplina e a biopolítica como técnicas de poder sobre o sujeito nos revela a condição do soberano em relação ao súdito. Ao analisar a primeira cena da obra *Vigiar e Punir* como uma espécie de pedra de toque à compreensão da soberania clássica pré-revolucionária, Foucault (2014) relata a cena do suplício de Damiens ocorrida em 02 de março de 1757 às portas da Igreja de Paris tendo este o corpo dilacerado em praça pública²⁰¹.

O paradigma da relação vida e morte foi deslocado pela Revolução, da condição de súdito para cidadão e consta petrificada nos versos de *La Marseillaise*, como se o receio internalizado no *inconsciente coletivo*²⁰² dos cidadãos da República os assombrasse e tivesse que ser exorcizado a cada entoar. É neste contexto de opressão e melancolia, que discurso do direito natural cristaliza-se uma alternativa de êxodo dos *oprimidos* na direção da *promessa* da liberdade e igualdade prometida pela razão.

²⁰⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer: O poder soberano e vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 88.

²⁰¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 9-11.

²⁰² *A hipótese de um inconsciente coletivo pertence àquele tipo de conceito que a princípio o público estranha, mas logo dele se apropria, passando a usá-lo como uma representação corrente.* (JUNG, Carl. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2ª Edição. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p.15)

2 - Direito Natural e a causa revolucionária: Uma breve exposição.

A autocompreensão revolucionária da liberdade, enquanto *utopia* a ser alcançada através da luta pela vida, reverberam nos versos da *La Marseillaise* e apontam as fraturas não visíveis da legitimação do exercício do poder político pelo *contrato social hobbesiano* materializado pela soberania clássica que, ao longo do tempo foram gestadas nos porões do *Terceiro Estado*, e se revelou insuficiente à manutenção da ordem política. A ausência do ponto de inflexão entre os dois modelos de soberania expõe a chaga ressentida do *Terceiro Estado*, que ofereceu a artéria necessária e o solo fértil à violência regada pelo Direito natural.

Segundo Habermas (2013), “*com base no direito natural clássico, foi possível legitimar uma oposição violenta contra a dominação estabelecida apenas pela continuidade do direito antigo*”. Habermas (2013) ainda pondera que a aderência ao discurso do direito natural não ostentava como pretensão originária um discurso revolucionário ou de ruptura, contudo, diante das contingências ofertadas por uma esfera pública já em ascensão tanto na França quanto na Inglaterra na virada do século XVIII tornou-se uma artéria possível para canalizar a ruptura com ordem já estabelecida. Sobre as funções políticas do modelo inglês de esfera pública, Habermas (2003) escreve que:

*Uma esfera pública funcionando politicamente aparece primeiro na Inglaterra na virada para o século XVIII. Forças que querem então passar a ter influência sobre as decisões do poder estatal apelam para o público pensante a fim de legitimar reivindicações ante esse novo fórum*²⁰³. (HABERMAS, 2003, p.75).

Na França, por volta de 1650, ergue-se um público que raciocina politicamente (HABERMAS, 2003, p. 86), contudo, antes da Revolução burguesa, todo conteúdo circulante era controlado por sistemas de censura cujas notas políticas não poderiam ser impressas sem passar pelo seu crivo (HABERMAS, 2003, p.86). Paradoxalmente, foi a nobreza que franqueou, segundo Habermas (2003), a primeira fresta às ideias iluministas antes da burguesia, trazendo-as para os seus círculos de discussões os ideais burgueses e suas visões de mundo²⁰⁴.

²⁰³ HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª Edição: Editora Tempo brasileiro, 2003, p. 75.

²⁰⁴ *A esfera delas é, sejam burguesas ou não – a société civile – quadro que, durante o século XVIII, não pode ser analisado facilmente da perspectiva da teoria das classes. Sob vários aspectos, a burguesia ainda é prisioneira do Estado corporativista, como se mostra no papel feudal dos parlamentares burgueses e na adaptação da alta burguesia à nobreza; e, de vários, a nobreza, bem antes da própria burguesia, abre seus salões ao modo iluminista de pensar de intelectuais burgueses.* In: HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª Edição: Editora Tempo brasileiro, 2003, p. 87.

Na *Encyclopédie* houve a pretensão de se validar, objetivamente, os alvos da *Iluminação* com grande publicidade, sendo esta celebrada pelo próprio Robespierre, alçando – a como “o capítulo introdutório da Revolução”²⁰⁵. É importante sublinhar que o conceito de esfera pública burguesa, conforme reporta G.L. Hansen et al. (2012) ostenta em si um *duplo*, que repercute tanto a dimensão econômica quanto a dimensão social²⁰⁶. Entretanto, é importante diferenciar que as experiências francesa e inglesa de esfera pública que culminaram nas Revoluções são diferentes entre si.

No caso inglês, levou-se mais de um século enquanto que na França, o processo que, de fato foi mais traumático e demandou um tempo menor para sua eclosão²⁰⁷, ensejando na experiência mais dolorida, se compararmos com o caso inglês. A publicidade se apresentou como um elemento chave que auxiliou, de certa maneira, a pavimentar o viés discursivo adotado como uma alternativa viável, ora fundamentada em uma ordem natural pré-estatal que, rompe, violentamente o *dique* da ordem política anterior.

Na declaração dos direitos do homem e do cidadão promulgada em 1789, a positividade da livre circulação do pensamento nos franqueia algumas pistas sobre preocupação dos revolucionários franceses em manter a chama da esfera pública política e burguesa ainda ressentida com o *Ancien Regime*²⁰⁸, entretanto, o próprio texto da Declaração revela em si outra preocupação; com o “abuso” desta liberdade²⁰⁹.

A lembrança doída do despotismo conduz os revolucionários às searas da positividade dos direitos naturais fundamentais ao discurso de ruptura e, de certa forma, desnuda os *espíritos* que assombram o inconsciente do Terceiro Estado repercutidos nos versos da *La Marseillaise* em que em nome da igualdade do livre nascer e da expurgação dos horrores da

²⁰⁵ HABERMAS, J, 2003, *Op. cit.*, p. 88.

²⁰⁶ HANSEN, Gilvan Luiz. HANSEN JUNIOR, Gilvan Luiz. LOPES FILHO. Ozéas Corrêa. As implicações da esfera pública em Habermas. *In: Mudança Estrutural da esfera pública 50 anos depois. Anais do VIII Colóquio Habermas. MONTENEGRO DE LIMA, Clóvis Ricardo (Org.). João Pessoa: Editora UFPB, 2012, p.179- 191.*

²⁰⁷ HABERMAS, J., 2003, *Op.cit.* p. 89.

²⁰⁸ Também a “*A Constituição de 1793 explicitamente inclui o direito de se reunir livremente no direito de expressar livremente a opinião: O direito de difundir as próprias ideias e opiniões, seja ela imprensa ou de outro modo qualquer, bem como o direito de se reunir pacificamente não podem ser impedidos (...) A necessidade de proclamar esses direitos continua a existir devido a existência do despotismo ou sua lembrança recente.*” (*In: HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª Edição: Editora Tempo brasileiro, 2003, p.90.*)

²⁰⁹ FRANÇAISE, République. Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789. Disponível em <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>, acesso em 28.07.2016, às 15h56. Texto original na íntegra: Art. 11: *La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l’Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l’abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi (a livre comunicação de ideias e opiniões é um dos mais precisos direitos do ser humano: qualquer cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, salvo para responder pelo abuso desta liberdade nos casos definidos pela Lei.)*

tirania, a violência extrema se justifica e a redução da vida dos inimigos da Revolução a condição de *homo sacer*, no sentido agambeniano, se torna tão necessária para os arautos da Revolução quanto a própria defesa desta liberdade pela via ordem jurídica.

O instrumento da censura na ordem anterior era, de certa maneira, um mecanismo de controle dos fluxos de informações e conteúdos considerados abusivos a partir de um exame prévio, por outro lado, os revolucionários compartilhavam da mesma preocupação, no entanto, trataram o assunto deslocando o controle dos conteúdos à Lei. Em 1800, conforme reporta Habermas (2003), Napoleão, dois dias depois do golpe de Estado, eliminou a publicidade e a liberdade de imprensa (HABERMAS, 2003, p.90), retornando-se ao paradigma antagônico do discurso revolucionário, ou seja, a tirania.

Habermas (2013) aponta uma relação estreita entre a filosofia e a revolução burguesa, ainda que a própria filosofia da época não a reconhecesse como sua legítima expressão fiel. Diante de uma esfera pública burguesa politicamente ativa, somado ao ressentimento burguês, a justificação da ruptura violenta pelo direito natural encontra o terreno fértil necessário à sua germinação. Através do discurso legitimatório oferecido pelo direito natural clássico, o ressentimento do Terceiro Estado foi deslocado da potência [*dynamis*]²¹⁰ ao ato [*energeia*]. Habermas (2013) aponta que:

Com base no direito natural clássico, foi possível legitimar uma oposição violenta contra a dominação estabelecida apenas como uma continuidade do direito antigo e, ao mesmo tempo perpétuo, ou seja, na qualidade de restauração, regeneração e reforma de uma tradição jurídica meramente interrompida (HABERMAS, 2013, p. 144).

É importante destacar aqui, que o sentido dado ao direito natural que, compôs um dos panos de fundo da Revolução difere do paradigma clássico. Neste, as normas de ação dos cidadãos na *pólis*, seja no plano ético, seja no plano jurídico caminham na direção da virtude dos cidadãos, a realização da vida boa se realiza através do bem realizado a *pólis*²¹¹. W. Jaeger (2013) ao escrever sobre a educação estatal de Esparta, exemplifica a conexão espiritual do homem grego com a *pólis*, sendo sua identidade confundida com as próprias realizações, viver com virtude é servir aos propósitos da vida em comunidade e para o bem desta²¹².

²¹⁰ Ver nota de rodapé n. 1.

²¹¹ Neste sentido, v. HABERMAS, J., 2013, *Op.cit.*, p.146.

²¹² “Só na *pólis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina o modo decisivo a sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da atividade espiritual brotam diretamente da raiz unitária da vida em comunidade. Poderíamos comparar isso a múltiplos regatos e rios que desembocassem num único mar – vida comunitária.” (In: JAEGER, Werner. Paideia: A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 107).

Para Platão, a educação estatal espartana se apresentou como uma espécie de *alternativa eficiente* à ultrapassagem do individualismo conforme as normas da comunidade²¹³. O modelo educacional espartano “*surgiu com a solução prática deste problema*”²¹⁴. A superação deste individualismo descrito por Plutarco referenciando o modelo pedagógico de Licurgo é citada por W. Jaeger (2013):

A educação estendia-se aos adultos. Ninguém era nem podia viver a seu bel-prazer. Tal como num acampamento, na cidade todos tinham as suas ocupações e modo de vida regulamentados em função das necessidades do Estado e tinham consciência de não pertencerem a si próprio, mas a pátria. Em outro lugar escreve: Licurgo habituava os cidadãos a não terem nem desejo nem capacidade para fazer vida privada. Pelo contrário, levava-os a se consagrarem e agruparem-se em torno do seu senhor, libertando-os do culto do eu pessoal para pertencerem inteiramente à pátria. (PLUTARCO *apud* JAEGER, 2013, p. 113).

O direito natural moderno deslocou seu eixo na direção oposta da vida comunitária, como já supracitado, na direção do individual e da esfera neutra do Eu-sujeito. Comparando os dois paradigmas, a mortificação do individualismo em nome da *pólis* e a realização da cidadania através dela se contrasta com o direito natural da modernidade e do homem moderno que encontra-se autorizado a perseguir, egoisticamente, os seus objetivos utilitários²¹⁵. A liberdade, no sentido moderno, é permitir que todas as condutas que não sejam vedadas na lei sejam permitidas com a mínima interferência do Estado.

O direito natural moderno foi utilizado como fonte de legitimação para ruptura tanto na América do Norte quanto na França, contudo, as experiências são distintas entre si. Na Revolução Americana, os colonos legitimaram a ruptura com a metrópole britânica em nome dos direitos humanos; quanto aos franceses, os direitos humanos foram utilizados como base de ideias para queda do *Ancien Regime* (HABERMAS, 2013, p.150). São experiências diferentes, a medida em que na França, o movimento revolucionário é endógeno, pois ostenta como pretensão o rompimento com uma ordem política interna e, no caso americano, o movimento é exógeno, pois a pretensão dos colonos/súditos americanos é o rompimento com a metrópole britânica.

Na França, a figura do Terceiro Estado, proposto por Sieyès, expõe uma pretensão de validade objetivamente assentada em perguntas sobre ele mesmo - “O que é? O que tem sido?”

²¹³ JAEGER, Werner, 2013, *Op.cit.* p. 113.

²¹⁴ JAEGER, Werner, 2013, *Op.cit.* p. 113.

²¹⁵ Neste sentido, HABERMAS, J. *Op. cit.* p. 146.

E o que pretende ser?” - e o próprio Sieyès responde as três questões. Para Foucault (2010), o Terceiro Estado é uma nação completa²¹⁶.

A assertiva também pode ser traduzida da seguinte forma: “Tudo que é nacional é nosso”, diz o terceiro estado, “e tudo o que é nosso é nação”²¹⁷. Neste sentido, Foucault (2010) descreve que o Terceiro Estado absorve as funções estatais onde a burguesia torna-se o povo e o próprio Estado²¹⁸. Escreve Foucault (2010) que:

De fato, o Terceiro Estado já tem todo o Estado na mão, e a parte adversa, ou seja, a nobreza, nem sequer quer reconhecer um direito qualquer ao Terceiro Estado. É neste momento que começa no século XVIII, um novo processo, que vai ser o processo mais violento de enfrentamento, E a Revolução será precisamente o último episódio de guerra violenta, que reativa, claro, os antigos conflitos, mas que é, de certo modo, apenas o instrumento militar de um conflito ou de uma luta que não são de ordem guerreira, que são essencialmente da ordem civil e que têm como objeto e como espaço o Estado. (FOUCAULT, 2010, p.198).

A descrição foucaultiana nos revela, ainda que não seja o objeto central da análise, outro elemento ressentido do Terceiro Estado em face do estrato social dominante. O panfleto de Emmanuel Sieyès (1748-1836) intitulado *Qu'est-ce que le tiers état?*²¹⁹, repercute, assim como *La Marsellaise*, a melancolia daquele em toda sua potência. Emmanuel Sieyès descreve a posição do povo/plebe/pequeno burguês/artesão e os compara à posição de servidão e humilhação²²⁰.

Ao comentar sobre o manifesto revolucionário, Habermas (2013) expõe as demarcações realizadas por Sieyès quanto o papel do filósofo e o político na ordem natural. Caberá a este a tarefa de calcular os passos a partir de procedimentos calcados, de certa maneira próximos ao *positivismo* com objetivo de trazer possíveis soluções para situações contingenciais²²¹. Por outro lado, Sieyès, com espeque no discurso da fisiocracia, desloca o filósofo à posição de declarante da ordem natural cuja missão deste é eternizar em escritos “*a verdade em obras*”,

²¹⁶ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976). Aula do dia 10 de março de 1976. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 186.

²¹⁷ FOUCAULT, Michel, 2010, *Op. cit.* p. 186.

²¹⁸ FOUCAULT, Michel, 2010, *Op. cit.* p. 186.

²¹⁹ Tradução livre: (fr.) O que é o Terceiro Estado?

²²⁰ “Não vamos examinar o estado de servidão em que o povo viveu durante tanto tempo, e nem o de coação e humilhação em que ainda é mantido. A sua condição civil mudou e deve mudar ainda. É completamente impossível que o corpo da nação, ou mesmo alguma ordem em particular, venha a se tornar livre, se o Terceiro Estado não é livre. Não somos livres por privilégios, mas por direitos, direitos que pertencem a todos os cidadãos.” (SIEYÈS, Emmanuel Joseph. A Constituição burguesa. *Qu'est-ce que le Tiers État?*. Tradução de Norma Azevedo. Organização de Aurélio Vander Bastos. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 2014, p. 5.

²²¹ HABERMAS, J. 2013, *Op. cit.* p.152.

mas declará-las (déclarer), a medida em que este ostenta em si “o poder de opinião pública, fornecer validade política à própria razão”.

Entretanto, o distanciamento de um fundamento racional do discurso revolucionário leva Sieyès mover-se em círculos recaindo no mesmo abismo ontológico que se assentara a ordem anterior. Em outras palavras, a *nova ordem natural* que tem por pretensão se divorciar com a metafísica pela razão, novamente, se vê em um beco sem saída. Ou seja, caberá ao filósofo desnudar o axioma que fora pré-estabelecido no início da história, devendo este somente, confirmá-las.

Neste sentido, Habermas (2013) informa a posição E. Sieyès quanto a necessidade de uma esfera pública filosófica, senão vejamos:

O filósofo tem, antes de tudo, esse dever de declarar a verdade quando ‘a opinião pública’ finalmente ditar as leis aos legisladores’. Sieyès toma emprestada essa fórmula diretamente dos fisiocratas; de acordo com sua doutrina, o monarca de se deixar instruir por uma esfera pública filosófica e economicamente esclarecida sobre as leis da natureza, pelas quais o legislativo precisaria se orientar exclusivamente. Uma evidência da ordem natural exigida pela publicidade do poder é a única base sobre a qual a constituição justa pode ser fundamentada. (HABERMAS, 2013, p. 154).

O positivismo, ainda que de forma embrionária, já se encontrava no discurso fisiocrático a medida em que, o termo *Déclarer* tinha o sentido semântico de trazer à ordem positiva aquilo que se encontrava nas leis naturais²²². A mitigação entre os discursos racional e ontológico se apresenta como uma cicatriz visível do caminho revolucionário trilhado pelo *Terceiro Estado*; a intenção revelada no horizonte de uma ordem social total que, atualmente, orbita as discussões sobre *democracia* no Ocidente encontra suas raízes no movimento fisiocrático.

Ademais, a Declaração dos direitos humanos de 1789, em um determinado sentido, tinha como uma de suas missões o resgate de uma ordem política corrompida através da evocação da ordem natural, transformando-os em paradigma de direção política (HABERMAS, 2013, p.197).

Na experiência americana, a filosofia não exercia o papel central à fundamentação da justificação para ruptura com a metrópole britânica, contudo, ao contrário da experiência continental europeia, os direitos humanos revelam uma expressão do *common sense* e se aproximaram do paradigma lockeano²²³ aplicando-se as normas segundo uma situação

²²² Neste sentido, ver HABERMAS, J. Teoria e práxis. 2013, p. 155.

²²³ “Locke, diferente de Hobbes, parte da ideia de que os homens, em vez de conservarem sua vida por meio de ataque e da defesa, o fazem primariamente mediante o trabalho, ele interpreta o direito fundamental à

concreta²²⁴. Para Habermas (2013), há uma tensão entre a teoria e a práxis, ou seja, subsiste uma *contradição* entre os princípios do direito natural e a sua realização técnica:

Na América, a positivação do direito natural não conferiu qualquer papel revolucionário à filosofia. Uma tensão entre a teoria e práxis, entre princípios do direito natural e sua realização técnica, reflexões a respeito de como o discernimento filosófico poderia estender o poder político sobre a opinião pública (HABERMAS, 2013, p. 157).

É importante sublinhar que no caso norte-americano, o direito natural foi recorrido para dar sustentáculo para legitimar tanto práticas nobre quanto infames²²⁵. A partir da Décima quarta emenda²²⁶ da Constituição estadunidense promulgada em 1868 sustenta como pano de fundo, o discurso jusnaturalista repercutido na Europa como um limiar do estabelecimento de uma ordem positiva pela ordem natural declarada.

J. H. Ely (2010) cita um precedente da Suprema Corte norte-americana, *Bradwell vs. Illinois* de 1872 em que Myra Bradwell arguiu o direito pleno de exercício da advocacia com fulcro na Décima quarta, direito este negado pela Corte Estadual de Illinois. A Suprema Corte confirmou o entendimento da Tribunal local, conforme reportado por J. H. Ely (2010) sendo por este considerado, “a invocação mais explícita ao direito natural em uma decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos²²⁷”:

O direito civil, assim como a natureza, sempre reconhece uma grande diferença nas respectivas esferas de ação e destinos do homem e da mulher...A constituição da organização familiar, baseada na ordem divina e na natureza das coisas, indica a esfera doméstica como aquela que pertence de maneira mais adequada ao domínio e às funções do mundo feminino...O destino e a missão mais importante da mulher é

autoconservação na forma de um direito de propriedade. A dedução dos direitos humanos em Locke é simples. No estado de natureza, unicamente o trabalho pessoal para uso individual empresta o título de direito à propriedade privada. Esse direito natural, que garante a propriedade também a vida e a liberdade, pode ser exercido e afirmado por todos os indivíduos, pois é considerado em todo o caso a partir de suas forças físicas e habilidades (...) os homens socializam entre si sob o governo que pode proteger a propriedade, a qual está para além da aquisição através de força física imediata ou do poder de disposição de alguns. Eles precisam garantir o estado de direito que, de acordo com sua substância, ao se fundar sempre com base na propriedade privada, mas com as colisões crescentes de uma propriedade que se estendeu à posse do capital, deve ser expressamente sancionado de maneira pré-estatal. Assim cada governo será “entrusted with the condition and for this end, that men migut have ande secure their properties” [responsável pela condição de garantir que os homens mantenham e assegurem suas propriedades]” (HABERMAS, J. Teoria e práxis: Estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion :Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p.160-161).

²²⁴ *Ibidem*, p.157.

²²⁵ Neste sentido, ver ELY, John Hart. Democracia e desconfiança: uma teoria do controle judicial de constitucionalidade. Tradução de Juliana Lemos. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p. 67.

²²⁶ Seção 1: “*Todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos e sujeitas a sua jurisdição são cidadãos dos Estados Unidos e do Estado onde tiver residência. Nenhum Estado poderá fazer ou executar leis restringindo os privilégios ou as imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos, nem poderá privar qualquer pessoa de sua vida, liberdade ou bens sem o devido processo legal, ou negar a qualquer pessoa sob sua jurisdição igual proteção das leis*”.

²²⁷ ELY, John Hart, 2010, *Op. cit.* p. 67.

preencher as nobres e benéficas funções de esposa e mãe. Essa é a lei do Criador.
(ELY,2010, p. 67-68)

A utopia da Revolução testificada por Sieyès jaz no nivelamento das classes por uma modalidade de *direito comum* que ostenta em si uma *potência* emancipatória que restaura o Terceiro Estado à sua posição originária definida previamente ou, ainda, a declaração de uma ordem natural entregue a humanidade assim como ocorrera nos Estados Unidos. Para Habermas (2013), a Declaração Francesa retoma ao expediente hobbesiano ao definir normas coercitivas de leis positivadas com a pretensão de organizar socialmente o mundo da vida²²⁸.

O direito à vida, a liberdade e a propriedade não são suspensos no estado civil conforme pregoa o jusnaturalismo, todavia, estes se relevam como parte integrante da ordem natural, que são confirmados pelo poder estatal quando as insuficiências do poder de cada indivíduo se tornarem patentes para assegurar tais direitos.

Neste sentido, *o direito natural revelado por uma opinião pública filosófica, burguesa e iluminada*, deve funcionar, segundo seus defensores, como uma categoria de superego de uma ordem social a partir de princípios naturais. As insuficiências da ordem positivas do exercício do poder absoluto abriram profundas feridas no imaginário do *Terceiro Estado* reveladas no preâmbulo da Declaração Universal de 1789 e serviram como base para o discurso de ruptura violenta em nome da liberdade e da igualdade dos homens que, por sua vez, geraram sequelas que podem ser percebidas nos versos da *La Marseillaise*, no caso francês, e como discurso de ruptura com o Império Britânico no caso americano, servem, neste horizonte, tanto para fundar uma ordem de igualdade ou para fundar um discurso de segregação.

O reconhecimento da igualdade do homem, tanto no caso francês ou estadunidense se assentam na ideia de homens que compartilham o mesmo *ethos*, as mesmas dores e anseios. Entretanto, transferindo-se para o debate contemporâneo dos direitos humanos; quando a liberdade, igualdade e a felicidade desses povos custam a supressão de outros; onde liberdade e segurança se encontram em permanente tensão na atualidade, é possível uma fundamentação dos direitos do homem pela ordem natural? Ambas as experiências, fundadas na ontologia de um estado natural de coisas, novamente, se encontra em um beco sem saída.

²²⁸ HABERMAS, J. 2013, *Op. cit.*, p.198.

3 – Reconhecimento e solidariedade: Há possíveis caminhos à reconstrução de uma fundamentação dos direitos humanos em sociedades complexas?

A. Honneth (2003) analisou a questão do reconhecimento a partir da psicologia social de G. H. Mead (1863-1931) e sob o prisma hegeliano. Segundo Honneth (2003), “*não foi somente a premissa geral do primeiro Hegel, segundo a qual a formação da identidade humana pressupõe a experiência do reconhecimento intersubjetivo*”²²⁹.

A fundamentação ontológica dos direitos humanos, a partir de uma ordem natural declarada através da *Déclarer* tanto na Revolução Americana quanto na Revolução Francesa apresentaram uma alternativa de ruptura ante a ordem positiva insatisfeita. Entretanto, a tensão permanente entre segurança e a liberdade trouxeram inconvenientes na contemporaneidade que, por sua vez, deslocam ao limite da fundamentação dos direitos humanos na Europa. O êxodo da população do Oriente Médio, que foge dos augúrios da guerra civil da Síria, retomam as discussões sobre migração e o terrorismo.

Como falar sobre os direitos humanos em sociedades ressentidas na contemporaneidade onde os princípios como liberdade e segurança encontram-se em constante tensão? Conectadas as questões sobre a migração e terrorismo, em especial nas últimas duas décadas, o debate sobre liberdade e segurança ganha cada vez maior espaço na Europa²³⁰. Novamente, a França e os Estados Unidos encontram-se diante de uma nova encruzilhada, entretanto, diferente das Revoluções do século XVIII, o discurso da ruptura política via direitos do homem assentado em matizes liberais sob o pálio das teorias contratualistas, defronta-se diante de uma nova escolha; ou seja, uma nova ruptura em nome da segurança e do combate ao terrorismo.

Um novo ressentimento na relação com Oriente Médio e o Islamismo ora agudizado pelos recentes atentados em Nova Iorque em 2001 e na França em 2016 conduzem a Europa ao desafio de se voltar aos mesmos axiomas que, um dado momento, serviu de fundamentação à ruptura política pautada na liberdade e na igualdade de todos os homens.

Voltemos a análise da luta pelo reconhecimento proposto por A. Honneth. Para o filósofo alemão, o limiar de uma teoria crítica de sociedade pode ser compreendido conectando-se a reprodução social da vida ao reconhecimento recíproco, a medida em que,

²²⁹HONNETH, A. Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p.155

²³⁰ BAUDOUIN, Patrick. Estado de emergência: Perda de liberdade sem aumento da segurança. Artigo publicado no Le Monde Diplomatique. Edição 101, Dezembro de 2015.

este patamar pode ser concebido sob a perspectiva de normas a partir de uma autocompreensão dos sujeitos de dependência intersubjetiva (HONNETH, 2003, p.155).

A individualização, como fruto de uma construção histórica é ampliada pelas relações de reconhecimento²³¹. Etimologicamente, a palavra ‘reconhecer’, [em latim *recognoscere*] significa “tomar conhecimento novamente”; “trazer à mente novamente”. De certa maneira, as Revoluções Francesa e Americana travaram uma luta pelo reconhecimento, ou seja, lutas motivadas que corporificavam a pretensão de se estabelecer, tanto do ponto de vista institucional e cultural que repercutem na práxis social²³².

Sobre a relação entre o processo histórico e a luta pelo reconhecimento, A. Honneth (2003) assevera que:

A hipótese evolutiva assim traçada, porém, só pode se tornar a pedra angular de uma teoria da sociedade na medida em que ela é remetida de maneira sistemática a processos no interior da práxis social: são lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades. (HONNETH, 2003, p. 156).

O limiar do reconhecimento recíproco em Hegel é representado pelo amor face a sua efetivação dos sujeitos “*se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências*”²³³. Honneth (2003) identifica na filosofia hegeliana o amor como o núcleo essencial da eticidade cuja consequência deste primeiro ato é o surgimento de uma *autoconfiança* individual, mas construída sob as esteiras do processo histórico identificável e mutualmente confirmada entre os sujeitos que são solidários a mesma dor.

Para Honneth (2003), Hegel e Mead perceberam uma condição necessária para que o sujeito cognoscente²³⁴ compreenda a posição do *Alter* enquanto portador de direitos quando este adquire pela construção histórica de si e se reconhece no outro também como membros pertencentes a uma coletividade cosmopolita e, não uma coletividade local, desde que este *Alter* compartilhe da mesma carga valorativa do *Ego*.

A crítica que Habermas (2002) aventa aos defensores das *potências originais*, dentre os quais se insere Hermann Lübbe e o *etnonacionalismo* retornam seus fundamentos à ontologia da indisponibilidade das origens como condição *sine quae non* a constituição à constituição

²³¹ HONNETH, A.. 2003, *Op. cit.* p. 156.

²³² HONNETH, A.. 2003, *Op. cit.* p. 156.

²³³ HONNETH, A.. 2003, *Op. cit.* p. 160.

²³⁴ Que conhece e percebe o mundo.

de uma nação²³⁵, recorrendo ao discurso de ascendência comum ou no sentido de uma herança cultural (HABERMAS, 2002, p.148).

Este elemento crítico se apresenta embrionariamente na construção de Sieyès (2014):

A nação, depurada, poderá se consolar, penso eu, de se ver reduzida a acreditar que só é composta de descendentes de gauleses e romanos. Na verdade, se trata de distinguir nascimento de nascimento. Não poderia revelar a nossos pobres concidadãos que aquele que descende dos gauleses e dos romanos vale ao menos tanto quanto aquele que se origina dos sicambros, dos vândalos e outros selvagens vindos dos bosques e das dunas da antiga Germânia? Sim, poderia ser respondido. Mas a conquista desordenou todas as relações e a nobreza de nascimento passou para o lado dos conquistadores. Pois é preciso repassá-la ao outro lado. O Terceiro Estado voltará a ser nobre, tornando-se por sua vez conquistador²³⁶.

A relação entre o *reconhecimento* e *estima*, analisado por Honneth (2003) aponta para um horizonte de uma fundamentação intersubjetiva dos direitos humanos sob o ponto de vista cosmopolita. O conceito de respeito enunciado por Rudolph von Ihering é introduzido como um “*desacoplamento histórico de reconhecimento jurídico e de estima social*” (HONNETH, 2003, p.184).

Honneth (2003), com espeque em Stephen L. Darwall, afirma que o respeito de um ser humano como pessoa se define como uma espécie de *recognition respect* já que está em jogo é o reconhecimento cognitivo (HONNETH, 2003, p.185). A diferença entre a fundamentação do direito natural proposta na *Déclarer* francesa e a Constituição Americana e a proposição do reconhecimento com espeque em Honneth é o procedimento intersubjetivo entre os sujeitos cognoscente capazes de se submeterem a alteridade. A ontologia de uma ordem natural pré-estatal e estática não cria os espaços necessários de reconstrução dos significados tão essenciais em sociedades complexas.

A medida em que a tensão entre a liberdade e segurança aumentam em razão dos ataques em Paris e Nova Iorque, os berços das duas Revoluções liberais que outrora lançaram mão da fundamentação da ordem natural ontológica pré-estabelecida dos direitos do homem; se depara com uma ordem não mais estática, todavia, a questão humanitária se torna dinâmica e desafiadora. A fundamentação de um sistema de direitos humanos em que os sujeitos cognoscente se reconhecem reciprocamente, independentemente, de pertencerem a mesma

²³⁵ “A ‘consciência de nós’ fundada no imaginário parentesco de sangue ou identidade cultural, de pessoas que compartilham a crença numa origem comum e se identificam mutualmente como membros de uma mesma comunidade, diferenciando-se assim do que os rodeiam, deveria constituir o cerne comum das comunidades étnicas ou nacionais. Em vista desses aspectos comuns, as nações diferenciar-se-iam essencialmente de outras comunidades étnicas pela sua complexidade e tamanho.” (In: HABERMAS, J. A inclusão do outro: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber. Paulo Astor Soethe. Humanística. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 147-148

²³⁶ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Op. cit.* p. 6.

nação ou religião, onde o *Ego e o Alter* estabeleçam novos paradigmas humanitários a partir de procedimento comunicativamente definidos em um sentido cosmopolita. Direitos humanos definidos a partir de referenciais dinâmicos sob a perspectiva de construção intersubjetiva e do reconhecimento do outro revela-se um desafio para os debates sobre olhar dos Países do Ocidente e, expõem, de certa maneira velhas feridas no inconsciente coletivo.

CONCLUSÃO

Cumprir dizer que o presente trabalho buscou compreender, no primeiro momento a fundamentação do direito natural e os argumentos utilizados tanto no caso da Revoluções Francesa e Americana que serviram como discursos de ruptura com uma ordem política injusta, segundo os parâmetros dos revolucionários. A ordem natural pré-estabelecida e estática foi a saída encontrada por uma esfera pública burguesa tanto na América quanto na França e, por sua vez, deu azo ao ressentimento que, hodiernamente, expõem as suas feridas nas canções nacionais, como o caso de *La Marseillaise* brevemente analisada aqui como um sintoma do horror ofertado pelo *Ancien Régime* e também presente no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.

Entretanto, a fundamentação estática e ontológica de direito humano liberal revelado pela *Déclarer*, empurrado conceito de direitos humanos ao seu limite revelando suas insuficiências quando a problema deixa de ser bilateral e local – No caso da França, o divórcio com o regime absolutista e nos Estados Unidos, a independência política com o Império Britânico – e passa a ser multilateral e cosmopolita. Neste sentido, o itinerário Habermas-Honneth aponta possíveis caminhos para um sistema de direitos humanos descolados do viés liberal, mas reconstruído comunicativamente e, outrossim, divorciado das amarras da ontologia estática pré-determinada por um direito natural sob perspectiva liberal. A partir da autodeterminação dos sujeitos que conhecem e interagem intersubjetivamente através da linguagem e de reconhecimento do *Outro* independentemente da conexão local com este *Eu* que reconhece.

A tensão entre os princípios da liberdade e da segurança ganha novos contornos de dramaticidade quando a questões das migrações e do terrorismo conduz o paradigma dos direitos humanos sob perspectiva liberal ao seu limiar.

O reconhecimento e solidariedade estão intimamente conectados e, por sua vez, oferecem uma construção de paradigmas de direitos humanos que comportem as

complexidades da contemporaneidade, tanto no aspecto político, religioso e social. Um sistema de direitos humanos – não Declarados de ordem prévia – mas construídos histórica e intersubjetivamente, levando-se em consideração o *respeito* as diversidades das sociedades complexas. Eis os desafios que se apresentam no horizonte de uma sociedade complexa Ocidental.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo sacer: O poder soberano e vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. In: **A potência do pensamento**. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.
- BAUDOUIN, Patrick. **Estado de emergência**: Perda de liberdade sem aumento da segurança. Artigo publicado no Le Monde Diplomatique. Edição 101, Dezembro de 2015.
- ELY, John Hart. **Democracia e desconfiança**: uma teoria do controle judicial de constitucionalidade. Tradução de Juliana Lemos. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Aula do dia 10 de março de 1976. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FRANÇAISE République. **Palais de L'Élysée**. La Marseillaise de Rouget de Lisle. Disponível em < <http://www.elysee.fr/la-presidence/la-marseillaise-de-rouget-de-lisle/> > , acesso em 21.07.2016, às 22h32.
- FRANÇAISE, République. **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789**. Disponível em <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>, acesso em 28.07.2016.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber. Paulo Astor Soethe. Humanística. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª Edição: Editora Tempo brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **Teoria e práxis: Estudos de filosofia social**. Tradução de Rúrion :Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HANSEN, Gilvan Luiz. HANSEN JUNIOR, Gilvan Luiz. LOPES FILHO. Ozéas Corrêa. As implicações da esfera pública em Habermas. In: **Mudança Estrutural da esfera pública 50 anos depois**. Anais do VIII Colóquio Habermas. MONTENEGRO DE LIMA, Clóvis Ricardo (Org.). João Pessoa: Editora UFPB, 2012.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2ª Edição. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MASON, Laura. Songs: Mixing Media. In: ROCHE, Daniel. DARNTON, Robert.

Revolution in print: The press in France 1775-1800. University of California Press, 1989.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A Constituição burguesa. Qu'est-ce que le Tiers État?**.

Tradução de Norma Azevedo. Organização de Aurélio Vander Bastos. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 2014.

VALIDAÇÃO DISCURSIVA DE PROCEDIMENTOS DA ESTRATÉGIA SAÚDE DA FAMÍLIA EM TEMPO REAL

Mariangela Rebelo Maia

Doutoranda em Ciência da Informação PPGCI IBICT/UFRJ.

mariangela.saude@gmail.com

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

Pesquisador do IBICT. Pós-Doutor em Ciência da Informação.

clovismlima@gmail.com

Resumo: Neste artigo discutem-se as ações comunicativas para a melhoria de processos e inovação nas organizações de saúde, analisando o impacto que a informação e tecnologia podem causar. Os sistemas sociais reduzem a complexidade do mundo da vida, na proporção que excluem possibilidades e selecionam outras. A proposta neste trabalho é a criação de uma enciclopédia colaborativa de procedimentos que fazem parte do cotidiano das ações da Estratégia Saúde da Família (ESF). Os processos de argumentação, discurso e o agir comunicativo serão utilizados para embasar os conhecimentos adquiridos com o processo de criação dos verbetes na enciclopédia. As equipes de saúde da família podem ser beneficiadas de ações discursivas entre seus participantes. Sugere-se a criação de verbetes na enciclopédia para os principais procedimentos da ESF como modo de abrir espaço de discussão colaborativa e em tempo real sobre o melhor modo de agir em cada um deles. O processo de criação dos verbetes pode funcionar também como espaço pragmático de construção de protocolos, proporcionando a inclusão de inovações tecnológicas.

Palavras-chave: Validade da Informação. Discurso. Estratégia Saúde da Família.

1 INTRODUÇÃO

A ampliação da atenção primária na Atenção à Saúde, no Brasil, proporcionou uma expansão da Estratégia Saúde da Família (ESF)²³⁷ aonde as ações exigem dos profissionais

²³⁷ A Estratégia de Saúde da Família visa à reorganização da Atenção Básica no País, de acordo com os preceitos do SUS. Além dos princípios gerais da Atenção Básica, a ESF deve: ter caráter substitutivo em relação à rede de Atenção Básica tradicional nos territórios em que as Equipes de Saúde da Família atuam; atuar no território, realizando cadastramento domiciliar, diagnóstico situacional, ações dirigidas aos problemas de saúde de maneira pactuada com a comunidade onde atua, buscando o cuidado dos indivíduos e das famílias ao longo do tempo, mantendo sempre postura pró-ativa frente aos problemas de saúde-doença da população; desenvolver atividades de acordo com o planejamento e a programação realizados com base no diagnóstico situacional e tendo como foco a família e a comunidade; buscar a integração com instituições e organizações sociais, em especial em sua

uma atuação como “operador do cuidado”, por isso, necessitam assumir o diálogo como produtor de vínculo, acolhimento e responsabilização dos atores envolvidos (MERHY & ONOCKO, 1997).

A Estratégia Saúde da Família é um modelo de atenção à saúde, implantado no Sistema Único de Saúde (SUS) como forma de reorganizar os serviços de saúde, reorientando o processo de trabalho, estabelecendo sua atuação através de uma Equipe Multiprofissional (Equipe ESF) composta por: médico, enfermeiro, auxiliar ou técnico de enfermagem, agente comunitário de saúde (ACS), cirurgião-dentista, auxiliar em saúde bucal. Cada equipe fica responsável pelo cuidado de no máximo 4 mil pessoas²³⁸, sendo o recomendado, a média de 3 mil pessoas por ESF.

Essa nova dinâmica organizacional requer uma reconstrução na produção do conhecimento, não mais hierárquica e que ultrapasse o modelo horizontal. Uma construção colaborativa, estabelecida em rede, o que lhe confere um caráter *autopoiético*. E para tal, propõe-se a aplicação da Teoria do Agir Comunicativo, de Jurgen Habermas, na construção de uma produção comunicativa voltada ao entendimento e consenso no contexto de protocolos de cuidados à saúde. Alguns conceitos habermasianos, como sua concepção ético discursiva, são pragmáticos nas Ciências Sociais, mas na Saúde ainda são pouco explorados e utilizados.

Durante muito tempo, as organizações investiam em avanços tecnológicos para a garantir melhoria nos processos e inovações no serviço. Com a evolução da internet, esse cenário da web 1.0 estática, sem interatividade, deu lugar à web 2.0 mais interativa, dinâmica, propiciando maiores relações e, conseqüentemente, estimulando um aumento na discursividade.

O processo de construção aberto e colaborativo, movimenta um campo antes inabalável. A enciclopédia *on line* é uma fonte de consulta fácil e extremamente acessível, o que facilita a disseminação e apropriação de informações. Por isso, a sua utilização para procedimentos que fazem parte do cotidiano das ações da Estratégia Saúde, pode facilitar a troca de experiências, aumentando a discursividade entre os atores envolvidos na Atenção Primária à Saúde. A razão comunicativa pensada por Habermas, potencializa a ideia de argumentos e discursos dentro de qualquer área do conhecimento que tenha espaços democráticos para ampliar a participação.

área de abrangência, para o desenvolvimento de parcerias; e ser um espaço de construção de cidadania (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2009, p. 337).

²³⁸ Este número pode ser diferente de acordo com a localidade, porém é o preconizado pelo Departamento de Atenção Básica do Ministério da Saúde. Disponível em [:http://dab.saude.gov.br/portaldab/smp_como_funciona.php?conteudo=esf](http://dab.saude.gov.br/portaldab/smp_como_funciona.php?conteudo=esf). Acesso em 8 de setembro de 2016.

Sendo assim, a enciclopédia em tempo real torna-se uma importante ferramenta para melhoria e inovação nos serviços e ações da ESF.

Ações comunicativas para melhoria do processo e inovação nas organizações de saúde

No âmbito das organizações complexas, o “discurso pode ser uma esfera de aprendizagem, pois o aprendizado é socialmente determinado por interações subjetivas e intersubjetivas entre os atores no processo de interação mediado pela linguagem em contextos específicos” (LIMA; CARVALHO; LIMA, 2010).

Os atos de fala revelam uma atitude reflexiva, visam fins ilocucionários. Ou seja, são constituídos de determinada força associada a um significado, a ilocução pode ter a força de uma declaração. Portanto, o saber proposicional contido no modo específico de empregar o saber, decide sobre o sentido de racionalidade. Distingue os tipos de interações de acordo com o mecanismo de coordenação da ação da fala. A linguagem natural pode ser usada apenas como meio para a transmissão de informações ou como fonte da integração social, agir estratégico e agir comunicativo, respectivamente. Neste caso, a força consensual do entendimento linguístico, isto é, as energias de ligação da própria linguagem, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que nesse (no agir estratégico) o efeito de coordenação, depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação a qual é veiculada, através de atividades não linguísticas.

No agir comunicativo, os atores têm que abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. Sem essa re-orientação, que leva em conta as condições do uso da linguagem voltada ao entendimento, não se tem acesso ao potencial das energias de ligação existentes na linguagem. No agir estratégico a constelação do agir e do falar modifica-se: as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem; a linguagem se encolhe, transformando-se num meio de informação (HABERMAS, 1990, p. 74).

No agir comunicativo, o agente intenciona-se para o intersubjetivo. O entendimento se tem através da união dos participantes pela validade pretendida de suas ações de fala ou tomando em consideração dissensos constatados. Pois, os atores se colocam como ouvintes e falantes e enquanto esse que fala é também ouvinte e não visa sucesso de sua fala, tal coisa é

obtida cooperativamente, onde se tem a linguagem natural como fonte de integração social, que visam suas forças ilocucionárias visando um entendimento para coordenar as ações.

Pode-se assim dizer, que Habermas tem a intenção de desenvolver um conceito de sociedade que incorpore as perspectivas do sistema e da teoria da ação. O pensamento metafísico tradicional é caracterizado para Habermas como um pensamento da identidade, uma forma de idealismo centrado na filosofia da consciência e separando a teoria da práxis.

A abordagem discursiva desloca as perspectivas da discussão argumentativa, com a inclusão dos participantes, não apenas para evidenciar valores internos, mas também para ampliar interações com o entorno. Portanto, a discursividade tem o potencial de enfrentar os problemas decorrentes da redução da dinâmica da comunicação nos sistemas, com a inclusão das perspectivas dos seus participantes. (LIMA; CARVALHO, 2011, p.51).

O entorno parece conserva mais características do mundo da vida do que os sistemas. De acordo com a teoria habermasiana, o indivíduo interage não só com o mundo da vida, mas também com as pessoas do mundo da vida, construindo racionalidades comunicativa e discursiva. No processo argumentativo ideal, todos os integrantes do discurso participam, todas as vontades subjetivas são expressas, todas as críticas e ponderações são consideradas, todas as consequências práticas são antecipadas e todos os efeitos colaterais de uma possível ação são pesados, conforme descrito por Habermas (2003, p.120).

Um exemplo prático, da importância na aplicabilidade do discurso argumentativo como instrumento para o avanço e melhoria dos processos organizacionais na saúde, seria no processo construtivo dos protocolos assistenciais. As diretrizes do Sistema Único de Saúde devem manter uma relação direta com as diretrizes assistenciais, de cuidado, de atenção, de organização dos serviços, de acompanhamento e avaliação, entre outras. E a discussão para a validação de protocolos clínicos, terapêuticos e preventivos, pode contribuir para o aprimoramento de técnicas e desenvolvimento de novas práticas nos processos de trabalho e nas ações em saúde.

Muitos protocolos estão baseados em evidências científicas, sendo elaborados a partir do conhecimento de profissionais experientes e especialistas em determinada área. Estabelecendo, assim, condutas, fluxos, procedimentos clínicos, rotinas de cuidados e das ações de determinado serviço de saúde. Os protocolos podem ser de natureza clínica e/ou de organização dos serviços, conforme a definição a seguir, contida em um documento do Ministério da Saúde:

Os protocolos são recomendações desenvolvidas sistematicamente para auxiliar no manejo de um problema de saúde, numa circunstância clínica específica, preferencialmente baseados na melhor informação científica. São orientações concisas sobre testes diagnósticos e tratamentos que podem ser usados pelo médico no seu dia-a-dia. Esses protocolos são importantes ferramentas para atualização na área da saúde e utilizados para reduzir variação inapropriada na prática clínica. Cada protocolo clínico deve ser delineado para ser utilizado tanto no nível ambulatorial como hospitalar (BRASIL, 2008).

Porém, a falta de discursividade nas elaborações dos protocolos, pode inviabilizar o uso de algum protocolo a determinada realidade. A estrutura inflexível de tomada de decisões precisa ser repensada dentro lógica da Atenção Primária. É preciso criar um ambiente onde os atores envolvidos discutam, de forma aberta, o que é válido dentro de uma determinada área do conhecimento. Portanto, a discursividade torna-se elemento fundamental para melhoria e inovação de processos organizacionais. A construção do conhecimento traz, nesta perspectiva, uma valorização das relações interpessoais de todos os envolvidos, proporcionando um aprendizado capaz de transformar a própria práxis.

Enciclopédia colaborativa de procedimentos da Estratégia Saúde da Família

Na sociedade em rede da atualidade, o conceito de enciclopédia também sofreu modificações para acompanhar as necessidades sociais. A palavra enciclopédia (do grego *enkyklopaideia*, formada por *enkyklos* = circular e *paideia* = educação, cultura), originalmente, significava um sistema em círculo completo de educação, ou seja, “uma formação abrangente que incluía todos os ramos do saber (CAMPELLO, 2008, p. 9). As enciclopédias antigas possuem organização sistemática dos assuntos, ordenado em fascículos com o conteúdo de diversas artes e ciências. Modernamente, pela quantidade de equipes existentes no Brasil, a criação de uma Enciclopédia Virtual (*online*) para discutir procedimentos da ESF beneficiaria as ações e serviços de saúde. O debate entre colaboradores – membros das ESF – possibilita a troca de saberes e de experiências diferentes sobre o mesmo procedimento. E pode gerar uma ação cooperativa na busca por um consenso nos protocolos de atendimento.

Muito “saber empírico” se perde, pela falta de publicação dos atores envolvidos, consequentemente, práticas e saberes não são divulgados. A prática discursiva através de uma enciclopédia *on line*, pode ou não, atribuir-lhes um caráter científico. E a proposta habermasiana do Agir Comunicativo oferece aos sujeitos envolvidos uma emancipação

através da produção comunicativa voltada ao entendimento, no contexto do cuidado em saúde.

Habermas considera que ao buscarem algo no mundo, os sujeitos já possuem competência comunicativa, pois são providos de fala e ação. A constituição do ser é tipicamente uma dialética social, em que predomina relações intersubjetivas que tornam possível um entendimento (HABERMAS, 2012).

As interações usuais são interações comunicativas, porém nem sempre são suficientes e podem levar ao conflito. E é a partir desse conflito que a teoria de Habermas recorre ao discurso como um procedimento comunicativo para que os atores sociais continuem a interação comunicativa através de argumentos para chegar a um entendimento.

Ancorada na comunicação e na produção argumentativa para validação não só dos discursos, mas também das ações, a discursividade entre membros da ESF tem pretensões de validade. A diversidade de argumentos pode agregar mais legitimidade e riqueza ao entendimento.

Habermas pretende enfatizar que a construção da autonomia moral não é uma atribuição do indivíduo, mas sim, de todo o coletivo:

[...] os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que manifestamente advém graças a uma intervenção externa não pode ser tido na conta de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. (HABERMAS, 2003, p.165).

A proposta do diálogo entre os atores envolvidos na ESF, sugere a elaboração de verbetes com a lógica de uma razão com caráter emancipatório. Como a rotina de serviços e procedimentos exigem protocolos, estes devem ser discutidos entre seus pares. Se os protocolos forem somente normas de agir, serão contrários à visão habermasiana, que critica esse tipo de racionalidade imposta ao sistema, o que considera como razão instrumental ou prática.

Discurso, agir comunicativo e racionalidade na argumentação

Habermas considera o discurso como uma ação social, comunicativa e consensual que se dá através da linguagem e é orientada para o entendimento mútuo de participantes. Todo

discurso é um agir comunicativo, mas nem todo agir comunicativo é um discurso. O discurso é um procedimento – jogo argumentativo da busca da verdade – e também um “processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer a condições inverossímeis” (HABERMAS, 2003, p.111).

A teoria do discurso tem perspectiva, não de esclarecimento, mas de uma dinâmica interativa, sendo um processo de aprendizagem. Através do discurso, se chega a um acordo quanto à legitimidade das normas e também quanto à validade das proposições e isso conduz a organização social. Sendo a finalidade dos atos ilocucionários, independentemente dos meios linguísticos, o entendimento.

Para iniciar um discurso temos que sair dos contextos da ação e da experiência: nos discursos não intercambiamos informações, mas argumentos que servem para justificar ou rejeitar pretensões de validade problematizadas (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2006, p. 64).

Para Habermas a argumentação é um procedimento do discurso, que surge quando se tem um conflito. E somente uma argumentação em forma de discurso permite o acordo de indivíduos quanto à validade das proposições ou à legitimidade das normas (DURÇO, 2008).

No campo dialético, o discurso argumentativo visto como procedimento visa formar uma interação submetida a uma regulação especial. E Habermas distingue três aspectos do discurso argumentativo: o plano lógico dos produtos (resultado da argumentação), o plano dialético dos procedimentos (modo de argumentar) e o plano retórico dos processos (forma de comunicação) (ALVES, 2009; CAVALVANTE, 2001). No campo retórico, o discurso argumentativo visto como processo visa satisfazer condições ideais para a comunicação. Onde as estruturas de uma situação ideal da linguagem simétrica, sem repressão e desigualdade é o que interessa para evitar distorções na comunicação.

No agir comunicativo um indivíduo é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude de efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita (HABERMAS, 2003, p.79). A teoria do agir comunicativo é um ato de fala, a validade passa pelo discurso e adquire validação.

O desenvolvimento da consciência moral dos indivíduos também precisa ser considerado para que a discussão aconteça e leve ao entendimento; “as questões morais jamais se colocam por causa de si mesmas; elas surgem com o interesse de conseguir orientações para a ação” (HABERMAS, 2003, p.213).

Para Habermas o racional de uma emissão é a apresentação de razões. Ao compartilhar do mundo da vida, falante e ouvinte compartilham também suas intenções, o que ele chama de racionalidade comunicativa.

De acordo com Lodéa (2009) “ao falar da racionalidade comunicativa, Habermas faz uma distinção entre dois tipos de comunicação: a ação comunicativa ordinária e o discurso”. Na ação ordinária acontece uma troca de informações. E no discurso existe “a problematização das pretensões de validade, que no cenário ordinário não puderam ser resolvidas pela falta de argumentos e capacidade crítica”. Sustentadas pelo “jogo linguístico utilizado para chegar ao consenso”, uma refere-se a opiniões e a outra a normas (LODÉA, 2009, p. 72).

O conceito de racionalidade de Habermas está baseado no diálogo, vinculado a uma perspectiva de entendimento com todos os sujeitos capazes de linguagem e ação. Essa forma de racionalidade refere-se à utilização comunicativa de um saber proposicional, que visa ao consenso dos diversos participantes através da força do melhor argumento, sem qualquer tipo de coerção ou repressão. Pode-se afirmar, portanto, que Habermas defende que o conceito de racionalidade comunicativa tem de ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação. Partindo-se daquilo que Habermas considera como argumentação:

Chamo argumentação ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornam duvidosas e tratam de aceitá-las ou recusá-las por meio de argumentos. Uma argumentação contém razões que estão conectadas de forma sistemática com as pretensões de validade da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede num contexto dado pela pertinência das razões (Habermas, 1987, p.37. In: Alves, 2009).

Quando as pretensões de validade são postas em dúvida, tanto o falante quanto o ouvinte agem somente para alcançar o entendimento, demonstrando que suas afirmações de validade são satisfatórias. Alves (2009) considera que para a opinião ser dita como racional, “basta que ela seja aceita por boas razões no interior de um contexto de justificação”.

A racionalidade comunicativa procura consolidar a comunicação como única possibilidade para o entendimento propiciando a exclusão do agir instrumental. Porém, em um caráter mais amplo, não contemplando somente o conhecimento da linguagem, mas incluindo o ético e o expressivo.

Habermas (1990) estabelece como o uso da linguagem busca o entendimento e a pretensão de validade (p. 72):

[...] o entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta condita num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de satisfazer essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos.

Os atores envolvidos, capacitados de conhecimento, podem iniciar um discurso que, por sua vez, exige do falante a sustentação de seus argumentos e a verdade do conteúdo discutido. Para se alcançar racionalmente o consenso, as coações internas devem ser anuladas, só assim, através de uma situação ideal de fala o consenso racional diferencia-se do enganoso (ALVES, 2009).

A ética direciona a discussão para a busca de um entendimento, mas não necessariamente chegará a um consenso, pois pode ser dissenso. “Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum.” (HABERMAS, 2003, p. 88).

Validação discursiva: o esforço comunicativo para a validade dos argumentos

Nas interações comunicativas, “as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade” (HABERMAS, 2003, p.79). Portanto, toda essa dinâmica argumentativa precisa passar por um processo de validação para que o argumento seja aceito na comunidade científica. O ato de fala é esclarecedor, porque revela a intenção do falante e tem pretensão de validade. Nas ações da fala, utilizamos a outra pessoa para concretização da ação. O outro é o fator motivacional das ações linguísticas. Ao afirmar algo, todos têm pretensão de validade naquilo que diz. Existem quatro tipos de pretensões objetivas de validade colocadas pelos atos de fala (LUCHI, 1999): a) *Compreensibilidade* (quem fala pretende que as conexões simbólicas empregadas sejam compreendidas, o que supõe domínio da mesma língua e exige esforço para alcançar clareza semântica); *Verdade* (afirmações e constatações pretendem que os conteúdos afirmados existam na realidade objetivada - uso cognitivo da linguagem); c) *Veracidade* (expressões revelam a pretensão daquilo que o sujeito esteja sentindo, manifestando desejos e sentimentos - uso expressivo da linguagem); d)

Correção (se a expressão do falante é normativa, as normas devem ser justificadas ou a manifestação será incorreta - uso normativo da linguagem).

É possível sintetizar nossas considerações introdutórias afirmando que a teoria da competência comunicativa constitui, nada mais, nada menos, do que a reconstrução do sistema de regras que um falante competente tem de dominar se pretender fazer jus ao postulado da simultaneidade entre o nível comunicativo e metacomunicativo da comunicação (SIEBENEICHER, 1989, p. 91).

Quando discutimos sobre razões práticas, debatemos sobre razões que pretendem uma validade universal. (PINZANI, 2009, p. 127). O mundo da vida aparece como ponto de partida comum para a Ação Comunicativa e para a Ética Discursiva. Então, no mundo da vida são encontradas as regras e normas sociais de conduta a partir das quais, pretende-se a legitimidade moral das ações:

[...]os atos de fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no mundo objetivo. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no mundo social das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no mundo subjetivo a que tem um acesso privilegiado. (HABERMAS, 2003, p. 167).

Para Habermas (2003), quem rejeita um argumento em uma relação comunicativa ideal está contestando pelo menos um desses três aspectos do discurso: validade, correção ou sinceridade. Ele apresenta as diferentes pretensões de validade que surgem em relação aos enunciados teóricos, práticas ou expressivos (pretensões de verdade, legitimidade, veracidade).

Com relação à pretensão de legitimidade de enunciados morais, necessitamos de um princípio que nos permita distinguir as razões válidas das inválidas (PINZANI, 2009, p. 128). O imperativo categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas, ou antes, os interesses que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas da ação) (HABERMAS, 2003, p. 84).

Para a aceitação e validação do conhecimento, Habermas apresenta dois princípios: o da Universalização (U) e o princípio do discurso (D). No princípio de universalização (U) de Habermas, podem ser consideradas válidas somente as normas que possam ser aceitas por todos os concernidos, atendendo assim à base lógica para poder garantir a validade universal dos procedimentos. E se distingue do princípio da ética do discurso (D), que diz que uma norma só pode ser considerada válida quando todos aqueles que possam ser concernidos por

ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade desta norma, isto é, atende à necessidade de comunicação participada, para permitir um consenso, ao mesmo tempo, lógico e democrático (PINZANI, 2009, p. 128). Sendo assim, entende-se que há que se ter uma “pré-disposição” para discussões racionais é que podem participar. Com isso, Habermas rompe com as ideias de que o indivíduo seja capaz de fundamentar monologicamente as normas morais fundamentais, partindo para a interação e a cooperação.

Gonçalves e Lima (2014, p. 921) afirmam que “ as atuais dinâmicas comunicacionais mudam a forma de validação da informação, pois é possível visualizar e discutir essa dinâmica uma vez que prevalece a autoridade do argumento e, não, o argumento da autoridade”. Para os autores, “essas mudanças são parte de processos na esfera cultural que variam de acordo com a época em que se vive e das tecnologias disponíveis em cada sociedade”.

A pessoa, a sociedade e a cultura são os componentes estruturais do mundo da vida, onde os sujeitos passam a entender o mundo vivido por meio da prática de um discurso centrado nos aspectos significativos de suas vivências. Os conhecimentos e as práticas adquiridas ao longo da trajetória de vida dos sujeitos “se evidenciam em um movimento dialético de desconstrução e reconstrução, ganhando direcionalidade e força” (OLIVEIRA, 2011). O ser humano se desenvolve em torno de três dialéticas: o uso da linguagem, a dialética de interação e a dialética do trabalho. No mundo da vida é onde se dá o agir social, mas cada pessoa tem um interesse e a única forma de organizá-los é através da interação social, fortalecendo a construção social do conhecimento.

Produção de conhecimento no trabalho colaborativo

A construção colaborativa coletiva proporciona uma mudança nas relações sociais e na forma de produção do conhecimento. Para Jiménez (2008), “nos últimos 20 anos, surgiram pelo mundo formas alternativas de se ‘fazer ciência’ cuja característica mais importante é sua íntima relação com a solução de problemas de comunidades locais ou regionais”.

[...]Projetos como aqueles descritos aqui fornecem um senso de progresso na direção certa, na direção do desenvolvimento verdadeiro. Chamamos essa forma de geração de conhecimento “Modo 3”, para diferenciar dos demais modelos de ciência, o Mertoniano (Modo 1) e o de Gibbons (Modo 2). O Modo 3 é um modelo de produção de conhecimento cuja característica distintiva é um compromisso de estar a serviço da humanidade (JIMÉNEZ, 2008, P. 49).

Considerando essa nova forma de fazer ciência como uma resposta à necessidade de tornar a pesquisa científica mais participativa, mais vinculada aos grupos que pode afetar seus resultados, incorporando ao processo decisório todas as pessoas que podem ser diretamente afetados por seus produtos e não somente os pesquisadores.

Essa perspectiva se enquadra nas questões relacionadas às ações da Estratégia Saúde da Família. O princípio da descentralização²³⁹ é uma diretriz do Sistema Único de Saúde, exatamente para dar lugar a uma municipalização no processo de gestão, partindo-se da premissa de que aquele que vivencia o problema, tem melhores elementos na busca por soluções.

Embora, como já discutido anteriormente, a determinação de protocolos e validação dos procedimentos terapêuticos ainda esteja enraizada no molde 1 de produção de conhecimento, principalmente pelo fato dos problemas propostos e serem resolvidos por uma comunidade específica (gestores do serviço).

No modo 2, a produção do conhecimento é cada vez mais um processo socialmente distribuído, respondendo às necessidades do mercado, mas não às necessidades da sociedade; assumindo uma característica descendente (de baixo para cima).

O modo 3 de produção de conhecimento não possuiu necessariamente as características de heterogeneidade e transitória, mas é socialmente mais responsável e reflexiva, com iniciativa ascendente (de cima para baixo). “Implementando formas alternativas de aprendizagem e pesquisa que se adaptam melhor às condições sociais e econômicas do segmento a que serve (JIMÉNEZ, 2008, P. 55).

Kunneman (2015) afirma que para influenciar ou redirecionar a construção de novos conhecimentos científicos e inovações tecnológicas, os profissionais e as organizações precisam assimilar os recursos morais dos movimentos locais, conectá-los com conhecimentos científicos e incorporá-los nos processos de trabalho organizacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

²³⁹ O princípio da descentralização político-administrativa da saúde foi definido pela Constituição de 1988, preconizando a autonomia dos municípios e a localização dos serviços de saúde na esfera municipal, próximos dos cidadãos e de seus problemas de saúde. O Brasil apresenta grandes diversidades econômico-sociais, climáticas e culturais que tornam a descentralização administrativa fundamental: ela possibilita que os municípios assumam a gestão da saúde em seus territórios de acordo com as necessidades e características de suas populações. Disponível em: <http://sistemaunicodesaude.weebly.com/municipalizao.html>

As práticas de saúde precisam rever seu *Ethos* nessa reorganização dos serviços de saúde, a ampliação da atenção primária proporcionou uma expansão da Estratégia Saúde da Família aonde as ações exigem dos profissionais uma atuação como “operador do cuidado”, por isso necessitam assumir o discurso como produtor de vínculo, acolhimento e responsabilização dos atores envolvidos. Na teoria da ação comunicativa de Habermas, a validade dos regulamentos, das decisões, dos fins e dos meios, não pertence mais aos indivíduos autônomos e sim a uma comunidade linguisticamente interativa. Dessa forma, o esforço argumentativo para validação dos procedimentos terapêuticos proporciona melhoria e inovação numa perspectiva pragmática.

A interação comunicativa é baseada num processo de argumentação, onde a busca por melhores argumentos tem um peso decisivo. Portanto, de acordo com a teoria habermasiana, o indivíduo interage não só com o mundo da vida, mas também com as pessoas do mundo da vida, construindo racionalidades comunicativa e discursiva. Através de um discurso válido, os sujeitos envolvidos são capazes de atingir um entendimento nas ações.

A discursividade sobre procedimentos da ESF em tempo real, permite a construção de um o espaço virtual de agregação e materialização dos discursos, como um ferramenta inovadora e facilitadora para os serviços de saúde. A construção colaborativa do conhecimento promove uma mudança nas relações sociais, tornando-as mais ágeis, acessíveis e participativas.

REFERÊNCIAS

ALVES, Marco Antônio Sousa. Racionalidade e argumentação em habermas. **Kínesis**, v. I, n. 2, Outubro-2009, p. 179 – 195.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Grupo Hospitalar Conceição/Gerência de Ensino e Pesquisa**. Diretrizes Clínicas/Protocolos Assistenciais. Manual Operacional. Porto Alegre: 2008. 11 p.

_____. O SUS de A a Z. Garantindo saúde nos municípios. Série F. **Comunicação e Educação em Saúde**. 3 ed. Brasília - DF. 2009.

CAMPELLO, Bernadete S. Enciclopédias. In: CAMPELLO, Bernadete; CALDEIRA, Paulo T. **Introdução às fontes de informação**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008

CAVALCANTE, A. R. A racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas. **Educação e Filosofia**, v. 15, n. 29, p. 255-257, jan./jun. 2001.

DEMO, Pedro. **A Força sem Força do Melhor Argumento**: Ensaio sobre “novas epistemologias virtuais”. Editora IBICT, Brasília, 2010.

DURÇO, Karol Araújo. **Tensões entre discursividade e eficácia no processo civil**: aplicação da contraposição habermasiana entre razão instrumental e razão Comunicativa ao direito. Dissertação. Vitória: UFES, 2008.

GONÇALVES, Márcio; LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro. Validação discursiva da informação. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v.17, n.3, p.901-925, set./dez. 2014.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. A informação como instância de integração de conhecimentos, meios e linguagens. Questões epistemológicas, consequências políticas. In: GONZALEZ de GÓMEZ, M. L.; ORRICO, E. G. D. (orgs) **Políticas de memória e informação**: reflexos na organização do conhecimento. Natal (RN): Editora da UFRN, 2006, p. 29-84.

HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoria do agir comunicativo**. Tradução de Paulo Astor Soethe. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 1 v.

JIMENEZ, Jaime. Pesquisa socialmente responsável: podemos falar de um Modo 3 de produção de conhecimento? **Reciis**, v. 2, n.1, p. 48-56, jan./jun.2008. Disponível em: <<http://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/145/139>>. Acesso em: 15 set. 2016

KUNNEMAN, Harry. Humanistic information studies: a proposal. **Logeion**: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v.1, n.2, mar. 2015/ago. 2015, p. 5-22.

LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro; CA. VALHO, Lidiane dos Santos; LIMA, José Rodolfo Temório. Notas para uma administração discursiva das organizações. **DataGramZero**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 6, dez. 2010.

LODÉA, André Luiz. **Entendimento e linguagem**: uma compreensão da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Universidade de Passo Fundo, Paraná, v. 26, n. 1, p. 55-79, 2010. Disponível em: < <http://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/viewFile/1848/1616>>. Acesso em: 18 ago 2016.

LUCHI, José Pedro. **A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas**. A questão do Sujeito na Formação da Teoria Comunicativa da Sociedade. Ed. Pontifícia Universitá Gregoriana: Roma, 1999.

MERHY, Emerson Elias; ONOCKO, Rosana. **Agir em saúde**: um desafio para o público. São Paulo: Hucitec, 1997.

OLIVEIRA, Raimunda Nonato da Cruz. O agir comunicativo no contexto das práticas de educação em saúde pública: um estudo à luz da teoria da ação comunicativa de J. Habermas.

Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 106, p. 267-283, abr./jun. 2011.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

SIEBENEICHER, Flávio Beno. **Jurgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 153.

DIGNIDADE HUMANA E DIREITOS FUNDAMENTAIS: UMA GRANDE MUDANÇA NA CONCEPÇÃO DO DIREITO DE HABERMAS?

Marina Velasco

IFCS/UFRJ

Resumo: Na reconstrução do sistema dos direitos que Habermas realiza a partir do livro *Facticidade e Validade* (FV) o conceito de *dignidade humana* apenas aparecia mencionado. Entretanto, em um artigo publicado em 2010 (“O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos”) a dignidade humana passa a ser entendida por Habermas como “a fonte moral a partir da qual todos os direitos básicos derivam seu significado”, entendendo o conceito de dignidade humana como um “portal através do qual a substância igualitária da moral universalista entra no Direito”. Em uma nota de rodapé o autor deixa em aberto a questão se esta reconsideração do papel desempenhado pelo conceito de dignidade humana tem consequências para a concepção neutral do princípio do discurso “D” defendida em FV. Neste texto gostaria de refletir sobre esta questão. Defenderei que a reconsideração do status da dignidade humana não envolve uma grande revisão da arquitetura da teoria em geral.

1 INTRODUÇÃO

Na reconstrução do sistema dos direitos realizada por Habermas a partir do livro *Facticidade e Validade* (FV) o conceito de *dignidade humana* quase não aparecia mencionado. Entretanto, em um artigo publicado em 2010 (“O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos”²⁴⁰) Habermas defende a tese que sustenta haver uma conexão interna entre a noção moral de dignidade humana e a concepção jurídica dos direitos humanos, ainda que na origem esta conexão não tenha se manifestado de maneira explícita. Opondo-se a posições céticas e estratégias deflacionárias a respeito dos direitos humanos, Habermas mantém que o conceito de dignidade humana não é uma fórmula vazia, mas “a fonte moral a partir da qual todos os direitos básicos derivam seu significado”. Por meio de uma reconstrução da perspectiva da história das ideias, tenta mostrar de que maneira a ideia da dignidade humana serve como um “portal” através do qual “a substância igualitária da

²⁴⁰ *Metaphilosophy*, 2010, Vol.41(4), pp. 464-480. Republicado em Corradetti, C. (ed.) *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*. Springer Science & Business Media, 2011 e no livro *Sobre a Constituição de Europa*, São Paulo, Editora UNESP, 2012.

moral universalista entra no Direito”. Em uma nota de rodapé o autor deixa em aberto a questão se esta reconsideração do papel desempenhado pelo conceito de dignidade humana tem consequências para a concepção neutral do princípio do discurso “D” defendida em FV. Neste texto refletirei sobre esta questão. Defenderei que a reconsideração do status da dignidade humana não envolve uma grande revisão da arquitetura da teoria em geral.

Habermas começa constatando um fato e formulando uma pergunta. O fato é que, embora existindo desde a antiguidade, e tendo a sua expressão canônica em Kant, foi apenas depois da segunda guerra mundial que o conceito de dignidade humana começou a aparecer em textos de direito internacional, nas constituições nacionais e na administração de justiça internacional. De fato, a noção de dignidade humana não aparecia como um conceito jurídico nas declarações de direitos do século 18, nem nas codificações do século 19, mas aparece de forma contundente na Declaração de Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948, além de no Preambulo, no artigo I: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Foi a partir desse momento, na década do cinquenta do século 20, que o conceito de “dignidade humana” passou a ser cada vez mais usado no discurso dos direitos humanos e na tomada de decisões judiciais.

Constatado esse fato, a pergunta natural que surge é por que as coisas aconteceram dessa maneira: Por que o direito incluiu o conceito de direitos humanos muito tempo antes que o conceito de dignidade humana? A resposta mais natural que costuma ser dada para explicar esse fato é que o apelo à dignidade humana a partir de 1948 foi uma resposta às massacres do nazismo e da segunda guerra mundial. Parece natural pensar que foi contra esse background do holocausto que a ideia de direitos humanos passou a ser moralmente carregada com o conceito de dignidade humana.

Não obstante, Habermas nega essa interpretação, e no artigo pretende defender que existiu desde o começo uma conexão conceitual íntima entre a dignidade humana e os direitos humanos, ainda que no início implícita. O texto está cheio de metáforas. A dignidade humana não apenas seria, como acabamos de dizer, “a fonte moral a partir da qual todos os direitos básicos derivam seu significado”, mas a “dobradiça” que conecta a moral do igual respeito com o direito positivo: o “portal através do qual a substância da moralidade universalista entra no direito”. Também são usadas metáforas para descrever o funcionamento do conceito. Assim, se diz que a dignidade humana desempenhou um papel “catalisador” na construção dos direitos humanos a partir de dois elementos, de um lado, a moralidade racional e, de outro lado, a forma dos direitos subjetivos; se diz também que no discurso jurídico ela desempenha

a função de um “sismógrafo”, que registra o que seria constitutivo de uma ordem jurídica democrática; e que, além do mais, ela tem uma função “heurística”, a qual seria a chave para desvendar a conexão lógica entre as quatro sucessivas “gerações” de direitos humanos.

Em que consiste verdadeiramente e qual a motivação desta reconsideração do papel do conceito da dignidade humana na concepção do direito de Habermas? Envolve esta reconsideração do status da dignidade humana uma revisão da arquitetura da teoria em geral? Envolve, especificamente, uma concepção diferente da relação entre direito e moral?

Direitos humanos e dignidade humana

Habermas não é único em voltar a trazer a dignidade humana para a atenção filosófica. Há na última década, de fato, um *revival* de estudos filosóficos que reconsideram o status da dignidade humana no conjunto dos direitos fundamentais.²⁴¹ A questão de como deve ser entendida a relação entre o princípio da dignidade humana e os direitos fundamentais é um assunto muito discutido na atualidade. Em uma era em que costumam se considerar os direitos fundamentais como princípios sujeitos sempre a uma ponderação com outros na hora de serem aplicados, o princípio da dignidade humana apresenta um status peculiar, já que aparece como um princípio “imponderável” ou absoluto. Em nenhum caso cabe considerar como justificada uma conduta se ela é entendida como contrária à dignidade humana. O princípio de respeito à dignidade humana não pode estar sujeito a uma ponderação em virtude da qual poderia ser deixado de lado em favor de um outro princípio concorrente. De fato, a dignidade humana ocupa uma posição superior em relação com os direitos fundamentais, e não aparece como um direito a mais: não há um direito à dignidade humana. Ela parece, antes bem, constituir o fundamento de justificação de todos os direitos fundamentais.²⁴²

Habermas salienta o papel cada vez mais importante que o conceito de dignidade desempenha na administração da justiça: Quanto mais os direitos fundamentais permeiam o sistema legal, sua influência vai além das relações verticais entre indivíduos e o Estado e se estende às relações horizontais entre indivíduos e grupos (*Drittwirkung*). Isso aumenta a frequência de conflitos entre direitos fundamentais, conflitos que muitas vezes só podem ser resolvidos apelando para a dignidade humana, a qual se apresenta como um princípio que não

²⁴¹ Jeremy Waldron, “Is Dignity the foundation of Human Rights? Public Law Research Paper No. 12-73. (January 3, 2013). NYU School of Law; Christopher McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, *The European Journal of International Law*, Vol. 19 N 4, pp 655-724.

²⁴² Ruiz Manero, Manuel, “Rule of Law y ponderación”, manuscrito. Texto apresentado no Painel dedicado à discussão do mesmo na faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires no dia 12 de Abril de 2016.

pode estar sujeito a ponderação. Um princípio, diz Habermas, “... whose absolute validity grounds a claim o priority” (p.67)

O que quer dizer Habermas quando diz que o conceito de dignidade humana é a “fonte moral a partir da qual todos os direitos básicos derivam seu significado”? Habermas propõe entender o conceito de dignidade humana como um *conceito normativo substantivo* a partir do qual os direitos humanos podem ser deduzidos especificando as condições sob as quais a dignidade humana é violada. Direitos humanos foram, de fato, o produto da resistência ao despotismo, à opressão e à humilhação. Diferentes aspectos do significado da dignidade humana emergiriam dessas experiências de humilhação, primeiro na consciência dos indivíduos que as sofrem e, depois, nos textos jurídicos, onde são conceitualmente articulados e elaborados. Seriam, portanto, as experiências de violação de dignidade humana as que justificariam o descobrimento e construção de novos direitos e, do mesmo modo, uma extensão dos direitos já reconhecidos.²⁴³

A dignidade humana seria também a chave para desvendar a conexão lógica entre as quatro sucessivas “gerações” de direitos humanos. Em um primeiro momento, os *direitos liberais*, que protegem o indivíduo da intrusão do estado na esfera privada, junto com os *direitos de participação democrática*, constituem os direitos civis clássicos. Ora, seriam as experiências de exclusão, sofrimento e discriminação as que teriam mostrado que esses direitos civis clássicos apenas têm “igual valor” (para usar a expressão de Rawls) quando são complementados por *direitos sociais e culturais*. A dignidade humana, portanto, seria o fundamento da indivisibilidade das categorias de direitos humanos: “Human dignity, which is one and the same everywhere and for everyone, grounds the *indivisibility* of all categories of human rights”. (p. 67)

Tudo isto mostraria, para Habermas, que no discurso jurídico o conceito de dignidade humana está longe de ser um mero coringa ou cortina de fumaça (ou *placeholder*). Para explicitar a função desempenhada pelo conceito de dignidade Habermas introduz uma outra metáfora: O conceito de dignidade humana serviria como um “sismógrafo” que registra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática: precisamente aqueles direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se assegurar reciprocamente para se respeitar uns aos outros como membros de uma associação voluntária de pessoas livres e iguais.

Habermas conclui a seção central do escrito que comentamos fazendo uso de mais metáforas: A dignidade humana seria o “portal” a través do qual a substância da moralidade

²⁴³ Habermas menciona o direito à autodeterminação informativa” como um exemplo em que os riscos não previstos de novas tecnologias invasivas levam a introduzir um novo direito.

igualitária e universalista é importada ao Direito, a "dobradiça conceitual" que conecta a moral do igual respeito a cada um com o direito positivo e a legislação democrática. Se diz que nas declarações de direitos há uma *promessa moral* a ser paga em *moeda legal* e que por isso os direitos humanos exibem um rosto como o do deus Jano, orientado simultaneamente para o direito e para a moral. Esta última metáfora não é nova. Direitos humanos têm conteúdo moral, mas a forma de direitos subjetivos exigíveis, por isso a dupla face de Jano. A preocupação agora é com o aspecto moral de tais direitos. O que é enfatizado agora é que os cidadãos, enquanto sujeitos de iguais direitos, *têm a pretensão de ser respeitados em sua dignidade humana*. (p. 68)²⁴⁴

Podemos advertir algumas mudanças importantes em comparação com a reconstrução do sistema dos direitos realizada em 1992. A reconstrução realizada em FV era, desde o começo, jurídica. O ponto de partida da reconstrução era a pergunta de quais direitos se concederiam reciprocamente cidadãos que quisessem regular sua convivência por meio do direito positivo. Não era pressuposta uma motivação moral por trás desse reconhecimento recíproco. Em contraste, temos agora a ideia de que os cidadãos, ao se atribuir reciprocamente direitos, querem ser respeitados em sua dignidade. Enquanto que, na versão anterior, o sistema dos direitos era defendido sem apelar para a ideia de respeito ou dignidade, sem apelar, a rigor, para nenhum conceito de sujeito moral, parece claro que esta exigência mútua que os cidadãos erguem de serem respeitados em sua dignidade humana é a de ser reconhecidos *enquanto pessoas morais*. Nesta nova leitura, teriam sido, justamente, as experiências cumuladas de humilhação da dignidade humana as que constituíram a *fonte da motivação* para a elaboração de constituições no final do século 18.

Significa esta mudança que devemos entender que a legislação democrática está baseada em um princípio moral básico – o do reconhecimento universal das pessoas—que é previo a toda e qualquer justificação normativa e que tem que ter sido necessariamente pressuposto sempre como válido antes de qualquer processo de legislação?²⁴⁵ Um princípio tal teria que ser entendido como estando em um nível superior, o que redundaria em uma subordinação do direito à moral e levaria à necessidade de que especialistas judiciais controlassem a conformidade das normas legisladas com esse princípio. Isso representaria o abandono da teoria do discurso e um retorno a um modelo de fundamentação antes criticado pelo autor.

²⁴⁴ “The guarantee of these human rights gives rise to the status of citizens who, as subjects of equal rights, have a claim to be respected in their human dignity”. (p. 68)

²⁴⁵ Tal é a ideia de Charles Larmore, formulada em sua crítica à posição de Habermas (*The Morals of Modernity*, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 219).

Em seu artigo introdutório à tradução brasileira de *Sobre a Constituição da Europa*, Alessandro Pinzani sustenta que esta releitura realizada por Habermas no texto que comentamos não é tão livre de problemas como autor parece pensar.²⁴⁶ Ao colocar um elemento de fundamentação moral no centro do que era uma reconstrução da gênese dos direitos feita da perspectiva dos parceiros da comunidade jurídica, tratar-se-ia agora de realizar na realidade jurídica um ideal normativo “transcendente”, termo que Habermas usa e que, afirma Pinzani, “parece remeter a um ideal definido de uma vez por todas, mais do que a um baseado em pretensões da validade revisáveis”. O memo aconteceria, segundo Pinzani, no segundo texto do autor sobre a constituição europeia incluído no mesmo livro:

A ideia de uma comunidade discursiva global que decide livremente sobre quais direitos fundamentais garantir-se reciprocamente (ideia que deveria ser a consequência direta da assunção de uma perspectiva discursiva) parece substituída aqui por uma ideia transcendente que aguarda sua realização jurídica e é justificada por razões morais não ligadas ao consenso alcançado por um discurso moral entre os concernidos, como exigiria a teoria do discurso. Mais precisamente, tal justificação se dá pelo apelo à igual dignidade de cada um, que se impõe como uma força superior a qualquer outro tipo de argumento (dignidade, portanto, que é definida independentemente de qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ao princípio do discurso ou às regras do discurso).²⁴⁷

Na minha opinião, as consequências da mudança introduzida em relação com o conceito de dignidade humana não são tão drásticas. Não é necessário que a mudança introduzida signifique o abandono da teoria do discurso, embora envolva uma concepção algo diferente da relação entre direito e moral. Se diz que os cidadãos, enquanto detentores de direitos, exigem moralmente ser respeitados em sua dignidade humana, mas muito embora os cidadãos sejam vistos como merecedores de respeito moral *enquanto pessoas*, esta exigência é feita por eles mesmos *em sua qualidade de cidadãos*. Podemos entender que quando os cidadãos julgam moralmente neste sentido, eles não proferem seus julgamentos no contexto extrajurídico do mundo da vida das pessoas naturais, mas em seu papel, construído juridicamente, de cidadãos exercendo seus direitos democráticos.

De outro lado, também não parece necessário entender que o apelo à igual dignidade de cada um “se impõe como uma força superior a qualquer outro tipo de argumento” e que, portanto, é definida de um vez e para sempre pelo teórico, independentemente de qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ao princípio do discurso ou às regras do discurso. Pelo contrário, trata-se de um conceito abstrato cujo significado precisa ser

²⁴⁶ Alessandro Pinzani, Artigo introdutório ao livro de Jurgen Habermas, *Sobre a Constituição da Europa* (São Paulo, Editora UNESP, 2012, pp XIV-XV).

²⁴⁷ Idem, p. XXX.

concretizado sempre de novo pelos cidadãos. Podemos entender que a comunidade discursiva decide livremente sobre quais direitos fundamentais garantir-se reciprocamente à luz de um conceito de dignidade humana a ser concretizado sempre de novo.

Assim, a tese da “cooriginariedade ou equiprimordialidade” entre direitos humanos e democracia pode ser reformulada sem problemas incluindo agora a dignidade humana: Direitos humanos fazem possível o processo democrático, processo sem o qual não poderiam ser promulgados e concretizados no contexto de um estado constitucional baseado em direitos civis. O conceito de dignidade está associado ao status que os cidadãos assumem na ordem política que eles mesmos criam.

Direito e Moral

Para finalizar, uma reflexão a respeito da questão da relação entre direito e moral. Uma preocupação central de Habermas na reconstrução de 1992 era evitar a ideia de uma subordinação iusnaturalista do direito em relação à moral. De fato, em FV Habermas defendia para os direitos humanos uma concepção que podemos chamar de positivista. Certamente, não era um positivista jurídico no sentido tradicional, para quem as normas juridicamente válidas são simplesmente as ordens ou mandatos do soberano. Mas Habermas insistia na tese de que os direitos não derivam da moral. Mesmo que razões morais possam vir a justificar normas jurídicas na deliberação pública, o arcabouço constitucional que sustenta e condiciona essa deliberação não pressupõe uma leitura moral dos direitos. Em alguns textos ainda afirmava que o conceito de direitos humanos não tinha suas origens na moralidade. É isso que agora mudou.

Significa esta mudança aceitar que o direito deriva da moral? Entendo que não. Entendo que estas mudanças introduzidas por Habermas em relação com o papel desempenhado pelo conceito de dignidade humana não o tornam um iusnaturalista. Admitir que uma noção moral desempenha um papel fundamental na fundamentação dos direitos não significa entender que todo o direito deriva da moral, i. e., que existe uma subordinação hierárquica do direito em relação à moral. O direito cumpre outras funções, que não são exauridas por esse conteúdo moral.

E o princípio D? Continua sendo neutral? Dado que não existe uma subordinação do direito à moral, entendo que a tese da neutralidade do princípio D pode continuar sendo

mantida. Ele pode ser neutral em relação ao direito ou à moral, contendo porém uma normatividade que se baseia no conteúdo dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, podendo ser especificado de maneira diferente, seja para o direito, seja para a moral.

Entendo também que com esta mudança é possível solucionar o problema de uma obscuridade e ambiguidade na teoria, que fora já apontada por Thomas McCarthy.²⁴⁸ Nunca ficou claro como devia ser entendida a tese de Habermas de que o direito, embora não subordinado à moral, não deve contradizer princípios morais. Se, diferentemente da moral, que pretende ser vinculante para todos os seres humanos, o direito procura ser vinculante apenas para os membros de uma comunidade política particular, o que quer dizer, então, a afirmação de Habermas de que o direito apenas poder ser legítimo se é compatível com princípios morais? Significa isso que deve poder ser mostrado que as normas jurídicas, que por definição valem para uma comunidade política determinada, são igualmente boas para todos os seres humanos? Isso não parece plausível.²⁴⁹

McCarthy tinha apontado para uma distinção importante: Uma coisa é discutir normas morais de um ponto de vista moral estritamente universal e completamente descontextualizado e outra coisa diferente é discutir normas jurídicas do ponto de vista da justiça. Gallego Vásquez propõe uma solução para essa ambiguidade: Discutir normas jurídicas do ponto de vista da justiça não seria testar se a norma jurídica proposta para a solução do problema de que se trata seria aceitável para todos os seres humanos, mas se seria aceitável por todos os membros da comunidade jurídica *em sua condição de pessoas morais*. Segundo esta interpretação, é isso que estava faltando na concepção anterior: a concepção dos cidadãos como pessoas morais. Deixo aqui em aberto a questão de se este movimento o aproxima da concepção de pessoa moral pressuposta pela teoria de Rawls.

²⁴⁸ Thomas McCarthy, “Legitimacy and Diversity. Dialectic Reflections on Analytical Distinctions”, em Andrew Arato e Michel Rosenfeld (eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, Berkeley: California University Press, 1998, pp 115-153.

²⁴⁹ Esta questão é tratada no livro de Federico Gallego Vásquez: *Ética del discurso y teoría política. Sobre el concepto de legitimidad democrática* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia 2008).

REFERÊNCIAS

GALLEGO VÁSQUEZ, Federico, **Ética del discurso y teoría política. Sobre el concepto de legitimidad democrática**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2008.

HABERMAS, Jürgen, **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats**. Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

-----"The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", **Metaphilosophy**, 2010, Vol.41(4), pp. 464-480. Republicado em Corradetti, C. (ed.) **Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views**. Springer Science & Business Media, 2011 e no livro *Sobre a Constituição de Europa*, São Paulo, Editora UNESP, 2012.

LARMORE, Charles. **The Morals of Modernity**, New York: Cambridge University Press, 1996.

McCRUDDEN, Christopher. "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", **The European Journal of International Law**, Vol. 19 N 4, pp 655-724.

RUIZ MANERO, Manuel, "**Rule of Law y ponderación**", manuscrito.

WALDRON, Jeremy "**Is Dignity the foundation of Human Rights?** Public Law Research Paper No. 12-73. (January 3, 2013). NYU School of Law

A RELAÇÃO ENTRE ENUNCIADOS E VISIBILIDADES NA PESQUISA SOBRE ABORTO NO BRASIL: ONDE ESTÃO AS PALAVRAS E AS COISAS?

Martha Neiva Moreira

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação do convênio ECO-UFRJ/Ibict

Martha.neivamoreira@gmail.com

Rose Marie Santini

Professora da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro(UFRJ) e do Programa de Pós Graduação em Ciência da Informação do convênio ECO-UFRJ/Ibict

marie.santini@eco.ufrj.br

Resumo: Este trabalho quer investigar a produção científica sobre a prática do aborto no Brasil, especificamente no âmbito Ciências Sociais, com o objetivo de discutir o tipo de enunciado e o grau de visibilidade da perspectiva da mulher no discurso científico sobre o tema. Por meio de uma Revisão Sistemática de Literatura (RSL), foram extraídos das bases de dados *Web of Science*, Scielo e Scopus os artigos científicos que tratam do tema na área de Ciências Sociais, publicados entre 1995-2016. Os resultados preliminares indicam que há pouca produção de artigos científicos sobre aborto que escapem do discurso canônico do direito e da medicina, que ao privilegiarem a perspectiva da saúde e da lei, ocultam sua problemática propriamente social. Deste modo, a pesquisa pode contribuir também para o debate público sobre o aborto no âmbito da ciência e do próprio movimento social.

Palavras-chave: Aborto; Análise do discurso; Produção científica; Produção de enunciado; Revisão Sistemática de Literatura; Brasil.

1 INTRODUÇÃO

A legalização e descriminalização da prática do aborto é uma agenda histórica do movimento feminista, na luta por direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. Segundo estimativas da Organização Mundial de Saúde (OMS), metade das gestações é indesejada (2005). Atualmente, 60% da população do planeta já vivem em países onde o aborto é

permitido²⁵⁰. No entanto, nos países restantes, embora a prática seja totalmente criminalizada ou permitida em apenas algumas situações, como no Brasil, as mulheres continuam arriscando suas vidas ao submeterem-se a procedimentos inseguros de interrupção da gravidez.

Diniz e Medeiros apontam no estudo Pesquisa Nacional do Aborto (2010) que uma em cada cinco mulheres, entre 18 e 39 anos, já fizeram pelo menos um aborto no Brasil. Trata-se de um fenômeno comum à vida reprodutiva das mulheres brasileiras. Metade delas tiveram complicações em decorrência de procedimentos inseguros. A prática, como concluem os pesquisadores, se tornou um problema de saúde pública no país. (DINIZ E MEDEIROS, 2010).

A despeito desta realidade, o debate na sociedade em torno do tema ainda é raro no país e a circulação de informações qualificadas fica restrita, ao que parece, aos grupos que lidam diretamente com a questão do aborto. Mesmo nos últimos anos, quando houve exposição na mídia de casos de morte de mulheres em decorrência de complicações em procedimentos realizados em clínicas clandestinas e tramitação no Congresso Nacional de projetos de lei que criminalizam e restringem ainda mais a prática²⁵¹, a temática surgiu no debate público a partir de uma visão mais religiosa ou legal, que por dados e informações resultantes de pesquisas acadêmicas que pudessem contribuir para uma reflexão consistente.

Note-se que desde o início da década de 1980, quando o tema aborto entra definitivamente para a agenda do movimento feminista no país, também passa a ser foco da pesquisa acadêmica no Brasil (VENTURI e GODINHO, 2013). Em 2009, o Ministério da Saúde publicou um documento com um panorama de 20 anos da pesquisa sobre o tema no Brasil²⁵². Concluiu que grande parte das publicações é de ensaios, artigos de opinião e peças argumentativas. Para cada estudo baseado em evidências de pesquisas empíricas, há cinco sem evidências. Os estudos com evidência são quase todos relativos ao campo da saúde coletiva e feitos, em sua maioria, por profissionais da área de saúde com mulheres que tiveram algum tipo de complicação e estavam, naquele momento, ainda no leito hospitalar (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2009).

Menezes e Aquino também reconhecem que no Brasil se consolidou, neste período, um campo acadêmico articulando temáticas de gênero, sexualidade e saúde reprodutiva, em diálogo com os movimentos sociais nacionais e internacionais, que têm na questão do aborto

²⁵⁰ Fonte: The Worlds abortion laws 2015. A Global View of Abortion Map. Centre for reproductive rights. Disponível em: <http://worldabortionlaws.com/>

²⁵¹ “Estatuto do Nascituro” (PL 478/2007) e PL 5069/2013, que modifica a “Lei de Atendimento às Vítimas de Violência Sexual” (Lei 12.845/13) dificultando a oferta da pílula do dia seguinte para vítimas de estupro.

²⁵² Menezes G, Aquino E. Pesquisa sobre o aborto no Brasil: avanços e desafios para o campo da saúde coletiva. Cad. Saúde Publica 2009; 25(Supl. 2): S193-S204.

uma prioridade de suas agendas. No entanto, os pesquisadores observam que ainda há muitas lacunas na pesquisa sobre a temática no Brasil e ressaltam que são poucos os estudos que discutem os determinantes do aborto, de forma a analisar os fatores sociais associados a esta prática. (MENEZES E AQUINO, 2009).

Neste contexto, justifica-se compreender o fenômeno do aborto no Brasil a partir da visão das Ciências Sociais. O objetivo deste estudo é traçar um panorama da pesquisa sobre o tema no âmbito das Ciências Sociais, com foco na produção de discurso sobre o aborto. A partir do método arqueológico de Michel Foucault, pretende-se analisar a formação discursiva presente nos artigos científicos e sua relação com a produção de saber e de poder correspondentes, diante da problemática do aborto no país. Um desdobramento desta investigação será buscar revelar quão frequente e como surgem, no contexto das pesquisas estudadas, os relatos de mulheres que optaram por interromper a gestação submetendo-se à prática do aborto.

Este artigo resulta de uma pesquisa ainda em desenvolvimento. Sendo assim, deste artigo constarão dados preliminares de cunho quantitativo, bem como uma breve abordagem teórica, além da expectativa de resultados, expressa nas Considerações Finais.

2 METODOLOGIA

Para os objetivos propostos neste estudo, recorreremos à metodologia de Revisão Sistemática de Literatura (RSL). Trata-se de uma busca ativa usada para sintetizar e analisar informações, com foco nos resultados finais das pesquisas estudadas e não apenas em citações bibliográficas. A RSL é amplamente usada na área de Ciências da Saúde para reunir informações de pesquisa empíricas sobre um tema específico e caracteriza-se pela definição de cinco etapas a serem seguidas, com rigor, de modo a evitar erros e vieses no processo de investigação científica. São elas: formulação do problema, coleta de dados, avaliação dos dados, análise e interpretação dos dados e apresentação pública. Ao estabelecer estes passos, a metodologia de Revisão Sistemática permite que outros pesquisadores refaçam o percurso e, assim, possam comprovar ou contestar o resultado. (COOPER E HEDGES, 1994).

Para a pesquisa, optamos pelo recorte temporal de 1945 a 2016, em função de nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial ter havido uma mudança radical no padrão de comportamento das mulheres, que passaram a debater publicamente questões relativas aos direitos reprodutivos e sexuais. Como este artigo trará resultados preliminares desta pesquisa,

optamos por ter uma visão dos últimos 21 anos de pesquisa sobre aborto no Brasil – de 1995 a 2016, a partir de artigos que tragam relatos de mulheres que fizeram aborto no país. Este intervalo de tempo se justifica por ter sido durante os anos de 1990 que o debate sobre a legalização do aborto no Brasil se acirrou, especialmente após a Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Beijing, na China, em 1995, que foi um marco internacional de conquistas pelos direitos reprodutivos e sexuais das mulheres. Nesta Conferência, organizada pelas Nações Unidas, governos de vários países, entre eles o do Brasil, se comprometeram a alcançar metas de revisão da legislação de seus países no sentido de assegurar às mulheres os direitos reprodutivos e sexuais. (VENTURI E GODINHO, 2013).

Realizamos uma busca ativa em três bases de dados: Web of Science (Coleção Principal Thompson Reuters Scientific), Scientific Electronic Library Online (SciELO) e Scopus, escolhidas por serem plataformas generalistas on-line, de referência no Brasil, e que reúnem informações sobre pesquisas em diferentes áreas do conhecimento, de várias partes do mundo.

Selecionamos sete termos relacionados – “discurso”, “análise do discurso”, “enunciado”, “entrevista”, “feminismo”, “movimento social” e “política”- que foram articulados a partir da expressão booleana “Or”, e associados ao termo “Aborto”, no campo “Título”, por meio da expressão booleana “And”. A escolha da expressão booleana “Or”, que amplia o resultado da busca, se deu ao constatarmos, ainda na fase de testes, que ao inserirmos o termo “Aborto”, tema que é o foco deste estudo, e articularmos ao termo “Discurso”, eixo conceitual desta pesquisa, encontrávamos um número de artigos pequeno, diante da abrangência das bases de dados. Assim, nossa intenção foi ampliar o máximo a possibilidade de retorno nesta fase de busca. Todos os termos foram usados em inglês e português (no caso da base SciELO, pois verificamos que a quantidade de artigos que retornaram neste idioma era considerável) e com string (*), quando necessário, para abranger as variações de termos.

Os termos foram agrupados em dois eixos semânticos, a saber: termos que se relacionam à prática discursiva (“discurso”, “análise do discurso”, “enunciado” e “entrevista”) e os contextos nos quais a temática do aborto é normalmente debatida (“feminismo”, “movimento social” e “política”).

Ao realizarmos a busca, encontramos 75 artigos, de 15 diferentes áreas de pesquisa, que enfocam o discurso sobre a prática do aborto. Destes, 53 tratam do tema no Brasil, sendo 15 deles a partir de relatos de mulheres que fizeram aborto, dos quais um (1) apenas pertinente à área de pesquisa Ciências Sociais Aplicadas e outros quatro (4) de Ciências Humanas,

combinada com Ciências da Saúde e Enfermagem. Diante da reduzida quantidade de artigos pertinentes à área de Ciências Sociais decidimos ler os 15 artigos para efeito deste estudo. Escolhemos os seguintes critérios de inclusão para selecionar os artigos pertinentes para este estudo: 1) Estarem disponíveis on-line; 2) Usarem a metodologia de análise do discurso; 3) Trazerem relatos de mulheres que se submeteram à prática do aborto. A amostra foi coletada entre os dias 3 e 10 de setembro do ano corrente.

Desta forma, o que exporemos no item “Resultados” deste artigo, são os dados coletados a partir da leitura e da análise dos 15 documentos, bem como dados adicionais disponíveis nas bases de dados pesquisadas como: áreas de pesquisa relativas às pesquisas coletadas, os periódicos que as publicaram, bem como informação sobre os autores dos artigos, a partir de um recorte de gênero, pois acreditamos ser uma informação relevante diante da temática pertinente à agenda de reivindicações dos movimentos de mulheres.

3 ABORDAGEM TEÓRICA

Ao empreender seu projeto arqueológico que analisou o pensamento filosófico e os saberes empíricos na idade clássica e suas transformações no final do século XVIII e início do século XIX, Michel Foucault se preocupou em mostrar como puderam se formar domínios de saber a partir de práticas sociais (FOUCAULT, 1999). Neste percurso, ele revelou não apenas que existe uma relação entre a produção de saber e as relações de poder, como também denunciou que são as relações de poder que determinam as condições de possibilidades para construção dos saberes de uma época:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. (FOUCAULT, 1999).

Neste sentido, Foucault demonstrou como este saber, nascido das práticas sociais, não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo novo de sujeito do conhecimento. (FOUCAULT, 1999). Portanto, o sujeito do conhecimento não é algo dado a priori, mas é constituído na e partir da construção do conhecimento.

Na sociedade contemporânea é a Ciência que detém o estatuto da verdade, pois é o espaço privilegiado de produção de saber. Seguindo a linha de pensamento de Foucault, investigar a produção científica de uma época é poder também compreendê-la. Pierre Billouet cita um trecho de “As palavras e as coisas”, publicado em 1966, para demonstrar como, nesta obra, Foucault defendia que para compreender uma época, não basta contar suas opiniões (doxologia), mas é preciso reconstruir o sistema geral de pensamento cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É esta rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber (BILLOUET, 2003).

Sendo assim, realizar um diagnóstico a partir da visão foucaultiana sobre a produção científica, aquilo que somos capazes de pensar, é perceber as condições cotidianas de possibilidades para instauração de um debate.

Para realizar sua arqueologia do pensamento, Foucault analisou a produção discursiva, pois entendia que o discurso é um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais (FOUCAULT, 1999) e, como tal, expressam os modos de vida de uma época, as crenças, as práticas e também as relações de poder vigentes. Neste sentido, extrair as visibilidades das palavras, rachá-las, como diz Delleuze sobre o empreendimento arqueológico de Foucault, é revelar os enunciados ou aquilo que em uma determinada época pode ver e dizer sobre algo (DELLEUZE, 1992).

Sabemos que o debate sobre Aborto no Brasil é controverso, alvo de críticas de grupos religiosos e conservadores. Também suspeitamos que ele seja mais debatido a partir do viés das Ciências Médicas e Jurídicas do que do ponto de vista das Ciências Sociais, e com pouca representatividade de relatos de mulheres que fizeram aborto já que no país a prática é considerada um crime. Pode-se dizer, assim, que este quadro se constitui em um sintoma sobre o que pode ser dito (ou não) sobre o assunto e as relações de poder subjacentes ao debate sobre aborto no país.

Assim, partimos da inquietação sobre o que podem revelar as narrativas científicas sobre a temática do aborto no país, especificamente as que trazem relatos de mulheres que se submeteram à prática do aborto.

Foucault já demonstrou que a produção de conhecimento sobre um tema oferece os parâmetros para o seu debate público. Desta forma, entendemos que, ao modo arqueológico de Foucault, este estudo se propõe a “rachar as palavras” do conhecimento científico sobre a temática do aborto para extrair delas suas visibilidades, os enunciados sobre o que é

produzido de conhecimento sobre o tema, na expectativa de tentar compreender as causas que determinam a forma como a problemática é tratada no país. Foucault afirma que a história não cessa de nos ensinar que o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 2013)

4 RESULTADOS

4.1. Dados preliminares a partir da busca ativa

A pesquisa nas três bases de dados selecionadas – Web of Science, Scielo e Scopus – revelou que ao longo do período proposto neste estudo (1995 a 2016), e a partir da inserção nas bases dos termos de busca escolhidos, foram encontrados no Brasil: 1) 14 artigos na Web of Science; 2) 10 na Scopus; 3) 53 na Scielo, inserindo os termos de busca em inglês; e 4) 31 artigos na Scielo, inserindo os termos de busca em português.

Após a análise do material, supressão dos artigos repetidos, chegamos a 75 artigos, de 15 diferentes áreas de pesquisa, dos quais 53 tratavam da temática do aborto no Brasil a partir da perspectiva do discurso. Destes, 15 artigos (Tabela 1) traziam relatos de mulheres que se submeteram à prática do aborto no país, sendo: 1) Nove (9) na área de Ciências da Saúde; 2) três (3) descritos como das áreas de Ciências da Saúde e Ciências Humanas; 3) um (1) artigo na área de Ciências Sociais Aplicadas; 4) um (1) artigo na área de Saúde Ocupacional; e 5) um (1) um artigo descrito como sendo das áreas de Enfermagem, Ciências da Saúde e Ciências Humanas.

A partir deste conjunto de artigos também foi observado que oito (8) deles eram estudos de autores originários de cursos de pós-graduação em Enfermagem. Prevalece no total de artigos coletados a presença de pesquisadoras. Em apenas três (3) há a presença de pesquisadores, mesmo assim dividindo autoria com pesquisadoras. Outra constatação é que apenas um (1) artigo foi publicado em uma revista científica na área de Ciências Humanas. Nenhum dos 15 artigos selecionados no período de busca (3 a 10 de setembro) estava disponível na Base Scopus.

Tabela 1: Síntese dos artigos usados na RSL, por Título, Área de pesquisa, Autoria por presença de mulheres e homens, Publicação e Base.

Título	Área de pesquisa	Autoria por presença de mulheres e homens	Publicação	Base
A relação interpessoal entre profissionais de saúde e a mulher em abortamento incompleto: o olhar da mulher	Ciências da Saúde	Feminino	Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil	Scielo
Abortamento induzido, vivência de mulheres baianas	Ciências da Saúde/Ciências Humanas	Feminino	Saúde e Sociedade	Scielo
Aborto provocado em mulheres da periferia da cidade de São Paulo: vivência e aspectos socioeconômicos	Ciências da Saúde	Feminino/Masculino	Revista Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia	Scielo
Aborto provocado: o discurso das mulheres sobre suas relações familiares	Ciências da Saúde	Feminino	Texto & Contexto – Enfermagem	Scielo
Fatores associados ao aborto induzido	Ciências Sociais Aplicadas	Feminino	Revista Brasileira de Estudos de	Scielo

entre jovens pobres na cidade de São Paulo, 2007			População	
Aborto induzido entre prostitutas brasileiras: um estudo qualitativo	Ciências da Saúde	Feminino/Masculino	Ciência & Saúde Coletiva	Scielo
Aborto provocado na juventude: desigualdades sociais no desfecho da primeira gravidez	Ciências da Saúde	Feminino	Cadernos de Saúde Pública	Scielo
Abortamento induzido: vivência de mulheres baianas	Ciências da Saúde	Feminino	Saúde e Sociedade	Web of Science
Itinerários e métodos do aborto ilegal em cinco capitais brasileiras	Ciências da Saúde	Feminino/Masculino	Ciência & Saúde Coletiva	Scielo
Mulheres em situação de abortamento: estudo de caso	Ciências da Saúde e Ciências Humanas	Feminino	Saúde e Sociedade	Scielo
Não vou esquecer nunca!: a experiência feminina com o abortamento	Ciências da Saúde	Feminino	Revista Latino Americana de Enfermagem	Scielo

induzido				
Prevalência e características de mulheres com aborto provocado - Favela México 70, São Vicente - São Paulo	Ciências da Saúde	Feminino	Revista Brasileira de Epidemiologia	Scielo
Processo decisório do aborto provocado: vivência de mulheres	Ciências da Saúde e Ciências Humanas	Feminino	Physis Revista de Saúde Coletiva	Scielo
The experience of women with abortion during adolescence as demanded by their mothers (disponível apenas em inglês)	Ciências da Saúde	Feminino	Revista Latino Americana de Enfermagem	Scielo
Trajatória de mulheres em situação de aborto provocado no discurso sobre clandestinidade	Enfermagem e Ciências da Saúde/Ciências Humanas	Feminino	Acta Paulista de Enfermagem	Scielo/Web of Science

Fonte: elaborada pelos autores a partir de dados das bases Web of Science e Scielo.

4.2. Síntese preliminar dos artigos coletados

O conjunto de artigos analisados revela que o interesse pela narrativa sobre o processo de abortamento provocado, a partir da visão das mulheres que se submeteram ao procedimento, é predominantemente feminino. São pesquisadoras da área de Enfermagem que, a partir da amostra de artigos coletados, dão voz a estas mulheres. Oito, dos 15 artigos analisados, são de pesquisadoras da área de Enfermagem que vislumbraram, na experiência de atendimento de mulheres ainda no leito hospitalar após aborto incompleto ou complicações pós-aborto, temas de pesquisas.

As inquietações das pesquisadoras, que resultaram em estudos de casos em maternidades de três capitais da Região Nordeste do país, a saber, Rio Grande do Norte, Bahia e Paraíba, giram em torno das determinantes familiares para a opção pela interrupção da gravidez de mulheres que se submeteram ao aborto; a qualidade do atendimento no leito hospitalar após aborto incompleto, no intuito de identificar o tipo de atendimento e discutir estratégias para a humanização do atendimento às mulheres; a qualidade da relação interpessoal entre enfermeiras e mulheres atendidas por elas após complicações de procedimentos de aborto provocado; o impacto psicológico do procedimento nas mulheres que se submeteram ao aborto; as parcerias de apoio encontradas pelas mulheres em sua trajetória até a interrupção da gravidez em clínicas clandestinas; e a trajetória dessas mulheres até a clínica clandestina onde foram submetidas ao procedimento.

Entre os artigos restantes (7), há estudos que enfocam a situação de atendimento hospitalar às prostitutas em situações de aborto provocado; que realizam uma comparação a partir de dados socioeconômicos e avaliação do impacto emocional com mulheres que tiveram aborto espontâneo e outras que se submeteram ao procedimento de aborto provocado na periferia de São Paulo; que avaliam os fatores associados ao aborto induzido entre jovens residentes em uma comunidade pobre de São Paulo, recorrendo às entrevistas com jovens de ambos os sexos; que avaliam os fatores associados ao aborto decorrente de primeira gestação; que revelaram itinerários e métodos utilizados por mulheres que se submeteram a um ou mais abortos em cinco capitais brasileiras; que avaliaram os impactos emocionais de mulheres submetidas ao aborto e com histórico de complicações pós-procedimento; e por fim que avaliaram quantitativamente a prevalência de mulheres de baixa renda entre as que optam por se submeterem a interrupção da gestação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados preliminares indicam que há pouca produção de artigos científicos sobre aborto que escapem do discurso canônico do direito e da medicina, que ao privilegiarem a perspectiva da saúde e da lei, ocultam sua problemática propriamente social. Ao que parece, ainda há lacunas na pesquisa no sentido de discutir os determinantes do aborto, de forma a analisar os fatores sociais associados à prática.

Assim, no processo de elaboração desta pesquisa, alguns questionamentos estão surgindo. Entre elas: que áreas do conhecimento se interessam em pesquisar o discurso sobre o aborto no país? Qual a abordagem das Ciências Sociais sobre a temática do aborto? Em que áreas do conhecimento as narrativas de mulheres que se submeteram à prática são mais frequentes? Por que o que é dito sobre o aborto tem peso maior e mais importância no debate público do que o que está oculto?

Algumas destas questões, levantadas na elaboração deste trabalho, podem suscitar novas pesquisas e, assim, contribuir para ampliar o conhecimento sobre a problemática do aborto no Brasil na área das Ciências Sociais.

REFERÊNCIAS

- BILLOUET, Pierre. **Focault**. (Tradução: Beatriz Sidou). São Paulo: Estação Liberdade, 2003, 228p.
- COOPER, H and HEDGES, L.V (Eds.) **The Handbook of Research Synthesis**. New York: Russel Sage Foundation, 1994, 3-16ps.
- Departamento de Ciência e Tecnologia, Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. **20 anos de pesquisas sobre aborto no Brasil**. Brasília: Ministério da Saúde; 2008. (Série B, Textos Básicos de Saúde). Disponível em: <
<http://livroaberto.ibict.br/bitstream/1/496/1/20%20anos%20pesquisas%20sobre%20aborto%20no%20Brasil.pdf>> Acesso em: 28 de set. de 2016.
- DELLEUZE, Gilles. **Conversações**. (Tradução: Peter Pál Pelbart), São Paulo: Editora 34, 1992, 240 p.
- DINIZ, Debora and MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. **Ciênc. saúde coletiva** [online]. 2010, vol.15, suppl.1, pp.959-

966. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232010000700002>. Acesso em: 2 de out, de 2016.

FOCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. (Tradução: Roberto Cabral de melo Machado e Eduardo Jardim Morais). Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999. 160p.

FOCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. (Tradução: Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2016 (Coleção Tópicos), 541 p.

FOCAULT, Michel. **A Ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. (Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio). São Paulo: Edições Loyola, 2013 – (Leituras Filosóficas)

MENEZES G.; AQUINO, E. Pesquisa sobre o aborto no Brasil: avanços e desafios para o campo da saúde coletiva. **Cad. Saúde Pública** 2009; 25(Supl. 2): S193-S204. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2009001400002>. Acesso em 2 de out. de 2016.

VENTURI, Gustavo; GODINHO, Tatau (Orgs.). **Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças na opinião pública**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Edições Sesc SP, 2013, 504p.

CRÍTICAS À PEC 215: A NECESSIDADE DE PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS NA PERSPECTIVA DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA PROCEDIMENTAL HABERMASIANA

Nathália Uchôa dos Santos

Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá Email:
uchoa.nathalia@gmail.com

Gabriela Miranda Duarte

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e Mestre em Direito Ambiental e
Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá

Email: gabim_mg@yahoo.com.br

Resumo: Como o direito dos índios às suas terras é fundamental para sua reprodução física e cultural, a Constituição Federal dispensa proteção específica a elas, inclusive com a previsão de sua demarcação, para assegurar aos povos indígenas o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. Logo, a demarcação é considerada empecilho aos interesses do poder econômico, que vê as terras indígenas como fontes de riqueza e expansão de seus negócios. Nessa dicotomia residem os conflitos socioambientais, divulgados com frequência nas mídias sociais. Este trabalho pretende examinar, sob a perspectiva da teoria habermasiana de democracia deliberativa procedimental, a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 215/2000, que prevê alterações no procedimento demarcatório.

Palavras-chave: PEC 215. Terras indígenas. Democracia deliberativa procedimental.

1 INTRODUÇÃO

A Constituição Federal de 1988 reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (art. 231, *caput*).

Por um lado, garantir o direito dos indígenas às terras promove a proteção dos valores, das tradições, dos costumes, enfim, da cultura indígena. Por outro, muitos opositores suscitam a violação do direito de propriedade de terceiros que exploram economicamente essas terras,

sob a alegação de que estariam lhes destinando função social e contribuindo para o crescimento econômico nacional.

O instrumento legal para delimitar as terras ocupadas pelos indígenas, garantindo-lhes o usufruto exclusivo e preservando sua diversidade cultural é a demarcação, que é um procedimento administrativo, de competência da União, com intuito de delimitar as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, protegendo-as.

Atualmente, feita a demarcação física, cabe ao Presidente da República proceder à homologação mediante Decreto nº 1.775/1996 (artigo 5º). Sobre esse ponto, há a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, a qual propõe a alteração dos artigos 49 e 231 da Constituição Federal para que seja competência exclusiva do Congresso Nacional a aprovação da demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, bem como a confirmação das demarcações anteriormente homologadas. Dessa forma, mesmo que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) continue participando no processo demarcatório, fazendo o levantamento das terras, a decisão final dependerá de aprovação do Congresso Nacional.

É recorrente que a mídia noticie protestos indígenas contra a PEC 215. Nesse ponto, questiona-se: os índios, por serem diretamente atingidos pelas alterações propostas pela PEC, não deveriam ser ouvidos sobre o tema? A resposta, no presente trabalho, perpassa pela teoria habermasiana da democracia deliberativa procedimental, consoante a qual os indivíduos devem ser, ao mesmo tempo, destinatários e autores das leis às quais devam se submeter.

2 O RECONHECIMENTO CONSTITUCIONAL DAS TERRAS INDÍGENAS TRADICIONAIS

A Constituição Federal de 1988, promulgada após vinte anos de ditadura militar, trouxe consigo respostas a apelos de seguimentos sociais que clamavam por uma realidade democrática no País. Dentre as chamadas minorias, alijadas das prioridades em políticas públicas, as sociedades indígenas garantiram espaço nas novas disposições constitucionais, com a real perspectiva de também galgar melhorias de regulamentação no ordenamento infraconstitucional e, em especial, a implementação de seus direitos, na prática.

Souza Filho (1992) explica que, assim como o Brasil, muitos países da América Latina se converteram em ditadura militar durante a Guerra Fria, com o intuito de reprimir os movimentos populares e o avanço das bandeiras socialistas. Assim, a questão indígena também passou a ser uma questão militar. A partir da década de 1980, intensificaram-se

resistências aos governos ditatoriais, com discussões políticas que culminaram com reformas significativas nas constituições desses países.

Relembrando a arena de discussões políticas na fase da Assembleia Nacional Constituinte, Kayser (2010) expõe que houve intensa articulação de indígenas e indigenistas, a fim de promover a emersão dos valores socioculturais indígenas no plano dos direitos constitucionais.

Naquele momento histórico de redemocratização, entidades religiosas, sindicais e antropológicas, interessadas na luta indígena, organizaram-se para elaborar um programa mínimo de direitos, focado, precipuamente, no respeito às terras indígenas e suas organizações socioculturais. Participaram dessa mobilização o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a União das Nações Indígenas – UNI, a Associação Nacional de Apoio ao Índio – ANAI, o Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, a Central Única dos Trabalhadores – CUT e outras (SANTILI, 1991).

Com essa influência, o Capítulo VIII da Constituição Federal foi dedicado aos índios, o qual dispõe em seus arts. 231 e 232:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

De fato, como se observa, a pressão social apresentou resultados concretos. Na Constituição Federal de 1988, foram assegurados tanto o direito às terras tradicionais quanto a valorização das manifestações socioculturais indígenas, o universo peculiar de sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições. A disposição constitucional deve ser comemorada, uma vez que os indígenas possuem organizações sociais, econômicas e culturais próprias. A continuidade dessa diversidade social “só é possível a partir da proteção ao seu território, a garantia de sua sustentabilidade por meio da manutenção de seus recursos naturais e o direito a viverem conforme seus próprios usos, costumes e tradições (CUNHA, 2006, p. 120).

Essa previsão afastaria aquilo que Habermas (2002, p. 164) denominou de problema das minorias “inatas”, que, em sociedades democráticas se configura quando “uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos”.

Outra conquista importante foi a legitimação do Ministério Público para atuar na defesa dos direitos e interesses das populações indígenas. Trata-se de instituição essencial à função jurisdicional, também incumbida de defender o regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis (arts. 127 e 129, V).

Mas progredir na proteção constitucional aos índios não foi tarefa simples. Houve significativas reações contrárias aos avanços dos direitos indígenas no processo constituinte, lideradas por empresários da mineração e outros setores da economia, assim como por militares, parlamentares e órgãos da imprensa, os quais promoveram campanhas difamatórias e levianas contra os índios. Assim, embora a Constituição Federal de 1988 tenha avançado bastante no resguardo dos direitos indígenas, não alcançou tanto quanto poderia, vez que a exploração midiática conseguiu reduzir a previsão de direitos contida no relatório final da subcomissão responsável pela proposta sobre interesses indígenas, principalmente no tocante às terras tradicionalmente ocupadas (SANTILI, 1991).

Ainda hoje, as conquistas indígenas sofrem resistências e ataques, principalmente na questão agrária. Embora a terra seja essencial à perpetuação dos usos, dos costumes e das tradições indígenas, haja vista que ela assegura “*la posibilidad de mantener la unidad social, de mantener y reproducir la cultura y de sobrevivir física y culturalmente depende de la existencia y el mantenimiento de la tierra en forma colectiva, comunitaria, como la han*

*tenido desde tiempos antiguos*²⁵³, a demarcação é tida como empecilho aos interesses do poder econômico, que vê as terras indígenas como fontes de riqueza e expansão de seus negócios.

Nessa dicotomia residem os conflitos socioambientais, divulgados com frequência nas mídias sociais. A PEC 215 é um exemplo de atuação política em que o próprio Estado brasileiro tem investido contra os direitos consagrados aos índios.

3. A PEC 215: UM PACOTE DE OBJETIVOS CONTRÁRIOS AOS INTERESSES INDÍGENAS?

Há 16 anos em tramitação, a PEC 215 foi proposta em 20/03/2000, pelo então deputado federal Almir de Sá (PPB/RR) e 232 parlamentares, com vistas a alterar disposições do art. 49 e 231, parágrafos 4º e 8º, da Constituição para: a) estabelecer como competência exclusiva do Congresso Nacional aprovar a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e ratificar as demarcações já homologadas; b) gravar de inalienabilidade e indisponibilidade as terras indígenas e tornar imprescritíveis os direitos sobre elas, somente após demarcadas ou aprovada a demarcação pelo Congresso Nacional; e c) reservar à lei os critérios e procedimentos de demarcação das áreas indígenas (BRASIL, 2000).

De início, percebe-se o retrocesso na proposição, ao pretender efeitos retroativos, em casos de não aprovação de demarcações homologadas, pelo que se abre uma grande possibilidade de destituir dos índios terras que já tenham sido reconhecidas como tradicionais, sobre as quais lhes foram conferidos direitos originários.

Também se nota a intenção de circunscrever ao Legislativo as decisões sobre as demarcações das terras indígenas, seja no estabelecimento dos requisitos prévios, seja na aprovação.

Se, atualmente, não cabem ao Congresso Nacional tais atribuições, a quais regramentos e órgãos são conferidos o disciplinamento e a realização das demarcações das terras indígenas tradicionais?

²⁵³ Trecho de sentença proferida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso da Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_79_esp.pdf>.

A Constituição Federal de 1988 assevera apenas que cabe à União demarcar as terras indígenas (art. 231, *caput*), sem especificações de responsabilidade a determinado Poder ou a órgão público. Segundo a Lei nº 7.001/1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio:

Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

§ 1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (SPU) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras.

O órgão federal de assistência ao índio é a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, criada pela Lei nº 5.371/1967, com a finalidade de estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento das políticas indigenistas. O procedimento de demarcação encontra-se disciplinado no Decreto nº 1.775/1996, o qual estabelece que os trâmites demarcatórios de terras indígenas são afetos ao Executivo, com a participação direta da FUNAI, do Ministro de Estado da Justiça e do Presidente da República.

O Decreto nº 1.775/1996 prevê que o fluxo para a demarcação de terra indígena tradicional se inicia com a elaboração de estudos de identificação da área, considerando fatores de natureza antropológica, etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e fundiária, sob responsabilidade da FUNAI, sendo assegurada aos grupos indígenas envolvidos participação em todas as fases (art. 2º, *caput* e §1º).

Ao concluir os trabalhos, o grupo técnico incumbido da identificação e delimitação das terras deverá apresentar relatório circunstanciado, que caso aprovado pela autoridade titular da FUNAI, será devidamente publicado nos meios oficiais, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, para fins de eventuais questionamentos dos estados e municípios afetados. No ponto, vale ressaltar que, como todo procedimento administrativo, a demarcação é regida pelo contraditório e ampla defesa. Dessa forma, publicado o resumo do relatório apresentado pelo grupo técnico no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área sob demarcação, qualquer interessado poderá manifestar-se, apresentando ao órgão indigenista suas razões, acompanhadas de todas as provas pertinentes, com o fim de pleitear indenização ou demonstrar vícios existentes no relatório até o prazo de 90 dias (art. 2º, §§ 6º a 8º, do Decreto nº 1.775/1996).

Em seguida, o procedimento deve ser encaminhado à apreciação do Ministro de Estado da Justiça, que pode declarar, mediante portaria, os limites da terra indígena e determinar sua demarcação (art. 2º, §§ 9º e 10, I, do Decreto nº 1.775/1996), que pode ser homologada, por

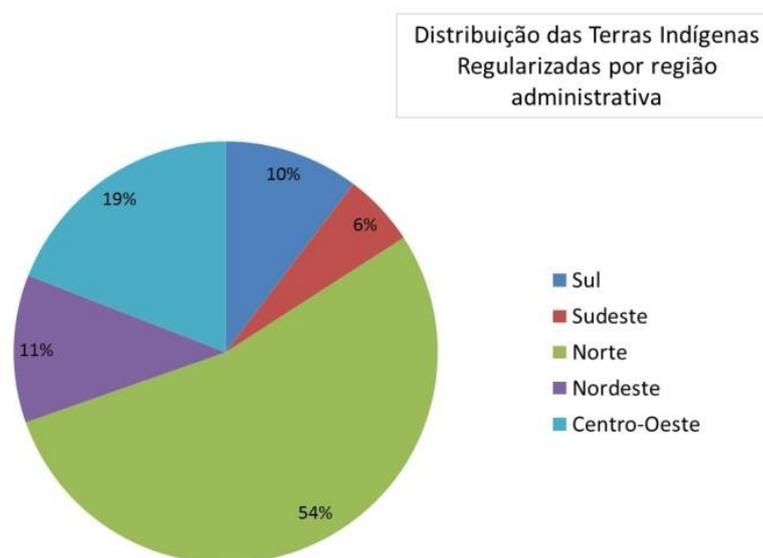
meio de decreto presidencial (art. 5º, do Decreto nº 1.775/1996). Por fim, restaria a necessidade de proceder ao registro em cartório imobiliário e da Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda (art. 6º, do Decreto nº 1.775/1996).

Em seguida, o procedimento será encaminhado à apreciação do Ministro de Estado da Justiça, que pode declarar, mediante portaria, os limites da terra indígena e determinar sua demarcação (art. 2º, §§ 9º e 10, I, do Decreto nº 1.775/1996), a ser homologada, por meio de decreto presidencial (art. 5º, do Decreto nº 1.775/1996). Por fim, caso homologada a demarcação, esta deve ser registrada em cartório imobiliário e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda (art. 6º, do Decreto nº 1.775/1996).

Ressalta-se que, para fins de indenização ou demonstração de vícios, os estados e municípios em que se localize a área, bem como demais interessados, podem se manifestar, desde o início do procedimento demarcatório até 90 dias após a publicação do resumo do relatório dos estudos (art. 2º, § 8º, do Decreto nº 1.775/1996).

Atualmente, cerca de 12,2% do território brasileiro corresponde a terras indígenas regularizadas, que somam 462, a maioria localizada na Amazônia Legal (FUNAI, 2016), como aponta o gráfico abaixo:

Gráfico. Distribuição das Terras Indígenas Regularizadas por Região



Fonte: FUNAI, 2016, p. 3.

Em que pese a conclusão do procedimento de demarcação, com a regularização dessas 462 terras tradicionais, aproximadamente 8% delas, inclusive algumas com a presença de índios isolados ou de recente contato, ainda não estão em plena posse das comunidades

indígenas (FUNAI, 2016). Eis um demonstrativo da resistência contra a implementação dos direitos agrários indígenas, que se traduzem em fortes conflitos socioambientais, cujo apaziguamento é um desafio a ser enfrentado pelo Estado.

Nesse contexto de necessidade de empoderamento dos índios e instrumentalização de mecanismos para proporcionar a melhoria da qualidade de vida desses brasileiros, notadamente com a busca pela efetivação do usufruto exclusivo das terras que tradicionalmente ocupam, questionam-se os objetivos da PEC 215 e sua dissociação dos interesses indígenas.

Na justificativa da referida proposta de emenda, percebe-se um discurso de suposta legitimação democrática do procedimento de demarcação das terras indígenas ao ser transferido para a seara do Legislativo, composto por representantes do povo e dos estados membros. Argumenta que a participação do Congresso Nacional na decisão política demarcatória estaria amparada no sistema constitucional de freios e contrapesos, a balizar a relação de independência e harmonia entre os Poderes da União, até porque o trâmite vigente estaria causando “insuperáveis obstáculos aos entes da Federação”, pela ausência de consulta aos interesses e situações concretas dos estados-membros (BRASIL, 2000, p. 16399).

Como visto, o Decreto nº 1.775/1996 (art. 2º, § 8º) prevê expressamente a publicidade dos estudos prévios à demarcação, sendo garantida a manifestação dos estados, municípios e terceiros interessados, que assim podem exercer contraditório e ampla defesa no procedimento administrativo.

Ademais, a todos é assegurado o direito de ação previsto no art. 5º, XXXV, da Constituição Federal, que possibilita a judicialização do caso concreto, a exemplo da ação popular movida pelo Senador da República Augusto Affonso Botelho Neto contra a União, requerendo a declaração de nulidade da Portaria nº 524/2005, do Ministro de Estado da Justiça, bem como do Decreto Homologatório de 15/04/2005, do Presidente da República, atos administrativos que procederam à demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, localizada em Roraima (BRASIL, 2014).

Logo, não procede o argumento de que o atual procedimento de demarcação tem causado “insuperáveis obstáculos aos entes da Federação”, pois há meios judiciais e extrajudiciais de estes pleitearem os direitos que lhes caibam.

Ainda na justificativa da PEC 215, consta que o estabelecimento de competência exclusiva do Congresso Nacional para aprovar a demarcação das terras tradicionais indígenas

seria semelhante à já estabelecida competência exclusiva do Congresso Nacional para aprovar a intervenção federal, nos moldes do art. 49, IV, da Constituição Federal.

Ocorre que esse raciocínio traçou um paralelo indevido entre a intervenção federal em estados e a atuação federal perante a demarcação de terras indígenas. São duas situações com premissas completamente diferenciadas. A primeira tem caráter provisório e se baseia em razões de segurança nacional e estabilidade institucional, decisões meramente políticas (arts. 34 a 36, da Constituição Federal), enquanto que a segunda possui caráter permanente e lastro em direito originário, permeado de nuances históricas, culturais e antropológicas, que priorizam os interesses e a realidade dos povos indígenas (art. 231, da Constituição Federal).

O debate proposto é muito mais complexo que a singeleza como é apresentado na justificativa da PEC que, aliás, não demonstra efetivamente qualquer preocupação com o olhar indígena sobre a alteração procedimental de demarcação. A referência presente na justificativa, de que o atual procedimento estaria causando “insuperáveis obstáculos aos entes da Federação” (BRASIL, 2000, p. 16399) inverte a ordem da realidade, pois é a proposta de emenda que pretende colocar insuperáveis obstáculos aos povos indígenas, na eminência de perder territórios regularizados, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (art. 231, da Constituição Federal).

Apesar do arguido prestígio à democracia na justificativa da pretensa alteração do texto constitucional, a verdade é que a PEC 215 é antidemocrática, por desconsiderar a opinião e a participação dos índios nessa proposição legislativa. Em momento algum se vê teor, nem na justificativa da proposta intenções que denotem preocupação com a vida dos índios e sua organização social. A PEC 215 é excludente, alheia à proteção socioambiental e trata os índios como figuras passivas e meramente ilustrativas, sem representatividade, o que é uma afronta ao estado plural que é o Brasil.

E quem seriam os beneficiados com a PEC 215, se não os índios? É esclarecedor o pronunciamento do deputado Elizeu Dionísio (PSDB-MS), registrado na ata da 335ª sessão da Câmara dos Deputados, de 03/11/2015, oportunidade em que classifica a referida proposta como um grande ganho para o setor agropecuário:

Hoje é um absurdo!! O dono da terra só recebe pelas benfeitorias; nem um centavo pela terra, de onde ele tira o seu ganha-pão. É o mesmo que alguém chegar em sua empresa e dizer: “isso é meu; não vou pagar nada para tomar posse”. Ou entrar na sua casa, sentar na sua sala, usar a cozinha e utilizar de tudo que você tem sem pagar por nada. Ah, e não deixar você ficar no lugar!

Sei dos problemas indígenas; a falta de terras, os problemas sociais, o alcoolismo, a difícil missão de manter a tradição de um povo que busca seu caminho. Entretanto, o

produtor rural não pode pagar essa conta, que já deixou pessoas mortas e, em meu Estado, Mato Grosso do Sul, traz insegurança jurídica.

Lá, os conflitos são constantes porque o Governo Federal demarca ou a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) anuncia que vai demarcar determinada área, os índios as ocupam, os produtores se defendem: impasse criado.

Para ilustrar, cito o levantamento do Ministério Público Federal que identificou 87 processos envolvendo disputa de terras indígenas tramitando ou que já tramitaram no Tribunal Regional Federal da 3ª Região, órgão judicial que decide essa questão em Mato Grosso do Sul. Um deles envolve produtores e indígenas no Município sul-mato-grossense de Sidrolândia, conflito que já dura uma década.[...]

Conclamo os Parlamentares que defendem essa proposta, como eu defendo, para ficarmos atentos a fim de que a PEC tramite de forma rápida e não seja alterada por segmentos que querem prejudicar o setor que mais contribuiu para o Brasil crescer nos últimos anos: o setor agropecuário (BRASIL, 2015, p. 94-95).

A história se repete e, mais uma vez, demonstra-se a busca de interesses econômicos em detrimento dos povos indígenas. A linha de argumentação retórica utilizada pelo deputado é a mesma que serve para atacar a PEC 215 e escudar os direitos indígenas. Afinal, por ordem cronológica, sabe-se que as terras invadidas e dominadas foram as dos índios, habitantes originários do País, que até os dias atuais são expulsos de seus ambientes, sem justificativa, nem indenização.

A fundamentação da PEC 215 segue na contramão da história e dos avanços dos direitos indígenas, não apenas quanto ao disposto na Constituição Federal de 1988, mas também em normas internacionais de direitos humanos.

À PEC 215 foram apensadas outras 11 propostas de emendas focadas, em linhas gerais, na demarcação de terras indígenas: a PEC nº 579/2002, a PEC nº 156/2003, a PEC nº 257/2004, a PEC nº 275/2004, a PEC nº 319/2004, a PEC nº 37/2007, a PEC nº 117/2007, a PEC nº 161/2007, a PEC nº 291/2008, a PEC nº 411/2009 e a PEC nº 415/2009. Em 21/3/2012, a Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania votou pela admissibilidade de todas, nos termos do parecer do relator, Deputado Osmar Serraglio (BRASIL, 2015).

As propostas de emenda de números 579/2002, 275/2004, 319/2004, 37/2007, 117/2007 e 411/2009 visam submeter a demarcação das terras indígenas à aprovação do Congresso Nacional e/ou exigem aprovação de lei para a demarcação.

A PEC nº 257/2004 pretende exigir audiência das Assembleias Legislativas dos estados em cujos territórios haja processo demarcatório.

A PEC nº 156/2003 objetiva exigir que não sejam demarcadas como tradicionais indígenas as terras ocupadas por pequenas propriedades rurais, exploradas em regime de economia familiar.

A PEC nº 415/2009 busca autorizar a permuta de terras indígenas em processo de demarcação litigiosa, ad referendum do Congresso Nacional.

A PEC nº 161/2007, além de lei para determinar a demarcação de terras indígenas, pretende também vedar qualquer utilização que comprometa a integridade dos *espaços territoriais especialmente protegidos*; e determinar que os títulos das terras pertencentes a *quilombolas* sejam expedidos por meio de lei.

A PEC nº 291/2008 pretende que somente lei estabeleça definição, alteração e supressão dos espaços territoriais especialmente protegidos pelo poder público.

No dia 27/10/2015, a Comissão Especial destinada a apreciar e proferir parecer às mencionadas propostas opinou pela aprovação de todas, salvo a PEC 291/2008, sob o argumento da necessidade de urgência da apreciação das questões atinentes à demarcação, que não foi contemplada nessa proposição. Adotou-se um substitutivo que agregou as demais PECs em um único texto (BRASIL, 2015).

Conforme o substitutivo apresentado, ao art. 45 seria acrescido o § 3º, prevendo a eleição de um representante indígena para a Câmara dos Deputados; ao § 1º do art. 61 seria acrescido o inciso III, para determinar que leis sobre delimitação de terras indígenas fossem de iniciativa privativa do Presidente da República; o art. 231 passaria a ter 18 parágrafos. (BRASIL, 2015)

Dentre as novas disposições dos parágrafos do art. 231, estaria a definição de terra tradicional indígena como a que, em 5/10/1988 (data da promulgação da Constituição), simultaneamente fosse habitada por indígenas, em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas e, ainda, imprescindíveis ao seu bem estar e reprodução física e cultural. (BRASIL, 2015).

Excepcionou o usufruto exclusivo das riquezas naturais das terras indígenas, em várias situações. Vedou, expressamente, a ampliação de terra indígena já demarcada. Previu a necessidade de audiências públicas prévias, nas Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais afetas a pretensa área de demarcação (BRASIL, 2015).

No substitutivo consta a previsão de 18 parágrafos para o art. 231 da Constituição, detalhando situações sobre os povos indígenas e, ainda, sem delongas na justificativa, nem registro de oitiva dos afetados, fez restrições às terras quilombolas (BRASIL, 2015). A amplitude da PEC reforça o pensamento de que o objetivo pretendido com a sua aprovação, longe de proteger as minorias e os valores ambientais, é o atendimento de interesses econômicos.

Ao invés de perder força com o tempo, a PEC 215, com o substitutivo, tornou-se mais gravosa aos interesses indígenas do que sua proposta original. Aos índios houve apenas um

avanço a respeito da demarcação de suas terras: a Comissão Especial verificou a inconstitucionalidade da ratificação das demarcações já homologadas, pois implicaria o reexame de atos jurídicos consumados, constitutivos de direitos para a União e para as comunidades indígenas usufrutuárias dessas terras, o que violaria o disposto no art. 5º, XXXVI, e art. 60, § 4º, IV, da Constituição Federal.

4. A PEC 215 SOB A PERSPECTIVA DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA PROCEDIMENTAL

O direito, enquanto regulador das expectativas de comportamento, legitima-se mediante procedimentos discursivos racionais que asseguram aos cidadãos a condição de, ao mesmo tempo, destinatários e autores do direito. Numa perspectiva procedimental:

O direito deve fundar-se tão somente no princípio democrático, não mais compreendido como um mecanismo liberal de decisão majoritária ou a partir de uma pretensa “vontade geral” republicana, mas como institucionalização de processos estruturados por normas que garantam a possibilidade de participação discursiva dos cidadãos no processo de tomadas de decisão (OLIVEIRA, 2016, p. 93).

Ou seja, esse modelo procedimental de democracia deliberativa ampara-se em condições de comunicação mediante as quais “le processus politique aura des chances de générer des résultats raisonnables parce qu’il s’effectuera alors, dans toute son étendue, sur un mode délibératif” (HABERMAS, 1998, p. 372).

Os membros da sociedade, os quais serão diretamente atingidos pelas normas e leis elaboradas, não devem ocupar um papel periférico. Ao contrário, por intermédio de uma prática discursiva racional e de um debate aberto de argumentos, devem ocupar uma postura ativa nos processos decisórios que refletirão em suas vidas.

Trata-se, em verdade, de assegurar aos cidadãos o exercício da autonomia privada e pública numa relação de complementariedade. Afirma Habermas (2002, p. 291) que a autonomia pública dos cidadãos “deve tomar corpo na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis, por meio da vontade soberana do povo. A autonomia privada dos cidadãos, por outro lado, deve afigurar-se nos direitos fundamentais que garantem o domínio anônimo das leis”. Dessa forma, diante de uma sociedade plural e complexa, a legitimidade do direito está relacionada com um procedimento democrático consubstanciado em processos comunicativos, os quais permitem que todos os cidadãos possam, mediante discursos racionais, contribuir para os processos decisórios, incluindo-se a elaboração de leis.

São esses processos e pressupostos comunicativos que propiciaram uma formação democrática da opinião e vontade dos cidadãos. A proposta de uma democracia deliberativa é possibilitar aos indivíduos que, pela via dos fluxos comunicacionais, troquem argumentos, conflitiva e cooperativamente, para que alcancem o melhor entendimento sobre um problema e sua possível solução (MARQUES, 2009). A mesma autora afirma que a preocupação habermasiana ao desenvolver sua teoria de democracia deliberativa procedimental é firmar princípios formais de interação que possibilitem “assegurar legitimidade das normas e garantir alternativas capazes de regular os tipos de conflitos que surgem nas sociedades pluralistas, marcadas, sobretudo, pela tensão e pelo embate entre múltiplas e diferentes demandas, necessidades e identidades” (MARQUES, 2009, p. 12).

Por meio de uma atividade discursiva, os diversos atores sociais podem se integrar ao processo decisório. É no espaço público que os cidadãos, individual ou coletivamente organizados, podem interagir e apresentar argumentos e contra-argumentos sobre problemas e temas que os afetam. Daí se afirmar que o espaço público se descreve “*comme un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des opinions; les flux de la communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions publiques regroupées en fonction d’un thème spécifique*” (HABERMAS, 1997, p. 387).

Ou seja, o espaço público, onde se dá a atividade discursiva, funciona como uma rede de sensores que, além de identificar e captar os problemas, é capaz de questioná-los, contestá-los e repercuti-los, a ponto de serem absorvidos pelo centro de poder (HABERMAS, 1997), sendo que “*l’opinion publique transformée selon des procédures démocratiques en pouvoir fondé sur la communication ne peut pas elle-même ‘dominer’, mais seulement canaliser l’usage du pouvoir administratif*” (HABERMAS, 1998, p. 379).

Essa interação em um espaço público deve abranger todos os atores sociais. Ou seja, a legitimidade do direito está atrelada à possibilidade de participação de todos os atingidos, sem que haja exclusão. A ideia do consenso está relacionado a assegurar a oportunidade de que todos possam apresentar seus argumentos e opiniões. Dessa maneira, “a deliberação deve se dar em um contexto aberto, livre e igualitário [...] Todos devem ter, de fato, iguais possibilidade e capacidades para influenciar e persuadir” (SOUZA NETO, 2007, p. 105).

Vale repetir que a proteção constitucional às terras tradicionalmente indígenas confronta-se diretamente com a realidade vivenciada, qual seja, a utilização econômica dessas terras por terceiros, os quais alimentam o discurso de que a demarcação e, conseqüente, devolução aos indígenas representa uma ameaça ao crescimento econômico do país.

Apesar do arguido prestígio à democracia na justificativa da pretensa alteração do texto constitucional, a verdade é que a PEC 215 é antidemocrática, por desconsiderar a opinião e a participação dos índios nessa proposição legislativa. Em momento algum se vê na proposta intenções que denotem preocupação com a vida dos índios e sua organização social. A PEC 215 é excludente, alheia à proteção socioambiental e trata os índios como figuras passivas e meramente ilustrativas, sem representatividade, o que é uma afronta ao estado plural que é o Brasil.

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27/06/1989 e promulgada no Brasil mediante o Decreto nº 5.051, de 19/04/2004, prevê que o governo deve consultar os povos interessados quando envolvidas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente (art. 6º, 1, b).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas - DNUDPI, aprovada em 2007, com voto favorável do Brasil, também assevera que os povos indígenas tem o direito de participar da tomada de decisões sobre questões que lhes afetem, devendo ser ouvidos por meio de representantes por eles eleitos (art. 18). Mais ainda, estipula a necessidade de obtenção do consentimento livre, prévio e informado dos indígenas, antes da adoção e aplicação de medidas legislativas e administrativas que os afetem (art. 19).

A iniciativa das mencionadas legislações internacionais em trazer os indígenas para serem ouvidos se coaduna com a ideia de Habermas (2002, p. 235), consoante a qual “o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais”. A ideia é permitir que os afetados possam sistematizar e apresentar, mediante processos públicos de comunicação, aspectos importantes para o processo decisório que os envolvam.

A Comissão Especial destinada a proferir parecer sobre a PEC 215 relatou que nas audiências públicas realizadas foi oportunizado às lideranças indígenas contribuir com o debate de todos os assuntos de seu interesse e apresentar as reivindicações que considerassem justas e necessárias ao bem-estar dos índios (BRASIL, 2015).

Essa Comissão registrou no seu parecer que, em 2015, houve 5 audiências públicas, nas quais estiveram presentes as seguintes autoridades: Secretário Especial de Saúde Indígena; Assessor da Direção de Promoção e Desenvolvimento Sustentável da FUNAI; Ministro de Estado Chefe da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República; Presidente da FUNAI; Vice-Presidente do Grupo Tortura Nunca Mais-SP; Secretário de Educação

Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação; Deputado Federal-MA; Prefeita Municipal de Amarante-MA; Presidente da Câmara Municipal de Amarante-MA; Diretor de Assentamento e Desenvolvimento Rural do Instituto de Colonização de Terras de Amarante-MA; Advogado da Comissão Permanente em Defesa dos Proprietários e Agricultores de Amarante-MA; Mestre em Direito pela Universidade Católica de Santos-SP e Juiz Federal Titular da 5ª Vara de Santos-SP; Subprocuradora-Geral da República; e Diretor Substituto da Diretoria de Proteção e Desenvolvimento Social da FUNAI (BRASIL, 2015).

Portanto, é controversa a existência de oportunidade de manifestação e contribuição dos indígenas durante as audiências públicas, afinal o próprio relatório da Comissão Especial não cita a presença de integrantes de nenhuma etnia indígena participando das análises e discussões. Ademais, a ampliação de previsões negativas aos interesses indígenas é outro elemento que reforça a falta de voz dos índios nesse processo legislativo.

Nesse ponto, vale ressaltar que a falta de voz não deve ser associada à inércia dos povos indígenas, haja vista as inúmeras notícias de mobilização desses grupos para que sejam ouvidos nesse processo. São comuns as notícias que revelam a manifestação desses grupos, de variadas regiões do país.

Por exemplo, em 2013 houve um protesto em Brasília no qual 200 indígenas deram as mãos e cercaram o Palácio da Alvorada²⁵⁴. Em outra oportunidade, em outubro de 2015, quando divulgado o parecer da Comissão Especial, favorável à PEC 215, algumas lideranças indígenas se manifestaram em Brasília, destacando que a emenda causará impactos ambientais, além de que inexistiu consulta àqueles que serão diretamente atingidos²⁵⁵. Na mesma época, o houve registro de protestos ocorridos no Rio Grande do Sul contra a PEC²⁵⁶.

É possível, portanto, constatar a mobilização dessas minorias contra a aprovação da PEC 216. E, mais, a manifestação de apoiadores da causa, como o Ministério Público Federal, que já publicou nota técnica contrária à aprovação da mencionada PEC²⁵⁷, além do Conselho Indigenista Missionário em cujo sítio eletrônico²⁵⁸ pode-se encontrar muitas notícias sobre o tema.

²⁵⁴ A matéria completa está em: < <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-04-18/indios-fazem-novo-protesto-em-brasilia-e-cercam-planalto.html>>. Acesso em 31 jul. 2016.

²⁵⁵ A reportagem pode ser encontrada em: < <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-voltam-a-protestar-em-brasilia-contr-a-pec-215>>. Acesso em 31 jul. 2016

²⁵⁶ A notícia pode ser acessada em: < <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2015/11/indigenas-bloqueiam-rodovias-no-rs-em-protesto-contr-a-pec-215.html>>. Acesso em 31 jul. 2016.

²⁵⁷ O link da nota técnica pode ser localizada em: < http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/mpf-elabora-nota-tecnica-contr-a-pec-215>. Acesso em 31 jul. 2016.

²⁵⁸ O endereço eletrônico é < <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>>.

5 CONCLUSÃO

Em uma sociedade plural e complexa, na qual convivem indivíduos com interesses e desejos próprios, muitas vezes antagônicos, a democracia meramente representativa não se mostra suficiente. Nessa perspectiva, ganha força a ideia de deliberação pública, no sentido de se possibilitar um debate público sobre as questões que serão decididas.

A deliberação visa proporcionar um diálogo amplo entre todos aqueles que serão atingidos pela decisão, de maneira que todos possam apresentar a percepção da realidade em que vivem, os anseios, as necessidades e as expectativas que trazem consigo, contribuindo para construir a melhor solução.

Entretanto, o processo dialógico de tomada de decisão proposto pela teoria da democracia deliberativa procedimental, ao que tudo indica, não se efetivou nesse processo de elaboração da PEC 215, haja vista a limitada participação assegurada aos indígenas, verdadeiros afetados pela proposta de mudança constitucional. Embora haja uma preocupação, inclusive na justificativa da própria PEC, de demonstrar o caráter democrático que reveste essa tentativa de alteração constitucional, trata-se de um discurso vazio, pois a realidade fática estampa um processo excludente, o qual é confirmado pela baixa participação nas poucas audiências realizadas, sobretudo quando se considera todo o interregno pelo qual se arrasta essa PEC. E, ainda, pelas constantes notícias de manifestações organizadas pelos indígenas em Brasília sempre que há qualquer atividade relacionada com a PEC.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. **Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm>. Acesso em 30 jul. 2016.
- _____. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. **Estatuto do Índio.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em 30 jul. 2016.
- _____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 30 jul. 2016.

_____. Decreto nº 1.775 de 8 de janeiro de 1996. **Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 30 jul. 2016.

_____. Câmara dos Deputados. Diário Oficial da Câmara dos Deputados, Brasília-DF, Ano LV, n. 71, de 19 de abril de 2000, p. 16399-16407. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD19ABR2000.pdf#page=69>>. Acesso em 30 jul. 2016.

_____. Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004. **Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 30 jul. 2016.

_____. Supremo Tribunal Federal. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. **Embargos de Declaração na Petição 3.388 – RO.** Augusto Afonso Botelho Neto e outros e União. Relator: Min. Roberto Barroso, julgado em 23 out. 2013, publicado em 03 fev. 2014. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=5214423>>. Acesso em: 30 jul. 2016.

_____. Câmara dos Deputados. **Diário da Câmara dos Deputados**, Brasília-DF, Ano LXX, n. 188, de 4 de novembro de 2015. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>>. Acesso em 30 jul. 2016.

CORTE Interamericana de Derechos Humanos. **Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua.** Julgado em 31 ago. 2001. Disponível em: Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_79_esp.pdf>. Acesso em 31 jul. 2016. CUNHA, Andréia. **Territórios e Povos Indígenas.** Curitiba: Pontifca Universidade Católica do Paraná, 2006.

G1 RS. **Indígenas bloqueiam rodovias no RS em protesto contra a PEC 215.** 11 nov. 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2015/11/indigenas-bloqueiam-rodovias-no-rs-em-protesto-contr-pec-215.html>>. Acesso em: 31 jul. 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Droit et démocratie: entre faits et normes.** ROCHLITZ, Rainer. BOUCHINDHOMME, Christian (trad.). Paris: Gallimard, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do autor: estudos de teoria política.** SPERBER, George. SOETHE, Paulo Astor (trad.). São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **L'intégration républicaine: essais de théorie politique**. ROCHLITZ, Rainer (trad.). Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2014.

FUNAI. **Terras indígenas: o que é?**. Disponível em:

<<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas?start=2#>>.

Acesso em 30 jul. 2016.

IG SP. **Índios fazem novo protesto em Brasília e cercam Planalto**. 18 abr. 2013.

Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-04-18/indios-fazem-novo-protesto-em-brasilia-e-cercam-planalto.html>>. Acesso em: 31 jul. 2016.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2010.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. As interseções entre o processo comunicativo e a deliberação pública. **A deliberação pública e suas dimensões sociais políticas e comunicativas: textos fundamentais**. MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MINISTÉRIO Público Federal. **MPF elabora nota técnica contra a PEC 215**. 06 set. 2013.

Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/mpf-elabora-nota-tecnica-contr-a-pec-215>. Acesso em: 31 jul. 2016.

OIT. Convenção nº169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em:

<<http://www.oitbrasil.org.br/node/513>>. Acesso em 30 jul. 2016.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Devido Processo Legislativo: uma justificação democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis e do processo legislativo**. 3 ed. rev. ampl. e atual. Belo Horizonte: Forum, 2016.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas** de. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/docs/indigenas/>>. Acesso em 30 jul. 2016.

SANTILI, Márcio. Os direitos indígenas na Constituição brasileira. **Povos Indígenas no Brasil**, 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.

SOUZA, Oswaldo Braga de. **Indígenas voltam a protestar em Brasília contra PEC 215**.

Instituto Socioambiental. 17 nov. 2015. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-voltam-a-protestar-em-brasilia-contr-a-pec-215>>.

Acesso em: 31 jul. 2016.

SOUZA FILHO, C. F. Marés de. O DIREITO ENVERGONHADO (O direito e os índios no Brasil). In: **Revista IIDH** – Instituto Interamericano de Direitos Humanos, São José da Costa

Rica, v. 15, p. 145-166, jan. – set. 1992. Disponível em: <www.corteidh.or.cr/tablas/R06852-5.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2016.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. Deliberação pública, constitucionalismo e cooperação democrática. **Revista Brasileira de Estudos Constitucionais**. Belo Horizonte. Ano 1. N. 1. p. 104-143, jan./mar. 2007.

A INTERFACE ENTRE O CONSUMO E O AGIR RACIONAL: A NECESSIDADE DO ESCLARECIMENTO NA CONSTRUÇÃO DE UM ENTENDIMENTO MÚTUO PARA MEDIAR

Raquel Ribeiro de Rezende

PPGSD – UFF. Mestranda. E-mail: raquelr.rezende@yahoo.com.br

Resumo: Pretende-se compreender o que vem a ser o esclarecimento para o indivíduo e o seu valor para a maturidade individual e o desenvolvimento coletivo, no sentido de sair da menoridade com a busca do esclarecimento. Isso em meio ao desejo de consumir que se torna o seu próprio propósito, e o único propósito não-contestado e inquestionável. Sair do automático e do irracional consumo demanda a prática do princípio do discurso, em tentativas de dialogar, desvencilhar e somar a fim de restabelecer a comunicação. É o galgar a consciência para conseguir mediar em prol do entendimento mútuo.

Palavras-chave: Esclarecimento. Consumo. Mediar.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como finalidade, trabalhar com um apanhado geral teórico, envolvendo, um pouco, por exemplo, de Kant, Bauman, Cappelletti e Bryant em interlocução com Habermas. E, assim, propor uma discussão a respeito da emancipação e da individualidade com relação ao consumo e as implicações que podem ser geradas numa perspectiva do agir racionalmente.

Logo, será tratado o eventual alcance de um patamar linguístico ideal nas relações de consumo, levando em consideração uma ética discursiva habermasiana, no sentido de utilizar as argumentações como processos de entendimento mútuo que são regulados de forma que os indivíduos possam dialogar entre si, livremente.

Além de um panorama do acesso à justiça, esse artigo mostrará um pouco da tensão entre facticidade e validade, segundo Habermas. Inspirado num contexto que se edifica com novos conceitos de acesso à justiça, o Estado e a sociedade se comprometem, na teoria, a resolver os conflitos por meio de diversos mecanismos e não unicamente pela via dos tribunais, abrindo caminho para a mediação e formas de mediar.

2 EMANCIPAÇÃO E INDIVIDUALIDADE NA MODERNIDADE LÍQUIDA

A expressão *Sapere Aude* vem do latim e significa "ouse saber" ou mesmo "atreva-se a saber". Na sua obra, Kant traz o ter a coragem de fazer uso do próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. Apresenta o sentido forte da culpa aliada à menoridade: “falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”. (KANT, 2005)

O homem é o próprio culpado de tal menoridade se a causa dela não se localiza na falta de entendimento. Um homem atrelado aos grilhões de uma perpétua menoridade não consegue se desvencilhar - leia-se também emancipar - desta que, para ele, se tornou quase uma natureza. Então como empreender numa marcha segura em prol da emancipação?

Afirma que o uso público da sua razão deve ser continuamente livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode, porém, muitas vezes, ser estreitamente limitado, sem, contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento.

Compreende, aliás, sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Designa uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em certo cargo público ou função a ele confiado.

Apresentam-se claros indícios, segundo ele, de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem acessar livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual detém a culpa.

Destarte, a partir do filósofo, busca-se compreender o que vem a ser o esclarecimento para o indivíduo e o seu valor para a maturidade individual e o desenvolvimento coletivo, no sentido de sair da menoridade com a busca do esclarecimento. O patamar ideal poderia ser a incitação do pensamento livre que atua em retorno progressivamente no modo de sentir da sociedade, nos seus conflitos propriamente ditos.

Esse sentir da sociedade aliado ao estímulo do pensamento livre pode ser trazido para o universo da mediação, por exemplo, meio pelo qual uma pessoa capacitada tecnicamente auxilia a comunicação entre as partes para que elas possam, a partir do restabelecimento do diálogo e do reconhecimento do poder de decisão das partes, “encontrar formas produtivas de lidar com as disputas” (TARTUCE, 2015).

Além disso, a dignidade da pessoa humana, um dos pilares da mediação, buscaria reconhecer esse poder de decisão entre as partes. Busca-se o empoderamento do indivíduo de forma que ele tome para si a consciência da sua responsabilidade na construção da decisão sobre o conflito, que não deixa de estar intimamente ligado ao esclarecimento.

Na mesma esteira da dimensão do esclarecimento e da libertação, Bauman trata da emancipação, na obra “Modernidade Líquida”, trazendo uma citação de Herbert Marcuse sobre uma problemática no pós Segunda Guerra Mundial: a falta de uma “base de massas” para a libertação, no sentido de que poucas pessoas almejavam ser libertadas, não estavam dispostas a agir para isso e não havia a certeza se essa libertação da sociedade tinha diferença em relação ao Estado da época. (BAUMAN, 2001)

Desse modo, para ele, a diferença entre liberdade subjetiva e objetiva abre um universo de questões, como a situação de o que se sente como liberdade não seja de fato liberdade; que as pessoas fiquem satisfeitas com o que lhes cabe, mesmo que isso esteja longe de ser objetivamente satisfatório; que vivendo na escravidão se sintam livres, logo não experimentando a necessidade de se libertar e usufruir genuinamente dela. Elucida: “*As pessoas podem ser juízes incompetentes de si mesmas, não querendo a liberdade e rejeitando a perspectiva da libertação pelas dificuldades que o exercício da liberdade pode ocasionar*”.

Ainda, refere-se ao fim do ser humano como um ser social, marcado pelo seu lugar na sociedade que determina o seu comportamento e as suas ações. Entra em cena a definição estratégica da ação social não orientada por normas sociais e a defesa, por todos os atores sociais, de sua especificidade cultural e psicológica dentro do indivíduo e não mais em instituições sociais ou em princípios universais. As comunidades passam a ser artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades.

Bauman cita Giddens, ao lembrar que estamos engajados na “política-vida”, somos “seres reflexivos” que olhamos de perto cada movimento que fazemos, que estamos raramente satisfeitos com seus resultados e prontos a corrigi-los. É uma crítica “desdentada” incapaz de afetar a agenda estabelecida para nossas escolhas na “política-vida”. (BAUMAN, 2001)

O que faz a modernidade que entra no século XXI, segundo ele, é ser compulsiva, obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta com sede de destruição criativa - ou criatividade destrutiva, em nome da produtividade e da competitividade. Ser moderno passou a expressar o que significa hoje em dia, ser incapaz de parar e ainda menos capaz de ficar parado.

A sociedade vai dando forma à individualidade de seus membros, e os indivíduos formando a sociedade a partir de suas ações na vida, enquanto seguem estratégias plausíveis e factíveis na rede socialmente tecida de suas dependências. A sociedade moderna existe na sua atividade incessante de “individualização” – resignificada a todo o momento.

O que garante a companhia de outros sofredores é enfrentar os problemas solitariamente e diariamente. Libertar as pessoas pode torná-las indiferentes, visto que o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, isto é, o cidadão é uma pessoa que tende a buscar o seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade, enquanto o indivíduo tende a ser morno ou cético ou prudente em relação ao “bem comum” ou a uma “sociedade justa”.

Com a necessidade desesperada de “fazer parte da rede”, a individualização chegou para ficar e toda a elaboração sobre os meios de enfrentar o seu impacto sobre o modo como levamos nossas vidas deve partir de reconhecer esse fato. O abismo que se abre entre o direito à auto-afirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa auto-afirmação algo factível ou irrealista parece ser a principal contradição da modernidade fluida – contradição que, por tentativa e erro, reflexão crítica e experimentação corajosa, precisamos, a partir do sociólogo, aprender a manejar coletivamente.

Bauman versa acerca da Individualidade, também na mesma obra, “Modernidade Líquida”, através da análise sobre o capitalismo pesado e o leve, em que o pesado era obcecado por volume e tamanho, baseado no “coração do fordismo”. Em seu estágio pesado, o capital estava tão fixado no solo quanto os trabalhadores que empregava.

Hoje, o capital corre leve, podendo permanecer em qualquer parte do caminho, não precisando demorar em nenhum lugar além do tempo que durar a sua satisfação. No entanto, o trabalho permanece tão imobilizado quanto no passado. Tudo relativo à vida humana se refere à agonia quanto à escolha dos objetivos - uma coleção infinita de possibilidades, por ser o capitalismo leve obcecado por valores.

A “liberdade de tornar-se qualquer um” está imersa num mundo cheio de oportunidades e possibilidades líquidas e fluidas com data de validade. A infelicidade dos consumidores deriva do excesso e não da falta de escolha. Para os vendedores, uma boa notícia, todavia para os compradores, a certeza de que continuarão agoniados.

Sob a ótica do culto e cuidado com o corpo, ele cita, baseando-se em Jane Fonda, quaisquer que sejam os resultados, não têm ninguém mais a quem possa elogiar, ou culpar, servindo como discurso de exemplo e não de autoridade logo de cara. Procurar exemplos,

conselho e orientação são um vício e todos os vícios são autodestrutivos por destruírem a chance de se chegar à satisfação. (BAUMAN, 2001)

O desejo se torna o seu próprio propósito, e o único propósito não-contestado e inquestionável. Num mundo em que a gama de fins é ampla demais para o conforto e sempre mais ampla que a dos meios disponíveis é ao volume e eficácia dos meios que se deve atender com mais cuidado. O meta-meio é o mais importante dos meios, o meio de manter viva a confiança em outros meios e a demanda por outros meios. Vale lembrar o paralelo de Giddens com o apego e confiança indiscriminados a determinadas marcas, mas com o contínuo anseio por mais e mais. (GIDDENS, 1991)

Nessa esteira, os consumidores, guiados pelo desejo, devem ser “produzidos”, sempre novos e a alto custo, na medida em que o indivíduo expressa a si mesmo através das suas posses. O cuidado central diz respeito à adequação, a ter a capacidade de aproveitar a oportunidade quando ela se apresentar, a estar sempre pronto. Na sociedade de consumidores individualizados, tudo o que precisa ser feito à la “faça você mesmo”.

Ocasiona também a ilusão de ótica ligada à identidade, em que na ilusão, tendemos a ver a vida dos outros como obras de arte e tentamos fazer o mesmo para uma busca da identidade, que é experimentada, vivida e só pode se manter unida com o adesivo da fantasia, quiçá o sonhar acordado.

Diante da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de ir às compras no supermercado de identidades, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade, de forma aparentemente livre para fazer e desfazer identidades.

Numa sociedade de consumo, a dependência universal das compras é a condição primordial de toda liberdade individual e, Bauman cita Jeremy Seabrook: “as pessoas foram crescentemente entregues aos bens (...) cuja venda é o que dá forma e significado à suas vidas.”

Continua ele, afirmando que a obediência aos padrões tende a ser alcançada hoje em dia pela tentação e pela sedução e não mais pela coerção, aparecendo sob o disfarce do livre-arbítrio. A ação de escolher é mais importante que a coisa escolhida e só o desejar é desejável – quase nunca sua satisfação.

De tal modo, mudar de identidade pode ser uma questão privada, mas sempre inclui a ruptura de certos vínculos e o cancelamento de certas obrigações. E a mobilidade e a flexibilidade da identificação que caracterizam a vida do “ir às compras” não são tanto

veículos de emancipação quanto instrumentos de redistribuição das liberdades, despertando sentimentos contraditórios, induzindo à competição mais ríspida, em vez de unificar a condição humana em gerar cooperação e solidariedade. (BAUMAN, 2001)

O sociólogo não deixa de ponderar criticamente acerca da sociedade de consumidores, na obra “Vida para Consumo”, a qual representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um determinado estilo de vida e uma estratégia existencial consumistas, recusando, deste modo, quaisquer opções culturais alternativas. Todo mundo precisa ser, deve ser e tem que ser um consumidor por vocação. O consumo é por vocação, além de ser um direito e um dever humano universal que não conhece exceção. Tal tipo de sociedade não reconhece diferenças de idade ou gênero nem tampouco distinções de classe.

O objetivo decisivo do consumo, para ele, não é a satisfação de necessidades, desejos e vontades, mas sim a comodificação ou recomodificação do consumidor, colocando-o na condição de mercadoria vendável. O que interessa é fazer de si mesmo uma mercadoria vendável como desafio e tarefa a ser desempenhada. Os membros da sociedade de consumidores são eles mesmos mercadorias de consumo, o que os torna legítimos nessa sociedade.

Os consumidores, ao explorarem o mercado à busca de bens de consumo, são atraídos para as lojas pela perspectiva de encontrar ferramentas e matérias-primas que podem utilizar para se fazerem “aptos a serem consumidos”. Ligado a isso, há também a inclinação do Estado enfraquecido a passar muitas de suas funções e prerrogativas para os lados, e não para cima, renunciando aos poderes impessoais dos mercados. Um país que proporciona aos mercados de consumo o direito de dar a primeira e a última palavra necessita de residentes que já sejam mercadorias passíveis de uma rápida e barata comodificação. (BAUMAN, 2007)

Vale ressaltar que a sociedade líquido-moderna de consumidores apresenta um novo compromisso como sendo a liberdade de escolha. A oposição entre os princípios do prazer e o da realidade foi anulada, pois se submeter às demandas rigorosas do princípio da realidade se traduz em desempenhar o compromisso de buscar o prazer e a felicidade e, portanto, é algo que se vive como um exercício de liberdade e um ato de auto-afirmação.

Prossegue, afirmando que o consumo é uma atividade um tanto solitária mesmo se realizado na companhia de alguém. Da atividade de consumo não surgem vínculos duradouros, já que tais vínculos que se constituem no ato do consumo podem ou não resistir ao ato. A participação ativa nos mercados de consumo é a principal virtude que se espera dos membros de uma sociedade de consumo. (BAUMAN, 2007)

3 A PERSPECTIVA HABERMASIANA E O ACESSO À JUSTIÇA

Agora, com uma guinada mais filosófica, partimos para Habermas que, pronto a deixar de lado uma reflexão transcendental, como fundamentação da ética, empenha-se na reconstrução racional de uma ética universalista, chamada de ética discursiva, apresentando-a de forma mais completa em “Consciência Moral e Agir Comunicativo”.

Na ética discursiva, a reconstrução da razão prática se efetiva pelo paradigma da linguagem, o qual possui um núcleo universal presente nos processos de interação. Para Habermas, as bases normativas se encontram na compreensão adequada do agir comunicativo, pelo qual nós nos entendemos sobre alguma coisa com alguém.

Somente num discurso racional, as regras são capazes de adquirir aceitabilidade e normatividade universal. A verdade das normas, que sempre representam as expectativas recíprocas dos participantes, deve ser procurada em pretensões de validade, resgatáveis apenas no interior do discurso.

No agir comunicativo, os falantes são motivados pelo outro a agir racionalmente, em decorrência do efeito ilocucionário de comprometimento que os atos de fala provocam. A validade das normas não depende de uma consciência solitária, todavia de um acordo racionalmente motivado entre todos os concernidos. As condições do discurso e o acordo racional obtido dependem de uma situação ideal de fala, que se diferencia pela simetria de oportunidades dos que participam do diálogo.

A partir de pontos de vista procedurais, as argumentações aparecem como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validez que se tornaram problemáticas. (HABERMAS, 1989)

Neste plano estão pressupostos programáticos de uma forma especial de interação, a saber, tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição, assim como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes. Sem sinceridade, potencialização da vulnerabilidade do consumidor, fomenta ainda mais que somos indivíduos e não cidadãos, o que importa é que seja lícito.

Conectado à mediação, e considerado a partir de aspectos processuais, o discurso argumentativo apresenta-se, finalmente, como um processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado – ou melhor, dizendo, consenso que

pode se tornar um acordo - tem que satisfazer a condições inverossímeis. No discurso argumentativo, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela se apresenta como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais.

Por uma busca cooperativa da verdade, Habermas afirma que a mesma não é neutralizada porque os participantes de uma argumentação não podem se esquivar a uma pressuposição de que a estrutura de sua comunicação exclui toda a coerção atuando do exterior – por exemplo, os grupos políticos, as instituições etc. - sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio.

“Investigações filosóficas”, publicado postumamente, em 1953, mostra que a linguagem deve anunciar o real em suas funções práticas. As pessoas não são ensinadas a usar uma palavra para significar um objeto, mas um uso linguístico, simbólico e convencional, que pode substituir uma expressão natural para tais sensações.

Para Wittgenstein, o significado de uma linguagem é dado pelo seu uso, e como são usos diversos, ele fala em jogos de linguagem. Não se aprende o nome das coisas, porém um comportamento expressivo que substitui um comportamento natural.

Numa análise contrafactual do exposto por esses dois autores, pode-se trazer a lume em relação à mediação, o fato do Conselho Nacional de Justiça estabelecer inúmeros parâmetros, normas e procedimentos, com os recentes diplomas legais aprovados em vista de, indiretamente ou não, inviabilizar, por muitas vezes, o acesso a um patamar de fala expressivo combinado ao alcance de uma horizontalidade do discurso.

A obra “Acesso à Justiça”, de Cappelletti e Bryant, procura traçar um panorama dos obstáculos que se colocam no caminho do acesso à justiça e das soluções que têm sido buscadas para superá-los, reconhecendo que esse acesso é essencial para a concretização dos demais direitos, já que a titularidade de direitos é destituída de sentido, na ausência de mecanismos para sua efetiva reivindicação.

De fato, o acesso à justiça deve ser encarado como o mais básico dos direitos em um sistema jurídico igualitário que tenha por escopo realmente garantir, e não apenas dizer os direitos de todos. Logo, a democratização da justiça deveria se realizar com a efetiva aproximação do cidadão em relação ao Judiciário.

Ainda, ressaltam que não se trata apenas de possibilitar o acesso à justiça como instituição estatal, e sim de viabilizar o acesso à uma ordem jurídica justa, sendo, inclusive,

fins básicos do sistema jurídico que ele seja igualmente acessível a todos e que produza resultados individualmente e socialmente justos.

Embora ainda apresente falhas, a assistência judiciária ajudou e ajuda a diminuir alguns desses obstáculos, constituindo-se em elemento básico para que as pessoas mais desprivilegiadas economicamente possam acessar o Judiciário. Da mesma maneira, em relação à representação de direitos coletivos e difusos e à criação de mecanismos e procedimentos como os Juizados Especiais e outras políticas públicas, que tentam ampliar o acesso à justiça.

Só que há alguns desafios, segundo a professora Luciana de Oliveira Leal Halbritter, em seu artigo (HALBRITTER, 2005), como o que reside na deficiência de várias camadas da população, em especial as mais pobres, no que toca ao conhecimento de seus direitos e deveres. Esta deficiência possui origens não apenas na baixa qualidade do ensino, mas também na ausência de uma cultura de conscientização, que não deve se limitar ao ensino escolar, por não suprir todas as necessidades de conhecimento e de valores dos indivíduos.

Desse modo, retorna-se ao exposto anteriormente sobre como a falta de uma emancipação individual e social se imbricam diretamente, por exemplo, com a problemática da representação adequada, inclusive a de direitos difusos. Isto porque ainda que se tenha um bom sistema normativo de proteção de direitos difusos - com a ação civil pública, a ação popular e as normas específicas de tutela do consumidor, da criança e do adolescente e outras -, se os indivíduos aos quais estas leis, e a tutela eventualmente prestada beneficiam, não tiverem consciência de seus direitos e, do alcance da norma e da decisão judicial que os favorece, não terão a iniciativa de buscar sua aplicação a sua própria esfera jurídica, tornando inócua toda a sistemática de proteção vigente.

É importante lembrar que o Estado-juiz possui a legitimidade da jurisdição, com suas decisões cogentes e vinculadas. No entanto, deve-se tomar lugar, paulatinamente, no posicionamento dos operadores do direito, inclusive, a desmistificação de que o acesso ao Judiciário corresponde ao acesso à justiça.

A resolução judicial, dentro dos meios de resolução de conflitos, apresenta um conhecido processo tradicional adversarial, litigioso, imperativo. Processo esse dividido em etapas e, que na sentença, o magistrado aplica a lei ao conflito. É a imposição da decisão do Estado-Juiz às partes, as quais não possuem qualquer controle sobre a solução.

E é inspirado nesse contexto que se edifica, então, novos conceitos de acesso à justiça, onde o Estado e a sociedade se comprometem a resolver os conflitos por meio de diversos mecanismos e não exclusivamente pela via dos tribunais.

Algumas dessas alternativas, observadas no plano do pluralismo jurídico, já vigoram como instrumentos procedimentais competentes para dirimir litigiosidades, a saber, a mediação, a conciliação e a arbitragem. Assim sendo, o acesso à justiça passa a ser entendido como um conjunto de meios colocados à disposição da sociedade para a solução de contendas, que devem ser escolhidos por critérios de adequação.

Na obra “Direito e Democracia”, em seu capítulo 01, pode evidenciar a tensão entre facticidade e validade. Segundo Habermas, a aludida tensão se desloca da linguagem para o direito. Na linguagem, a tensão se manifesta tanto no âmbito semântico, porque o sentido de conceitos gerais ao mesmo tempo se vincula ao contexto de enunciação e o ultrapassa; assim como no âmbito pragmático, visto que as pretensões de validade, ao mesmo tempo, assumem compromissos com condições sólidas, projetando-se para quaisquer condições futuras ou desconhecidas.

As normas jurídicas ostentam a tensão da linguagem e a uma dupla tensão, entre liberdade e coerção e entre positividade e legitimidade, perfazendo dois aspectos do que Habermas nomeia como tensão interna entre facticidade e validade: interna porque relativa à própria autocompreensão das ordens jurídicas modernas, sem confrontá-la ainda com a sua realização empírica.

Mas aí abordado, tal confronto conduz a uma segunda tensão, a tensão externa, neste caso entre uma compreensão normativa do direito e da democracia e uma compreensão realista dos processos empíricos de luta pelo poder e defesa de interesses.

No capítulo 03, ele expõe uma reconstrução da autocompreensão das ordens jurídicas modernas com os conceitos da teoria do discurso, tomando os direitos humanos e a soberania popular como as duas fontes de legitimação do direito moderno, integrando ambos mediante a ideia de um jurisconsórcio entre cidadãos livres e iguais que regulam reciprocamente as suas condutas por meio do direito positivo.

Nesse ínterim, tal regulação, para ser legítima, tem que se servir do princípio do discurso e da forma do direito, intimamente ligado ao instituto da mediação, que tanto necessita da tentativa de uma busca orientada pelo consenso através do diálogo entre os eventuais participantes de uma contenda.

4 MEDIAR É JUDICIALIZAR?

Na teoria, a mediação apresenta como escopo, basicamente, a pacificação social, a prevenção e a solução de litígios, de maneira tal que haja a humanização da disputa, a manutenção das relações sociais e a compreensão recíproca visando uma maior realização pessoal dos indivíduos.

Os partícipes dos conflitos necessitam de orientação, incentivo e conscientização para se encaixarem como pensadores e reais atuantes em prol da mediação. E isso está fortemente ligado ao que fora abordado ao decorrer do presente trabalho, como a emancipação do indivíduo; o esclarecimento; uma tentativa de unificação do corpo social a fim de gerar cooperação e solidariedade; a soma à cidadania em um ambiente de total individualização e irracionalidade – atrelado ao consumo em todas as esferas da vida; a forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais; o acesso à justiça adequado e a busca de uma realidade de cidadãos livres e iguais que regulam reciprocamente as suas condutas.

A fim de entender um pouco do funcionamento, encaixe e suas respectivas mudanças, torna-se apropriado tentar uma análise voltada, primeiramente, ao tempo e ao direito, de forma que haja um melhor entendimento.

Destaque-se a lição da professora Fabiana Marion Spengler:

(...) a discussão interliga tempo e Direito demonstrando como ambos se instituem e apontando para quatro categorias tão normativas quanto temporais: **a memória, o perdão, a promessa e o questionamento**. O tempo se constrói e literalmente se temporaliza mediante a sua instituição social cujo acontecimento principal é obra do Direito, e nesse **interregno liga o passado por meio da memória e o desliga por meio do perdão, compromete o futuro com a promessa e o desliga mediante o questionamento**. (SPENGLER, 2010).

Assim como o presente, o passado corresponde a uma constante na memória do ser humano. Contudo, o esquecimento se configura em uma prática. É necessário entrar no processo de esquecimento e a prescrição é uma das formas no direito que desobriga, desliga, afasta as pessoas de permanecer eternamente atreladas umas às outras.

Neste diapasão, importa ressaltar que o mundo jurídico apresenta uma incômoda sensação de incerteza e insegurança acerca do futuro. O Estado consegue dar conta de uma esfera crescente de incertezas? O risco quanto às incertezas só aumenta e não é mais suficiente apenas a promessa resolutiva estatal, visto que emerge a necessidade de transformar, de abrir a brecha da iniciativa e da alternativa.

Na famosa frase que ressalta que o nosso tempo não é o mesmo tempo do processo, o fato do processo recriar o tempo em um tempo próprio dele, regulado justamente em prol dele, faz com que essa elaboração seja amplamente criticada por causar a famigerada morosidade.

Partindo para o conflito, esse costuma ser encarado com uma conotação negativa pela sociedade, quase que uma patologia das relações sociais que deve ser diminuída. Mas por que não considerá-lo através de outra perspectiva?

Isso se liga a possibilidade de ter mais de uma perspectiva em uma mesma situação, numa mesma realidade. Afinal, pontos de vista diferentes são produtos da modernização e da ebulição social. Há que se ressaltar também que o conflito oferece uma gama de oportunidades para o crescimento pessoal e social, quando se aprende a sair da própria perspectiva e começa a enxergar a do outro.

Deste modo, o restabelecimento da comunicação pode ocorrer de forma tal que haja uma melhora da compreensão da visão do outro até a percepção de que o conflito não pode ser abolido totalmente, vez que é elemento natural da sociedade.

Destarte, é bom visualizar o conflito como oportunidade de mudança, porém isso não quer dizer que se deve abrir mão dos próprios direitos. Pelo contrário, deve-se ter em mente a real dimensão destes a fim de que as pessoas, mais conscientes, possam buscar por métodos mais amigáveis.

A prática mediática pode trazer a lume um ideal de recuperação dos espaços decisoriais que o Estado, invasivo e juridificado, conseguiu, pouco a pouco, desfalcando. Permite, de tal modo, a tentativa para o alcance do consenso trabalhado, galgado artesanalmente, diferença trivial em relação à conciliação.

O instituto da mediação conseguiu, enfim, a publicação do seu marco legal em 29 de junho e a conseqüente vigência a partir de 29 de dezembro de 2015, após a incorporação de partes dos três projetos que tramitaram no Senado Federal.

Também trazida pelo novo Código de Processo Civil (em vigor desde 18.3.2016), traz a expectativa – judicialmente falando - de que se reduza a quantidade de processos, estimulando a mediação no artigo 3º, parágrafo 2º e artigo 3º, por juízes, advogados, defensores públicos e membros do Ministério Público, inclusive no curso do processo judicial.

Os princípios orientadores que constam conjuntamente no NCPC e na Lei são: da imparcialidade, da autonomia da vontade, da confidencialidade, da oralidade e o da

informalidade. No NCPC, há ainda o princípio da independência e o da decisão informada. Na lei, há o princípio da isonomia entre as partes, da busca do consenso e o da boa-fé.

Como muito debatido, veio sedimentada como obrigatória nos dois diplomas:

NCPC

Art. 319. A petição inicial indicará:

VII - **a opção** do autor pela realização ou não de audiência de conciliação ou de mediação.

Art. 334. Se a petição inicial preencher os requisitos essenciais e não for o caso de improcedência liminar do pedido, **o juiz designará audiência de conciliação ou de mediação** com antecedência mínima de 30 (trinta) dias, devendo ser citado o réu com pelo menos 20 (vinte) dias de antecedência.

... § 2º Poderá haver mais de uma sessão destinada à conciliação e à mediação, não podendo exceder a 2 (dois) meses da data de realização da primeira sessão, desde que necessárias à composição das partes.

§ 4º A audiência não será realizada: I - se ambas as partes manifestarem, expressamente, desinteresse na composição consensual; II - quando não se admitir a autocomposição. § 5º O autor deverá indicar, na petição inicial, seu desinteresse na autocomposição, e o réu deverá fazê-lo, por petição, apresentada com 10 (dez) dias de antecedência, contados da data da audiência. § 6º Havendo litisconsórcio, o desinteresse na realização da audiência deve ser manifestado por todos os litisconsortes.

Lei 13.140/2015

Art. 2º. § 1º Na hipótese de existir previsão contratual de cláusula de mediação, **as partes deverão comparecer** à primeira reunião de mediação. § 2º Ninguém será obrigado a permanecer em procedimento de mediação. Art. 23. Se, em previsão contratual de cláusula de mediação, as partes se comprometerem a não iniciar procedimento arbitral ou processo judicial durante certo prazo ou até o implemento de determinada condição, o árbitro ou o juiz suspenderá o curso da arbitragem ou da ação pelo prazo previamente acordado ou até o implemento dessa condição. Parágrafo único. O disposto no caput não se aplica às medidas de urgência em que o acesso ao Poder Judiciário seja necessário para evitar o perecimento de direito.

Trouxe o não comparecimento à audiência nos dois diplomas dessa forma:

NCPC

Art. 334. § 8º O não comparecimento injustificado do autor ou do réu à audiência de conciliação **é considerado ato atentatório à dignidade da justiça e será sancionado com multa de até dois por cento da vantagem econômica pretendida ou do valor da causa, revertida em favor da União ou do Estado.**

§ 9º As partes devem estar acompanhadas por seus advogados ou defensores públicos.

§ 10. A parte poderá constituir representante, por meio de procuração específica, com poderes para negociar e transigir.

Lei 13.140/2015

Mediação Extrajudicial

Art. 22. A previsão contratual de mediação deverá conter, no mínimo:

IV - **penalidade em caso de não comparecimento da parte convidada à primeira reunião de mediação.** §2º. Não havendo previsão contratual completa...
IV - o não comparecimento da parte convidada à primeira reunião de mediação acarretará a assunção por parte desta de **cinquenta por cento das custas e honorários sucumbenciais caso venha a ser vencedora em procedimento arbitral ou judicial posterior**, que envolva o escopo da mediação para a qual foi convidada.

No caso dos mediadores, o NCPC prevê o preenchimento do requisito da capacitação mínima, por meio de curso realizado por entidade credenciada. Na Lei da Mediação, no caso dos mediadores extrajudiciais, o art. 9º diz que poderá funcionar como mediador extrajudicial qualquer pessoa capaz que tenha a confiança das partes e seja capacitada para fazer mediação, independentemente de integrar qualquer tipo de conselho, entidade de classe ou associação, ou nele inscrever-se. Quanto aos mediadores judiciais, a lei dispõe no art. 11º que poderá atuar como mediador judicial a pessoa capaz, graduada há pelo menos dois anos em curso de ensino superior de instituição reconhecida pelo Ministério da Educação e que tenha obtido capacitação em escola ou instituição de formação de mediadores.

Quanto à escolha do mediador, o NCPC afirma que as partes podem escolher, de comum acordo, o conciliador, o mediador ou a câmara privada de conciliação e de mediação e a lei, no art. 25º, diz que na mediação judicial, os mediadores não estarão sujeitos à prévia aceitação das partes, mas em contraponto o art. 9º garante que poderá funcionar como mediador extrajudicial qualquer pessoa capaz que tenha a confiança das partes.

O art. 167, § 5º, do NCPC aponta que os conciliadores e mediadores judiciais cadastrados na forma do caput, se advogados, estarão impedidos de exercer a advocacia nos júízos em que desempenhem suas funções.

A Lei de Mediação, em seu art. 7º, assinala que o mediador não poderá atuar como árbitro nem funcionar como testemunha em processos judiciais ou arbitrais pertinentes a conflito em que tenha atuado como mediador.

O NCPC prevê a mediação pública no art. 174, em que a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios criarão câmaras de mediação e conciliação, com atribuições relacionadas à solução consensual de conflitos no âmbito administrativo.

Ambos os diplomas dispõem que o mediador fica impedido, pelo prazo de 1 (um) ano, contado do término da última audiência em que atuar, de assessorar, representar ou patrocinar qualquer das partes e também que poderá ser feita pela internet ou por outro meio de comunicação que permita a transação à distância, desde que as partes estejam de acordo.

O instituto se propõe a tratar conflitos de outra forma - alternativa à judicial - em que a sociedade foi ensinada a encarar, a partir de regras procedimentais mais artesanais e com uma visão bem peculiar – restaurativa, conforme Tânia Almeida²⁵⁹. Porém, apresenta algumas divisões - judicial, extrajudicial, prévia, pública, on-line, etc. - que, se por um lado auxiliam o

²⁵⁹ Por dedicar-se ao restauro da relação social e à desconstrução do conflito – que lhe conferem caráter preventivo de amplo alcance social -, a Mediação vem sendo considerada o método de eleição para desacordos entre pessoas cuja relação vai perdurar no tempo – seja por vínculos de parentesco, família, trabalho, vizinhança ou parceria.

tratamento diferenciado de cada litígio, por outro, podem acarretar em certas confusões e indagações, naturais quando se trata de um instituto recente, quanto à sua confiança.

Como aludido acima, dentre os atores sociais envolvidos, as atenções costumam ser direcionadas ao mediador, figura imprescindível para uma boa condução de todo o procedimento, inclusive na pré-mediação²⁶⁰.

Além do mediador, como exposto supra, as partes devem estar suficientemente esclarecidas quanto às suas dúvidas em relação ao procedimento e de que um eventual acordo somente ocorrerá com base na livre escolha – princípio da voluntariedade – pela e para a construção do consenso.

Nesse ínterim, a mediação foi pensada de modo a devolver às partes o protagonismo sobre suas vidas no que concerne à solução de suas contendas. Distancia-se, de tal modo, do modelo paternalista que fomenta a ideia de que um terceiro, com maior conhecimento ou poder, encarregar-se-á de solucionar desavenças entre aqueles que não conseguirem fazê-lo por conta própria e procura restaurar a capacidade de autoria. Entretanto, já enfrenta entraves de todos os lados, muito pela maneira como foi diplomada, sem o devido preparo e a conscientização acerca da tamanha responsabilidade e dimensão do instituto.

5 CONCLUSÃO

Na modernidade líquida, o consumo é executado longe de um agir racional com conseqüências como o caso em que mercados de consumo têm o direito de dar a primeira e a última palavra e a necessidade de residentes que já sejam mercadorias a serem commodificadas. Através de um estudo voltado aos padrões desse consumo social, pôde-se perceber a dificuldade do indivíduo de sair da sua individualidade própria e migrar para o ser cidadão com conotação emancipatória.

O fato é que emancipar exige esclarecer, tirar todo o tipo de amarras e isso, passa a ser um entrave diante de uma realidade que não abarca um incentivo ao processo comunicacional tendente ao diálogo. No discurso argumentativo, deveriam ser mostradas pelos órgãos e sociedade civil, efetivamente, estruturas de uma situação de fala imune contra a repressão e a

²⁶⁰ Tânia Almeida afirma que na pré-mediação, um mediador ouve os envolvidos sobre o motivo que os traz à Mediação, a fim de identificar se a escolha do instrumento é pertinente e eleger um mediador que guarde independência com as partes e com o tema. Nesta etapa, é feito o convite para um trabalho que visa atender interesses e necessidades de ambas as partes e para uma conseqüente postura de diálogo – não de debate, e de colaboração – não de competição. Iniciam a Mediação somente as partes que se identifiquem com disponibilidade para essa mudança paradigmática.

desigualdade, em que existisse uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais.

Pôde-se inferir, então, em relação à mediação, que os dois diplomas recentes trataram dela como obrigatória, a partir da atuação do Conselho Nacional de Justiça em estabelecer vários parâmetros, normas e procedimentos, inviabilizando, de muitas formas, o acesso a um patamar de fala expressivo ajustado ao alcance de uma tentativa de horizontalidade do discurso. Por quê? Porque a mediação não deveria nascer e se bastar na própria institucionalização, já que há diversas maneiras de se mediar, em que apenas uma delas poderia ser a judicial.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Tânia. **Mediação e Conciliação**: Duas práticas distintas, dois paradigmas diversos. Disponível em:

<http://www.mediare.com.br/08artigos_11mediacaoconciliacao.html>. Acesso em: 20 jul. 2016.

ALMEIDA, Tânia; NETO, Adolfo Braga. **Como mediadores e advogados podem atuar colaborativamente na mediação baseada nos interesses e nas necessidades das partes**.

Disponível em: < http://www.mediare.com.br/08artigos_03med_adv.htm>. Acesso em: 20 jul. 2016.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Ed, Zahar, 2001.

BAUMAN, Zigmunt. **Vida para Consumo**. Rio de Janeiro: Ed, Zahar, 2007.

BRASIL. Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. Disponível em:<

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm>. Acesso em: 25 jul. 2016.

BRASIL. Lei nº 13.140, de 26 de junho de 2015. Disponível em:<

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13140.htm>. Acesso em: 25 jul. 2016.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. Notas Programáticas para Fundamentação de uma Ética do Discurso, In. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,

1989.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2002.

HALBRITTER, Luciana de Oliveira Leal. **O acesso à justiça e a celeridade na tutela jurisdicional**. Disponível em: <<http://www.escolalivrededireito.com.br/artigos/o-acesso-a-justica-e-a-celeridade-na-tutela-jurisdicional/>>. Acesso em 25 de julho 2016.

KANT, Immanuel (1724-1804). **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005.

SPENGLER, Fabiana Marion. **Da jurisdição à mediação: por uma outra cultura no tratamento de conflitos**. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.

TARTUCE, Fernanda. **Mediação nos conflitos civis**. 2º Ed., ver. atual. E ampl. – Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método: 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. 2ª ed. São Paulo: Vozes, 200.

A IMPLEMENTAÇÃO DE UM PARADIGMA SOLIDÁRIO ATRAVÉS DO MODELO DEMOCRÁTICO PROCEDIMENTAL HABERMASIANO

Rubens Lyra

Universidade Federal Fluminense. Doutorando em Sociologia e Direito. herrubens@gmail.com

Charles da Silva Nocelli.

Universidade Federal Fluminense. Doutorando em Sociologia e Direito. charlesnocelli@yahoo.com.br

Verônica Batista do Nascimento

Universidade Federal Fluminense. Mestranda em Sociologia e Direito. adv_veronica30@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo compreender por meio da teoria de Jürgen Habermas a relação entre direitos humanos e solidariedade, levando em conta as questões de democracia concebida pelo autor, assim como suas críticas aos modelos liberal e republicano. Outrossim, para compreender de modo claro sua concepção de solidariedade para a atualidade, leva-se em consideração aquilo a que o autor veio a denominar como o princípio do discurso. Seu modelo procedimental de democracia, leva-nos a compreender o modo pelo qual a democracia pode funcionar a partir de um modelo comunicativo, o qual se baseia em uma ética discursiva. Desta forma, com o intuito mais conceitual busca-se analisar tais argumentos de Habermas e a possibilidade de sua aplicação em sociedades complexas.

Palavras-chave: Democracia. Solidariedade. Direitos Humanos.

1 INTRODUÇÃO

A população mundial amarga os fracassos advindos dos modelos liberal e social de organizações política e econômica.

As crises advindas da desigualdade e da instabilidade social própria do modelo liberal já atestavam, desde o início do século XX, a incapacidade de garantir direitos mínimos e mecanismos de convivência solidária entre os atores sociais.

A substituição do modelo liberal ortodoxo por um suposto republicanismo social tinha a pretensão de amenizar as tensões advindas das crises provocadas pela desigual distribuição de bens e direitos, mormente para manutenção de um proletariado sadio e pacato.

Ambos os modelos mencionados se apresentaram incapazes de construir uma satisfatória solução para os conflitos políticos e sociais. A divisão de bens e direitos, tanto no

modelo liberal quanto no republicano, é feita sob o enfoque de uma perspectiva individualista, seja através do Estado garantidor de liberdades ou do instituidor de políticas distributivas para o empoderamento individual dos cidadãos.

O respeito à alteridade e a assunção dos paradigmas exigidos para uma convivência solidária demandam a opção por modelo diverso de organização econômico-político, recusando quaisquer paradigmas que se mantenham, ainda que defendendo distributividade, sob o prisma de perspectivas exclusivamente individualizadas.

Nesse contexto, o modelo procedimental apresentado por Jürgen Habermas nos aponta uma possível solução de transição dos paradigmas individualistas para os coletivos, no intento de viabilizar que a organização social seja construída sob os paradigmas da solidariedade.

No sistema proposto por Habermas, sugere-se a adesão ao princípio do que o autor qualifica como discursivo. Este funciona por meio de procedimentos universais, dando substrato à compatibilização das divergências éticas substanciais e buscando o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos ativos da construção coletiva do social, a despeito de suas divergências culturais.

2 – A CRÍTICA AO MODELO LIBERAL

O modelo liberal se sustenta precipuamente na ideia de que o Estado funciona como aparato burocrático da administração pública, tendo como função a manutenção da configuração social livremente construída pelos indivíduos. Funciona o Estado, por conseguinte, como um grande garantidor da livre fruição de direitos, interferindo o mínimo possível na modificação da facticidade.

Na concepção liberal, os cidadãos são definidos pelos direitos subjetivos que possuem. Estes são direitos negativos que garantem um espaço alternativo de ação, livre de coações externas. Nesse modelo de dação de direitos, é nítida a institucionalização do individualismo, perspectiva incompatível com o desenvolvimento de um modelo de inclusão da alteridade.

Os direitos políticos liberais se apresentam como a possibilidade de conferir validação aos próprios interesses individuais dos membros da sociedade. Para tal, valem-se os grupos de interesse do uso indiscriminado da formação de corporações parlamentares e da composição

de governos por candidatos que atendam aos seus interesses, transformando a vontade política em mecanismos de pressão sobre a administração pública²⁶¹.

Nessa linha, o processo de formação da opinião política, tanto pública como parlamentar, determina-se pela concorrência entre agentes coletivos que agem exclusivamente de forma estratégica, visando a manutenção ou a conquista das posições de poder²⁶².

Vale ressaltar que tal processo de opinião política formada apenas com base em interesses individuais conflitantes é reconhecido pelas teorias econômicas ortodoxas como a *public choice*²⁶³. Tais teorias creditam racionalidade aos comportamentos egoísticos individuais e procuram identificar os comportamentos adotados pelos indivíduos junto ao Estado no intento de verem preponderar seus interesses individuais.

A ordem jurídica na visão liberal também funciona exclusivamente sob o paradigma individualista. Aponta Habermas que esta atua na constatação dos direitos cabíveis a cada indivíduo, primando pela objetividade de seu teor, de modo a torná-los reivindicáveis e coercitivamente exigíveis por meio da imposição estatal (jurisdição)²⁶⁴.

Ante ao brevemente apontado, é fundamental que se reconheça a tensão existente entre o modelo liberal e os anseios por solidariedade. A racionalidade creditada pela ortodoxia liberal aos comportamentos egoísticos é incompatível com a qualificação da racionalidade que parte de uma fundamentação coletiva. Esse é o sentido da afirmação de Wellmer, para quem:

Direitos de liberdade negativos são, em um determinado sentido, até mesmo direitos contra as exigências de uma racionalidade comunal pois designam as condições sob as quais os indivíduos têm um direito a não ser perfeitamente racional no sentido de uma racionalidade comunal de racionalidade, ou seja, até mesmo a agir de forma egoística, louca, excêntrica, irresponsável, provocativa, obsessiva, autodestrutiva, monomaníaca²⁶⁵, etc.

As noções de racionalidade inerentes à sistemática das liberdades subjetivas negativas se mostram incompatíveis com o conceito kantiano de liberdade, um dos mais significativos da modernidade. As liberdades negativas da era moderna significam, em linhas gerais, a

²⁶¹ HABERMAS. Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Cap.9, p. 271

²⁶² Ibidem, p. 275.

²⁶³ “A *public choice* partilha com a economia neoclássica a premissa de que os fenômenos coletivos devem ser explicados como composições de ações de atores individuais que, se presume, agem racionalmente e de conformidade com seus próprios interesses”. MACKAAY, Ejan. **Análise econômica do direito**. Trad. Rachel Sztajn. São Paulo: Atlas, 2015, p. 162.

²⁶⁴ HABERMAS. Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Cap.9, p. 273.

²⁶⁵ WELLMER, Albrecht. **Freiheitsmodelle in der modernen welt/In: Die unversöhnliche Moderne**. Frankfurt am Main, 1993, p.39.

capacidade de formar interesses próprios e de escolher, de acordo com seu próprio e isolado juízo, os meios adequados para tanto. Para Kant, a vontade que é exercida sem levar em consideração uma perspectiva coletiva não pode ser adjetivada como racional e deve ser considerada arbítrio. A verdadeira vontade livre é a que se submete à razão pura, formada necessariamente a partir de uma análise coletiva das pretensões presentes no caráter universalizante do imperativo categórico²⁶⁶.

Rechaçam-se, portanto, os argumentos que reivindicam uma possível compatibilização entre os anseios por solidariedade e a visão liberal individualista que ignora a formação coletiva de consensos.

3 – A CRÍTICA AO MODELO REPUBLICANO

O modelo republicano é o que concebe a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético e coletivo. Idealizam-se integrantes de comunidades solidárias, surgidas de forma natural e conscientes de sua interdependência mútua. Ao lado do Estado e dos mercados, surge a solidariedade como terceira fonte de integração social²⁶⁷.

Nesse modelo, a prática de autodeterminação dos cidadãos no âmbito do Estado fundamenta-se numa base social autônoma que independe da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada. Na concepção republicana, confere-se significado estratégico central à sociedade civil, tendo nela o seu sustentáculo.

Para a concepção republicana, os cidadãos não são caracterizados por meio das liberdades negativas que possam reivindicar em particular. Constituem-se direitos positivos que garantem a participação na prática comum. Para a garantia de direitos dos cidadãos, o paradigma não é o mercado, mas sim a interlocução²⁶⁸.

A justificativa para a existência do Estado reside na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade por meio do qual cheguem os cidadãos a um acordo mútuo sobre os objetivos e normas que correspondam ao interesse comum. Com isso, o

²⁶⁶ O imperativo categórico kantiano é apresentado por meio de uma fórmula geral e três formas específicas. Uma das formas específicas é a da autonomia e preconiza o seguinte mandamento: “age de tal forma que a tua vontade, através de suas máximas, se possa considerar ao mesmo tempo como legisladora universal”. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 74.

²⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Cap.9, p. 270.

²⁶⁸ Ibidem, p. 275.

escopo republicano tem o intento de ultrapassar a orientação dos cidadãos segundo seus próprios interesses, superando as agruras do modelo liberal²⁶⁹.

Segundo a concepção republicana, a formação democrática cumpre-se sob a forma de um auto-entendimento ético. Nesse caso, a deliberação deve se apoiar, quanto ao conteúdo, em um consenso a que os cidadãos chegam e que se renova na rememoração ritualizada de um ato republicano de fundação²⁷⁰.

Para o modelo republicano, a opinião pública e a vontade dos cidadãos dão substrato ao meio pelo qual a sociedade se constitui. A aposta republicana é a de uma tomada de consciência coletiva por parte dos cidadãos. Em conclusão, democracia passa a ser sinônimo de auto-organização política da sociedade, resultando daí uma compreensão de política polemicamente direcionada contra o estado²⁷¹.

Habermas aponta nos escritos políticos de Hannah Arendt a rota de colisão traçada pela argumentação republicana. Apontada contra o privatismo burguês de uma população despolitizada, a opinião pública de cunho político tem a onerosa missão de revitalizar-se a ponto de um conjunto de cidadãos regenerados serem capazes de tomar as rédeas do poder estatal burocraticamente autônomo²⁷².

É nessa linha que residem as críticas ao modelo republicano de democracia. Os requisitos de sua configuração tornam a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir. A dependência da existência de tais cidadãos acaba por deixar o modelo fadado à descrença, mormente diante da necessidade de institucionalização de procedimentos universais e impessoais que garantam a democracia, a solidariedade e a convivência menos conflituosa entre os cidadãos.

4 – O PROCEDIMENTALISMO UNIVERSALISTA HABERMASIANO

A teoria procedimental do discurso não recusa por completo o modelo liberal nem o republicano. Jürgen Habermas reconhece que os indivíduos se movem em grande parte dos casos segundo a lógica dos seus próprios interesses egoísticos, argumento fático defendido pela concepção liberal. Sobre o modelo social republicano, Habermas não nega ser necessário dar continuidade às políticas de distribuição de rendas e bens e não refuta por completo os avanços trazidos pela lógica do estado de bem estar social.

²⁶⁹ Ibidem, p. 272.

²⁷⁰ Ibidem, p.278.

²⁷¹ Ibidem, p. 279.

²⁷² Ibidem, p. 279.

A despeito disto, a teoria habermasiana propõe uma modificação de paradigmas, refutando a concentração excessiva sobre a autonomia privada como ponto de partida.

O modelo liberal funciona por meio da maximização da individualidade e tem nas liberdades negativas as bases para a garantia da livre busca dos interesses pessoais, ignorando as análises sobre a coletividade. Este sistema conduz invariavelmente à desigualdade fática, considerando-se o desequilíbrio econômico, social, familiar e genético existente entre os cidadãos.

No modelo republicano social, estipula-se uma solução para a desigualdade fática e o paradigma é o da justiça distributiva. Prestações e liberdades positivas reagem contra a desigualdade social e econômica numa aparente resolução dos problemas liberais. No entanto, adverte Habermas sobre os perigos do paternalismo estatal que, ao invés de promover empoderamento e autonomia, acaba por criar uma categoria de clientes assistidos. Nas palavras de Habermas:

Um Estado social providente, que distribui chances de vida, garantindo a cada um a base material para uma existência humana digna através do direito ao trabalho, à segurança, à saúde, à habitação, à educação, ao lazer, à constituição de um patrimônio e às condições naturais de vida, correria o risco de prejudicar, com suas intervenções antecipadas, a própria autonomia que ele deve proteger, preenchendo os pressupostos fáticos de um aproveitamento, em igualdade de chances, das liberdades negativas²⁷³.

A teoria habermasiana impõe um novo paradigma aos modelos liberal e social. O princípio democrático e a teoria do discurso têm a dupla intenção de evitar a multiplicação degenerativa de um individualismo liberal autofágico (crítica ao liberalismo) e tornar os modelos que propõe imunes à dependência de um conjunto de cidadãos coletivamente conscientes e capazes de agir ou de um Estado protetor e paternalista (crítica o republicanismo social).

O procedimentalismo se vale do que Habermas qualifica como uma intersubjetividade mais avançada para a construção de processos de entendimento mútuo²⁷⁴. Como afirma o autor: “Estes se cumprem, por um lado, na forma institucionalizada de aconselhamentos em corporações parlamentares, bem como por outro lado, na rede de comunicação formada pela opinião pública de cunho político”²⁷⁵.

²⁷³ HABERMAS. Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flavio Beno Sibeneicher. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997, p. 145.

²⁷⁴ HABERMAS. Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Cap.9, p. 280.

²⁷⁵ Ibidem 280.

Dessa forma, o autor propõe a institucionalização de procedimentos gerados através da teoria discursiva e do princípio democrático. Tendo como base uma democracia radical, a opinião pública serve de sustento para as deliberações, buscando-se nela a criação de um poder comunicativo, transformado em poder administrativo aplicável²⁷⁶.

O universalismo do sistema habermasiano será manifestado principalmente através da adoção de concepções que fundamentam a defesa da pragmática universal do discurso.

Na pragmática universal, Habermas busca a reconstrução sistemática das estruturas gerais presentes em toda e qualquer situação de fala possível. Ancorando-se nas teorias dos atos de fala desenvolvida por J. L. Austin e J. Searle, o filósofo parte para a análise dos diversos tipos de atos de fala, defendendo a razão comunicativa, já que todo ato de fala estaria voltado, em última instância, para a busca do entendimento.

Tradicionalmente, as concepções dos atos de fala estiveram atreladas às ligações entre linguagem e verdade, ou seja, a validade e a utilidade dos proferimentos estariam alicerçadas exclusivamente na correspondência entre o que se diz e os estados de coisas presentes no mundo.

No entanto, a correspondência entre proferimento e estado de coisas irá, segundo Habermas, representar apenas uma das três funções originárias da linguagem. Os enunciados comunicativos têm a função de simultaneamente: representar estados de coisas, externar as intenções do falante e construir relações com um destinatário. Esses três aspectos da linguagem teriam a mesma função de buscar o entendimento discursivo.

Ao externar pretensões de validade sobre os estados de coisas, suas próprias intenções de ação e na construção de relações diversas com o destinatário, o falante visa à aprovação pelo outro das razões que fundamentam o ato de fala. Ainda que externando apenas as suas intenções, a própria decisão de compartilhamento com o outro do que se sente ou intenciona busca a interação com as razões presentes nas concepções do outro, visando, em última instância, a uma construção intersubjetiva acerca daquele enunciado.

O normativismo procedimental habermasiano é descrito pelo autor através de máximas universais que devem reger os discursos na busca pelo consenso. As regras discursivas são assim estipuladas pelo filósofo:

²⁷⁶ Esse o espírito das comunicações sem sujeito delineadas pelo autor: “Essas comunicações sem sujeito, internas e externas às corporações políticas programadas para tomar decisões, formam arenas nas quais pode ocorrer a formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de temas relevantes para o todo social e sobre matérias carentes de regulamentação. A formação da opinião que se dá de maneira informal desemboca em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas pelas quais o poder criado por via comunicativa é transformado em poder administrativamente aplicável”. Ibidem, p. 281.

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se;
- (1.2) Todo o falante que aplicar um predicado F a um objeto A tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a A sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. [...]
- (2.1) A todo o falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. [...]
- (3.1) É lícito a todo o sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2)
 - a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
 - b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
 - c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)²⁷⁷.

A despeito da capacidade racional e solidária de todos os homens, Habermas aparenta reconhecer que os indivíduos são cotidianamente movidos pelas inclinações egoísticas. O filósofo aposta na estipulação de procedimentos impessoais e universais para a garantia de atendimento às necessidades de formação coletiva de consensos e da solução racional dos conflitos.

Muito distante da configuração pueril de um mundo consensual, o sistema proposto pelo autor pressupõe as tensões e vê no procedimento discursivo uma possível saída para amenizá-las.

5- PROCEDIMENTALISMO DEMOCRÁTICO E OS DIREITOS HUMANOS

Os chamados direitos humanos são, por sua própria natureza, carentes de concretização e, na forma efetivamente instituída, vinculados ao âmbito do que é materializado por determinada comunidade historicamente localizada. No entanto, sua pretensão de validade ultrapassa as fronteiras comunitárias, constituindo uma das mais hercúleas dificuldades de compatibilização da atualidade, a dos conteúdos multiculturalistas com as pretensões de universalidade dos direitos humanos.

Uma primeira chave para a possível solução do dilema reside no reconhecimento de que os direitos humanos são dotados de uma estrutura auto-referencial. A validade universal de tais direitos impede que um só homem os estipule e conceda aos demais. Assim, a caracterização de seus conteúdos há de ser necessariamente horizontal e coletiva.

²⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 110-112

Desta premissa, extrai-se a indissociabilidade existente entre o procedimentalismo democrático e os direitos humanos. Nessa relação, destaca-se uma espécie de fundamentação recíproca entre direitos humanos e democracia.

A vinculação aos direitos humanos possibilita a institucionalização jurídica da democracia. Apenas sob a égide do reconhecimento dos direitos humanos cada pessoa em particular se torna digna do direito de se pronunciar democraticamente. Através do efetivo exercício democrático, garante-se o poder horizontal dos que devem estipular a norma, prestigiando o caráter auto-referencial mencionado.

A negativa de nexos entre democracia e direitos humanos, dando caráter preponderante ao último, resulta de uma concepção liberal de democracia, segundo a qual esta não passa do somatório de preferências individuais que afluem de decisões majoritárias. Com esse raciocínio, reivindica-se a proteção de minorias, motivo pelo qual a democracia haveria de ser mitigada pelos direitos humanos prévia e conteudisticamente determinados.

Outra forma de recusar a indissociabilidade da democracia com os direitos humanos seria, em simples síntese, o sacrifício dos direitos humanos de minorias em prol de uma democracia majoritária plena e populista.

Ambas as formas de abordagem seriam, na concepção procedimental habermasiana, insuficientes para o alcance do real sentido da relação entre democracia e direitos humanos. Essa relação não se restringe ao procedimento para limitação das preferências majoritárias com proteção das minorias, nem à contabilidade das opiniões quantitativamente superiores, ignorando e oprimindo as minorias.

Diante disso, reivindica-se igual status à democracia e aos direitos humanos, reconhecendo-se que, caso um deles seja suprimido, restará prejudicada a implementação do outro.

Através do princípio democrático, os homens concedem-se mutuamente direitos humanos e devem agir discursiva e democraticamente de forma constante para a sua implementação. Dessa forma, evita-se a passagem para uma relação vertical, na qual os detentores da capacidade de instituição dos direitos humanos a transferem para as instâncias legislativas ou judiciárias.

O empoderamento social e a mudança para os paradigmas coletivos da solidariedade viabilizaria a validação e a estipulação constante dos direitos humanos pelos concernidos, garantindo, através da democracia, a determinação de seus conteúdos.

É nesse sentido que só os direitos humanos garantem a voluntariedade da participação política e a inclusividade do procedimento, corroborando a relação de complementariedade entre o princípio democrático e os direitos humanos.

6 – OS PROCEDIMENTOS PARA A SOLIDARIEDADE

Apesar de estruturada procedimentalmente, a moralidade habermasiana parte do pressuposto da defesa da integridade e dignidade humanas. Nas palavras de Barbara Freitag, “a ética discursiva articula-se nos dois princípios que sempre constituíram o corpo da questão da moralidade: a justiça e a liberdade”²⁷⁸.

Esclarecedora é a conclusão de Habermas sobre o vazio instalado pela ausência de concepções morais:

Sem aquilo que move os sentimentos morais da obrigação e da culpa, da censura e do perdão, sem o sentimento de libertação conferido pelo respeito moral, sem a sensação gratificante proporcionada pelo apoio solidário e sem a opressão da falha moral, sem a “amabilidade” que nos permite abordar situações de conflito e contradição com o mínimo de civilidade, perceberíamos necessariamente – e é assim que ainda pensamos – o universo povoado pelos seres humanos como algo insuportável²⁷⁹.

Neste escopo, a racionalidade, sob a ótica da moralidade, só pode ser tida ao lado da justiça e da solidariedade. Como pressuposto para o desenvolvimento da ética do discurso, as construções intersubjetivas que venham a ser formuladas devem ter como norte sempre a proteção do indivíduo e o respeito à sua integridade.

Com essas premissas, são repelidas lógica e automaticamente as formas políticas e sociais que atentem contra a liberdade e solidariedade humanas, já que seriam previamente amorais e irracionais (sob o crivo de uma racionalidade necessariamente comunal) em seu conteúdo.

Da necessidade de participação de todos nas formulações discursivas, extraímos a racionalidade e a imprescindibilidade da busca pela justiça e pela equidade, visto que sem elas

²⁷⁸ REITAG, Bárbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005

²⁷⁹ HABERMAS. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins fontes, 2010, p. 100.

inexistiriam condições para a participação de todos os concernidos nas questões que os afetam.

Retomando a premissa moral do imperativo categórico de Kant, vemos que a liberdade moral por ele defendida (base do pensamento habermasiano) em muito se distingue da conceituação subjetiva de liberdade negativa presente na modernidade. Legitimado exclusivamente através do positivismo jurídico, o homem livre está autorizado na modernidade a agir da forma que desejar, desde que não esteja em desacordo com a lei.

Nesse ponto, vale frisarmos o distanciamento presente na modernidade entre o direito e a moral, o que se reflete na ilusão de uma adequação da liberdade individual, desapegando-se das noções basilares de moralidade e ignorando completamente a alteridade, desde que chancelado pelo positivismo vigente no momento.

Para estabelecer a noção de autonomia da qual se valem Kant e Habermas, Habermas interpreta o imperativo categórico kantiano, diferenciando a liberdade presente na tradição empirista da liberdade inerente ao conceito de autonomia. Segue destaque do pensamento exposto pelo autor:

No caso da liberdade subjetiva, a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais, digamos, que uma determinada pessoa tem. Nesse caso, o ato da liberdade surge como parte da consciência de um único sujeito. No caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste da universalização. A vontade de uma pessoa é determinada por motivos que deveriam igualmente ser levados em conta por todas as outras pessoas (na medida em que são vistas como membros da comunidade moral)²⁸⁰.

Habermas propõe uma adequada interpretação do imperativo categórico, rechaçando, inclusive, a afirmação de que estaria reinterpretação a máxima moral Kantiana. Habermas defende que a moralidade de Kant é calcada na noção de autonomia e essa só se dá a partir da inserção dialógica e intersubjetiva das práticas morais.

Assim sendo, o discurso prático e a busca por máximas universais dependeriam fundamentalmente da exteriorização e da universalização de pontos de vistas individuais, o que só se torna possível com a participação da alteridade, a partir das construções intersubjetivas propostas na ética do discurso. Vale trazeremos a lume mais um trecho da clarificante exposição do pensador:

O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do imperativo categórico. Aqueles que participam de um tal discurso

²⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Organização e introdução de Patrick Savidan. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007, P. 12

não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”, exercício que leva ao que Piaget chama de progressiva “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo²⁸¹.

Para Habermas, a verdadeira liberdade será a que conduz para a construção da autonomia. Essa autonomia, só se dará através da prática relacional coletiva, que irá fundamentar a construção da intersubjetividade verdadeira. Mesmo a subjetividade dita individual, para se exteriorizar e ser validada no mundo da vida, dependerá da aceitação dos demais concernidos, sendo os seres humanos pessoas que se individualizam pela socialização.

Destaco, ainda, o papel do direito na construção da autonomia do indivíduo. Diferentemente do conceito monolítico estatuído pelas normas exclusivamente morais, a autonomia calcada no exercício público e privado de direitos positivados democrática e legitimamente será vinculativa, visto que é garantida juridicamente por instâncias que formulam e se submetem aos direitos positivos.

Nesse ponto, Habermas destaca que as pessoas só poderão se tornar autônomas juridicamente caso se compreendam como autoras dos direitos aos quais estão vinculadas e devam prestar obediência. Esclarecedora a afirmação sobre a fundamentação do direito na autonomia.

A noção própria ao direito natural de uma hierarquia de direitos com padrões distintos de dignidade leva a extravios. Pode-se entender o direito de uma maneira muito mais adequada do que como um complemento funcional da moral. Pois o direito positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável através de ação judicial pode tirar das pessoas que agem e julgam moralmente o peso das grandes exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais que uma moral ajustada segundo a consciência subjetiva acaba impondo a elas. O direito pode compensar as fraquezas de uma moral exigente que, se bem analisadas suas conseqüências empíricas, não proporciona senão resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros. É claro que isso não libera o legislador e a justiça da preocupação com que o direito permaneça em consonância com a moral. Mas regulamentações jurídicas são concertas demais para poderem legitimar-se apenas pelo fato de não contrariarem princípios morais. Mas se o direito positivo não pode obter sua legitimidade de um direito moral superior, de onde então ele poderá obtê-la? Assim como a moral, o direito deve defender eqüitativamente a autonomia de todos os envolvidos e atingidos. Ora, o direito também deve comprovar sua legitimidade a partir desse mesmo aspecto do assecuramento da liberdade²⁸².

Dessa forma, entende-se a democracia e a solidariedade como elementos basilares e indissociáveis para a construção da verdadeira autonomia, Habermas indica possíveis

²⁸¹ Ibidem, P. 10.

²⁸² HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução George Sperber. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 289

caminhos para a criação de procedimentos que transcendam os limites e deficiências dos modelos social e liberal, já constatados como ineficientes para a justa solução dos conflitos e tensões atuais.

7 CONCLUSÃO

O presente artigo teve como objeto de pesquisa o estudo da solidariedade e dos direitos humanos a partir dos elementos da teoria do discurso em Jürgen Habermas. E foi a partir de sua teoria que buscou-se compreender as relações sociais.

Nesse sentido, buscou-se empreender a crítica habermasiana à divisão de bens e direitos, tanto no modelo liberal quanto no republicano, a qual feita sob o enfoque de uma perspectiva individualista por meio do Estado garantidor de liberdades ou do instituidor de políticas distributivas para o empoderamento individual dos cidadãos, não é capaz de conceber uma ideia de solidariedade com base nos direitos humanos.

O respeito à alteridade e a assunção dos paradigmas exigidos para uma convivência solidária demandam a opção por modelo diverso de organização econômico-político, recusando quaisquer paradigmas que se mantenham, ainda que defendendo distributividade, sob o prisma de perspectivas exclusivamente individualizadas.

Nesse contexto, o modelo procedimental apresentado por Jürgen Habermas nos aponta uma possível solução de transição dos paradigmas individualistas para os coletivos, no intento de viabilizar que a organização social seja construída sob os paradigmas da solidariedade.

No sistema proposto por Habermas, sugere-se a adesão ao princípio do que o autor qualifica como discursivo. Este funciona por meio de procedimentos universais, dando substrato à compatibilização das divergências éticas substanciais e buscando o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos ativos da construção coletiva do social, a despeito de suas divergências culturais.

Assim, entende-se a democracia e a solidariedade como elementos basilares e indissociáveis para a construção da verdadeira autonomia, Habermas indica possíveis caminhos para a criação de procedimentos que transcendam os limites e deficiências dos modelos social e liberal, já constatados como ineficientes para a justa solução dos conflitos e tensões atuais.

REFERÊNCIAS

- FREITAG, Bárbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Organização e introdução de Patrick Savidan. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flavio Beno Sibeneicher. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.
- _____. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins fontes, 2010.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MACKAAY, Ejan. **Análise econômica do direito**. Trad. Rachel Sztajn. São Paulo: Atlas, 2015.
- WELLMER, Albrecht. **Freiheitsmodelle in der modernen weltIn: Die unversöhnliche Moderne**. Frankfurt am Main, 1993.

DIREITOS HUMANOS, RESOLUÇÃO DE CONFLITOS E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Sérgio Murilo Rodrigues

PUC Minas. Doutorando em Filosofia. sergio10@pucminas.br

Resumo: Qual é a fonte de legitimidade dos direitos humanos para a resolução de conflitos e criação de laços de solidariedade? Se por um lado eles são um importante meio para garantia das liberdades básicas de todos os homens e cidadãos, por outro lado, eles são característicos de tradição política ocidental, mas especificamente daquela tradição de origem européia. A ideia de que são *direitos naturais* e, portanto, não podem ser refutados, cria a concepção de que eles devem ser impostos as outras culturas. Mas como obrigar o membro de uma cultura, que não reconhece os direitos humanos, a aceitá-los? Como resolver conflitos envolvendo distintas tradições culturais, a partir dos direitos humanos. Habermas pode nos ajudar a responder a essas perguntas com o seu modelo de democracia deliberativa e com sua teoria procedimental do direito.

Palavras-chave: Habermas. Democracia. Direitos humanos.

1 INTRODUÇÃO

Os *direitos humanos* ou *direitos fundamentais* são a base do Estado liberal surgido com a modernidade política. A garantia de um conjunto de liberdades subjetivas (individuais) para todos os homens parecia ser suficiente para a resolução dos conflitos políticos, principalmente aqueles de origem religiosa. Lembrando que um dos contextos de surgimento da modernidade política foi a Reforma protestante e, posteriormente os vários conflitos, muitos deles sangrentos, entre católicos e protestantes. No entanto, muitos contestam a pretensão de universalidade dos direitos humanos e os consideram como direitos que pertencem a uma tradição cultural específica em termos históricos e sociais, sem validade para outras tradições culturais. Na realidade, muitas tradições culturais rejeitam objetivamente vários dos direitos humanos e não se sentem na *obrigação* de aceitá-los.

Afinal de contas, os direitos humanos seriam eficientes para a resolução de conflitos em sociedades multiculturais? Qual é a fonte de legitimidade dos *direitos humanos*? De onde eles

retiram a sua *força normativa*? Pode-se *obrigar* alguém a seguir regras de ação solidária que não fazem parte da sua cultura? Os direitos humanos podem ser impostos?

Respostas a essas perguntas são importantes para se pensar modos de convivência pacífica entre diferentes participantes de culturas distintas. Atualmente, se faz um apelo mundial pela tolerância e pela ação solidária diante da violência resultante de conflitos religiosos e entre etnias diferentes. A institucionalização dos direitos humanos seria uma alternativa viável para a resolução desses conflitos. Pelo menos é isso que o filósofo alemão Jürgen Habermas (1939) defende em seus textos. Mas esta institucionalização só seria possível em um Estado democrático de direito. Neste caso, os direitos humanos poderiam sim ser impostos, mas somente aos membros da comunidade de direito pertencente ao Estado democrático. Neste Estado, seria possível *positivar* os direitos humanos, que deixariam de ser meramente *desejáveis*, para serem legalmente previstos em lei, através do texto constitucional. Certamente que a previsão constitucional, por si só, não garante a *efetividade* do direito. Mas já é um grande passo.

Assim, os direitos humanos são pensados por Habermas em uma perspectiva de direitos jurídicos, que possam ser pleiteados em tribunais:

Habermas preserva essa perspectiva legal-política da tematização dos direitos humanos e expõe esse princípio de tematização também conceitualmente, acentuando que o conceito “direito”, na expressão “direitos humanos”, deve ser entendido como conceito jurídico. Direitos humanos são, segundo seu pleno significado, direitos jurídicos, e não direitos pré-jurídicos, puros moralmente; eles são normas legais, que foram declarados em atos de fundações revolucionárias do Estado ou, como após a Segunda Guerra mundial, anunciados nas convenções de direito internacional (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948) ou em documentos constitucionais de Estados novamente fundados (p. ex., Lei fundamental da República Federal da Alemanha, 1949) (LOHMANN, 2013, p.88).

Isto não retira o caráter *moral* que os direitos humanos também possuem. Mas restringi-los à moralidade seria optar por um *fator fraco* de criação de laço social de ação solidária. Dentro da concepção de uma *ética do discurso*, Habermas defende a possibilidade de validação racional de proposições morais normativas, mas ele reconhece que este sistema de validação possui uma força motivacional muito fraca. Reconhecer a racionalidade de uma norma moral, através da aceitação do melhor argumento, não é suficiente para fazer com o sujeito crie para si a obrigação de agir segundo aquela norma moral. Assim, o direito positivo é uma via motivacional muito mais forte para orientar obrigações de ação solidária. Moral e direito são distintos, mas se complementam na organização dos diferentes tipos de laços sociais e coordenação de ações sociais.

Parto de que, em el nível postmetafísico de fundamentación, se separan simultáneamente de la eticidade tradicional normas jurídicas y normas Morales y se presentan las unas junto a las otras como dos clases de normas distintas pero que se complementan mutuamente. (...) También los derechos del hombre que vienen inscritos em la práctica democrática de la autodeterminación, habrán de entenderse entonces de antemano como derechos em sentido jurídico, con independência de su contenido moral (HABERMAS, 2001, p.170).

Com isso, Habermas se afasta do *jusnaturalismo* e de outras tentativas de fundamentação absoluta dos direitos humanos.

2 A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DOS HOMENS E DOS CIDADÃOS

Vamos utilizar para esta reflexão a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* elaborada na França em 1789, no contexto da Revolução Francesa. Ela representa de forma paradigmática a modernidade política e as bases do Estado democrático liberal.

Logo em seu preâmbulo fica clara a intenção de se estabelecer uma base normativa inegociável, cujo fundamento seria anterior a própria sociedade e, portanto, não pode ser alterada por nenhum governo. Trata-se de um fundamento *natural*, que em última instância só poderia ter validade se remetesse a um fundamento divino. Já que só Deus poderia assegurar que a natureza humana fosse da ordem da liberdade individual.

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembléia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral (Declaração de direitos do homem e do cidadão – 1789)

A atividade política *legítima* é aquela que respeita os direitos naturais dos homens. Até o artigo 5º da *Declaração*²⁸³, o que temos é a ideia liberal básica de uma *normatividade*

²⁸³ Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

natural e, portanto, comum a todos os seres humanos, que lhe legitima a validade universal. Sendo um direito natural, então ele precede ao próprio sistema jurídico constituído *posteriormente* pela sociedade política. Caberá ao sistema jurídico divulgar e sancionar os direitos humanos. Os direitos são fundamentalmente subjetivos, ou seja, pertencem ao indivíduo. E só eles, enquanto indivíduos e cidadãos, podem estabelecer limites a própria liberdade, mas sempre de acordo com o bem comum almejado pelo indivíduo. *As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum; a soberania reside, essencialmente, na nação; a liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo; tudo que não é proibido pela lei é, então, permitido e a lei não proíbe senão as ações nocivas á sociedade.* Lembrando que cabe a sociedade difundir e proteger os direitos naturais e imprescritíveis dos homens. A soberania tem sua fonte na *nação* em um sentido de se garantir a saída do estado da natureza, garantindo agora à *comunidade* o papel de elaboração da lei (nenhum indivíduo pode atribui-se exclusivamente esse papel). O governo ou comunidade tem a função de fixar, interpretar e impor os direitos.

No entanto, no artigo 6º é apresentada a dicotomia que irá caracterizar a modernidade política. É apresentada uma outra fonte de legitimidade, que não a natureza ou Deus, para as leis. O artigo diz o seguinte:

A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de mandatários, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos (Declaração de direitos do homem e do cidadão – 1789).

Ora, se *a lei é a expressão da vontade geral*, então seria legítimo pensar que esta *vontade geral* pode querer elaborar uma lei que ameace os chamados *direitos naturais* anteriores a organização da sociedade política. Afinal de contas, a fonte de legitimidade dos direitos está restrita a própria organização da comunidade política de direitos ou a fonte de legitimidade é externa à comunidade. E isto nos leva a outra dicotomia: os indivíduos são plenamente livres para elaborarem e generalizarem a estrutura política e jurídica (leis e

Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

Art. 5º. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constringido a fazer o que ela não ordene.

direitos) de sua comunidade ou alguns princípios metafísicos universais se impõe a todas as comunidades de forma independente à vontade geral²⁸⁴ dos seus indivíduos.

Se compararmos o artigo 3º com o 6º nos deparamos ainda com o problema da definição de *soberania*. Situar a *soberania na nação* é colocar limites nas *leis que são expressão da vontade geral*. Percebe-se claramente o contexto da elaboração em 1789 da *Declaração de direitos do homem e do cidadão*: são as discussões entre Locke, Rousseau e Hobbes sobre direitos naturais (inclusive o direito à propriedade privada, curiosamente o último direito humano da *Declaração*²⁸⁵), sobre vontade geral e sobre soberania. A soberania seria um poder absoluto não submetido a nenhuma lei. Ou seja, nem as leis naturais, nem as leis divinas poderiam servir para constranger a soberania da nação. Na realidade, o contexto desta discussão era a luta religiosa entre católicos e protestantes e a necessidade do Estado de se *isolar* destas disputas intermináveis. A solução foi estabelecer através da soberania um direito positivo, cuja função era promover a paz, que não se sujeitaria a nenhum ordenamento natural ou divino.

Esta é a geração daquele enorme *Leviatã*, ou antes – com toda reverência – daquele deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. [...] É nele que consiste a essência do Estado, que pode ser assim definida: Uma grande multidão institui a uma pessoa, mediante pactos recíprocos uns aos outros, para em nome de cada um como autora, poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. O soberano é aquele que representa essa pessoa. (HOBBS, 2003, p.130-131).

Certamente que a ideia de *soberania absoluta* pode levar a outras interpretações. Mas, interessa aqui aquela orientada pela ideia de *vontade geral* de Rousseau, que podemos dizer se aproxima da de Habermas. Haveria uma tensão entre o sistema de leis, impessoal, fundado nos direitos naturais dos homens (e, portanto, inquestionáveis) e a vontade soberana do povo em se autoautorgar o sistema de leis a reger as ações da comunidade.

Los liberales evocan el peligro de una “tiranía de la mayoría” y postulan el primado de unos derechos del hombre que garantizan las libertades prepolíticas del individuo y trazan límites a la voluntad soberana del legislador. (...) Mientras que según la concepción liberal los derechos del hombre se imponen a la consideración moral como algo dado, anclado en un ficticio estado de naturaleza, conforme a la concepción republicana la voluntad ético-política de un colectivo que decide él

²⁸⁴ A ideia mesma de *vontade geral* revela, em sua ambigüidade, o paradoxo de uma *vontade*, que não é a simples somatória de todas as vontades individuais, mas pertence ao sujeito abstrato e metafísico que é a comunidade. No entanto, essa *vontade* emana do povo e não o antecede. Ela não existiria sem aquela comunidade, mas ela não pertence a ninguém em sua individualidade.

²⁸⁵ Art. 17.º Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização.

mismo lo que quiere ser, no puede reconocer nada que no responda a su propio proyecto de vida, asumido en autenticidad. (...) En cambio, Rousseau y Kant trataron de pensar de tal suerte en el concepto de autonomía la unión de razón práctica y voluntad soberana, que la idea de derechos del hombre y el principio de soberanía popular se interpretasen recíprocamente (HABERMAS, 2001, p.165).

Podemos entender que a *soberania absoluta* não se contrapõe a *vontade geral*, na medida, em que interpretamos a Constituição de uma nação como resultado de uma vontade geral e como encarnação da soberania absoluta. Assim, o poder soberano não é *externo* a comunidade na qual ele é exercido. E ele é resultado da liberdade dos indivíduos exercida através de uma *autonomia pública*, ou seja, o cidadão se submete a uma lei, que foi imposta por ele mesmo a si mesmo e a todos os outros. Habermas fala em *processos de formação da vontade racional*, que proporcionaria aos cidadãos a possibilidade de participação na elaboração das leis, a partir da avaliação dos *melhores argumentos*. Habermas pressupõe a *liberdade comunicativa* como a liberdade política básica. O poder soberano é o poder da razão, pois a vontade geral é o exercício soberano da argumentação racional para a elaboração de leis que representem essa *vontade*. Toda legitimidade tem sua fonte na *liberdade comunicativa* dos sujeitos poderem argumentar e deliberar e com isso, elaborarem um conjunto de leis básicas, que consiste na Constituição Federal de um país.

Assim, para Habermas, a Declaração não é uma verdade *dogmática*, mas uma *construção* política, pela qual uma comunidade decide organizar as regras de uma boa convivência, ou melhor, dizendo, de uma convivência justa e pacífica. A opção pela interpretação da Declaração como construção é principalmente importante para aqueles que passaram pela experiência histórica das guerras de religião e, com isso, vivenciaram a experiência de não poderem discutir todas as verdades que regulamentam as normas de ação; a experiência de terem que regular seus laços de solidariedade baseados em “fundamentos últimos” metafísicos.

3 LIBERDADE COMUNICATIVA

Habermas desenvolveu ao longo de grande parte da sua obra o conceito de *ação comunicativa* e colocou esse conceito como fundamental para um Estado de direito democrático fundamentado em procedimentos racionais (HABERMAS, 2001). Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1984), Habermas substituiu a ideia kantiana de *razão prática* pela ideia de *razão comunicativa* e tal mudança não significou uma mera troca de *nomes*.

La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el telos que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un ensemble de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa [performativa] y a comprometerse con determinadas suposiciones (HABERMAS, 2001, p.65).

A *ação comunicativa* é aquela ação orientada para o entendimento entre os sujeitos através da fala. Certamente que as pessoas utilizam a linguagem para muitas outras coisas que não o entendimento, como por exemplo, obter sucesso, enganar, expressar emoções, mas segundo Habermas, o telos imanente da linguagem é o entendimento. Segundo McCarthy, o objetivo de Habermas é estabelecer *a linguagem como entendimento* (a *ação comunicativa*) como *padrão normativo* da comunicação na esfera social do *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*), permitindo a identificação de formas sistematicamente distorcidas de comunicação.

Isto não significa que todo caso efetivo de fala se oriente para alcançar um entendimento. Mas Habermas considera as formas “estratégicas” de comunicação (tais como mentir, despistar, enganar, manipular, etc.) como derivadas; implicam a suspensão de certas pretensões de validade (especialmente a da veracidade), são parasitas da fala genuína orientada ao entendimento (McCARTHY, 1978, p.287).

A *ação comunicativa* é orientada por uma *racionalidade comunicativa*, que rompe com o tradicional modelo *sujeito-objeto* do paradigma da filosofia da consciência e considera que a razão ficaria restrita à verdade objetiva dos fatos. A racionalidade comunicativa o modelo *falante-ouvinte* da filosofia da linguagem permitindo uma abordagem racional não apenas de fatos, mas de normas também. Segundo Habermas,

Dizemos racional não apenas asseverações, mas também outras classes de atos de fala; racional dizemos, sob determinadas circunstâncias também até mesmo normas, ações e pessoas. Quero defender a concepção de que há pelo menos quatro classes igualmente originárias de pretensões de validade e que estas quatro classes, a saber, compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), correção (*Richtigkeit*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*) apresentam um contexto que nós podemos chamar de racionalidade (*Vernünftigkeit*) (HABERMAS, 1984, p.137).

Habermas estabelece um conceito processual de racionalidade. Sujeitos capazes de ação e de fala ao conduzirem uma argumentação buscando um mútuo entendimento, levantam pretensões de validade com respeito ao mundo objetivo da verdade, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Estas pretensões precisam ser “honradas”, ou melhor, justificadas quando necessário. Desta forma a racionalidade é a capacidade dos participantes de uma comunicação de se orientarem em relação às

reivindicações de validade básicas, sendo que estas reivindicações de validade se assentam sobre um consensual reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 1990, p.291).

Podemos agora definir a *liberdade comunicativa* como aquela que está na base da comunicação cotidiana entre os sujeitos no mundo social e permitem que eles digam *sim* ou *não* às pretensões de validade que são levantadas pelos interlocutores em suas ações de fala, as quais dependem de um reconhecimento intersubjetivo para terem sua validade confirmada. Por exemplo, um falante ao dar uma *ordem* levanta inevitavelmente à pretensão de que a norma na qual se baseia a ordem é justa e que ele a aplica com retidão. Em uma sociedade livre, o ouvinte pode não aceitar a pretensão levantada, obrigando o falante a justificá-la. Assim, um professor ao, por exemplo, *ordenar* que seus alunos façam um determinado exercício está legitimado pelas normas acadêmicas a dar tal *ordem* e ele é capaz não só de citar as normas que fundamentam a sua *ordem*, mas também de justificar a retidão/justiça desse ordenamento para os seus alunos. Isso significa que a *liberdade comunicativa* gera uma *obrigação* entre os agentes sociais. Segundo Siebeneichler,

(...) ao asseverar algo sobre alguma coisa qualquer falante (ou Ego) exige implicitamente a validade de sua asserção e assume, ao mesmo tempo, uma obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-la caso venha a ser contestada ou rechaçada por um ouvinte (Alter), isto é, caso este Alter diga “não” à pretensa validade asseverada (SIEBENEICHLER, 2014, p.44).

Importante observar que essa *obrigação* é de caráter *racional*, ou seja, cabe ao falante argumentar racionalmente para justificar a validade da pretensão levantada de forma que o ouvinte possa aceitar consensualmente, sem violência, a argumentação oferecida. A *liberdade comunicativa* é uma *liberdade condicionada*, pois exige que os falantes assumam uma *responsabilidade* por aquilo que falam. Por sua vez, essa responsabilidade autoral exige a justificação racional daquilo que foi dito. Habermas entende que em uma sociedade livre, os sujeitos agentes sociais devem entender a si mesmos como autores de suas próprias ações e, desta forma, se responsabilizarem racionalmente por elas. Os agentes só podem se autocompreenderem como livres na medida em que possuem razões adequadas para suas ações. Desta forma, a *liberdade comunicativa* permite ao ouvinte dizer *não* a uma pretensão de validade (por exemplo, questionar a ordem dada pelo professor), mas cria a *obrigação* do ouvinte entrar em uma argumentação com o falante e aceitar a força do argumento mais racional. Voltando ao nosso exemplo, supondo que a argumentação do professor seja a mais racional possível naquele contexto, o aluno se vê *obrigado* a aceitá-la. Caso contrário, os vínculos sociais só se sustentariam através da violência explícita e não teríamos mais a *esfera*

pública como local de resolução de conflitos e coordenação de ações solidárias. Como diz Siebeneichler,

A liberdade comunicativa tem a ver, precisamente, com a possibilidade, ou melhor, com a obrigatoriedade de alguém se posicionar discursivamente – por argumentos – quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento intersubjetivo comunicativo. E nesse caso ela pode ser tida como um pressuposto da própria razão comunicativa (SIEBENEICHLER, 2014, p.47).

4 A DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Habermas quer mostrar que sua teoria não é idealismo filosófico. Os agentes comunicativamente competentes podem efetivar suas legítimas pretensões de validez, obtidas pela via discursiva, através do *Direito*. Assim eles tornam-se sujeitos portadores de direitos e capazes de acionar esses direitos politicamente no espaço público, como cidadãos. A fundamentação discursiva das pretensões de validez pode, agora, apoiar-se em uma base efetiva: a articulação entre a autonomia privada, baseada em direitos racionalmente fundados e portanto universalizáveis, e a autonomia pública, apoiada em procedimentos democráticos. Desta forma a legitimação das pretensões de validez se apóia sobre a **democracia**.

Segundo Habermas, a democracia deve sustentar, simultaneamente, as garantias das liberdades dos cidadãos privados e as garantias que possibilitam a esses cidadãos terem condições de se associarem nos processos discursivos orientadores de ações do sistema político e social. Estes processos discursivos são capazes de legitimar os seus próprios resultados desde que esses resultados sejam racionais, ou seja, sustentáveis no debate público. Somente a democracia pode institucionalizar os procedimentos discursivos que conferem racionalidade e legitimidade às ações sociais.

Segundo Norberto Bobbio,

(...) por democracia entende-se uma das várias formas de governo, em particular aquelas em que o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, mas de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo às formas autocráticas, como a monarquia e a oligarquia (Bobbio, 2000, p. 7).

A forma como o poder é distribuído dentro do sistema democrático parece fazer dele o melhor sistema político que podemos pensar até hoje. De qualquer maneira não pretendemos discutir esta questão. Partiremos do pressuposto que a “democracia” é o melhor sistema político e que as nações mais desenvolvidas do planeta atualmente são sociedades democráticas. Mas isto não significa que não existam problemas no modelo democrático.

Pretendemos refletir sobre um desses problemas: a questão da decisão ou deliberação²⁸⁶ democrática.

Como podemos garantir a racionalidade das decisões tomadas dentro de um modelo democrático? Aqui compartilhamos a idéia de Habermas de que somente uma *decisão racional* pode ser considerada legítima em uma democracia. Na democracia, as decisões precisam ser fundamentadas e justificadas e isto deve gerar uma concordância suficiente para que a decisão seja efetivada. Nesse processo, a esfera pública tem um papel central, pois é nela que a “vontade geral” deve se formar e as decisões políticas justificadas. A maneira como estas decisões devem ser justificadas, com uma pretensão universalista, é através do debate argumentativo racional. Vejamos melhor como este problema se coloca.

Retornando à *teoria contratualista* veremos que o Estado surge, não de uma necessidade natural, mas de uma necessidade *política* de se preservar o “bem comum” a todos na sociedade. Mas como definir o “bem comum”? Rousseau fala em uma “vontade geral” que poderia ser determinada através do processo decisório da votação. Mas isto significa que a “vontade geral” não é de *todos* mas, apenas, da *maioria*. Assim sendo, somos obrigados a aceitar a conclusão que o “bem comum” é, na realidade, uma imposição da maioria, sem que haja algum motivo mais forte para sustentá-lo. Diante da impossibilidade de uma unanimidade nas complexas sociedades modernas os grupos minoritários são excluídos das decisões políticas. Como nos diz Weber, para diferentes indivíduos e grupos o “bem comum” pode significar coisas muito diferentes e não há como resolver esse conflito de “significações”. Assim, o “bem comum” acaba se tornando o resultado da dominação de um grupo cultural sobre o outro.

Não podemos aceitar que as modernas sociedades democráticas simplesmente excluam as minorias, impedindo-as de satisfazerem seus desejos e necessidades políticas, principalmente no mundo atual, fortemente caracterizado pelo *multiculturalismo*. Pensamos que o “bem comum” pode ser determinado através de um “consenso racional”. Este consenso, por sua vez, seria obtido através de uma argumentação racional na discussão entre os grupos inicialmente antagônicos. Desta forma os conflitos de “significações” acerca do “bem

²⁸⁶ O termo *deliberação* parece ser mais adequado, mesmo porque este termo inclui a idéia de *decisão*. Segundo Avritzer, alguns autores têm utilizado o termo *deliberação* com o significado de um processo no qual um ou mais agentes avaliam as razões envolvidas em uma determinada questão; Habermas, por exemplo, é um desses autores. No entanto, outros autores utilizam o termo tendo em vista o momento no qual o processo de tomada de decisão ocorre, neste caso, não importa se a decisão foi racional ou não. Avritzer observa ainda que o termo *deliberação*, na sua origem etimológica, permite dois significados: deliberar pode tanto significar “ponderar, refletir” quanto “decidir, resolver” (Avritzer, 2000, p.25).

comum” poderiam chegar a uma conclusão consensual através da força não coercitiva do melhor argumento.

Mas há um outro problema envolvendo a decisão democrática: o problema da relação entre os interesses privados dos indivíduos e o próprio poder democrático que precisa ser público. Como garantir ao indivíduo a sua liberdade de participar das decisões políticas públicas de forma a preservar o seu próprio interesse? Como não sufocar a liberdade do indivíduo em nome de um “bem comum” público? E como impedir que interesses particulares sejam considerados erroneamente interesses públicos e impostos aos outros grupos sociais? Quais são os limites do Estado democrático: até aonde ele pode interferir na autonomia das pessoas? Estas questões estão no centro do debate entre *liberalismo* e *socialismo*. Para os socialistas, o Estado tem um poder maior de intervenção para garantir a *igualdade* entre os membros da sociedade. Mas esta *igualdade* se contrapõe, muitas vezes, à liberdade, já que para a igualdade ser mantida a liberdade precisa ser limitada. Por outro lado, o *liberalismo* busca manter as liberdades individuais sacrificando a igualdade entre elas.

Novamente pensamos que a *racionalidade* pode ser a saída desse impasse. Uma rede de canais de comunicação entre todos os grupos sociais potencializariam a capacidade dos sujeitos comunicativos chegarem a um consenso. Este consenso seria levado à esfera pública, onde, agora, ele seria discutido pelos canais públicos oficiais (congresso, parlamento, partidos políticos, tribunais e etc.). Ora, um consenso efetivamente racional seria legítimo na medida em que ele pudesse ser defendido publicamente, sem encontrar argumentos suficientemente fortes (e racionais) para derrubá-lo. Fora essa situação, o consenso só poderia ser derrubado se interesses mais poderosos, utilizando-se da coerção e do engano, se impusessem no lugar do “bem comum”. Mas mesmo neste caso o consenso não perderia a sua legitimidade, embora não se tornasse efetivo.

O modelo de democracia atualmente hegemônico, no qual as deliberações legítimas são baseadas na vontade da maioria e não de todos, precisa ser superado por um outro modelo de democracia. Gostaríamos de apresentar o modelo de *democracia deliberativa* de Habermas. Nesse modelo de democracia as deliberações legítimas seriam baseadas na vontade racional de todos e, desta forma, esse modelo poderia resgatar o esquecido ideal da soberania popular, só que não mais como um simples ideal, mas como um procedimento justificável e operacional. Para a teoria democrática deliberativa, o processo de deliberação da esfera pública administrativa tem de ser sustentado por meio da deliberação dos indivíduos racionais em fóruns de debate e negociação.

Com o modelo de democracia deliberativa habermasiano podemos enfrentar o problema proposto: como é possível fazer deliberações racionais dentro do modelo democrático de forma que elas tenham uma legitimidade plena e universal? E como podemos pensar a *institucionalização* dos mecanismos de tomada de decisão de forma que as deliberações racionais sejam plenamente efetivadas?

A preocupação principal de uma *democracia deliberativa* é o modo como os cidadãos legitimam racionalmente as regras do jogo democrático. Habermas pretende buscar na sua própria teoria do discurso os elementos necessários para esse processo de legitimação.

A teoria do discurso, que associa ao processo democrático conotações normativas mais fortes do que o modelo liberal, porém mais fracas do que o modelo republicano, toma elementos de ambos e os articula de uma forma nova e distinta”. (...) “Esse procedimento democrático estabelece uma conexão interna entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autocompreensão e discursos relativos a questões de justiça, e fundamenta a suposição de que sob tais condições obtêm-se resultados racionais e equitativos. Conforme essa concepção, a razão prática afastar-se-ia dos direitos universais do homem (liberalismo) ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade (comunitarismo) para se situar naquelas normas de discurso e de formas de argumentação que retiram seu conteúdo normativo do fundamento de validade da ação orientada para o entendimento e, em última instância, portanto, da própria estrutura da comunicação lingüística (Habermas, 1995, p. 46-7).

As regras do procedimento democrático passam da substância ética concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e para as formas de argumentação. Desta forma, “a legitimação do processo democrático deriva dos procedimentos e dos pressupostos comunicativos da formação democrática da vontade e da opinião que, por sua vez, funcionam como canais para a racionalização discursiva das decisões do governo e da administração” (Faria, 2000, p.49).

O problema do modelo de democracia deliberativa é como institucionalizar o chamado *princípio do discurso*, que garante uma base comunicativa racional de legitimação do jogo democrático. Este problema é mais grave na medida que, como Habermas mesmo admite, somente o sistema administrativo do poder público pode tomar decisões que resultem em ações concretas no sistema social. Neste sentido, Habermas não defende nenhuma espécie de “democracia direta” baseada em assembleias populares ou coisa parecida. Habermas sabe muito bem que este tipo de organização política é inviável nas complexas sociedades modernas. A dimensão comunicativa pode mostrar caminhos para o sistema administrativo, mas ela mesma não pode fazer o caminho. Por isso que as estruturas comunicativas devem ser capazes de criar “decisões vinculantes” junto com o poder público, para que se possa ter

garantias da efetividade da decisão racional e legítima. Habermas acredita que a saída é o *princípio do discurso* ser institucionalizado juridicamente. Através dos direitos fundamentais e dos princípios do Estado de Direito, ou seja, de uma forma mais resumida: através do *Direito*.

A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu (Habermas) vejo esse entrelaçamento como uma gênese lógica de direitos, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito das liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos (Habermas, 1997, v. I, p.158).

Agora podemos entender porque Habermas vai buscar na tensão entre facticidade/efetividade e validade no Direito a institucionalização do princípio da democracia. O princípio da democracia resulta da relação entre o princípio do discurso, que tematiza a questão da validade e a forma jurídica, que significa as normas em sua facticidade. A esfera pública, enquanto dimensão da sociedade onde ocorre as interações discursivas, é a fonte geradora de poder legítimo. Assim, teoricamente, o poder comunicativo tem primazia sobre o poder administrativo, mesmo porque o poder administrativo é derivado do poder comunicativo. Mas, na prática, o poder administrativo é o único capaz, nas modernas sociedades complexas, de efetivar ações. O poder comunicativo pode, como já foi dito, identificar problemas, propor respostas, estabelecer diretrizes, etc. Por isso, Habermas precisa vincular os dois poderes de forma a restituir a primazia legitimadora para a dimensão comunicativa. Trata-se de uma difícil tarefa, pois consistem em fundamentar as leis em procedimentos discursivos de validação racional e, ao mesmo tempo, considerar essas leis como suportes institucionais e, portanto já disponíveis, das liberdades sem as quais essa validação não tem como se efetivar.

Podemos visualizar o modelo democrático habermasiano imaginando um centro onde se concentraria o poder administrativo composto pelo Executivo, Judiciário, Legislativo, Partidos políticos, Aparato de segurança e de saúde e etc. Em torno desse “centro” teríamos uma periferia onde se espalhariam os diversos grupos sociais que, de fato, compõem a sociedade. Por exemplo, Associações, Clubes, Sindicatos, Igrejas, Intelectuais e etc. Podemos imaginar até mesmo um único indivíduo que queira defender as suas próprias idéias. O importante é que a “periferia” esteja interligada por uma malha comunicativa, de forma que possa haver um livre intercâmbio de idéias e discursos entre os grupos, que possa haver entre

eles discussões racionais onde prevaleça o melhor argumento. Entre a “periferia” e o “centro” haveria canais comunicativos para discursos racionais, de forma que pudesse haver uma vinculação entre as legítimas deliberações obtidas na “periferia” e as ações efetivas do “centro”. Seriam consideradas legítimas as deliberações que fossem racionais e que pudessem ser argumentativamente defendidas em público (perante todos os grupos afetados –validez universal).

Os procedimentos democráticos e discursivos seriam responsáveis pela estruturação dos processos de formação racional da vontade e da opinião na esfera pública com a finalidade de solucionar solidariamente as questões práticas.

As implicações normativas saltam à vista: a força da integração social que tem a solidariedade social, não obstante não mais poder ser extraída, somente, das fontes da ação comunicativa, deve poder desenvolver-se com base em amplamente diversificados espaços públicos autônomos e em procedimentos de formação democrática da opinião e da vontade políticas, institucionalizadas em termos de Estado de Direito; e, com base no meio do Direito, deve ser capaz de afirmar-se também contra os outros dois poderes – o dinheiro e o poder administrativo (Habermas, 1995, p.48).

A vantagem do modelo democrático habermasiano é que ele mantém o aparato tradicional democrático (eleições, parlamentos etc.), mas mostra que apenas o voto popular não é suficiente para caracterizar-se uma democracia. É preciso acrescentar-se, efetivamente através do Direito, formas de participação popular na esfera pública e no poder administrativo.

O que Habermas oferece, portanto, é um modelo discursivo de democracia que não está centrado apenas no sistema político-administrativo encarregado de tomar as decisões vinculantes nem exclusivamente na sociedade. A democracia deve ser analisada a partir da relação entre esses dois pólos: as decisões tomadas no nível do sistema político devem ser fundamentadas e justificadas no âmbito da sociedade, através de uma esfera pública vitalizada. O sistema político deve estar ligado às redes periféricas da esfera pública política por meio de um fluxo de comunicação que parte de redes informais dessa esfera pública, se institucionaliza por meio dos corpos parlamentares e atinge o sistema político influenciando nas decisões tomadas (Faria, 2000, p.52).

Assim, no modelo habermasiano, as deliberações democráticas referentes às políticas públicas só terão legitimidade se refletirem a vontade coletiva organizada através da participação política em fóruns públicos de debates racionais.

A sociedade civil, base social da esfera pública autônoma, constituída por associações, organizações e movimentos sintonizados com a ressonância dos problemas societários nas esferas da vida privada, absorve e transmite as questões ali tematizadas de forma amplificada para a esfera pública. Estas associações da

sociedade civil acabam influenciando a definição de questões que serão problematizadas via esfera pública. Depois de publicizadas, essas questões devem ser tratadas pelo sistema político-administrativo. Como instância intermediadora, a esfera pública capta os impulsos gerados na vida cotidiana e os transmite para os colegiados competentes que articulam institucionalmente o processo de formação da vontade política, construindo, assim, decisões legítimas (Faria, 2000, p.54).

5 CONCLUSÃO

Habermas não tem um interesse pelos direitos humanos enquanto tais, mas pela função que eles desempenham em relação à moral, ao direito e à política. A *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, inspirada na tradição do direito natural de Locke e na tradição republicana de Rousseau, estava ligada à moral através do problema da sua fundamentação (*o jusnaturalismo*). No entanto, Habermas pensa os direitos humanos na perspectiva moral de sua ética discursiva e sua posterior reflexão sobre uma teoria procedimental do direito. E nesta perspectiva, os direitos humanos perdem qualquer fonte normativa *pré-constitucional*, ou seja, exterior à comunidade de direito que os aplica como opção política. Por isso, Habermas entende os direitos humanos em uma perspectiva *jurídica*.

Entender os direitos humanos em uma perspectiva puramente *moral* significa considerá-lo como um *direito fraco*, já que, seguindo a perspectiva kantiana, as normas morais não são capazes de coerção externa. Assim, não haveria nenhuma forma de se estabelecer os direitos humanos como uma obrigação, a menos que, cada consciência através de um processo individual faça isso espontaneamente. Além disso, de forma mais prática, sendo um direito exclusivamente *moral*, não teria sentido qualquer reivindicação jurídica com relação a eles. Certamente que esta perspectiva não exclui a importância de uma reflexão moral sobre os direitos humanos. Mas, em grande parte, Habermas transitou da sua ética do discurso para uma teoria procedimental do direito devido ao problema da motivação da ação. E da constatação prática de que a racionalidade não é suficiente forte para motivar alguém a agir de forma moral correta se isso for contra seus interesses. Algum tipo de coerção externa (social) era também necessário.

Considerando o conceito de *direitos* em uma acepção exclusivamente jurídica, então as pessoas só podem ter direitos na medida em que participam de um sistema jurídico-legal. Desta forma, os direitos humanos precisam estar positivados no texto constitucional do Estado. Os direitos fundamentais só podem ser adequadamente assegurados em uma sociedade democrática de direito. No entanto, Habermas insiste em destacar a tendência *pós-*

nacional do pensamento político atual, tornando a ideia de Estado nacional delimitado territorialmente como uma ideia em muito já superada. E por isso a necessidade cada vez maior de uma melhor institucionalização de uma *justiça internacional*. A característica *pós-nacional* dos Estados atuais permite avançar na reflexão kantiana da *paz perpétua*, que exigia uma estrutura estatal mundial para assegurar a justiça cosmopolita. No entanto, o avanço do capitalismo enfraqueceu a autonomia dos Estados, que dependem cada vez mais de regulamentações externas a eles. *Apenas com o apoio de uma perspectiva moral dos direitos humanos, Habermas pode pretender que a todos os homens os direitos fundamentais sejam conferidos, de sorte a corrigir o particularismo de uma consideração puramente jurídica dos direitos humanos* (LOHMANN, 2013, p.94)

Os direitos humanos são assim um eficiente meio de resolução de conflitos, mesmo entre tradições culturais distintas, entendendo que essas comunidades culturais distintas compartilham o mesmo Estado democrático de direito e, portanto estão sujeitos ao mesmo texto constitucional. Sempre lembrando que, em uma democracia deliberativa, estas comunidades culturais distintas tem iguais oportunidades de participarem do discurso público e legislativo.

REFERÊNCIAS

AVRITZER, Leonardo. Teoria democrática e deliberação pública. **Revista Lua Nova**, nº 50, 2000, p. 25-46.

Biblioteca virtual de Direitos Humanos: acesso em 25/07/2016:

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

FARIA, Cláudia Feres. **Democracia deliberativa**: Habermas, Cohen e Bohman. *Revista Lua Nova*, n ° 50, 2000, p. 47-68.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**. Madrid: Ed. Trotta, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Três modelos normativos de democracia**. Revista Lua Nova, n ° 36, 1995, p. 39-53.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOHMANN, Georg. **As Definições Teóricas de Direitos Humanos de Jürgen Habermas – O Princípio Legal e as Correções Morais**. Trans/Form/Ação, Marília (SP), v. 36, p. 87-102, 2013. Edição Especial.

MCCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT Press, 1978.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **Logeion: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p.43-58, ago./fev.2014.

LIBERDADE EM CONSTRUÇÃO: A RENOVAÇÃO DOS FUNDAMENTOS DA AUTONOMIA PRIVADA ENTRE A CONFLITUALIDADE DO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

Simone Vinhas de Oliveira

Mestrado em direito negocial (UEL)

Professora assistente do departamento de direito privado da Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Doutoranda do programa de pós graduação em direito em Justiça administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo: A pesquisa busca investigar as categorizações da autonomia privada para a construção do discurso do direito privado e suas conseqüências para a sedimentação da teoria do direito entre a conflitualidade dos reconhecimento de direitos humanos. Nesse sentido, pretende-se discutir as propostas atuais de superação da crise paradigmática e de legitimidade do direito e analisar, performativamente, a viabilidade de um projeto discursivo para a superação da dicotomia entre direito privado e direito público para a construção de novos paradigmas para do direito privado brasileiro no modelo de democracia deliberativa. O método de pesquisa consiste na verificação de hipóteses, por meio de levantamento de dados teórico, demonstrando, performativamente, as possibilidades do paradigma procedimental Habermasiano entre a participação desses sujeitos nas decisões sobre o reconhecimento de direito. Com isso, tem-se como o resultado pretendido da pesquisa, o aprimoramento teórico da autônoma dos sujeitos (participantes) e a renovação teórica para a categoria de autonomia privada.

Palavras-chave: Autonomia privada. Reconhecimento de direitos. Democracia deliberativa.

1 INTRODUÇÃO

O pretende trabalho pretende tratar das possibilidades da teoria discursiva Habermasiana para fundamentar uma renovação teórica para a autonomia privada a partir do cenário de conflitos na luta de reconhecimento de direitos humano.

Pretende-se averiguar se esse paradigma procedimental Habermasiano apresenta um aperfeiçoamento da autonomia dos sujeitos (participantes) para o aprimoramento teórico do direito privado ao propor, performativamente, uma renovação nos fundamentos sobre a autonomia privada em condições de uma intersubjetividade compartilhada.

Diante dessa problemática, investiga-se no desenvolvimento do trabalho a tensão entre faticidade e validade na teoria da democracia deliberativa como possibilidades de expansão dos debates de interesse social para o reconhecimento de direitos.

Na seqüência, o estudo investiga como a teoria deliberativa e o reconhecimento de direitos humanos se desenvolve na formulação de novo paradigma de materialização do direito privado, tendo como proposição o aperfeiçoamento da autonomia dos sujeitos (participante) com base na racionalidade comunicativa.

É relevante salientar que tal metodologia toma o método científico como apenas um critério de escolha entre inúmeras teorias o aporte teórico Habermasiano e, assim, não se pode considerar nenhuma teoria como definitivamente estabelecida. Esta permanecerá como hipótese, portanto passível de ser criticada.

Pretende-se, portanto, testar as hipóteses formuladas por meio da pesquisa proposta por meio da investigação teórica tendo como resultado pretendido o aprimoramento nos fundamentos da teoria do direito privado.

2 SOBERANIA POPULAR E DIREITOS HUMANOS: A LUTA SOCIAL PARA O RECONHECIMENTO DOS DIREITOS

A democracia deliberativa de HABERMAS avalia a legitimação do direito, compreendendo uma relação existente entre a faticidade e a validade. Isto é, a tensão entre a autocompreensão normativa do Estado e a faticidade social dos processos políticos.

O aporte teórico Habermasiano aponta para uma interlocução política entre os sujeitos, os quais se tornam atores constitutivos do poder político. É tão somente nesse espaço público democrático, baseado na ampla comunicação entre sujeitos, que vão se constituir as legítimas políticas públicas aptas para programar a participação do cidadão, o qual se tornará co-responsável pelo próprio desenvolvimento da realidade em que vive.

O pensamento de Axel Honneth acrescenta para a teoria Habermasiana a percepção que o sistema e a lógica (racionalidade) instrumental resulta em permanente o conflito social. Esse autor, assim, coloca o conflito no centro da formulação de uma teoria crítica para a sociologia que se perfaz na luta social pelo reconhecimento de direito. (HONNETH: 2003).

Sendo assim, uma vez estabelecida uma intrínseca relação entre direito e democracia, há como supor que o sistema de direitos poderá considerar as reivindicações das lutas dos movimentos sociais para o reconhecimento de direito emergidas na forma de conflito. Ou

seja, a luta social para o reconhecimento de direito consiste num objeto de sociabilidade e a construção dos conteúdos sobre liberdades entre as ações sociais.

Maria Glória Gohn apresenta e aponta que ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural viabilizam formas distintas da população se organizar e expressar suas demandas. A pesquisadora define, na ação concreta, as formas que adotam diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, atos de desobediência civil, negociações etc.) até as pressões indiretas. A autora afirma que na atualidade, os principais movimentos sociais atuam por meio de redes sociais, locais, regionais nacionais e internacionais ou transnacionais, e se utilizam muito dos novos meios de comunicação e informação, como a internet. Por isso, exercitam o que HABERMAS denominou o agir comunicativo. A criação e o desenvolvimento de novos saberes, na atualidade, são também produtos dessa comunicabilidade. Explica ainda a autora que, para os estudos de Jean Cohen, a teoria da discursiva de HABERMAS entende que os movimentos sociais podem ter a função dinamizar o processo de formação da identidade social e podem deflagrar movimentos como projetos democráticos pelos quais a esfera pública pode ser revivida (GOHN, 2004)

Há, no núcleo normativo para o reconhecimento de direitos, na perspectiva da teoria discursiva uma relação essencial entre direito e democracia, que se traduz na conexão intrínseca entre direitos humanos e soberania popular. Em outras palavras, como a ordem jurídica das sociedades contemporâneas assegura iguais liberdades subjetivas a todos os cidadãos mediante procedimento legislativo democrático – do qual todos participam –, tais liberdades se conectam com direitos de cidadania oriundos da plena autonomia política dos indivíduos.

Assim, as autonomias pública e privada dos cidadãos têm a mesma origem e sua ligação não pode ser estabelecida caso os cidadãos não reconheçam a existência de um sistema de direitos quando pretendem legitimamente regular as suas relações através do direito positivo. (HABERMAS, 1997).

Isto porque, em que pese a Modernidade ter significado uma ruptura com o modelo de racionalidade baseado na tradição que buscava fundamento na religião e nos costumes, na medida em que instaurou uma confiança no poder e na autonomia da razão, levou a duas concepções opostas: uma que identifica a Modernidade com o auge de um modelo de racionalidade que só levou à miséria e dominação de um ser humano instrumentalizado em

critérios técnico-científicos²⁸⁷ e outra que identifica a modernidade como momento de desenvolvimento da autonomia da razão, defendendo seu caráter emancipatório, o que não significa desconsiderar os problemas ocasionados.

Por isso, HABERMAS mesmo na condição de membro da segunda geração da chamada Escola de Frankfurt e possuindo inegáveis vínculos com o pensamento crítico sobre a modernidade apresenta uma obra que adota perfis próprios. Segundo Velasco, o traço afirmativo de seu pensamento está em não se restringir ao momento negativo da crítica²⁸⁸, mas adotar uma estratégia intelectual reconstrutiva, que procura identificar nas estruturas normativas da sociedade fragmento já encarnados de uma razão existente (2000, p. 09-10).

Para tanto, o autor observa que tanto o modelo liberal quanto o modelo do Estado Social serviram de apoio para a sociedade econômica capitalista. Pois, em ambos os modelos, o sistema de direitos concentra suas garantias na autonomia privada por meio do direito à liberdade ou pela prestação social. E, embora exista uma tensão entre esses dois paradigmas, ocasionada por motivos axiológicos, há semelhanças quanto ao sistema de direitos.

Nesses dois modelos políticos, tanto no Estado omissivo quanto no Estado regulador, há necessidade de reconstrução do direito privado ora baseado, exclusivamente, no conceito de autonomia privada e um modelo normativo fechado.

HABERMAS pretende renovar a relação interna entre direito e poder político, de forma que tal modelo de Estado entenda o poder político não apenas revestido de forma jurídica, mas vinculando-o a um direito legitimamente promulgado.

A renovação teórica proposta por HABERMAS inclui um aperfeiçoar da autonomia dos sujeitos e se conecta com a luta pelo reconhecimento de direito e pelo quais, permite-se, performativamente, renovar os fundamentos para autonomia privada na teoria do direito privado.

²⁸⁷ Na obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, HABERMAS explica que filosoficamente a primeira auto-avaliação sistemática da modernidade foi feita por Kant, Marx e Hegel, mas que só teve eco no início do século XX, quando foi radicalizada por Max Weber e pela Escola de Frankfurt. Acrescenta ainda as contribuições de pensadores como Nietzsche, Heidegger e Foucault, cujas interpretações têm gerado sérios desdobramentos com relação ao próprio significado da Modernidade, os quais aponta por como precursores do movimento estético-filosófico denominado pós-modernismo. Para os herdeiros dessa última tradição qualquer racionalidade é instrumental.

²⁸⁸ Neste ponto distancia-se da 1ª geração da Escola de Frankfurt.

3 AS POSSIBILIDADES DE RENOVAÇÃO TEÓRICA DA AUTONOMIA PRIVADA

Ao formular o modelo teórico procedimental, pelo conteúdo da obra *Direito e Democracia* - publicada em 1992, HABERMAS aponta a crise de paradigma do direito privado tendo em vista superar a racionalidade da democracia moderna.

A materialização do direito privado, no bojo da democracia moderna, tem suas bases no século XVIII, período revolucionário da modernidade, em que se propõe situar a fixação de uma entidade estatal em relação à sociedade política, é que se encontra uma intensa produção do pensamento filosófico correspondente às indagações da origem do Estado. Dessa forma, o Estado (liberal) se define não por não possuir nenhum interesse particular, mas apenas os interesses comuns e gerais a todos.

Para Locke, o pacto entre os indivíduos torna legítimo o poder do Estado e o que faz os homens delegarem o poder à entidade estatal são os riscos das paixões e da parcialidade que podem desestabilizar a relação entre os homens. O Estado não deve intervir, mas sim garantir e tutelar o livre exercício da propriedade, da palavra e da incitativa econômica. Para tanto, Locke estabelece uma distinção entre a sociedade política e a sociedade civil, entre o público e o privado, que devem ser regidos por leis diferentes. (2001: p.468)

A formação do conceito de autonomia privada para o domínio do direito privado baseou-se, inicialmente, nessas concepções jus naturalista²⁸⁹, especialmente fundamentada na razão kantiana de liberdade como um direito natural.

A autonomia, assim, envolve uma plena liberdade para celebração dos pactos e avenças, ou seja, uma plena liberdade de cada um para disposição dos interesses, de acordo com a sua exclusiva vontade, por isso denominada também como autonomia da vontade.

O conceito kantiano de autonomia está inseparavelmente relacionado à idéia de liberdade. A autonomia é definida no contexto de liberdade em oposição à heteronomia. A autonomia do sujeito se expressa na sua capacidade de autodeterminação, na sua vontade legisladora de estabelecer e concretizar fins no mundo social. Esses fins só podem ser alcançados através de certos meios. Isto significa que toda legislação decorrente da vontade legisladora dos homens precisa ter como finalidade o próprio homem, a espécie humana como tal. (FREITAG, 1989, p. 10).

²⁸⁹ Na cultura jurídica europeia do século XVII, o direito natural é fundado na razão em oposição ao antigo direito natural fundado na teologia. Isso significou um processo de laicização do pensamento social e jurídico (HESPANHA, 2005: 297).

A autonomia, assim, para o direito privado se desenvolve como uma vontade criadora do indivíduo no âmbito da auto-regulação nas relações jurídicas patrimoniais. Nesse sentido, a autonomia privada, atinge dois institutos centrais do direito privado, o negócio jurídico e a propriedade.

A partir do século XIX, essa idéia sobre a autonomia se amplia unida ao processo de sistematização dos conceitos jurídicos e do direito privado pela doutrina jurídica pandectistas²⁹⁰.

Com a análise dos textos do direito romano, os pandectistas, baseados na ética da liberdade da teoria kantiana, formulou a dogmática jurídica que influenciou significativamente as concepções modernas sobre autonomia da vontade e a própria formulação do direito privado.

Com os elementos sistematizadores da pandectística, a autonomia da vontade, por ser a pedra angular para possibilitar a estruturação das relações jurídicas entre os indivíduos, recebe a tutela jurídica através do processo de codificação²⁹¹ do século XIX.

No bojo do paradigma do estado²⁹² liberal, o êxito das codificações avulsou o domínio do direito privado no modo de entender e realizar o direito. Nas estruturas doutrinárias desse

²⁹⁰ Na história da doutrina do direito privado europeu, a escola pandectística antecedeu o processo de codificação do século XIX e tratava de analisar os textos do [Direito romano](#) seguindo o método da [dogmática jurídica](#), ou seja, buscando a extração de [princípios](#), assim como a dedução de conceitos novos, baseados na abstração a partir de conceitos anteriores.

²⁹¹ O processo de codificação do direito civil ao longo do século XIX, tendo como principal expoente o Código Napoleônico, representou uma experiência continental européia cujo pensamento se preocupava com a unidade e a universalização do direito privado. E assim o direito privado se desenvolveu como um domínio jurídico sistematicamente fechado e autônomo para a sociedade econômica.

²⁹² Friedrich Hegel (1770 -1831), em sua teoria, entende o Estado como uma das mais altas sínteses do Espírito objetivo, ou seja, o Estado sintetiza, numa realidade coletiva, a totalidade de interesse contraditório entre os indivíduos. Dessa forma, o Estado (liberal) se define não por não possuir nenhum interesse particular, mas apenas os interesses comuns e gerais a todos. Diferentemente do que concebem as teorias contratualista que precedem Hegel, para este filósofo a sociedade civil só existe através do Estado, e não vice-versa. O Estado tem a finalidade de promover a integração das partes, o que nega a anterioridade de indivíduos capazes de fundar um Estado por meio de um pacto. Para Hegel o Estado funda o povo, e a soberania é do Estado. Opostos a estes conceitos quanto à origem estatal, estão as teorias contratualista que têm como seus maiores representantes John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778). Para o primeiro as teorias apontam a formulação do pacto entre o indivíduo e o Estado sob a exigência do pensamento liberal. Com uma análise diferente de Rousseau, não observa no estado de natureza uma situação de guerra e o egoísmo; ao contrário, os homens são livres, iguais e independentes. Para Locke, o pacto torna legítimo o poder do Estado e o que fazem os homens delegar o poder à entidade estatal são os riscos das paixões e da parcialidade que podem desestabilizar a relação entre os homens. O Estado não deve intervir, mas sim garantir e tutelar o livre exercício da propriedade, da palavra e da incitativa econômica. Para tanto, Locke estabelece uma distinção entre a sociedade política e a sociedade civil, entre o público e o privado, que devem ser regidos por leis diferentes. Já o pensamento rousseauiano, através de sua principal obra *Du contrat social* repercutiu intensamente nas teses atuais a respeito do Estado nos contornos de suas teorias. A hipótese deste autor é a formação ou origem do Estado através de um contrato social. Isto é, um pacto ou deliberação conjunta no sentido da formação da sociedade civil e o Estado. O contrato social possui o respaldo da vontade geral, que não se constitui meramente da somatória de vontades particulares, mas que se coloca na posição de representar o interesse comum. A vontade geral é mais que simplesmente a vontade de

direito Privado moderno, o princípio da liberdade concebia o negócio jurídico como fato-espécie do direito o qual a autonomia da vontade deixou à escolha das pessoas pela condição de igualdade formal perante a lei.

Isto significa que “sendo livre de declarar ou manifestar a vontade, a pessoa declara-a ou manifesta-a, e a regra jurídica introduz no mundo jurídico o negócio jurídico”. (MIRANDA, 1999: p. 141)

Na concepção de SAVIGNY²⁹³, “chama-se declaração da vontade a espécie de fatos jurídicos que não são apenas atos livres, mas que, segundo a vontade do agente, tem por fim imediato criar ou extinguir uma relação jurídica”. (BLANCO TARREGA, 2007: p. 68) Dessa forma, o negócio jurídico é instrumento para a vontade adquirir significação jurídica.²⁹⁴

Para Karl Larenz, as declarações jurídicas - negocial, expressão da autonomia dos indivíduos, não contém somente a manifestação de uma determinada opinião ou intenção; é nos termos do seu sentido, declaração de vigência. (1997: p. 419-420)

Nesse sentido, o negócio jurídico, consequência jurídica da declaração de vontade, não resulta de previsão da lei como consequência jurídica, mas pressupõe o seu reconhecimento no ordenamento.

E foi entre esses contornos da autonomia privada que o liberalismo individualista do século XIX emergiu contra as limitações impostas pelo Estado durante a Idade Média, consagrando o postulado da liberdade dos homens, em especial no plano das negociações, caracterizando a onipotência do cidadão na administração e disponibilidade de todos os bens, garantindo amplamente direito de propriedade e a faculdade de contratar com todas as pessoas nas condições e de acordo com as cláusulas que as partes determinassem.

As relações negociais entre os sujeitos obtiveram a garantia do *status negativo* da direito a liberdade. Isto significou uma separação entre sociedade econômica e o Estado pela ordem jurídica de inspiração iluminista com as negociações livres da intromissão estatal. E o

todos somada, pois aquela visa à realização do interesse comum e público, e esta visa aos interesses particulares. Para Rousseau a vontade geral não está relacionada à idéia de unidade, ou seja, ela não é unânime, por não haver discordância, mas porque nela estarão contadas todas as idéias, tidas as contribuições, todas as discordâncias que participam formalmente do todo, do sistema.

²⁹³ O autor representa uma das expressões do voluntarismo clássico reconhecido teórico do voluntarismo contratual.

²⁹⁴ O voluntarismo clássico que atribui à vontade humana o poder de criar, modificar ou extinguir direitos e obrigações teve seu apogeu no século XIX e se contrapôs ao jusnaturalismo que o antecedeu. A principal oposição ao jusnaturalismo se deve a formulação de um método ou na construção de um sistema refletido no ordenamento jurídico. Assim, a fonte da vontade criadora de direitos e obrigação não é a razão natural, mas, sim uma razão lógica e formal.

status positivo do direito a liberdade configurado pelos direitos subjetivos do indivíduo, qual seja, os direitos fundamentais do homem, em especial o direito fundamental a propriedade.

O *status positivo* da liberdade reconhecidos como direitos subjetivos confere a capacidade de agir ao sujeito. Nesse viés, Emílio Betti coloca que o direito subjetivo privado tem a finalidade de proteger os interesses privados, tais como os encontrados na ordem jurídica econômica. O indivíduo é livre para agir a sua maneira na tutela de seus interesses. Não há uma imposição por ação automática da lei, mas mecanismos da norma jurídica que conserva a vontade e interesse individual sem ameaçar a vontade e a propriedade alheia. (2003: p. 70-71)

Por esta sistematização do direito privado, a autonomia da vontade integra uma clara distinção conceitual entre sujeito (parte) e objeto na relação jurídica de uma. O sujeito (parte) é aquele que se pode imputar o conteúdo e a forma do negócio jurídico que auto-regulamenta seu um interesse privado. O objeto é a matéria do negócio jurídico sobre a qual recaem os interesses que estão disponíveis na esfera individual de cada um, sem a invasão da esfera jurídica alheia tutelada definida pelos direitos subjetivos privado. O sujeito da relação jurídica é aquele que exerce a sua autonomia segundo a sua vontade e por isso é sujeito de direito.

A principal distinção entre sujeito (parte) e objeto, a partir dessas definições, não se configura, estritamente, no negócio jurídico, mas é na ordem jurídica com a dimensão alcançada pelos *status negativo e positivo* da autonomia no paradigma do estado liberal.

Karl Larenz afirma que situações jurídicas relevantes são aquelas que constam de uma ou mais declarações dirigida ao surgimento de uma consequência jurídica (Negócio Jurídico). E o ordenamento jurídico reconhece o negócio jurídico como consequência almejada pelas partes nos limites da autonomia e em cada caso. (1997: p. 420-421)

Esse entendimento sobre a relação da autonomia e negócio jurídico advindo do direito moderno, imbuído da idéia de previsibilidade das consequências jurídicas das declarações de vontade, é oposto à imprevisibilidade das consequências jurídicas das sociedades complexas. E isto expõe a ineficácia dos mecanismos de termos modelos normativos prontos para aquilo que seria possível imputar ao agir do indivíduo pela previsibilidade das consequências jurídicas para preservar o próprio negócio e os sujeitos de direito.

O Estado liberal cumpriu sua missão na História de incorporar nas instituições estatais as garantias da liberdade, e teve como herança mais estimável os direitos fundamentais²⁹⁵ do

²⁹⁵ O reconhecimento pela ordem jurídica da existência de direitos humanos num território entendendo que são fundamentais os direitos cuja garantia pela Constituição do Estado é necessária para a progressiva consagração jurídica da liberdade igualdade e fraternidade encerra um conceito de direitos fundamentais numa determinada

homem. Porém, o modelo liberal só protegeu a liberdade em favor do capitalismo burguês assimilando direito a bens que podem ser possuídos e distribuídos segundo domínio econômico de mercado com base na igualdade formal.

Com o decurso da revolução industrial, foi contraposto²⁹⁶ o *ethos* econômico-político da sociedade burguesa e, assim atenuou-se, progressivamente, a separação, anteriormente existente no modelo liberal, entre poderes públicos e sociedade dos sujeitos privados. (WIEACKER, 1967: p. 718)

Na segunda metade do século XX emerge um modelo político pelo qual o Estado intervém nas relações privadas para propor uma menor contradição entre liberdade e igualdade. O novo modelo se propõe a reformular o paradigma do liberal burguês, em especial, quanto modelo formal de igualdade por meio do intervencionismo estatal.

Esse novo paradigma conhecido como o Estado Social considera a igualdade em termos materiais em oposição ao individualismo e as desigualdades substanciais do liberalismo.

Para tanto, emerge uma nova dimensão²⁹⁷ de direitos humanos fundamentais reconhecidos como direitos sociais, a qual pode ser expressa na responsabilidade cabida tanto ao poder público quanto aos particulares pela existência social de cada um dos membros da sociedade, assim, difundindo axiomas fundados na solidariedade e justiça social.

O conceito de autonomia privada preserva a liberdade de contratar, mas, o conteúdo do negócio jurídico recebe as limitações de elementos filosóficos, jurídicos e políticos informados pela Constituição. Ressalta-se, por essa perspectiva, a constituição como garantia

ordem jurídica conectada com a proclamação universal dos direitos humanos. Por essa assertiva, tem-se uma diferenciação entre os direitos fundamentais e os direitos humanos, qual seja, os direitos humanos possui uma prerrogativa universal da titularidade proclamada como direitos do homem e os direitos fundamentais são os direitos humanos reconhecidos como fundamental no ordenamento jurídico do Estado. Contudo, a idéia de Estado de Direito pressupõe essa positivação dos direitos humanos como direitos fundamentais. Assim, os direitos humanos positivados (direitos fundamentais) fundamentam o próprio Estado de Direito.

²⁹⁶ No século XIX se acentua a contradição do modelo econômico capitalista institucionalizado através do Estado. Com isso, a eminente produção filosófica deste período preocupou em elaborar uma crítica sobre essa estrutura estatal utilizada pelo modelo econômico. Representam essa abordagem de pensamento Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), através de uma análise crítica sobre realidade de seus tempos, formularam um pensamento que sustentam a idéia de Estado por sua finalidade econômica de uma classe social. Para estes autores, o Estado cumpre o papel de instrumento, ou seja, uma super estrutura para consolidar o modelo econômico defendido por uma classe que detém o poder político na sociedade. A organização social pode ser entendida, pela observação destes autores, como uma composição de diversos grupos sociais, que se diferenciam por sua condição econômica e atividade que exercem, lutando entre si para a defesa de seus interesses peculiares. Com isso, o Estado nesta *luta* é um aparelho determinante para a consolidação dos interesses dos grupos sociais que conseguem alcançar o poder político.

²⁹⁷ Os direitos sociais incluídos na categoria de direitos humanos fundamentais para o Estado de Direito são considerados os direitos humanos de segunda dimensão. O direito fundamental à liberdade, consagrado no modelo liberal, corresponde à primeira dimensão dos direitos humanos positivado no Estado de Direito. Enquanto o direito à liberdade é dirigido à omissão do Estado, a positivação dos direitos sociais fundamentam a atuação do Estado para alcançar a materialização da igualdade.

e proteção de direitos humanos e como a substância do ordenamento jurídico baseado num conceito de autonomia privada vinculada ao paternalismo estatal.

Essa transformação no modelo político estatal implicou numa crise no conceito de autonomia para o domínio de direito privado. Pois, afetou as bases clássicas do direito à propriedade e ao direito contratual que tinha um domínio autônomo e fechado no modo de entender o direito pelo estado liberal burguês. A mencionada crise corresponde às transformações na materialização do direito privado a partir do direito constitucional, ou seja, a mudança de paradigma para entender a autonomia privada.

A autodeterminação individual pelo *status negativo* da liberdade garantida por meio da liberdade de contratos e do direito a propriedade se modificou no paradigma do estado de bem estar social, tendo em vista, a posição social do indivíduo e sua responsabilidade social. Isto ocorreu sob o argumento da materialização da igualdade no paradigma do Estado Social. A autonomia privada, dessa forma, recebe um contexto social na qual se deve realizar.

Sob o aspecto da liberdade do sujeito relativa à permissão jurídica para fazer ou deixar de fazer, essa materialização do direito privado no Estado Social resulta em conteúdos normativos informados pelos direitos sociais a fim de distribuir, com justiça social, a riqueza.

Apesar das diferenças axiológicas entre os dois paradigmas persiste no modelo de Estado Social o mesmo conceito de justiça presente no modelo liberal, qual seja, o de justiça como distribuição. O modelo Liberal se ateve na distribuição de bens entre os indivíduos. Já o modelo de Estado Social se propõe a distribuir condições igualitárias entre a sociedade.

A idéia de realizar justiça social do modelo político do Estado Social deflagrou numa estrutura regulamentadora e burocrática para ampliação das tarefas estatais para, assim, restringir o domínio das regras do mercado nas relações privadas, e restou por, simplesmente, modificar o “ente” distribuidor.

Com isso, o Estado Social ativista passou desempenhar o papel ocupado pelo mercado no estado liberal na realização de justiça concebida por ambos os modelos em modelos normativos fechados.

Nesse sentido, coloca HABERMAS, que “o paradigma do direito, centrado no Estado Social, gira em torno do problema da distribuição de justa das chances de vidas geradas socialmente.” (II, 2001: p.159)

O intervencionismo estatal do modelo de Estado Social resulta no paternalismo nas relações do Estado com os cidadãos. E isso interrompe o processo de ampliação de participação política dos sujeitos.

Essas estruturas do Estado social se tornaram inadequadas diante dos problemas existentes nas sociedades complexas, em especial, na medida em emergem demandas de reconhecimento de direito pulverizada na esfera pública entre causas as proletárias, a diversidade cultural e sexual, a proteção do meio ambiente e tantos outros movimentos sociais que evidenciam a luta social. Isto porque o Estado Social, em sua normatividade, tem o compromisso de preservar as estruturas econômicas do capitalismo e não, garantir, com a luta social o reconhecimento dos direitos humanos construído pela participação política por amplos setores sociais.

O Estado social esbarra na resistência dos investidores privados, fato tão mais claro quanto mais exitosa a implementação de seus programas... Como o Estado social tem de deixar intacto o modo de funcionamento do sistema econômico, não lhe é possível exercer influência sobre a atividade privada de investimentos senão através de intervenções ajustadas ao sistema. Ele não teria de forma alguma poder para isso também porque a redistribuição de renda limita-se, no essencial, a um realinhamento horizontal dentro do grupo de trabalhadores dependentes e não toca na estrutura específica do poder de classe, especialmente na propriedade dos meios de produção. (HABERMAS, 1987: P.108).

Na reflexão sobre os paradigmas de materialização do direito privado, HABERMAS coloca que no modelo liberal, as liberdades são distribuídas iguais e só encontra limites em contingências naturais da sociedade. A sociedade é resultado de forças espontâneas de mercado. Com isso, o sistema de direitos constrói um conceito de justiça que importa numa distribuição a bens.

Iris M. Young coloca: “O que significa distribuir um direito? Pode-se afirmar que alguém tem direito a uma parte distributiva de coisas materiais, de fontes, de proventos. Porém, nesse caso, o que se atribui é o bem, não direito... Não vale a pena conceber direitos como se fossem posses. Pois os direitos são relações, não coisas; constituem papéis definidos institucionalmente a fim de especificar o que as pessoas podem fazer umas em relação às outras. Os direitos têm a ver com o fazer, mais do que com ter, portanto, com relações sociais que autorizam a ação ou exigem à força.” (apud HABERMAS, 1997: p. 159-158).

Na perspectiva do Estado Social, HABERMAS assenta que o ativismo estatal distribui chances de vida em oposição ao naturalismo do liberalismo. Esta é uma versão²⁹⁸ desse modelo político que o Estado detém um grande espaço de ação política e a sociedade está colocada a sua disposição.

O autor realiza, assim, uma crítica em ambos os modelos, demonstrando uma dependência sistêmica dos indivíduos, pois, concentram-se as implicações normativas do

²⁹⁸ Há uma segunda versão de Estado social, principalmente, para o contexto social da sociedade complexa, e esta lhe é mais adequada pois, se consegue vislumbrar o Estado como mais um entre os diversos sistemas existentes no mundo da vida. (HABERMAS, 1997: p.144)

funcionamento social num *status* negativo protegido pelo direito e procura saber se é suficiente garantir a autonomia privada através de direitos à liberdade ou se a *emergência* ou o surgimento da autonomia privada tem que ser assegurada através de prestação social.

Para HABERMAS o sistema de direitos não pode ser formado pelas forças de mercado operante, espontaneamente, ou pelas medidas intervencionistas do Estado Social que age intencionalmente. O sistema de direito se realiza pelos fluxos comunicacionais e pelas influências públicas que precedem da sociedade civil e da esfera pública, os quais são transformadores em poder comunicativo pelos processos democráticos. (II, 2001: p.186)

O sentido democrático e a auto-organização são os pressupostos para busca de soluções na sociedade de risco²⁹⁹. Isto é, são os mecanismos de participação social que podem proporcionar o interagir entre o sistema de direitos e os diversos sistemas³⁰⁰ presentes nas sociedades complexas. Para tanto, o modelo político deve estabelecer o nexu interno que existe entre autonomia privada e autonomia do cidadão e, com isso, submergir o sentido democrático da auto-organização de uma sociedade. (HABERMAS, II, 2001: p. 145-146)

A renovação teórica para o direito privado, neste paradigma da democracia deliberativa, tem, assim, no seu boje o aprimoramento teórico da autonomia dos sujeitos por meio da criação de procedimento que construa a possibilidade de participação política na gestão de conflitos advindos das demandas de reconhecimentos de direitos. Isso significa que HABERMAS propõe como possibilidade para o direito privado, performativamente, um refinamento teórico sobre a autonomia privada conectada a intersubjetividade das relações sociais e nos fluxos comunicacionais.

4 CONCLUSÃO

O resultado pretendido com a pesquisa se apresenta a partir da percepção de um cenário de conflitos que emergem da luta social para o reconhecimento de direitos entre as relações sociais contemporâneas.

²⁹⁹ Se entender por modernização um processo de inovação autônomo, deve aceitar também que a própria modernidade envelhece. A face envelhecida da sociedade industrial (modernidade) é a sociedade de risco. Nesta frase se descreve uma fase do desenvolvimento da sociedade moderna na qual os riscos sociais, políticos, ecológicos e individuais criados pelo impulso das inovações iludem cada vez mais o controle e as instituições protetoras da sociedade industrial. (BECK, 2006: p. 113)

³⁰⁰ Na teoria HABERMASiana, a idéia de sistema se baseia na análise de um sistema social que tende ao equilíbrio auto-regulativo e se constitui de subsistemas com diferenciações funcionais. A integração sistêmica possui uma lógica própria, independente dos sujeitos em que as ações se organizam formalmente e são determinadas por cálculos interessados em dois subsistemas: o político e o econômico, cujos meios de integração são respectivamente o poder e o dinheiro. (VELASCO, 2000: p. 20-23)

Essa conflitualidade difunde a idéia de permanente processo de construção na esfera pública que envolve as disputas na forma de distribuição do poder político e econômico na sociedade e se refere aos modelos sistema de direito e à distribuição de justiça.

Isto significa que a presença desses conflitos ocupa a agenda de trabalho de instituições públicas, privadas, organizações não governamentais compondo uma intersubjetividade compartilhada.

Nesse aspecto, o aperfeiçoamento teórico sobre a autonomia dos sujeitos apresenta para teoria do direito privado a possibilidade de uma interlocução política de todos os atores que são afetados e pode ser utilizada pelos poderes institucionais constituídos e a sociedade civil organizada para a propulsão de canais de participação institucionalizado no sistema de direito e distribuição de justiça.

O aprimoramento da pesquisa na área do direito privado, por meio das idéias apresentadas, é de considerável relevância, eis que incumbe, em especial, a compreensão da realidade para indicar as soluções mais plausíveis no sentido de buscar a institucionalização de procedimentos para o exercício da cidadania. Ou seja, a importância para contribuir com o desenvolvimento de consciência e posturas críticas, na tarefa de resolução dos problemas concretos entre as relações sociais contemporânea pelos quais o presente estudo e evidenciaram a insuficiência em manter os conteúdos da liberdade dos sujeitos conectados em paradigma da democracia moderna.

Sendo assim, o estudo se explana sobre uma realidade de propulsão de demandas envolvendo o conflito social, resultado da luta política, revela a importância particular de evidenciar a construção de uma institucionalização de canais de participação popular no sistema de justiça sob a perspectiva da democracia deliberativa.

Diante dessa conjectura, a provocação pretendida nesse estudo foi encontrar novos fundamentos teóricos para a autonomia privada para comportar uma participação ampla e protagonista dos litigantes do conflito social que demandam o reconhecimento de direitos, abarcando o papel da intersubjetividade para e encontrar elementos para a renovação da teoria de direito privado.

REFERÊNCIAS

- ARROYO, Juan Carlos Velasco. **La Teoría Discursiva del Derecho: sistema jurídico e democracia em HABERMAS**. Madrid, 2000.
- BECK, Ulrich. **La Sociedad del Riesgo Global Trad. Jesús Alborés Rey**. Madrid: Siglo XXI de España, 2006.
- BETTI, Emílio. **Teoria Geral do Negócio Jurídico. Trad. Ricardo Rodrigues**. Campinas: LZN, 2003.
- BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia da Ação Comunicativa: uma leitura de HABERMAS**. 3.ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.
- DURÃO, Aylton Barbieri. **A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo HABERMAS**. In *Ethic@*, Florianópolis, v.5, n. 1, p. 103-120, Junho 2006.
- FREITAG, Barbara. **A Questão da Moralidade: da razão prática de Kant a ética Discursiva de HABERMAS**. In *Tempo Social/Revista de Sociologia USP*, São Paulo, 1(2): 7-44, 1989;
- GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. , 4ª ed São Paulo: Edições Loyola, 2004
- HABERMAS, Jürgen. **Ciência y Técnica como ideología. Trad. Manuel Jiménez Redondo**, Madrid: Tecnos, 1986.
- _____ **A nova intransparência. Trad.: Carlos Alberto Marques Novaes**. In *Novos Estudos* nº 18, setembro, São Paulo, p. 103-114, 1987
- _____ **Direito e Democracia: entre a faticidade e validade vol. I. Trad. Flávio Beno Siebeneichle**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- _____ **Direito e Democracia: entre a faticidade e validade vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichle**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- _____ **O Futuro da Natureza Humana. Trad: Karina Jannini**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____ **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe, São Paulo: Loyola, 2002.
- _____ **O Discurso Filosófico da Modernidade. Trad: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HESPANHA, Antônio Manuel. **Cultura Jurídica Européia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003
- KANT, Imanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**: Trad. Paulo Quintela In *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**: Trad.: Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MCCARTHY, Thomas. **La Teoría crítica de Jürgen HABERMAS**. Madrid: Tecnos, 1998.
- MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito Privado. Tomo I**, Campinas: Bookseller, 1999
- BLANCO TARREGA, Maria Cristina Vidotte. **Autonomia privada e princípios contratuais no código civil**. São Paulo: RCS Editora, 2007.
- WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno. Trad. Antônio Manuel Hespanha**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

UMA ABORDAGEM HUMANÍSTICA PARA O TRABALHO COM INFORMAÇÃO

Tirza Cardoso F. R. Vargas

Mestranda em Ciência da Informação no Programa de Pós-graduação do IBICT/UFRJ

rodriguestirza@gmail.com

Clovis R. Montenegro de Lima

Pesquisador do IBICT

clovismlima@gmail.com

Resumo: Neste artigo apresentamos uma proposta de ação normativa do bibliotecário para humanização das organizações. O trabalho desenvolvido hoje pelos bibliotecários reflete uma especialização limitada para o mercado, e falta aos bibliotecários contemporâneos uma visão humanista. Foram pesquisados os seguintes conceitos: os modos de produção do conhecimento existentes e um novo modo de produção do conhecimento proposto chamado “modo de produção 3”; e o artesanato organizacional. A partir daí idealizou-se um bibliotecário que age e engaja pessoas e grupos em processos como busca e seleção de conteúdo, organização do trabalho e mediação de conflitos na organização. A partir desses conceitos pretende-se aprofundar o estudo de um bibliotecário com ações éticas normativas sob uma perspectiva discursiva, que cria argumentos que legitimam decisões para ações coletivas e acordos práticos, além de promover uma reflexão de uma idealização do bibliotecário como artesão da informação que poderá mudar o seu posicionamento na sociedade.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo principal apresentar uma proposta de ação normativa do bibliotecário para humanização das organizações em que trabalha. Nesse contexto, serão apresentados: o artesanato, o novo modo de produção do conhecimento como referência para ação dos bibliotecários nas organizações; a ética do discurso como fundamento da ação do bibliotecário nas organizações e a idealização de um bibliotecário que possui ações que são imprescindíveis dentro das organizações.

Uma das principais razões que motiva esse projeto é perceber que o trabalho desenvolvido hoje pelos bibliotecários não reflete a especialização para qual a sociedade necessita, e a consequência desse fato é a falta de bibliotecários contemporâneos com uma

visão humanista. A má qualidade da formação do bibliotecário ao longo dos anos originou profissionais poucos especializados e sem paixão pelo que fazem.

A contextualização do tema principal foi desenvolvida em torno de alguns pontos principais que possivelmente contribuíram para a interpretação da proposta desse projeto: a) os modos de produção do conhecimento existentes e um estudo desenvolvido pelo doutor e professor Harry Kunneman, da Universidade da Holanda, sobre um novo modo de produção do conhecimento proposto chamado “modo de produção 3”; b) o artesanato organizacional, conceito criado por Richard Sennet, sociólogo e historiador norte-americano; c) a idealização de um bibliotecário que age comunicativamente dentro do ponto de vista de uma ética discursiva, como engajador de pessoas, grupos e processos como seleção, organização e mediação de conflitos na organização em que trabalha.

Este artigo também toma como base Estudos Humanísticos da Informação que visam enriquecer as diferentes formas de produção de conhecimento (Modo 1 e Modo 2) e impulsionar a dinâmica informacional com o Modo 3 de conhecimento, isto é, com recursos morais e insights articulados nas culturas organizacionais e exercidas por profissionais no desenvolvimento real do Modo 1 e Modo 2 do conhecimento tendo em vista promover uma vida significativa, apenas laços sociais e uma sociedade mundial sustentável. (KUNEMMAN, 2015).

Espera-se com essa proposta que o bibliotecário tenha conhecimento e o entendimento que aquele bibliotecário funcionalista dentro de um sistema que reduz a complexidade, formalista e dependente de ferramentas e processos não é suficiente na sociedade contemporânea. Um bibliotecário com ações éticas normativas sob uma perspectiva discursiva, que cria argumentos que legitimam decisões para ações coletivas e acordos práticos, com entendimento de que os sistemas existem dentro do mundo da vida, e que dentro desses sistemas há um aumento da complexidade, pode mudar seu posicionamento na história das Ciências Humanas e no mercado de trabalho.

2 ESTUDOS HUMANÍSTICOS DA INFORMAÇÃO OU HUMANISTIC INFORMATION STUDIES (HIS)

O termo Estudos Humanísticos da Informação emerge como um novo conceito criado pelo pesquisador do IBICT Clovis Montenegro de Lima, decorrente de suas visitas à Universidade de Estudos Humanísticos da Holanda e conversas com Harry Kunneman e Fernando Muller, professores desta instituição. Um dos frutos dessas conversas originou o

artigo: *Humanistic information studies: a proposal*, publicado em março de 2015 por Harry Kunneman, para a revista *Logeion: filosofia da informação* do IBICT.

O artigo foi uma iniciativa de registrar os primeiros estudos e despertar discussões na comunidade acadêmica sobre assunto. O desdobramento desse tema envolveu três dicotomias em torno da dinâmica informacional, das questões políticas, sociais, científicas e tecnológicas e das interações humanas nos estudos da informação.

A importância e objetivo dos Estudos Humanísticos da Informação se dá por meio de três dicotomias relacionadas. Em primeiro lugar o empírico e questões normativas a que os estudos de informação proporcionam uma rica incursão. Em segundo lugar, as duas formas diferentes de complexidade - empíricas e éticas - quando os Estudos Humanísticos da Informação confrontam esforços para conectar questões empíricas e normativas com o outro. E por último a falta de ligação entre ciência e tecnologia, por um lado e estudos humanísticos por outro lado, elucidado por meio da oposição latente entre dois polos: reducionismo e culturalismo. (KUNNEMAN, 2015).

Diante do pano de fundo dessas dicotomias, um dos aspectos fascinantes da dinâmica informacional que está transformando sociedades modernas sob os nossos olhos é o fato que também contribui fortemente para a transformação da epistemologia profundamente enraizada e quadros culturais fundamentais a estas dicotomias. (KUNNEMAN, 2015).

Em seus estudos Kunneman afirma que uma ilustração desta transformação é fornecida pela "democratização" da cultura que tem andado de mãos dadas com a crescente digitalização dos artefatos culturais, especialmente livros e música, mas também pinturas e fotografias. Questões como a arrogância cultural e o "analfabetismo científico" de intelectuais literários "tradicionais" era parte de uma cultura elitista, voltada principalmente para formulários impressos, em especial para livros físicos. Atualmente as tecnologias de informação e os desenvolvimentos científicos entraram no mundo da vida da maioria cidadãos, em todo o mundo. Este processo, em toda a sua ambivalência, também contribuiu para uma democratização profunda da acessibilidade de todos os tipos de informações, conhecimentos e recursos culturais que antes eram acessíveis apenas pela elite cultural.

A ciência e a tecnologia tornaram-se a força econômica, cultural e social mais importante na determinação da forma e do curso das sociedades modernas e modernização das sociedades em todo o mundo. Como consequência, as humanidades e os valores orientados para o livro 'interpretativos' amado por eles estão sob grave pressão hoje em dia. Em alguns

países, eles estão ameaçados por uma marginalização cultural e científica. (KUNNEMAN, 2015).

Como uma prévia definição os Estudos Humanísticos Informação visam enriquecer as diferentes formas de produção de conhecimento (Modo 1 e Modo 2) e impulsionar a dinâmica informacional com o Modo 3 de conhecimento, isto é, com recursos morais e insights articulados nas culturas organizacionais e exercidas por profissionais no desenvolvimento real do Modo 1 e Modo 2 do conhecimento tendo em vista promover uma vida significativa, apenas laços sociais e uma sociedade mundial sustentável. (KUNEMMAN, 2015).

A zona de transição entre o sistema e o mundo da vida é cada vez mais o local onde os valores humanistas podem florescer. Nesta zona de interferência, profissionais e organizações orientadas até certo ponto por valores humanistas, lutam para se conectar à lógica sistêmica caracterizada pelo cerceamento de deliberação e de diálogo, por um lado e a "lógica" comunicativa e dialógica do mundo da vida, por outro lado, sobre o nível do conteúdo do trabalho que fazem [...]. (KUNNEMAN, 2015).

3 OS MODOS DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO E A SUA CRÍTICA

Até início da década de noventa a produção do conhecimento existente, conhecida como Modo 1, concentrava a solução de problemas no contexto acadêmico, em que a base do conhecimento era disciplinar, com características homogêneas em relação à diversidade, autonomia no processo de produção do conhecimento com qualidade tradicional (peer review).

Em meados do século 20, emergiu o “modo 2”, chamado assim por alguns autores, uma nova forma de produção de conhecimento, com olhar para a dinâmica da ciência e investigações nas sociedades contemporâneas. Essa nova produção ampliou o horizonte de aplicação e aumentou a flexibilidade no contexto de produção. Além de concentrar a solução dos problemas no contexto de aplicação, o modo 2 se apresenta com base de conhecimento transdisciplinar e heterogênea.

No modo 1, problemas são definidos e resolvidos em um contexto regido pelos interesses (em grande parte acadêmica) de uma comunidade específica. Em contrapartida, no Modo 2 o conhecimento é produzido em um contexto de aplicação envolvendo uma gama muito mais ampla de perspectivas. (GIBBONS, et. al, 1994, tradução livre).

Na questão da heterogeneidade e diversidade organizacional, no Modo 1, o desenvolvimento do conhecimento disciplinar tem sido historicamente associado com as

universidades e outras instituições de ensino superior. Estas instituições, muitas vezes existem em (torre de marfim) isolamento de problemas do mundo real. No Modo 2, o conhecimento é produzido em vários locais por equipes com membros de várias instituições de resolução de problemas: as empresas multinacionais, firma de rede, instituições governamentais, universidades de pesquisa, laboratórios e institutos, bem como programas de investigação nacionais e internacionais. (GIBBONS, et. al, 1994, tradução livre).

Quando o controle de qualidade é observado entre os modos existentes: Modo 1 e Modo 2, existem algumas diferenças: ainda que a revisão por pares exista no Modo 2, este inclui um conjunto mais amplo, mais temporário e heterogêneo de profissionais, colaborando em um problema definido em um contexto específico e localizado. Como tal, o Modo 2 envolve um sistema expandido de controle de qualidade em comparação com o Modo 1. (GIBBONS, et. al, 1994, tradução livre).

Em inícios do século XXI, emerge um terceiro modo de conhecimento, a favor de um humanismo crítico atendo-se a uma visão cosmopolita³⁰¹ de uma sociedade mundial mais justa e sustentável, mas também crítica com relação às diferentes manifestações da miopia humanista³⁰². (KUNNEMAN; SURANSKY, 2011).

O conhecimento do Modo 3 diz respeito a respostas profissionais significativas aos desafios morais que confrontam cientistas e engenheiros, mas também gerentes e funcionários públicos dentro do contexto da produção de conhecimentos do Modo 2. É de central importância para a ideia de conhecimento do Modo 3 o elo entre considerações políticas e morais e o conteúdo de soluções tecnológicas e arranjos organizacionais. (KUNNEMAN, 2011).

A nova interpenetração entre conhecimento científico e tecnológico tradicional ligado a demarcações disciplinares por um lado ("Modo 1") e novas formas de produção do conhecimento científico que "absorvem" interesses sociais e os valores, por outro lado ('Modo 2'), estimularam o desenvolvimento de novas formas de conhecimento e discernimento ético e moral no contexto de produção de conhecimento científico e tecnológico. Esta nova forma de conhecimento, designada por vários autores como "Modo 3", é de fundamental importância

³⁰¹ O desenvolvimento de uma sociedade mundial cosmopolita pede relações aceitáveis e sustentáveis social e ecologicamente. (KUNNEMAN; SURANSKY, 2011).

³⁰² Essa miopia nasce da crença de que "lá no fundo" todos os seres humanos estão orientados primariamente para formas benevolentes, empáticas e dialógicas de se vincular com os outros. Isso leva a uma negligência sistemática das propensões e capacidades dos seres humanos para formas indiferentes, malévolas e violentas de relacionar-se com os outros. Além disso, essa miopia está ligada a uma visão da política como um esforço dialógico-deliberativo e com uma perspectiva sobre ciências e tecnologia como recursos neutros e objetivos, negligenciando a função crucial preenchida por instituições políticas e práticas tecnológicas para organizar e legitimar redes de exploração econômica e submissão política. (KUNNEMAN; SURANSKY, 2011).

para o desenvolvimento de Estudos Humanísticos da Informação porque proporcionam uma resposta à pergunta crucial colocada acima, no que diz respeito aos valores que podem orientar a reflexão crítica sobre as questões éticas e morais relacionados com a dinâmica informacional. (KUNNEMAN, 2015).

O quadro abaixo mostra a relação entre os Modos 1 e 2, com base em (GIBBONS et. al, 1994) e adaptação pela autora para apresentar uma proposta do Modo 3 com base nos conceitos desenvolvidos por Harry Kunneman.

Figura 1 – Modos de produção do conhecimento

Modo 1 (Linear)	Modo 2 (não-linear)	Modo 3
Fonte: Gibbons, Trow, Scott et al. 1994		Proposta
O conhecimento básico é produzido antes e independentemente de aplicações	O conhecimento é produzido no contexto das aplicações	Produção colaborativa: colocar os indivíduos para conversarem e produzirem
Organização da pesquisa de forma disciplinar	Transdisciplinaridade	Organização do conhecimento sob o viés do mundo da vida. Interdisciplinar, sem perder a disciplinaridade
Organizações de pesquisa homogêneas	Heterogeneidade e diversidade organizacional	Busca e Seleção das informações – ação humana
Compromisso estrito com o conhecimento: os pesquisadores não se sentem responsáveis pelas possíveis implicações práticas de seus trabalhos	"accountability" e reflexividade: os pesquisadores se preocupam e são responsáveis pelas implicações não científicas de seu trabalho	Mediação de conflitos – profissional da informação atua como "catalisador" nas interações entre os indivíduos (por exemplo em grupos de pesquisas)

Fonte: Gibbons, Trow, Scott et al. 1994 (adaptação da autora)

4 O ARTESANATO ORGANIZACIONAL

Antes de esclarecer o que é artesanato organizacional, será preciso antes fazer uma breve apresentação sobre dois autores fundamentais na constituição dessa expressão que se traduzirá em um novo conceito: Richard Sennet³⁰³ e Harry Kunneman³⁰⁴.

Richard Sennett é considerado um dos maiores intelectuais em sociologia urbana da atualidade. Graduado pela Universidade de Yale e com Ph.D. em História da Civilização Americana pela Universidade de Harvard. Sua pesquisa envolve etnografia, história e teoria social. Foi aluno da filósofa alemã Hannah Arendt e com influências do filósofo francês Michel Foucault, seus estudos analisam a vida dos trabalhadores no meio urbano e questões

³⁰³ Dados sobre o autor foram coletados do site oficial <http://www.richardsennett.com>.

³⁰⁴ Dados sobre o autor foram coletados do site oficial da Universidade de Estudos Humanísticos da Holanda <http://www.uvh.nl/contact/zoek-medewerker?person=odfsijDsHqwOhbPA>.

ligadas à arquitetura das cidades. Richard Sennett também recebeu os Prêmios Hegel e Spinoza e um doutorado honorário da Universidade de Cambridge entre outros prêmios.

Durante suas pesquisas explorou como os indivíduos e grupos constroem sentido social e cultural de fatos relevantes - sobre as cidades em que vivem e sobre o trabalho que fazem. Ele se concentra em como as pessoas podem tornar-se intérpretes competentes de sua própria experiência, apesar dos obstáculos que a sociedade oferece.

Em meados de 1990, com as rápidas e radicais mudanças do capitalismo contemporâneo, Sennett começou um projeto para traçar as consequências sociais e morais do capitalismo. Mais recentemente, explorou os aspectos mais positivos do trabalho em uma trilogia com os seguintes volumes: “*The Craftsman*” [2008] (O artífice); “*The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*” [2012] (Os rituais, prazeres e política de cooperação) e “*The Open City*” (A cidade aberta) que surgirá em 2016.

Harry Kunneman é professor de Filosofia Social na Universidade de Estudos Humanísticos da Holanda, especialista em teoria e prática da profissionalização normativa.

Formou-se em 1974 em sociologia na Universidade de Amsterdam (cum laude) e PhD da universidade em 1986 em filosofia no livro *A Verdade Funil* (cum laude). A partir de 1974 - 1989 ele atuou como professor assistente de filosofia social na Faculdade de Filosofia da Universidade de Amsterdã, onde trabalhou especificamente em teoria crítica, e se especializou no pensamento de Jürgen Habermas. A partir de 1990-2013 foi professor na Universidade de Estudos Humanísticos, onde ocupou a cadeira de Teoria Social e Política.

Kunneman publicou uma dezena de livros e coleções e muitos artigos no campo da teoria social e filosofia das ciências humanas, especialmente o pensamento pós-moderno. Sua pesquisa atual concentra-se em questões de moralidade pós-moderna, a ciência humana crítica e a renovação do humanismo contemporâneo. Foi presidente da *Humanistische Alliantie*. E também reitor da universidade 2000-2004. Em 2014, tornou-se integrante do comitê editorial da revista eletrônica *Logeion: Filosofia da Informação do IBICT*.

Em 2014 esteve no Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia e realizou duas conferências em torno do seu objeto de pesquisa sobre os estudos humanísticos da informação: 1) *Humanistic Information Studies* (Estudos Humanísticos da Informação) – com a apresentação de um novo modo de produção do conhecimento, chamado Modo 3; 2) *Craftsmanship and normative professionalization* (Artesanato e Profissionalização Normativa), título do livro que resultou de uma conferência internacional realizada na Universidade de Estudos Humanísticos em Outubro 2012, centrada sobre o recente trabalho

de Richard Sennett. Harry Kunneman desenvolveu parte desses estudos por meio de pesquisas sobre o seu trabalho.

Após apresentar brevemente os atores principais também é preciso definir alguns conceitos no contexto desse projeto para facilitar a compreensão do estudo que seguirá.

O artesanato, traduzido da palavra em inglês “*craftsmanship*”, neste contexto, conceitua um jeito novo de agir, aponta para um novo horizonte político que pode ajudar no confronto com os desafios econômicos, sociais e ecológicos da atualidade. O artesão ou artífice, traduzido da palavra em inglês “*craftsman*”, nesse contexto, representa uma condição humana especial: a do engajamento.

A habilidade artesanal a qual Sennet se refere designa um impulso humano básico e permanente, o desejo de um trabalho bem feito por si mesmo. Nesse caso, o artífice [ou artesão] frequentemente enfrenta padrões objetivos de excelência que são conflitantes; o desejo de fazer alguma coisa bem pelo simples prazer da coisa bem-feita pode ser comprometido por pressões competitivas, frustrações ou obsessões. (SENNETT, 2013, p. 19-20). Quando se trata de habilidade artesanal é possível dar destaque a duas questões: a) o desejo do artífice de fazer um bom trabalho e b) as capacidades necessárias para tal.

Um dos marcos do movimento pragmatista é a suposição de que existe um contínuo entre o orgânico e o social. Enquanto certos sociobiólogos sustentam que a genética determina o comportamento, pragmatistas como Han Joas afirmam que a riqueza do próprio corpo fornece os materiais para uma ampla variedade de atos criativos. A habilidade artesanal mostra em ação o traço contínuo entre o orgânico e o social [...]. Pode-se dizer que o moderno pragmatismo abraça como artigo de fé a convicção de Jefferson de que aprender a trabalhar bem é a base da cidadania. (SENNETT, 2013, p.323-324).

No contexto organizacional, o artesanato funciona para atrair a profissionalização normativa. Definimos provisoriamente profissionalização normativa como o - tanto arriscado e enriquecendo - processo de desenvolvimento em direção a uma atitude reflexiva, e praticar uma relação crítica com a ambivalência normativa do conhecimento profissional e ação profissional, diante do horizonte do significado ético, moral e político de um bom trabalho. (KUNNEMAN, 2015).

A ética do artesanato e trabalho cooperativo contida no trabalho recente de Sennett tem uma grande relevância política tendo em vista a desafios econômicos, sociais e ecológicos assustadores de hoje. A pressão contemporânea sobre corporações e organizações públicas para "internalizar" em vez de exteriorizar responsabilidades morais, confronta estas

organizações com desafios morais internos que não podem ser atendidos com base na objetiva lógica e estratégia dos mercados e das burocracias. (KUNNEMAN, 2015)

Mas a indiferença moral da livre economia e do mercado de toda a sua apoiar sistemas burocráticos, não pode ser remediado ou invocando os recursos morais da sociedade civil! O debate público, a deliberação democrática e a articulação pública de valores morais de específicos podem confrontá-los com os desafios morais, mas não podem ajudá-los a lidar internamente com esses desafios. Aqui reside a importância política da teoria e da prática de profissionalização normativo em geral, e do enriquecimento desta perspectiva fornecida pelo recente trabalho de Sennett, em particular. (KUNNEMAN, 2015)

O artífice é quem explora essas dimensões de habilidade, empenho e avaliação de um jeito específico. Focaliza a relação íntima entre mão e cabeça [...]. A relação entre mão e cabeça manifesta-se em terrenos aparentemente tão diferentes quanto a construção de alvenaria, a culinária, a concepção de um playground ou tocar violoncelo – mas todas essas práticas podem falhar em seus objetivos ou em seu aperfeiçoamento. A capacitação para habilidade nada tem de inevitável, assim como nada há de descuidadamente mecânico na própria técnica. (SENNETT, 2013, p. 20).

Pensar o trabalho bem-feito, “*good work*”, do ponto de vista da retórica da qualidade serve aos indivíduos no interior de organizações e grupos étnicos como instrumento de reivindicação de *status*: eu/nós somos mais motivados, mais empenhados e mais ambiciosos que os outros. (BOURDIEU, 1996). Nesse contexto, a distinção pode levar a um isolamento social ou uma suposta superioridade, em que a busca pela excelência na figura do especialista pode oferecer perigo. Dessa forma, dois tipos de especialista podem se configurar: o sociável e o antissocial.

Uma instituição bem constituída artesanalmente favorecerá o especialista sociável; o especialista isolado é um sinal de que a organização está enfrentando problemas. (SENNETT, 2013, p. 274). O especialista sociável sente-se à vontade com a orientação e o aconselhamento, fazendo eco modernamente ao *in loco parentis*³⁰⁵ medieval. (SENNETT, 2013, p. 276).

A ideia de um especialista sociável remete ao artífice mestre da Idade Média, que além de ser capaz igualmente de produzir e consertar, possuía uma visão além da técnica e tinha o dever de criar vínculos sociais por meio de suas ações nas oficinas. É nesse sentido, que se

³⁰⁵ The term *in loco parentis*, Latin for "in the place of a parent" refers to the legal responsibility of a person or organization to take on some of the functions and responsibilities of a parent. Originally derived from English common law, it is applied in two separate areas of the law. https://en.wikipedia.org/wiki/In_loco_parentis

concernidos, que os tornam um especialista sociável. Acredita-se que a partir de tais potências aliadas às ações normativas é possível idealizar um profissional fundamental e engajador que contribua para uma nova forma de produção de conhecimento e atitude humanizadora dentro das organizações.

5 A IMPORTÂNCIA DO BIBLIOTECÁRIO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

A proposta é apresentar uma idealização - no sentido no Craftsmanship, artesanato organizacional – em que o bibliotecário (profissional da informação) é o artífice, aquele que restaura a organização a partir da pessoalidade do seu trabalho, por ações normativas, por agir comunicativamente e com a ética do discurso, do ponto de vista de Habermas.

Todo bom artífice sustenta um diálogo entre práticas concretas e ideias; esse diálogo evolui para o estabelecimento de hábitos prolongados, que por sua vez criam um ritmo entre a solução de problemas e a detecção de problemas. (SENNETT, 20013, 20).

Nesse ideal, o bibliotecário – encontra-se dentro dos sistemas organizacionais que tendem a reduzir sua complexidade, além de possuírem uma perspectiva funcionalista – é capaz (no sentido de potência) de agir sob uma perspectiva discursiva (aumenta a complexidade) para compreender as demandas e ações dos profissionais da informação pensando o artesão que busca, seleciona e organiza a informação e media conflitos entre a comunidade de concernidos.

A sociedade da informação, tendo em vista os avanços tecnológicos, e a racionalização da dimensão humana nas organizações, se apresenta hoje com uma carência de profissionais que tenham entendimento para identificar demandas das ações comunicativas decorrentes das interações humanas organizacionais e que geram a informações em escalas cada vez mais complexas em sua diversidade. Os limites devem ir muito além de gestores da informação e profissionais qualificados que exercerem práticas de agregação de valor e descentralização à informação. Além de proporcionarem autonomia aos usuários finais da informação por meio de ferramentas facilitadoras que hoje, com a tecnologia, possibilitam a disseminação e o compartilhamento das informações de forma a contribuir com as vantagens competitivas para as organizações, esses profissionais devem ser capazes de associar o fazer com o pensar e consequentemente atuarem em diversas ações que contribuam para a humanização das organizações em que trabalha.

A partir da análise das resistências em organizações, existem três tipos de perfis de pessoas: os resistentes, os neutros e os inovadores. (COSTA; GOUVINHAS, 2002 apud SALVADOR, 2005). Os inovadores possuem características propícias para compor equipes, serem patrocinadores de iniciativas, catalisadores de informações e engajadores de projetos dentro das organizações. Contando com a demanda de profissionais da informação na modernidade tenha perfis diferenciados e qualificados, primordialmente é necessário que esses profissionais agreguem características desse perfil inovador.

Nesse contexto, a atuação dos bibliotecários no cenário atual pode agregar valores que o tornem além de um profissional importante, um profissional imprescindível dentro das organizações, destacando três principais de suas potências que serão mais detalhadas abaixo:

- a) busca e seleção de informação – saber diferenciar a informação relevante para organização;
- b) organização da informação – técnicas, sistemas e ferramentas de classificação;
- c) mediação de conflitos entre os concernidos – no sentido habermasiano.

O bibliotecário é o profissional que consegue trazer a informação para a organização rapidamente e de forma seletiva. Deixar que toda informação entre na organização é utopia. Quando a informação entra livremente dentro do sistema, ele deixa de ser sistema, por isso a informação deve ser seletiva.

A redução da complexidade, nesse contexto, se dá pela seleção dessas informações. O sistema busca reduzir a complexidade do entorno e se tornar funcional criando espaços operacionais, por meio da diferenciação de complexidade. Tal espaço possui mecanismos que o auto referenciam, ou seja, desenvolvem a sua contingência, o sentido. Esses espaços podem ser descritos como os “sistemas”, que são estruturas que possuem funções para fazer frente às complexidades do entorno (LUHMANN, 1996a; p. 133-134).

A organização do conhecimento é feita pelo bibliotecário de uma forma que a máquina não faz. Ser capaz de facetar os conhecimentos, promover distinções e aproximá-los.

No sentido habermasiano, o mediador de conflitos é aquele que descentraliza a discursividade e promove a inclusão na comunidade de concernidos. O bibliotecário pode ter a capacidade de solucionar conflitos informacionais e ter competência comunicativa associada a uma cooperação entre os indivíduos para estabelecerem vínculos.

A mediação é feita apenas por seres humanos, a ação normativa do bibliotecário pode ser capaz de colocar os indivíduos para interagirem e argumentarem, independente do que

eles vão argumentar e dessa forma produzirem colaborativamente, podendo contribuir para humanização dessas organizações. A mediação na comunicação científica participa dentro de um grande jogo comunicacional, não pode ser democrático apenas com intelectuais, a ideia é ser democrático com o ambiente sistêmico.

Pensar o bibliotecário como artesão inclui pensar que o ofício de produzir coisas materiais permite perceber melhor as técnicas de experiência que podem influenciar nosso trato com os outros [...] Desafios materiais como enfrentar uma resistência ou gerir ambiguidades contribuem para o entendimento das resistências que as pessoas enfrentam na relação com as outras ou dos limites incertos entre as pessoas. (SENNETT, 2013, p. 323).

Paralelamente as potências apresentadas acima, vale ressaltar as três habilidades essenciais que constituem a base da perícia artesanal: as capacidades de localizar, tornar algo concreto; questionar, refletir sobre suas qualidades e abrir, expandir o seu sentido. (SENNETT, 2013, p. 309). Tais habilidades agregadas às potências de busca e seleção, organização e mediação certamente contribuirão para o engajamento do bibliotecário nas organizações em que trabalha.

Abrangendo o entendimento sobre o bibliotecário no mundo da vida, sob o ponto de vista comportamental e social, foi realizado um estudo com base na análise dos arquétipos³⁰⁶, no contexto da psicologia analítica. Desse modo, foi possível perceber que a categoria de bibliotecários se aproxima ao arquétipo chamado “prestativo”. Esse arquétipo é um altruísta por natureza, movido pela compaixão, generosidade e desejo de ajudar os outros, cuidadoso ou apoiador (PEARSON; MARK, 2003).

Essas características se tornam cruciais quando pensamos em observação, no “fazer pensando”, a constante observação das reais necessidades daquele indivíduo, do outro, do mundo da vida e imediatamente a ação do que pode ser feito para integrá-lo ao meio, ao colocá-lo para conversar com os outros.

A analogia desse arquétipo para campo profissional representa um estímulo inconsciente de suprir determinadas necessidades dos indivíduos dentro das organizações, bem como as próprias organizações como um todo e não apenas isso, mas também suas

³⁰⁶ Para Jung, arquétipo é uma espécie de imagem apriorística incrustada profundamente no inconsciente coletivo da humanidade [...] Jung deduz que as "imagens primordiais" - outro nome para arquétipos - se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações. Eles são as tendências estruturantes e invisíveis dos símbolos. Por serem anteriores e mais abrangentes que a consciência do ego, os arquétipos criam imagens ou visões que balanceiam alguns aspectos da atitude consciente do sujeito. Funcionam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências. Eles se encontram entrelaçados na psique, sendo praticamente impossível isolá-los, bem como a seus sentidos. Porém, apesar desta mistura, cada arquétipo constitui uma unidade que pode ser apreendida intuitivamente. (WIKEPEDIA, 2015).

potências expressas pelas experiências profissionais, observação, inovação, criatividade e produção colaborativa que possivelmente são atributos que contribuem para humanização das organizações.

Seja qual for o estatuto econômico e a posição dentro de um sistema global de dependências sociais, as pessoas participam da vida social em proporção ao volume e à qualidade das informações que possuem, mas, especialmente, em função de sua possibilidade de aproveitá-las e, sobretudo, de sua possibilidade de nelas intervir como produtor de saber. (CHAUÍ, 1993).

A partir da idealização, experiências e estudos sobre comportamento humano e atuação dos bibliotecários, diversos valores podem ser agregados à formação acadêmica do bibliotecário como profissional da informação, assim como uma nova perspectiva e um novo posicionamento para o bibliotecário na contemporaneidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Espera-se com essa proposta que o bibliotecário tenha conhecimento e o entendimento que aquele bibliotecário funcionalista dentro de um sistema que reduz a complexidade, formalista e dependente de ferramentas e processos não é suficiente na sociedade contemporânea. Um bibliotecário com ações éticas normativas sob uma perspectiva discursiva, que cria argumentos que legitimam decisões para ações coletivas e acordos práticos, com entendimento de que os sistemas existem dentro do mundo da vida, e que dentro desses sistemas há um aumento da complexidade, pode mudar seu posicionamento na história das Ciências Humanas e no mercado de trabalho.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **Distinction: a social critique of the judgment of taste**. Translated by Richard Nice. Harvard University Press Cambridge: Massachusetts, 1996.
- BRITO, Rosa Mendonça de; SANTOS, Edlauva Oliveira dos; et. al. A hermenêutica e o processo de construção do conhecimento. **Dialógica**, v. 1, n. 3, Amazonas, 2007. Disponível em: <http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no3/Rosa_Britto_Hermeneutica.pdf>. Acesso em: 01 ago 2015.

CARVALHO, Lidiane; LIMA, Clovis R. Montenegro. Informação, comunicação e inovação: gestão da informação para inovação em uma organização complexa. **Informação & Informação**, v. 14, n. 2, Londrina, 2009. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/3116/4144>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

DIB, Simone Flaury. **Administração discursiva nas bibliotecas universitárias brasileiras**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA/Escola de Comunicação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

GIBBONS, M. et al. **The new production of knowledge: the dynamics of science and research in contemporary societies**. London: Thousand Oaks / New Delhi: Sage Publications, 1994.

Gibbons et al. (1994) Introduction: The new production of knowledge. **Interdisciplinarity, Innovation, and the Future of the Research University**. Disponível em: <<http://interdisciplinarityseminar.blogspot.com.br/2014/02/gibbons-et-al-1994-introduction-new.html>>. Acesso em: 01 ago. 2015

GUYER, P. **Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism**. In: AMERIKS, K. (Org.). **The Cambridge Companion to German Idealism**. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 37-56, p. 37.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. Habermas, informação e argumentação. In: COLÓQUIO HABERMAS, 5., 2008, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto ideologia. In.: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. Textos escolhidos. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campo Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 313-343. (Original alemão) (Coleção Os pensadores).

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. In: Jürgen Habermas. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 65-87.

JANNUZZI, Paulo de Martino; LOUREIRO, Mônica de Fátima. Profissional da informação: um conceito em construção. **Transinformação**, Campinas, 17(2):123-151, maio/ago., 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tinf/v17n2/03.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2015.

KUNNEMAN, Hary. Humanistic Information Studies: a proposal. **LOGEION: Filosofia da Informação**, v.1, n.2, p. 5-22. Rio de Janeiro, mar. 2015.

- KUNNEMAN, Hary; SURANSKY, Caroline. Cosmopolitismo e a miopia humanista. **Educação**, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 148-158, maio/ago. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/11628/8020>>. Acesso em: 01 ago 2015.
- LIMA, Clovis R. Montenegro de; FERNANDES, Geni Chaves; SILVA, Fabiana Menezes Santos da. **Competência comunicativa**: uma competência administrativa para o bibliotecário universitário contemporâneo. *Inf. Prof.*, Londrina, v. 2, n. 2, p. 119 – 133, 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/infoprof/article/view/17205>>. Acesso em: 02 ago 2015.
- LUHMANN, Niklas. Luhmann, N. **Introducción a la teoría de sistemas**. México D. F.: Antrhopos, 1996a.
- KUNZLER, Caroline Morais. A teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, n. 16, p. 123-136, 2004.
- MATHIS, Armin, A sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. **Infoamérica**, 2000. Disponível em: <http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_05.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2015.
- MORGAN, Gareth. **Imagens da organização**. São Paulo: Atlas, 1996.
- SENNETT, Richard. **O artífice**. Tradução de Clóvis Marques. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- TARAPANOFF, Kira. **Perfil do profissional da informação no Brasil**: diagnóstico de necessidade de treinamento e educação continuada. Brasília: IEL/DF, 1997, p. 134.

OS LIMITES E AS POSSIBILIDADES DAS PERSPECTIVAS DE INCLUSÃO, RECONHECIMENTO E EMANCIPAÇÃO NO TRIBUNAL EUROPEU DOS DIREITOS HUMANOS³⁰⁷

Uma análise a partir da *Teoria Reconstitutiva* do Direito de Jürgen Habermas e da *Teoria do Reconhecimento* de Axel Honneth

Vanessa Capistrano Ferreira³⁰⁸

Doutoranda em Relações Internacionais pelo PPGRI/UNESP – Marília/SP

capistrano.vanessa@gmail.com

Resumo: A partir da análise factual dos casos de intolerância e racismo (art.14 da Convenção Europeia dos Direitos Humanos) julgados pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, este trabalho pretende identificar os atuais quadros limítrofes de promoção da *inclusão social* e do *reconhecimento das diferenças* no continente europeu. Sob a perspectiva da *Teoria Reconstitutiva do Direito* de Jürgen Habermas e da *Teoria do Reconhecimento* de Axel Honneth, será possível contestarmos a aplicação *exclusivista* dos direitos humanos na Europa, com a exposição de suas lacunas jurisprudenciais, as quais comprometem, em sentido substantivo, sua efetividade e legitimidade democrática no escopo social. Arguir-se-ão, ainda, os efeitos colaterais de um *sistema de direitos* efetivado e legitimado pelas vias particularistas de uma cultura ocidental majoritária, que silencia a arbitrariedade e a opressão a que são submetidos grupos constantemente inferiorizados e não incluídos no direito moderno. Por fim, espera-se problematizar, a própria ordem jurídica do *Estado democrático de direito*, com vistas à superação de suas vicissitudes no âmbito internacional à luz das possíveis realizações emancipatórias do tempo presente.

Palavras-chave: Tribunal Europeu dos Direitos Humanos; Reconhecimento; Emancipação.

³⁰⁷ Versão modificada e traduzida do trabalho “*The European Court of Human Rights: An analysis from perspectives of inclusion and the recognition of differences in identity*”, apresentado originalmente na *International Conference on Interdisciplinary Social Science Studies – ICISS 2016* da Universidade de Cambridge/ Reino Unido.

³⁰⁸ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP, PUC-SP). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Faculdade de Filosofia e Ciências/ UNESP – Marília/SP. Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Faculdade de Filosofia e Ciências/ UNESP – Marília/SP. Pesquisadora no Núcleo de Estudos e Análises Internacionais (NEAI do Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais da UNESP), na área de “Direitos Humanos, Migrações e Novas Subjetividades”, e membro do Grupo de Pesquisa em Relações Internacionais e Política Exterior do Brasil na linha de “Direitos Humanos e Relações Internacionais”. Bolsista de doutorado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

1 INTRODUÇÃO

Com a radicalização dos conceitos de *liberdade*, *igualdade* e *dignidade*, em 1950, sob o anseio de “assegurar o reconhecimento e aplicação universais e efetivos dos direitos do homem”, garantir a promoção da unidade europeia e o fomento do progresso econômico e social, é celebrada, no bojo do Conselho da Europa, a Convenção Europeia dos Direitos Humanos. A Convenção traduziu-se num mecanismo de reconhecimento universal da condição humana de igualdade essencial, objetivando a “proteção e o desenvolvimento dos direitos humanos”, os quais passaram a se constituir como “as verdadeiras bases da justiça”, que repousam “num regime democrático” (CONVENÇÃO, 2014, grifo nosso).

Ao incipiente papel dos direitos individuais clássicos foram incorporados, no seio da CEDH, os debates atinentes aos direitos econômicos, sociais e culturais, com a adição jurídico-formal da Carta Social Europeia em 1961 e dos Protocolos Adicionais em 1988. Entretanto, sua contribuição mais notória se deu a partir da criação dos órgãos destinados a julgar e a executar sentenças, acerca da transgressão dos direitos humanos na Europa, por meio do *Tribunal Europeu dos Direitos Humanos*³⁰⁹ e do *Comitê de Ministros*³¹⁰, respectivamente.

No que tange às competências do Tribunal, desde que foi instituído em 1959, pode-se considerar a preservação dos valores inspirados no Estado de direito (para além de seus restritos projetos nacionais), a defesa da democracia pluralista e, acima de tudo, a proteção dos direitos do homem e de suas liberdades fundamentais. Sua assistência se estende a todos os cidadãos dos Estados-parte que compõem o Conselho da Europa, bem como os não cidadãos, que residem em seu espaço jurisdicional (BATTJES et al, 2009). Em suma, o Tribunal se

³⁰⁹ Constitui-se como órgão incumbido de julgar casos individuais de violação dos Direitos Humanos na Europa, tendo como base a *CEDH* e seus *protocolos adicionais*. Os casos são encaminhados por vítimas diretas ou indiretas e analisados por um juiz singular, o qual é assessorado por um conjunto de relatores não judiciais. Se a queixa for considerada *admissível*, o caso é avaliado com base na jurisprudência do Tribunal pelo comitê de juízes (formado por três membros) ou pela Câmara (formada por sete juízes), sendo assim, atribuída a sentença. No entanto, se não houver precedência legal na história do Tribunal, o caso é encaminhado para julgamento na “Grande Câmara” (composta por 17 juízes) e deliberado a sentença, que é obrigatória. Se a queixa for considerada *inadmissível*, é impossível a apelação, tendo como base o mesmo processo. Até 2010, cerca de 95% dos casos avaliados, foram considerados inadmissíveis pelo Tribunal. Cf. *Esquema Simplificado de tramitação de uma queixa no Tribunal por formação judicial*. Disponível em: <http://www.echr.coe.int/Documents/Case_processing_Court_POR.pdf>

³¹⁰ Órgão responsável pela execução obrigatória das sentenças proferidas pelo Tribunal. Por ele, é encaminhado um dossiê que estipula o “pagamento de uma compensação”, ou a adoção de medidas gerais (como, por exemplo, a alteração da legislação do Estado parte), ou a adoção de medidas individuais (com a reabertura do processo). Caso o Estado parte não cumpra o dossiê, uma nova apreciação é realizada pelo Comitê de Ministros, com a aplicação de penalidades. Cf. *Tramitação de uma queixa*. Disponível em: <http://www.echr.coe.int/Documents/Case_processing_POR.pdf>.

apresenta como um órgão de representação dos valores universalistas e de validação dos direitos humanos, sob a forma do exercício pleno de um modelo de *cidadania transnacional* (SOYSAL, 2012).

No entanto, a enfermidade do otimismo mostra-se perceptível quando analisamos a jurisprudência do Tribunal, apresentada por meio dos documentos oficiais e por parte da literatura especializada. O estudo crítico desse material proporciona a observância de possíveis *omissões jurídicas*, nos casos que envolvem as leis e as políticas de *não discriminação* ligadas aos grupos minoritários no continente. Pois, como argumenta Battjes (2009), a situação dos estrangeiros e não cidadãos ainda varia conforme as diversas noções de identidade construídas no interior dos Estados nacionais, nos valores étnicos e culturais, nas raças, nos credos e nos diferentes graus de lealdade nacional.

Os casos de *Sander v Reino Unido e de Nachova v Bulgária*, são apresentados no *Factsheet – Racial Discrimination* como importantes julgamentos no combate ao racismo na Europa, e que, dentre outros casos, serviram como uma forma de reforçar a “[...] a visão da democracia numa sociedade em que a diversidade não deve ser percebida como ameaça, mas como fonte de enriquecimento” (FRD, 2013, p.03). Em consonância à essa conduta, também foram elencados no *Country Fact Sheets* (1959-2010), alguns dos principais padrões jurisprudenciais que se constituíram como a base de formação da história do Tribunal. Sobre o direito de *não discriminação* (Artigo 14 da CEDH) encontramos referidos, dentre outros, os julgamentos de *Velikova v Bulgária e de Anguelova v Bulgária*. Sob essa insígnia, Dembour tece vigorosas críticas à jurisprudência do Tribunal no combate à discriminação no continente. Pois, segundo ela, apesar desses julgamentos terem sido comumente avaliados como exemplos de “sucesso” na luta contra a discriminação, eles se transformaram numa elaborada técnica jurídica que “tem paradoxalmente produzido [...] a possibilidade e a necessidade de *silenciar o racismo* na Europa” (DEMBOUR, 2009, p.223, tradução livre). Configuraram-se como casos polêmicos, uma vez que, mostram-se “[...] cegos para as tensões raciais que ainda marcam as sociedades europeias” (HEMME, 2009, p.203, tradução livre).

Com a utilização dessa amostra, propõe-se problematizar o fundamento último dos direitos humanos, acerca de seu ideal de abrangência universal, responsável pela viabilização de um projeto pautado no reconhecimento do pluralismo sociocultural, na consolidação dos espaços de luta pela preservação da dignidade humana (HONNETH, 1999), e na defesa de contextos sociais livres de relações assimétricas de poder. Colocar-se-ão em evidência, os possíveis empecilhos sacionormativos inclusivos ao *reconhecimento humano*, o qual é

continuamente subjugado pelo viés cultural e pelos males etnocêntricos, recorrentes na tradição ocidental.

A persecução desse trabalho visa testar a hipótese de que os *marcos tradicionais* ainda estão presentes nas deliberações do Tribunal, o que abala, não apenas as premissas igualitárias existentes no interior da concepção político-filosófica do Estado democrático de direito, mas principalmente, a resolidarização dos laços sociais pautados no reconhecimento das especificidades de toda a pessoa e de todas as pessoas, sem que ocorra a inferiorização. Condição essa, imprescindível para a realização da autonomia individual, base de edificação e desenvolvimento dos parâmetros basilares do sistema moderno de direitos (CRISSIUMA, 2013).

Logo, esse trabalho pretende analisar, por meio do método da *reconstrução racional* e da *reconstrução normativa*, as possíveis implicações das práticas jurisprudências do Tribunal Europeu – no que tange ao combate da discriminação no continente –, as quais, presumivelmente, ainda versam sobre prerrogativas de aplicação exclusivista de direitos, o que enfraquece seu ideal de universalidade, tornando-o controverso em sociedades cada vez mais complexas.

2 OS DIREITOS HUMANOS E O PARADOXO DA UNIVERSALIDADE

As perspectivas de *universalidade* e *inclusão* em torno dos direitos do homem foram introduzidas pela filosofia iluminista do séc.XVIII. Muitos filósofos como Voltaire, Rousseau, Diderot, Grotius, Kant, Locke e Montesquieu, construíram uma base transcendental para a criação de uma comunidade política humana, a qual poderia se estender para além das fronteiras territoriais dos Estados europeus e da própria história cristã (GIESEN, 2001, p.37).

A aceção de que todos os seres humanos possuíam *direitos*, pela sua igualdade essencial – como seres dotados de razão – passou a definir uma constelação ascendente de valores (COMPARATO, 2003, p.11). Contudo, apesar de seus elementos-chave sustentarem o *universalismo* da concessão de direitos, da proteção, das garantias, da preservação da igualdade, da liberdade e da dignidade humana, um novo modelo de privilégios foi instituído. Estabeleceram-se no interior das comunidades políticas ocidentais relações de igualdade entre aqueles que estavam incluídos, excluindo-se concomitantemente a maior parte da população dos assuntos públicos: pois, nenhum camponês, plebeu, escravo, mulher ou indígena teriam a

“educação” ou a “liberdade” necessárias para serem incluídos como *iguais* (EDER; GIESEN, 2001, p.06-07).

A dualidade existente entre as prerrogativas dos *direitos humanos universais* de abrangência ilimitada e *os direitos de cidadania* (ancorados em marcadores estáticos e oposições binárias – tais como o nós/eles, nacionais/estrangeiros, cidadãos/não cidadãos), passou a moldar grande parte dos debates acerca do sistema moderno de direitos. Entre os teóricos clássicos encontram-se Marshall, Berlin, Dworkin, Mill, Rawls, Walzer, Taylor, dentre outros. Esses apresentaram importantes contribuições acerca dos embates recorrentes entre *liberdade e igualdade*, sem perder de vista às exigências de *justiça* e de *pertença comunitária* (KYNLICKA; NORMAN, 1997).

A teoria dos direitos ocupou-se, majoritariamente, com a conduta dos cidadãos, ora oscilando entre às reivindicações por *passividade comunitária* e/ou *participação ativa*, ora sobre suas responsabilidades, papéis e lealdades. A ênfase na *virtude cívica* auxiliou a produção legal de novas e mais radicais distinções no interior dos contextos sociais. Como lembra Boaventura (2007), tanto no âmbito do *conhecimento* como no do *direito moderno*, mantiveram-se as mesmas linhas abissais da Era Colonial, ou seja, a existência de delimitações entre aqueles que eram considerados “amigos” e “inimigos”. Apesar das conquistas históricas, para cada novo direito instituído se perpetuava estruturalmente a exclusão. Segundo Boaventura, “a teoria do direito mostra os lastros de exclusões e de decadência das próprias perspectivas [de universalidade] e inclusão” (SANTOS, 2007).

Nesse contexto, os direitos humanos passaram a ser concebidos ora como fruto de reivindicações de privilégios, ora como formas alternativas de um universalismo utópico, sendo essa tensão um dos principais motivos de ineficácia dos sistemas de proteção contemporâneos. Pois, por vezes, os direitos humanos tornaram-se instrumentos de um artefato cultural particularista, que “apenas a cultura ocidental tendia a formulá-los como universais” (SANTOS, 1997, p.112), quando nada mais pretendiam do que legitimar suas posições de poder hegemônico em detrimento de grupos minoritários.

Entretanto, quando analisamos os direitos humanos sob o prisma das *reivindicações morais*, esses passam a se configurar como espaços primordiais para a realização da dignidade humana, que realçam, sobretudo, “a esperança de um horizonte pautado pela gramática da inclusão, refletindo a plataforma emancipatória de nosso tempo” (PIOVESAN, 2005, p.44). Boaventura (1997, p.122) ressalta ainda a importância de não reduzirmos o estudo científico

ao que existe de mais concreto, “pois, de outro modo, podemos ficar obrigados a justificar o que existe, por mais injusto ou opressivo que seja”.

Tendo como base as possibilidades de realização de seus potenciais emancipatórios, fundamentados no ideal de *justiça social* e no *reconhecimento do outro*, Habermas (1997; 2002; 2012) apresenta um modelo reconstrutivo do *sistema de direitos*, que cumpra seu papel de conectar as tensões iminentes nas sociedades modernas, acerca dos dilemas do universalismo v particularismo, da *liberdade v igualdade*, da *autonomia pública v autonomia privada*, presentes nos direitos humanos fundamentais e, que ainda sejam compatíveis com as pressuposições da *soberania popular*, do *Estado de direito* e da *democracia deliberativa* (WERLE, 2012, p.187). Seus esforços estão orientados para o reestabelecimento de diretrizes capazes de conduzir a uma *nova práxis* jurídico-democrática à luz das transformações histórico-sociais de seus contextos de aplicação.

Habermas (2002, p. 286) considera as normas jurídicas, pautadas na garantia dos direitos fundamentais, como *leis coercitivas* (devido à sua obrigatoriedade fática) e *leis da liberdade* (devido ao seu teor ético de interesse simétrico de todos). Somente com a preservação dessas duas esferas, é possível enredar-se à legitimação do direito, o qual torna viável a preservação igualitária da *autonomia* de todas as pessoas, independentemente de seus costumes e/ou tradições.

A peculiaridade dos direitos humanos para Habermas (2001) assenta-se na complementariedade entre o *direito* e a *moral*, isto é, são normas jurídicas que também se apresentam como normas morais. O autor os considera como a *cabeça de Janus*, estando uma face voltada ao direito positivo e outra à moral. Em seu aspecto moral se expressa, a substância universal da dignidade humana de cada um e da premissa de acesso igualitário ao direito, devido sua condição humana de ser dotado de unicidade existencial.

Entretanto, o conteúdo moral dos direitos humanos não pode satisfazer seu imperativo funcional no escopo da aplicabilidade nas sociedades modernas, mas somente ele é capaz de justifica-lo simetricamente e de modo indivisível. Assim como a moral, o *direito* deve preservar equitativamente a *autonomia* de todos, provando para além da própria legitimidade, seu aspecto garantidor da liberdade. Para ele, “a autonomia que no campo da moral é monolítica, por assim dizer, surge no campo do direito apenas sob a dupla forma da *autonomia pública e privada*” (HABERMAS, 2002, p. 290).

A *autonomia pública* dos cidadãos adquire sua forma na organização histórica e social de uma comunidade ético-política, regida pela *ação comunicativa* e pelas exigências de

reconhecimento recíproco, a qual atribui a si própria suas leis, por meio do exercício da *vontade soberana do povo*. Já a esfera da *autonomia privada* encarrega-se de afigurar a garantia da *autorrealização* dos seres humanos, no que tange às suas relações pessoais, sociais e institucionais.

Pela imbricação dessas esferas, Habermas (2002) formula o nexos existente entre a *formação da opinião e da vontade*, mediada pela *soberania do povo* num espaço público político e os direitos humanos, garantidores dos parâmetros universais de reconhecimento da dignidade humana, dos parâmetros particulares da *autorrealização individual* e da garantia do acesso igualitário ao sistema moderno de direitos. Conjuga-se, por intermédio dos direitos humanos e da democracia, os valores da *liberdade* e da *igualdade*, tão caros ao Ocidente.

Habermas (1997) apresenta uma interpretação com a edificação de um sistema de direitos que não negue o reconhecimento das particularidades humanas, consubstancializado em padrões de *eticidade* em decomposição. E que traduza as “expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente” (HABERMAS, 1997, p.142). Estabelece-se um *modelo democrático deliberativo* capaz de abarcar a totalidade de subculturas e que não abdique de sua obrigação de se fundamentar em padrões morais de respeito à dignidade humana, bem como no respaldo ético garantido pela participação de toda a comunidade política. Seria por intermédio dos direitos humanos, que a *autodeterminação* dos povos e a *autorrealização individual*, tornar-se-iam possíveis e alcançariam o objetivo ideal de uma sociedade justa e emancipada.

Contudo, as experiências de inferiorização, privação de direitos e de degradação, possivelmente, perpetuadas pelas rotineiras *omissões jurídicas* nas condenações de formas de racismo nas sociedades contemporâneas, transformaram os sistemas de proteção contemporâneos em meros simulacros e veículos de imposição de parâmetros e interesses provenientes de uma cultura majoritária. Com a negação de oportunidades reais de inclusão e reconhecimento das diferenças, os indivíduos são negados de desenvolver seus próprios mundos de herança, bem como seus sentidos internos de *autonomia* (*autoconfiança, autorrespeito e autoestima*) (WERLE, 2012, p.193). Somente com o desenvolvimento cumulativo desses três elementos, seria possível atingirmos espaços sociais verdadeiramente democráticos e, condizentes com os parâmetros normativos que sustentam as concepções jurídico-filosóficas do Estado de direito. A desorganização nessas esferas de reconhecimento afeta a eficiência funcional das próprias instituições sociais, levando à enfermidade ou a

proliferação de patologias, típicas de uma sociedade que fracassa em relação às suas próprias metas normativas (ROSENFELD; SOBOTTKA, 2015).

Para Honneth (2009), essas três esferas de reconhecimento proporcionam os níveis reguladores para o desenvolvimento da *confiança*, do *respeito* e da *estima*, tanto nos âmbitos individuais quanto coletivos, sendo somente por intermédio do reconhecimento das identidades particulares, que seria viável concebermos seres *autônomos*, *livres* e de *igual valor*. Em suma, segundo a *teoria do reconhecimento*, processos de negação do outro se transformam em requisitos que inviabilizam a concretização da dignidade humana, com a inferiorização devido às diferenças identitárias.

Se direitos são negados ou omitidos a determinados grupos sociais, está implícito que esses não são reconhecidos como parceiros *dignos de interação*. Para Honneth (2009, p. 266), “[...] a degeneração de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido vai de par com a experiência de privação de direito uma perda do autorrespeito”.

O desrespeito constitui-se como o último rebaixamento social possível, através do qual se nega o valor de indivíduos e coletividades, com a depreciação de suas identidades prático-morais, de suas tradições e formas de vida. Uma vez que, para existir *estima*, é fundamental que seja concedido juridicamente uma real inclusão e reconhecimento do outro, capazes de fazerem nascer sentimentos de *autorrealização*, assim como laços abstratos de *solidariedade cívica*³¹¹. A discriminação, o desrespeito e os procedimentos exclusivistas acabam por abalar o significado positivo de grupos inteiros levando à instauração de patologias, tais como o *sofrimento social*. Vistos como “indesejados” no interior de uma comunidade política, os indivíduos sofrem um bloqueio em sua *autorrelação* prática e, conseqüentemente, podem culminar em processos de desintegração do próprio corpo social.

Os sistemas jurídicos e as comunidades políticas, a despeito das diferenças, devem estar abertos ainda aos processos de subversão, mediados pelos conflitos morais-intersubjetivos, capazes de conduzir as sociedades às novas conquistas universalistas de igualdade e particularistas de autonomia e autorrealização pessoal. Torna-se evidente que o direito, que busca se isolar das reivindicações histórico-sociais e de seus dissensos,

³¹¹ “Que nasce no nível da heterogeneidade das consciências populares. [Provenientes] das experiências vividas no âmbito da sociedade e derivadas dos processos de socialização, que distinguem a necessidade de um homem livre e solitário, que possa contrapor os desafios e a crescente complexidade social que a modernidade traz. A partir dessas experiências surge a questão de como sua universalidade se comporta frente às diversidades culturais” (ALVES; POKER; FERREIRA, 2005, p.118).

condensando-se à mera função simbólica, torna-se inidôneo para representar as sociedades modernas, marcadas pela convivência supercomplexa (HONNETH, 2009, p.267).

Propõe-se então uma verificação dos possíveis parâmetros exclusivistas de aplicação dos direitos humanos na Europa. Visto que sua convivência representa não apenas uma negação do projeto universalista dos direitos humanos – sobre seus imperativos morais de respeito à dignidade humana, à liberdade e à igualdade –, mas de negação dos próprios preceitos éticos do Estado democrático de direito e da formação identitária autônoma (fundada a partir das experiências de *reconhecimento recíproco*).

3 ANÁLISE JURISPRUDENCIAL: SANDER *versus* REINO UNIDO, VELIKOVA *versus* BULGÁRIA, ANGUELOVA *versus* BULGÁRIA, E NACHOVA *versus* BULGÁRIA

O triunfo do princípio *universalista* torna-se menos convincente quando analisado sob o viés crítico do pensamento social. Uma vez que, simultaneamente à constante reiteração jurídico-formal da nova *Era dos direitos*, continuam-se a proliferar casos de desrespeito, exclusão e/ou indiferença que fragilizam as prerrogativas jurídico-filosóficas de constituição do Estado democrático de direito. Para tanto, passaremos para uma avaliação dos atuais códigos jurídicos e procedimentos formais de combate às formas de intolerância de grupos alternativos na Europa, por intermédio da análise jurisprudencial do Tribunal Europeu, acerca do artigo 14 da CEDH, referente à *proibição da discriminação*.

No tocante às análises empíricas, em *Sander v. Reino Unido*, o requerente de origem asiática, pautou-se na refutação de sua condenação pela Corte de Birmingham, com a alegação que comentários racistas haviam sido proferidos por dois jurados durante as deliberações do júri, o que comprometia a imparcialidade da sentença emitida. O juiz nacional, diante do ocorrido, apenas lembrou a importância de julgar com base nas provas, para que o artigo 6 da CEDH (acerca da garantia de um julgamento justo), fosse respeitado. Entretanto, por considerar as posições do júri e do juiz ética e racialmente tendenciosas, Sander recorreu ao Tribunal Europeu, que considerou a reclamação *admissível*.

A partir das circunstâncias relatadas, foi declarado nos atos do processo nº 34129/96, que após o juiz de Birmingham ser alertado da ocorrência do delito de racismo, ele pediu aos membros do júri, que “encontrassem sua consciência durante a noite e se [manifestassem] caso não fossem capazes de julgar com base nas provas” (ECHR SANDER, 1996, tradução

livre). Após a advertência, um jurado admitiu ter realizado piadas de cunho racial, mas declarou arrependimento pelas ofensas proferidas. O outro jurado, o qual também havia sido acusado de tais ações discriminatórias, permaneceu em silêncio. Diante do remorso de um dos jurados, o juiz da Corte de Birmingham deu continuidade ao julgamento, o que segundo o Tribunal Europeu, representou uma violação, do *ponto de vista objetivo*, do artigo 6 da CEDH.

A deliberação final do Tribunal Europeu, pautou-se apenas na violação do artigo 6 da CEDH e, paradoxalmente, a proibição com base no preconceito racial sofrido foi considerada *infundada*. Não houve nenhuma condenação associada à discriminação sofrida pelo requerente durante todo o procedimento judicial. Para Dembour (2006; 2009), o silêncio sobre o reconhecimento do racismo em Sander representou a conivência do Tribunal à persistente lógica racista nas sociedades europeias e da criação de uma jurisprudência política incapaz de condenar a aplicação de um direito construído sobre bases sociais exclusivistas. Pois, enquanto a igualdade pressupõe formas de inclusão social, a discriminação implica em inferiorizações e em intolerância às diferenças.

É aceito que a Europa em geral é liberal, democrática e ligada às concepções do Estado de direito e respeito aos direitos humanos. No entanto, essa imagem baseia-se num racismo silenciado que ainda permeia a Europa [...] a jurisprudência (do Tribunal Europeu) tem sido decepcionante [...] O que poderia se esperar de uma sociedade que foi, em grande parte, construída sobre ideais colonialistas, e que permanece incapaz de enfrentar sua realidade e implicações. O Tribunal Europeu não é menos racistas do que a sociedade europeia, mas tão racista quanto a sociedade europeia. Assim como a sociedade, ele é uma arena contestada e dividida (tradução livre, grifo nosso) (DEMBOUR, 2009, p. 226-234).

Casos semelhantes de discriminação também se repetiram em *Velikova v Bulgária*. No processo, a esposa contestava o espancamento de seu marido cigano, o Sr. Tsonchev, até a morte, sob custódia da polícia, o qual expunha a violação do direito à vida (inscrito no artigo 2 da CEDH), tanto em seus termos *substanciais* (com a perda real da vida e das condições de dignidade humana) quanto em suas dimensões *processuais* (falta de investigação efetiva da polícia sobre o homicídio). Em suma, o processo de Velikova baseou-se inteiramente na crítica à discriminação contra a minoria étnica composta por ciganos na República da Bulgária. Pois, como consta nos atos do processo nº 41488/98, a origem étnica da vítima era conhecida pelos policiais no momento de sua prisão e, logo após sua morte, foi relatado nos inquéritos que um dos policiais envolvidos havia feito comentários explicitamente pejorativos à origem étnica do Sr. Tsonchev.

Apesar disso, a denúncia de Velikova foi rejeitada pelo Tribunal Europeu em maio de 2000, devido à ausência de provas nos termos do artigo 14 da CEDH, isto é, da impossibilidade objetiva de atestar os fatos em termos jurídicos. A *admissibilidade* do caso se fundamentou apenas na deficiência do Estado em garantir o auxílio médico adequado ao Sr. Tsonchev (violação do artigo 2 da CEDH, nos seus *aspectos processuais*), e nas lacunas da investigação policial sobre sua morte (violação do artigo 13 da CEDH). Já no que tange à violação do artigo 14 da CEDH, o Tribunal recordou que,

O nível de prova exigido ao abrigo da Convenção é acima de qualquer dúvida razoável. [E] que o material oferecido não permite ao Tribunal concluir, sem dúvidas, que a morte do Sr. Tsonchev e a falta de investigação tenham sido motivadas por preconceitos raciais (ECHR VELIKOVA, 1998, tradução livre, grifo nosso).

Ao adotar a doutrina de “*para além de qualquer dúvida razoável*”, o Tribunal Europeu transferiu o ônus da prova da discriminação para a vítima, ou seja, adotou uma medida jurídica equivalente a uma acusação penal existente no âmbito dos Estados nacionais. Esse nível de prova, em matéria de direitos humanos, nunca foi justificado ou explicado pela Corte, sendo novamente seguindo no caso *Anguelova*, processo nº 38361/97.

Em *Anguelova v Bulgária*, a mãe de Zabchekov, acionou o Tribunal Europeu, em novembro de 1998, com a alegação de que seu filho havia sido torturado, morto e privado de sua liberdade, pelas autoridades búlgaras, devido ao preconceito racial que envolvia toda a minoria étnica composta por ciganos na Bulgária. Entretanto, o Tribunal constatou novamente que “apesar das alegações de discriminação, baseadas em argumentos sérios”, não havia a possibilidade de concluir para “*além de qualquer dúvida razoável*”, a violação do artigo 14 (ECHR ANGUELOVA, 2002).

Apesar da unanimidade aparente, o juiz Bonello anexou uma opinião divergente ao final do processo, alegando que considerava particularmente perturbador que, em mais de cinquenta anos de escrutínio judicial, o Tribunal Europeu não tivesse encontrado um único caso de violação do direito à vida ou do direito de não ser submetido à tortura ou a outro tratamento degradante ou desumano, induzido pela raça, cor, credo, ou lugar de origem das vítimas. Mostrou a essencialidade de uma revisão jurisprudencial no âmbito da Corte, que postergava o cumprimento do *direito de não discriminação* por meio de garantias legais que comprometiam sua eficiência em termos de proteção dos direitos humanos na Europa. A

opinião dissidente levou a uma alteração da jurisprudência em fevereiro de 2004, a qual foi apresentada no caso *Nachova v Bulgária* (processo nº 43577/98 e 43579/98).

Em *Nachova*, a violação foi considerada admissível nos *termos processuais*. Ou seja, no que tange à ineficácia do Estado em investigar se motivos raciais haviam conduzido, de fato, a morte de dois jovens ciganos na Bulgária. Segundo consta nos atos do processo, o Estado falhou no seu dever de “investigar a existência de uma possível ligação entre as atitudes racistas e um ato de violência [que são aspectos de sua] obrigação” (ECHR NACHOVA, 2005, tradução livre). Não obstante, os *termos substantivos* (de que as mortes foram motivadas devido às origens étnicas das vítimas) continuaram inalterados. Como lembra Dembour (2009), em fevereiro de 2006, utilizando-se do caso *Nachova*, num processo que dizia respeito à discriminação de entrada de crianças ciganas em escolas especiais, o Tribunal recordou que sua função não consistia na avaliação do contexto social geral ou na condenação de *formas indiretas* de discriminação ainda presentes nas sociedades europeias.

Ao proferir tal justificativa, o Tribunal defendeu a ausência de responsabilidade em condenar formas de intolerância que ainda perpassam as interações sociais, cabendo a ele apenas a função de responsabilizar ou não os Estados contratantes, acerca de suas violações nos termos da CEDH, por meio do exame de pedidos estritamente individuais. Sua postura não apenas descartou o desenvolvimento histórico-social indispensável ao aprimoramento moral e ético da própria substância normativa dos direitos humanos, como também se utilizou de garantias legais para omitir-se em relação ao obscurecimento rotineiro de determinadas formas de vida em detrimento de outras.

A noção da proteção mostrou-se insuficientemente inábil em eliminar a degradação de grupos historicamente inferiorizados, com uma tendência inercial em lidar com uma ordem sócio-institucional generalizada de violações e violências. Como argumenta Gallardo (2014, p.59), é necessário “compreendermos que existe uma luta política onde quer que se deem relações de dominação e que direitos humanos se ligam [inevitavelmente] às tramas sociais que potencializam a autonomia e a autoestima de todos e de cada um [que se] feriu”.

Sob um viés crítico-normativo, podemos dizer que ao descartar o enfretamento generalizado da discriminação ainda presente nos contextos sócio-históricos europeus, o Tribunal não buscou formas reais de transferências e/ou redistribuição do poder social, capazes de combater as assimetrias que comprometem continuamente a formação cumulativa das esferas de reconhecimento individuais e coletivas, tais como o *respeito*, a *estima* e a *autorrealização*, necessárias para a concretização da autonomia de todos indivíduos membros

de uma coletividade. Esse cenário compromete não apenas os imperativos da moralidade ou da ética existentes nas prerrogativas dos direitos humanos fundamentais, mas principalmente, abrem caminhos para questionamentos mais sérios acerca da própria regressão do ideal de Estado de direito legitimamente democrático, devido à possibilidade de existência de marcos tradicionais nas deliberações finais do Tribunal.

4 CONCLUSÃO

Como apresentado sumariamente nesse trabalho, segundo a teoria honnethiana, as experiências de privação de direitos, inferiorização e degradação das prerrogativas de reconhecimento, influem diretamente na consolidação das esferas de *autorrespeito* e *autoestima*. Âmbitos esses, substanciais para se pensar na garantia da honra e da dignidade humana, bem como na efetividade da *autonomia individual*, elementar para a constituição das próprias bases normativas do sistema moderno de direitos, pautados na defesa irrestrita dos direitos humanos fundamentais. Assim, com o abalo nas prerrogativas de *autorrealização* dos indivíduos e *autorrelação* prática, torna-se inviável pensarmos em ideais igualitários, em concepções abrangentes de *justiça social* e em *emancipação humana*, levando ao surgimento de patologias sociais, devido ao sentimento crescente de injustiças e opressões.

Habermas e Honneth apresentaram o sistema moderno de direitos como um medium essencial para a garantia da integração social e, para a confirmação das “perspectivas reais e plausíveis de superação das injustiças e sofrimentos de nossa realidade” (WERLE, 2012, p.192), devendo ainda ser comprometido com o ideal de promoção da justiça social. Sistema esse, forjado nos processos democráticos *de formação da vontade livre e coletiva*, com o objetivo de satisfazer as reivindicações historicamente não cumpridas de grupos constantemente inferiorizados.

Apesar disso, continuamente, continuam-se a proliferar dúbias condutas que insistem em legitimar poderes ilegítimos e, abster-se da naturalização da repressão ou violência, colocando os sistemas jurídicos como instituições sociais ainda consubstancializadas em tramas de dominação. Uma legislação que se isola das reivindicações sócio-históricas, assume a função de apenas encobrir as contradições e as irracionalidades que ainda permeiam as instituições sociais regidas por uma maioria que não visa a justiça, mas sim obstruem os caminhos para que esta seja alcançada. Se o Estado de direito se mostra frágil, o teor

democrático, coletivo e plural de suas instituições político-jurídicas também se tornam particularmente dubitáveis.

Com a crítica das lacunas jurídicas, a respeito da proteção de ofendidos e degradados, é oportuno iniciarmos uma reflexão que englobe um canal jurídico de acesso irrestrito aos direitos e que não acoberte poderes sociais assimétricos ou ainda políticas de poder inseridas numa lógica de dominação usual. Nessa perspectiva, os direitos humanos poderiam assumir sua função de “realizar seu conteúdo moral transcendente que se impregnou na memória da humanidade”, levando à edificação dos ideais de *emancipação* sobre fenômenos da ordem da vida em sociedade. Pois, “pior do que as tentativas legítimas malsucedidas, é sua ambiguidade, que coloca os próprios padrões morais na penumbra” (HABERMAS, 2012, p. 31).

Contestam-se, assim, práticas jurisprudenciais que não apenas silenciam a “arbitrariedade, a opressão e a humilhação” de grupos constantemente inferiorizados e não incluídos no direito moderno, mas que fragilizam a própria ordem jurídico-normativa, na qual se originou a concepção de Estado democrático de direito, devido manutenção dos bloqueios sociais à *autorrealização* de todos os indivíduos, com a *reificação* continuada de suas identidades.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Beatriz S. F.; POKER, José Geraldo A. B.; FERREIRA, Vanessa, C. **Reconstrução racional e direitos humanos: uma proposta de produção de conhecimento crítico das relações internacionais baseada em Habermas**. Bauru: RIDH, nº4, junho 2015, p.105-132.
- BATTJES, Hemme. (et all). **The European Court of Human Rights and Immigration: Limits and Possibilities**. European Journal of Migration and Law 11, 2009, p. 199-204. DOI: 10.1163/138836409X12469435402657
- _____. **The Soering Threshold: Why Only Fundamental Values Prohibit Refoulement in ECHR Case Law**. European Journal of Migration and Law 11, 2009, p. 205-219.
- COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 3ªed. São Paulo: Saraiva, 2003.
- CONVENÇÃO Europeia dos Direitos do Homem. Disponível em: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_POR.pdf >. Acessado em: 19 fev. 2015.

COUNTRY fact sheets (1959-2010). **European Court of Human Rights**. Disponível em: < http://www.echr.coe.int/Documents/Country_Factsheets_1959_2010_ENG.pdf >. Acessado em: 07 set. 2015.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho. In: MELO, Rúrion (org). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013, p.55-81.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte. **Who believes in Human Rights?** Reflections on the European Convention. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. **Still Silencing the Racism Suffered by Migrants:** The Limits of Current Developments under Article 14 ECHR. *European Journal of Migration and Law* 11, 2009, p.221-234.

ECHR ANGUELOVA; **Chamber judgment Anguelova v. Bulgaria**. 2002. Disponível em: < [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-568835-571231#{"itemid":\["003-568835-571231"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-568835-571231#{) >. Acessado em 03 de set. de 2014.

ECHR NACHOVA; **Case of Nachova and Others v. Bulgaria**. 2005. Disponível em: < [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-69630#{"itemid":\["001-69630"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-69630#{) >. Acessado em 03 de set. de 2014.

ECHR SANDER, **Case Sanders v. The United Kingdom**. 1996. Disponível em: < [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58009#{"itemid":\["001-58009"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58009#{) >. Acessado em 03 de set. de 2014.

ECHR VELIKOVA, **Case of Velikova v. Bulgaria**. 2000. Disponível em: < [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58831#{"itemid":\["001-58831"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58831#{) >. Acessado em 03 de set. de 2014.

EDER, Klaus; GIESEN, Bernhard. **European Citizenship:** Na Avenue for the Social Integration of Europe. In: EDER, Klaus. GIESEN, Bernhard. *European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects*. Great Britain: Oxford University Press, 2001.

ESQUEMA **simplificado de tramitação de uma queixa no Tribunal por formação judicial**, 2014. Disponível em: < http://www.echr.coe.int/Documents/Case_processing_Court_POR.pdf >. Acessado em: 22 agos. 2014.

FACTSHEET **Racial Discrimination**. **European Court of Human Rights**, 2013. Disponível em: < http://www.echr.coe.int/Documents/FS_Racial_discrimination_ENG.pdf >. Acessado em: 07 set. 2015.

GALLARDO, Helio. **Teoria Crítica: Matriz e Possibilidade de Direitos Humanos**. Trad. Patricia Fernandes. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GIESEN, Bernhard. Citizenship, Subjecthood, Nationality: Concepts of Belonging in the Age of Modern Nation States. In: EDER, Klaus; GIESEN, Bernhard (org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e Democracia: Entre facticidade e validade**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, volume I, 1997.

_____. **Lutas por reconhecimento no Estado Constitucional Democrático**. In: Taylor, Charles (org.). Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 125-164.

_____. **A Constelação Pós-nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **A Inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Sobre a constituição da Europa**. Tradução Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. 2ªed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente em teoría de la ciudadanía. **Revista de estudios sobre el estado y la sociedad**, nº3, 1997.

PIOVESAN, Flávia. **Ações afirmativas da perspectiva dos direitos humanos**. Cadernos de Pesquisa, v.35, n.124, 2005, p. 43-55.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. Lua Nova, nº 39, 1997, p. 105-124.

_____. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, outubro 2007, p. 03-46.

SOYSAL, Yasemin. **Citizenship, immigration, and the European social project: rights and obligations of individuality**. Oxford: The British Journal of Sociology, vol. 63, 2012.

TRAMITAÇÃO de uma queixa, 2014. Disponível em: <
http://www.echr.coe.int/Documents/Case_processing_POR.pdf>. Acessado em: 22 agos. 2014.

WERLE, Denilson Luís. Construtivismo “Não Metafísico” e Reconstrução “Pós-Metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (org). **Habermas e a Reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. CAMPINAS: Papirus, 2012, p. 169-205.

HONNETH FRENTE À VIRTUALIDADE NA EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA

Vanessa dos Santos Nogueira

Universidade Aberta do Brasil. Doutoranda em Educação.

snvanessa@gmail.com.

Jovino Pizzi

Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Ética e Democracia.

jovino.piz@gmail.com.

Resumo: Este trabalho tem como objetivo refletir acerca das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo, valendo-se de espaços virtuais, especificamente em um curso de formação de professores, na modalidade de Educação a Distância (EAD), no âmbito do Sistema da Universidade Aberta do Brasil (UAB). A base teórica que guia a investigação está na luta pelo reconhecimento, proposta por Honneth. Para confrontar a fundamentação teórica, houve um trabalho empírico, cujo *locus* foi o ambiente virtual de aprendizagem Moodle, tendo como público os estudantes do Curso de Pedagogia a Distância da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), no âmbito da UAB. A coleta de dados para base empírica decorreu de entrevista semiestruturada *online* com os estudantes do referido curso. Como resultados e discussões das análises dos dados, pode-se inferir que a internet enquanto artefato cultural de reconhecimento oferece recursos de interação que podem tanto reforçar padrões culturais antigos, quanto compor novos arranjos de relações sociais. Os estudantes ao ocuparem o espaço virtual do curso, eles passam por período de adaptação, de aprendizagem dessa nova forma de comunicar. A partir daí estabelecem relações práticas de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Nesse sentido, entende-se que o virtual apresenta especificidades na forma de relacionamento dos sujeitos que diferem da vida presencial, com potencial para qualificar os espaços de formação de professores, mas também podendo apresentar uma comunicação superficial e com falhas.

Palavras-chave: Axel Honneth. Teoria do Reconhecimento. Virtualidade. Educação a Distância.

1 INTRODUÇÃO

Busca-se nesse trabalho apresentar uma reflexão acerca das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo, valendo-se de espaços virtuais, especificamente em um curso de formação de professores, na modalidade de Educação a Distância (EAD), no âmbito do

Sistema da Universidade Aberta do Brasil (UAB). A base teórica que guia essa investigação está na luta pelo reconhecimento, proposta pelo filósofo alemão Axel Honneth.

Parte-se do pressuposto de que os estudantes do Curso de Pedagogia EAD/UFSM/UAB lutam por reconhecimento no entrelaçamento do virtual com o presencial. Nesse processo, apresentam padrões de reconhecimento intersubjetivo, embora haja variações conforme a trajetória pessoal e o percurso de formação de cada estudante. O Reconhecimento Intersubjetivo Virtual apresenta uma dinâmica social cuja mediação ocorre através da internet e tem como base os papéis sociais institucionalizados ao longo da história. Esses papéis passam a se modificar com as vivências dos envolvidos tanto no virtual quanto no presencial.

Assim, a internet representa tanto o lugar onde acontece o fenômeno pesquisado, quanto o lugar em que se desenvolve a pesquisa empírica. Nesse estudo considera-se a internet tal como se configura atualmente, enquanto uma representação simbólica, tanto quanto o presencial. A partir do entendimento de que é possível, ao mesmo tempo, habitar diferentes espaços, também somos compelidos a aprender como e onde habitá-los.

PERCURSO METODOLÓGICO

A elaboração da reflexão acerca do Reconhecimento Intersubjetivo Virtual se deu a partir da teoria do reconhecimento de Honneth aliada a uma pesquisa empírica, realizada no ambiente virtual de aprendizagem Moodle, tendo como público os estudantes do Curso de Pedagogia a Distância da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), no âmbito da UAB.

A coleta de dados para constituição do *corpus* de análise foi desenvolvida através da entrevista semiestruturada. No sentido definido por Triviños, “[...] aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa [...] fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as repostas do informante” (TRIVIÑOS, 1987, p. 146).

A opção pelas entrevistas via internet justifica-se, principalmente, por dois motivos: (1) a localização geográfica dos sujeitos de pesquisa; (2) o potencial de comunicação e a fluência digital dos sujeitos. Em relação ao primeiro, procuramos levar em conta que os participantes da pesquisa estavam em diferentes lugares. O segundo motivador se deve ao fato de acreditar-se na potencialidade da Comunicação Mediada por Computador (CMC). Assim, a escolha pelas entrevistas on-line justifica-se à medida que a CMC é a forma de comunicação mais utilizada nos processos de ensino e aprendizagem à distância. Através dela, os sujeitos da

pesquisa comunicam-se com seus professores, realizam suas atividades e criam laços afetivos. Por fim, consideramos também que os sujeitos da pesquisa, estudantes da modalidade de Ensino a Distância, possuem fluência digital para utilização desse recurso.

Neste estudo, para pesquisar o movimento constitutivo das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo dos estudantes do Curso de Pedagogia a Distância, optou-se pela utilização do espaço virtual do Moodle para a realização das entrevistas.

Os sujeitos participantes da entrevista *online* foram estudantes matriculados no Curso de Pedagogia EAD/UFSM/UAB, no segundo semestre de 2014, oriundos de dois grupos: uma turma do quarto e outra do sexto semestre do curso. O primeiro grupo era formado por 232 alunos matriculados na disciplina de *Didática*. Ao segundo pertenciam 175 estudantes matriculados na disciplina de *Pesquisa em Educação II: Bases Epistemológicas da Pesquisa*.

Os estudantes foram convidados a colaborar com a pesquisa através de mensagem enviada via Moodle. Dos 232 estudantes matriculados em *Didática*, 13 responderam a entrevista. Na disciplina de *Pesquisa em Educação II: Bases Epistemológicas da Pesquisa*, 20 alunos, dos 175 matriculados, aceitaram responder a entrevista. Assim, em um universo de 407 alunos matriculados, 33 concordaram participar da pesquisa e responderam a entrevista *online*. Desse universo, foram selecionados doze entrevistas para constituição do *corpus* da pesquisa, seis de cada disciplina. Para definir as entrevistas a serem analisadas, priorizou-se o seguinte critério: estudantes que não tiveram contato com ambientes virtuais antes de ingressarem no Curso de Pedagogia EAD/UFSM/UAB e que ainda não atuavam como professores da Educação Básica.

Para analisar os dados empíricos da pesquisa, utilizou-se noções da teoria do reconhecimento, apresentada de forma sistemática na obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, a partir de um projeto descritivo-normativo das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo, organizado a partir de três esferas, a saber: amor, direito e solidariedade. Como objeto de estudo tomamos o movimento constitutivo das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo dos estudantes do Curso de Pedagogia a Distância da Universidade Federal de Santa Maria, utilizando como método de coleta de dados a realização de entrevistas semiestruturadas online e uma Autoetnografia Virtual. A interpretação do corpus teve como base a Análise Textual Discursiva (MORAES, 2005).

LUTA POR RECONHECIMENTO: A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS

A gramática moral dos conflitos sociais proposta por Honneth oferece elementos teóricos para uma leitura da sociedade atual, bem como suas relações de reconhecimento intersubjetivo. Contudo, a intenção dessa pesquisa é realizar um deslocamento dessa estrutura das relações sociais de reconhecimento para uma leitura das relações de reconhecimentos que são desencadeadas em espaços virtuais institucionalizados de formação de professores a distância, especificamente no âmbito da UAB. Acredita-se que a organização dos modos de reconhecimento de Honneth oferecem elementos teóricos capazes de mobilizar os saberes e determinar o movimento constitutivo das relações de Reconhecimento Intersubjetivo Virtual.

Destaca-se que as relações de Reconhecimento Intersubjetivo Virtuais e presenciais estão entrelaçadas, pois as duas fazem parte do mesmo mundo da vida. A organização das relações de reconhecimento virtual se dá, em um primeiro momento, com a transposição dos modelos presenciais, que vão paulatinamente sendo alterados pela permanência e conexões estabelecidas no virtual, passando a refletir e modificar as relações presenciais. O Reconhecimento Intersubjetivo Virtual se dá num movimento espiral de aprendizagem dos elementos necessários para a comunicação e luta por reconhecimento no entrelaçamento dos espaços *online* e *offline* do mundo da vida.

Busca-se na obra *Luta por reconhecimento: uma gramática moral dos conflitos sociais*, insumos teóricos que sustentem a relação prática das esferas de reconhecimento a partir análise da pesquisa empírica desse trabalho. Para tanto, considera-se que: “A teoria de Honneth é explicativa, pois busca esclarecer a gramática dos conflitos e a lógica das mudanças sociais com a finalidade de entender a evolução moral da sociedade [...]” (SALVADORI, 2003, p. 195).

Honneth organiza sua proposta de uma teoria normativo-descritiva baseada na atualização da teoria do reconhecimento proposta por Hegel, retomando as teorias de George Herbert Mead e Donald Woods Winnicott. A psicologia social, para Honneth, oferece uma materialidade para o movimento constitutivo das relações sociais propostas pelo jovem Hegel e permite o aprofundando das três esferas de reconhecimento e seu funcionamento no mundo da vida.

A teoria do reconhecimento, através do reconhecimento intersubjetivo, surge como uma possibilidade para repensar as relações sociais estabelecidas pelos indivíduos na sua organização social. Além disso, auxilia na fundamentação do ponto de vista moral e normativo, encarnado no cenário histórico, cultural e político da sociedade e no movimento de reconhecimento recíproco dos autores e co-autores sociais.

Nesse sentido, é possível perceber as três esferas da teoria do reconhecimento: o amor (relações primárias), o direito (relações jurídicas) e a solidariedade (comunidade de valores) como categorias abrangentes que, de certo modo, garante uma leitura da organização social, a construção da identidade dos sujeitos e o balizamento jurídico dos princípios e regras colocados em funcionamento a partir da validação dos indivíduos e instituições sociais.

A primeira esfera de reconhecimento, descrita por Honneth, é o amor. Em especial, trata-se da relação primária estabelecida entre mãe e filho baseada na noção de maternagem de Winnicott. Honneth apresenta o amor a partir do processo de maternagem como uma representação simbiótica. Ao descrever a simbiose Honneth fala que “[...] os dois parceiros de interação dependem aqui, na satisfação de suas carências, inteiramente um do outro, sem estar em condições de uma delimitação individual em face do respectivo outro. Pois, por um lado, a mãe vivenciará o estado carencial precário do bebê” (HONNETH, 2009, p. 166).

Cabe destacar que, embora Winnicott entenda a maternagem como circunscrita a relação entre mãe e filho, nessa pesquisa, entende-se que a relação de maternagem pode ser vista de forma mais ampla, pois outra pessoa, além da mãe, pode desempenhar o papel afetivo correspondente a esfera do amor, oportunizando à criança pequena as experiências de autoconfiança necessárias nessa fase da vida humana.

Além das relações primárias de maternagem, a esfera do amor abrange relações amorosas da vida adulta, incluindo contato íntimo, relações sexuais e também relações de amizade. Contudo, o processo de maternagem é base para as outras relações de reconhecimento dessa e das outras esferas. O amor é o “[...] cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada [...] cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma da vida pública” (HONNETH, 2009, p. 178).

Honneth considera que toda relação amorosa está ligada à empatia e à atração, numa relação simultânea da afirmação da autonomia apoiada pela dedicação (HONNETH, 2009). Ao falar sobre a experiência do amor, o referido autor explica que: “Um semelhante modo de auto-confiança constitui o pressuposto elementar de toda espécie de auto-realização, na

medida em que faz o indivíduo alcançar aquela liberdade interior que lhe permite a articulação de suas próprias carências " (HONNETH, 2009, 276).

A vivência do amor, como relação simbiótica expressa no sujeito as primeiras experiências de reconhecimento. A esfera do amor serve como base para o desenvolvimento das outras formas de reconhecimento. Quando o processo de maternagem não é satisfatório: “[...] a criança torna-se um acumulado de reações à violação; o self verdadeiro da criança não consegue formar-se, ou permanece oculto por trás de um falso self que a um só tempo quer evitar e compactuar com as bofetadas do mundo” (WINNICOTT, 2005, p. 17).

A experiência do amor na maternagem funciona como base tanto o desenvolvimento de uma vida plena, pautada na busca por um projeto de vida boa, tanto como para desencadear processos de reificação. Considera-se aqui a reificação como o esquecimento do reconhecimento social, onde: “[...] o outro não é apenas imaginado como um simples objeto, mas perde-se efetivamente a percepção de que ele seja um ser com características humanas” (HONNETH, 2008b, p. 78).

A esfera do amor proposta por Honneth baseada no pensamento hegeliano ganha novos elementos quando entrelaçada ao pensamento de Mead e Winnicot. Esses autores consideram que o reconhecimento do amor “[...] é a função especial que lhe há de caber no processo de formação da autoconsciência de uma pessoa de direito” (HONNETH, 2009, p. 79). Nessa perspectiva, o amor é a esfera basilar para formação das outras esferas de reconhecimento, quando o processo de maternagem oportuniza relações de afeto e autoconfiança necessária para a formação de novos esquemas de aprendizagem.

A segunda esfera de reconhecimento é a do direito, que se diferencia do amor, no sentido que “[...] só pode se constituir na sequência de evolução histórica” (HONNETH, 2009, p. 180). Ainda sobre a diferenciação entre o amor e o direito:

Da forma de reconhecimento do amor, como a apresentamos aqui com o auxílio da teoria das relações de objeto, distingue-se então a relação jurídica em quase todos os aspectos decisivos; ambas as esferas de interação só podem ser concebidas como dois tipos de um mesmo padrão de socialização porque sua lógica respectiva não se explica adequadamente sem o recurso ao mesmo mecanismo de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009, p. 179).

O mecanismo de reconhecimento recíproco proposto por Honneth, com base na dinâmica de reconhecimento de Hegel, não é um encontro superficial de interesses próprios ou ainda a representatividade de uma ideologia para sustentar a cultura vigente. O funcionamento de cada uma das categorias carrega consigo como pré requisito um movimento

de alteridade, onde o reconhecimento só é válido se um sujeito é capaz de encontrar no outro a reciprocidade no deslocamento da sua consciência de si no confronto da consciência de si de um outro. Assim: “[...] só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro” (HONNETH, 2009, p. 179).

Honneth esclarece que existe uma diferenciação entre as propostas de Mead e Hegel sobre o funcionamento da esfera jurídica. Enquanto para Hegel a esfera jurídica funciona “[...] quando ela se torna dependente historicamente das premissas e dos princípios morais universalistas” (HONNETH, 2009, p. 181), para Mead o reconhecimento jurídico se materializa a partir de um 'outro generalizado' atrelado ao funcionamento jurídico tradicional. “Diferentemente das definições de Mead, as de Hegel só valem para a ordem social do direito na medida em que esta pôde se desligar da autoridade natural de tradições éticas, adaptando-se ao princípio de fundamentação universalista” (HONNETH, 2009, p. 181).

A organização da esfera jurídica apresenta uma questão central para seu pleno funcionamento, onde é necessário “definir a capacidade pela qual os sujeitos se respeitam mutuamente, quando se reconhecem como pessoas de direito” (HONNETH, 2009, p. 187). Assim como a esfera do amor contém em si elementos de aprendizagem sociais desencadeados a partir do processo de maternagem, que funcionam na interação e reconhecimento recíproco dos envolvidos, a esfera jurídica também carece de elementos fundamentais para que os sujeitos sustentem seu amplo funcionamento.

As ações que competem a esfera do direito são embasadas na capacidade de agir racionalmente. Para tanto, os sujeitos necessitam aprender ao longo da vida os valores considerados universais e ter conhecimento do sistema de comunicação que coloca em funcionamento as normas e princípios sociais.

Esse processo de aprendizagem ganha novos elementos com as transformações históricas que resultam de conflitos sociais e lutas por um lugar melhor para viver. Não se nega que essa elaboração é atravessada por sintomas e patologias sociais que dificultam a elaboração de um projeto de bem viver. Contudo, as relações negativas carregam em si um potencial de contra-identificação que mobiliza o cenário cultural e social a partir dos conflitos sociais. Nesse cenário de mudanças, houve um aumento das capacidades que garantem ao sujeito sua atuação como cidadão. Nesse sentido: “[...] um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas

morais, mas também na propriedade contrate de merecer o nível de vida necessária para isso” (HONNETH, 2009, p. 193).

No modo de reconhecimento do direito, o que garante a não violação da integridade social a partir da constituição do auto respeito é o ordenamento jurídico, aliado a sua materialidade no funcionamento das relações sociais encarnadas no mundo da vida. Diante disso, “[...] um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso (HONNETH, 2009, p. 193).

O direito e o desenvolvimento de autorrespeito moral alteram-se conforme o período histórico, transcendendo o ordenamento abstrato ao entrar em funcionamento gerando autorrespeito nos sujeitos e, por conseguinte, refletindo nas instituições sociais. Quando o autorrespeito é comparado a autoconfiança da esfera do amor, Honneth diz que: “O autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que sugere pela logicidade com que os direitos se deixam converter como signos anonimizados de um respeito social [...]” (HONNETH, 2009, p. 194).

O que em determinada época era considerado válido enquanto normas e princípios apropriados não são permanentes. Ainda assim, o modelo referencial para formação de direitos permanece. Nessa direção: “[...] podemos conceber como “direitos”, grosso modo, aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima [...]” (HONNETH, 2009, p. 216).

Sobre a variação dessa esfera de reconhecimento a partir do cenário histórico, o autor faz referência a uma aplicação específica: “[...] um direito universalmente válido deve ser questionado, à luz das descrições empíricas da situação, no sentido de saber a que círculo de sujeitos ele deve se aplicar, visto que eles pertencem a classes de pessoas moralmente imputáveis” (HONNETH, 2009, p. 186).

A terceira esfera de reconhecimento é a estima social. Ela se distingue do amor e do direito, pois trata das propriedades particulares que definem o sujeito na sua singularidade, pois: “[...] diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais [...]” (HONNETH, 2009, p. 199). Assim, o direito caracteriza o reconhecimento do sujeito valendo-se das normas da sociedade.

A forma de reconhecimento de uma comunidade valores (solidariedade) se organiza por uma integração do processo de formação individual e cultural, operando numa via de mão

dupla onde individual e coletivo integram-se e alteram-se mutuamente. Para descrever o funcionamento normativo-descritivo desse modo de reconhecimento, Honneth recorre ao pensamento de Hegel e Mead.

A partir das formulações de Hegel (sobre o sistema de eticidade) e Mead (divisão democrática do trabalho), Honneth conclui que essa esfera só funciona de forma adequada quando os sujeitos: “[...] sob a condição de partilharem a orientação dos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro.” (HONNETH, 2009, p. 198-199). Para Honneth, Hegel e Mead “tentaram caracterizar apenas um tipo, particularmente exigente em termos normativos de comunidade de valores, em cujo quadro toda forma de reconhecimento por estima está incrustada de modo necessário” (HONNETH, 2009, p. 199).

A estima social é um modo de reconhecimento de mediação que funciona: “no nível social, por um quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade” (HONNETH, 2009, p. 200). Essas orientações simbólicas que articulam os valores e objetivos éticos são alteradas com as transformações sociais, onde: “[...] se a estima social é determinada por concepções de objetivos éticos que predominam numa sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico” (HONNETH, 2009, p. 200).

A estima social passou por um processo de transformação histórica, assim como a esfera do direito. Os conceitos mudam com o passar do tempo e isso provoca um deslocamento das características atribuídas ao que é culturalmente importante e tende para um entendimento universal válido. Como exemplo dessas alterações, Honneth cita a transformação da honra para prestígio social e na sequência histórica em integridade. Nesse sentido: “[...] o 'prestígio' ou a 'reputação' referem-se somente ao grau de reconhecimento social que o indivíduo merece para sua forma de autorrealização, porque de algum modo ela contribui com ela à implementação prática dos objetivos da sociedade, abstratamente definido [...]”. (HONNETH, 2009, p. 206).

O valor de uma reivindicação dos grupos sociais está ligado ao alcance das suas reivindicações realizadas de forma coletiva. Nesse cenário: “[...] o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas [...]” (HONNETH, 2009, p. 207).

Essa luta por reconhecimento de caráter social na sociedade moderna representa, por exemplo, a busca por equilíbrio econômico, relações de gênero e igualdade racial. Desse modo, “[...] as interpretações culturais que devem concretizar em cada caso os objetivos abstratos da sociedade no interior do mundo da vida continuam a ser determinadas pelos interesses que os grupos sociais possuem na valorização das capacidades e das propriedades representadas por eles [...]” (HONNETH, 2009, p. 208).

Essa relação dos sujeitos que pertencem ao mesmo grupo social, compartilhando questões de reivindicação por alguma violação de direitos, encontra uma relação assimétrica de reconhecimento. O outro que divide das mesmas aspirações de mudança social se iguala a mim, no sentido de pertencimento e interesse em comum. Os interesses em comum de um grupo sustentam o conceito de solidariedade que aplica “[...] às relações de grupo que se originam na experiência de resistência comum contra a repressão política [...]” (HONNETH, 2009, p. 209).

As relações sociais modernas se desencadeiam num reconhecimento recíproco, que Honneth chama de uma estima simétrica, onde: “[...] simétrico significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experiências a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (HONNETH, 2009, p. 211). Esse movimento de reivindicações coletivas remete ao encontro do individual com o grupo, onde as violações de autoestima unem os sujeitos num movimento de encontro com o coletivo e com a sua consciência individual.

Cada um dos três modos de reconhecimento oferece um potencial descritivo-normativo das relações sociais, apresentando um horizonte prático que desencadeia experiências tanto positivas, quanto negativas. Ainda que cada modo de reconhecimento tenha suas características próprias, eles se articulam, integradas entre corpo e pensamento de cada sujeito e sua práxis social.

Em síntese, a busca por reconhecimento se apresenta como “[...] uma luta (que) só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (HONNETH, 2009, p. 256). Além do mais, as três esferas do reconhecimento, fundadas na luta de classes e no desrespeito, buscam descrever as formas de como o sujeito se reconhece na medida em que reconhece o outro, ao mesmo tempo em que se reconhece na sociedade.

Desde essa vertente teórica, a partir das três esferas de reconhecimento abre-se a possibilidade de reconstrução de uma teoria social abrangente. As formas de reconhecimento apresentadas por Honneth possuem, em seu interior, uma estrutura de funcionamento com características próprias. As referidas esferas de reconhecimento de forma integrada entre as particularidades de aprendizagem e desenvolvimento da personalidade de cada sujeito. Constituindo-se em sua relação com o outro a partir da interação sócio-histórica e o seu funcionamento prático no interior de cada grupo social, considerando seus costumes, sua cultura, suas normas e princípios que refletem na organização jurídica.

A partir das ponderações descritas até aqui, acredita-se que a teoria do reconhecimento oferece um potencial normativo-descritivo capaz de sustentar uma interpretação dos modos de reconhecimento intersubjetivos, constituídos em espaços virtuais de formação de professores, institucionalizados a partir da política de reconhecimento da UAB.

RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO VIRTUAL

Entende-se que a internet é um meio de comunicação em potencial. Mas não só isso. O sistema da internet oferece recursos que permitem um sentimento de pertencimento, onde: “Fazer coisas *online* é parte e parcela do dia a dia” (MILLER, 2015, *online*). Destaca-se ainda que as vivências em espaços virtuais não podem ser generalizadas, elas representam uma transnacionalidade, mas preservam muito da cultura local. Conforme o pensamento do antropólogo Daniel Miller:

[...] em estudos da internet que procuram observar quantos amigos uma pessoa tem que ter numa rede social para ser considerada muito popular pelos outros. E, então, eles extrapolam disso para uma declaração geral sobre a amizade no Facebook. Mas eu sei que esse experimento daria um resultado diferente para qualquer outra população. **Então, quase todos os estudos recorrentes sobre o uso de tecnologias digitais falham em mostrar o que nós sabemos sobre o uso da internet** (MILLER, 2015, *online*, grifo nosso).

O referido autor levanta questões sobre os resultados de pesquisas onde a internet é descrita como universal, baseada em estudos de caso específicos, sem considerar que, se fossem pessoas de outra cultura utilizando a mesma mídia, os resultados poderiam ser muito diferentes. Ao iniciar suas pesquisas voltadas para a internet, Miller questionava-se: “Mas toda vez que lia algo, ficava pensando: mas isso se mantém igual tanto para chineses quanto para brasileiros? Essa “internet” é a mesma para mulheres e homens, pessoas mais velhas e mais novas?” (MILLER, 2015, *online*).

As pesquisas desse autor apontam para resultados diferentes, que nos interessam na medida em que deslocam os estudos atuais sobre o uso da internet e consideram o virtual como um artefato cultural. Ele esclarece que “estudos sociológicos implicam que o uso da internet tem levado a uma abordagem da rede mais focada no ego, e, ao mesmo tempo, com forças de estado e superestado cada vez mais poderosas, que constituem a nova infraestrutura digital” (MILLER, 2015, *online*).

Ao mencionar seu estudo sobre redes sociais, o autor destaca que, com a pesquisa “mostramos que a casta é central na forma como a rede social é usada, enquanto nos estudos na Turquia ela é mais tribal e, em outros estudos, tem mais base na família” (MILLER, 2015, *online*). Ao ser questionado sobre o uso das tecnologias digitais e sua contribuição para as tensões entre cultura global e local e como esses aspectos se articulam cultural e socialmente, o autor se reporta ao fenômeno da *selfie*: “Porque a *selfie* parece, a princípio, ser um exemplo extremamente claro de homogeneização global rápida”. O gênero se espalhou por todo o mundo através da internet, mas apresentou especificidades. Para ilustrar, cita sua pesquisa realizada na Inglaterra e em Trinidad:

Por exemplo, a maior parte das *selfies* em nosso site britânico é de grupos de pessoas, enquanto em Trinidad são individuais. Em nossa amostra sistemática, 557 das amostras de Trinidad são individuais, enquanto apenas 138 das amostras inglesas apresentam o mesmo formato. Em contrapartida, 474 das amostras inglesas são de várias pessoas juntas, enquanto o mesmo acontece apenas com 116 das amostras de Trinidad. Na verdade, gêneros inteiros de *selfie*, como as *selfie*-sem-maquagem e *selfie*-falsa-lésbica, são importantes na Inglaterra, mas inexistentes em Trinidad. Então não é realmente uma questão de mais global ou mais local, mas, como observei acima, nosso ponto teórico sobre tecnologias digitais é de que elas simultaneamente ampliam a possibilidade não só da universalidade como da particularidade (MILLER, 2015, *online*).

Em virtude dessa dimensão de simultaneidade entre o universal e o particular remete também aos usos que são feitos desses espaços virtuais, à facilidade de ampliação do acesso ao conhecimento, como também da possibilidade de reforçar padrões de preconceito e desrespeito. Para pensar as relações intersubjetivas dos espaços virtuais recorreremos a teoria do reconhecimento, como alternativa de interpretação dessa nova realidade.

Na dedicação emotiva (relações primárias), de natureza carencial e afetiva, são mobilizadas na medida em que os estudantes passam a desenvolver uma fluência tecnologia que de suporte a uma comunicação mediada pela internet. A comunicação com o outro, mesmo sem a sua presença física, oportuniza relações de afeto e amizade entre os participantes do curso, Assim como, a percepção que essas relações podem ser superficiais. Essas vivências de formação pessoal desencadeiam uma autorrelação prática de autoestima.

Nessa direção a Estudante H relata sua percepção acerca das relações de afeto no virtual como positivas enquanto a Estudante I acredita que as relações virtuais são superficiais:

Acredito que as relações virtuais podem ter afeto sim. Eu criei um vínculo afetivo muito legal com as tutoras de seminário, é uma pessoa que adorei, parecia que falávamos pessoalmente, pareciam às professoras conselheiras, eu contava meus conflitos, minhas dúvidas e ela me entendia, me respondia. Depois foi a Mariane no semestre passado e nesse de novo. Ela é uma amiga que posso contar sempre. A maioria dos tutores é legal, com uma ou duas exceções, que eram "curtas e grossas" e às vezes estúpidas, mas cada um é cada um (Estudante H).

Minha interação com os demais colegas que ocupam o espaço virtual é muito superficial. Discutimos apenas o necessário através dos fóruns, mas sem poder aprofundar além do superficial, até mesmo pela falta de tempo. Contribui também para isto o fato de eu morar em uma cidade um tanto quanto distante do polo (Estudante I).

As relações primárias emergem da fala dos sujeitos quando descrevem as relações de afeto e amizade criadas a partir do convívio virtual. A relação com os colegas também vai além do convívio no ambiente virtual de aprendizagem, expandindo-se para outras redes sociais e aplicativos multiplataforma de mensagens instantâneas. Contudo, nem todos os estudantes percebem o virtual como um espaço de convivência evidente, descrevendo essa convivência como superficial.

Quanto ao **respeito cognitivo** (relações jurídicas), ele é mobilizado, na questão dos estudantes, pela apreensão dos saberes curriculares que permitem uma compreensão de mundo diferenciada, oferecendo novos elementos para que esse sujeito se reconheça como membro de uma comunidade e portador de direitos. Reconhecer-se como um estudante, nesse caso, um estudante virtual, é legitimar o acesso ao ensino superior como um direito válido, sentindo-se como um membro de igual valor na sociedade. Podemos visualizar isso na fala da Estudante L:

Ter um diploma modifica sim o reconhecimento por parte das pessoas, você passa a ser apresentada não apenas como fulana, mas sim como, esta é fulana, ela é formada em..., A

sociedade age diferente. Mas eu, particularmente, não acho que uma pessoa não é melhor que a outra pelo simples fato de ter um diploma (Estudante L).

O respeito cognitivo aparece na fala dos estudantes ao relatarem que fazer um curso superior é ter novas oportunidades na vida, projetando na sua inserção no mercado de trabalho. Ter uma colocação como professor no mercado de trabalho é para eles uma etapa importante para realização do seu projeto de bem viver. O amor também está presente nos arranjos familiares que compõem a vida dos estudantes, ao relatarem o apoio ou as dificuldades enfrentadas, nas relações familiares, para continuar estudando.

A **estima social** (comunidade de valores) se reorganiza no virtual com a formação de um grupo de estudantes, separados fisicamente, mas reconhecidos pelo outro na sua singularidade. Seu funcionamento no virtual se dá na articulação entre individual e coletivo, onde o individual encontra no coletivo a chance de uma realização individual a partir das suas capacidades. Esse pertencimento sinaliza a formação de comunidade de valores que permite ao estudante da EAD uma autorrelação prática de autoestima.

Geralmente as pessoas perguntam qual o curso superior que você tem, e muitas vezes a gente acaba se sentindo diminuído ao perguntarem isto e não haver uma resposta. Primeiramente mudam as nossas atitudes, a gente aprende sobre comportamento, a melhor maneira de tratar o outro, sobre questões realmente objetivas que desconhecemos. Enfim, para mim está mudando em tudo a minha vida, inclusive o meio que eu frequento para trabalhar já mudou bastante, eu era taxista em tempo integral e agora estou como monitora em uma escola municipal (Estudante J).

A estima social é caracterizada pelos estudantes na medida em que relatam seu esforço para a obtenção de um diploma de curso superior, tanto pela expectativa de uma nova realidade de vida, oportunidade de trabalho e acesso ao conhecimento. O ingresso na universidade promove um novo papel social. Estudar é um passaporte para uma vida nova, é um reconhecimento do ser humano, na sua singularidade, pelo seu esforço e dedicação na luta pela superação das dificuldades.

Mesmo com uma categorização das esferas de reconhecimento, entende-se que elas não acontecem separadamente, existe uma coexistência entre elas. Como por exemplo a normatividade das relações jurídicas. Essa esfera é uma via de mão dupla ao passo que sustenta uma garantia de oportunidade de acesso ao ensino superior, criada por uma demanda social, também molda as referências para a formação de uma comunidade de valores.

Cabe destacar que a busca por reconhecimento acontece tanto presencial como virtualmente. No entanto, o Reconhecimento Intersubjetivo Virtual constitui-se diferente do presencial. Ele não ocorre de forma isolada na vida do ser humano, mas no entrelaçamento dos diversos espaços, apresentando algumas características específicas ao oferecer outros recursos e possibilidades de comunicação e linguagens diferenciadas. Além disso, as discussões nos espaços virtuais são propensas a ocasionar uma desconexão dos fatos, os quais podem gerar ruídos e, não raro, a crítica pela crítica. Desse modo, distancia a união de esforços para uma efetiva mudança social e a luta pela garantia da manutenção das políticas que garantam uma justiça coletiva e não individual (NOGUEIRA; PIZZI, 2012).

A interpretação de determinado fenômeno pode divergir muito de acordo com o arcabouço de vivências e teorias de quem o analisa. Quando se fala da internet, essa interpretação é deveras complexa. Usar a internet como recurso simples de comunicação ou perceber mudanças significativas no seu dia-a-dia, na medida em que a representação simbólica do que acontece no virtual passa a alterar os sentidos do corpo e das relações sociais. É possível produzir sentidos, tantos quantos o sujeito for capaz de imaginar/suportar, transitar por tempo/lugares/espaços virtuais e alterar as reações corporais que produzem emoções, angústias, indignação, medo... Tanto como em experiências presenciais.

Ler um livro ou falar ao telefone também produz sentidos e sentimentos, ainda sim, o virtual difere desses recursos, na medida em que congrega diversas mídias e apresenta modos de representação da identidade. Eu não existo dentro da história do livro que me provoca medos ou desejos. Ainda que “entre” na história, outra pessoa, ao abrir o mesmo livro, não vai me encontrar ali. A conversa ao telefone se esvai no tempo/espaço, mas um telefone conectado a internet pode guardar parte da composição do que torna o sujeito como ele é. Somos a soma de uma complexa produção de sentidos das histórias vividas e sonhadas, ou, ainda, carregamos a possibilidade de ser/estar em mais de um lugar presencial e virtualmente, de representar mais de um papel (pai/mãe/filho/amigo/estudante/trabalhador). Nesse sentido:

Os limites externos, fluidos, que não podem ser estimados nem por seus próprios membros, são um traço característico dessas novas vidas públicas na rede, como

também a capacidade de estar apartadas de todos os espaços de comunicação racionais (HONNETH, 2015, p. 576-577).

Desde modo, em meio a essa nova dinâmica de subjetivação do sujeito, nosso esforço foi analisar, como acontece o movimento constitutivo das relações de reconhecimento em espaços virtuais, valendo-se da Teoria de Reconhecimento do Outro de Axel Honneth. Esse novo horizonte de possibilidades de reconhecimento é caracterizado nessa pesquisa como Reconhecimento Intersubjetivo Virtual. O Reconhecimento Intersubjetivo Virtual define-se no movimento constitutivo do entrelaçamento do presencial e do virtual utilizando-se de padrões normativos e modelos institucionalizados fundados ao longo da história.

As esferas de reconhecimento (HONNETH, 2009) foram fundadas na luta de classes e no desrespeito e buscam descrever as formas como o sujeito percebe-se na medida em que reconhece o outro e se reconhece na sociedade. Nesse sentido, considera-se a virtualidade real (CASTELLS, 2005), como lugar/espaço que também apresenta formas para os sujeitos se movimentarem e lutarem por reconhecimento. Esse espaço virtual, presente na vida de professores e estudantes, que além de mediar os processos de ensino e aprendizagem, oferece possibilidades de comunicação para além do ensino formal. O movimento de reconhecimento produz sentimentos, incertezas, estranhamentos e angústias. Essa dinâmica atravessa o sujeito e organiza sua atuação no mundo da vida e do sistema.

O espaço virtual oferece ao sujeito outros recursos de comunicação para lutar por reconhecimento, para se reconhecer e reconhecer o outro ou ainda elementos que produzem sintomas e patologias, provocando um processo de reificação. No entanto, os parâmetros para mobilizar essas ações ainda funcionam com a matriz original oferecida por Honneth.

Essa produção de sentidos presentes na virtualidade real se constitui, paulatinamente, na mescla de experiências presenciais e virtuais. Ora acontece porque a outra é preexistente, ora somente existe em um desses lugares/espaços, gerando um movimento constantemente alternado. Por sua vez, essas experiências influenciam tanto o reconhecimento intersubjetivo presencial como o Reconhecimento Intersubjetivo Virtual.

Acredita-se que essa produção de sentidos, presente na virtualidade real, constituída gradativamente, se estrutura em um processo de organização e adaptação dos sujeitos. Ao refletir sobre a organização da aprendizagem, considera-se que as experiências com a virtualidade real produzem outros sentidos e novos esquemas intelectuais no processo de desenvolvimento do ser humano. As relações sociais de reconhecimento intersubjetivo que funcionam mediadas pela internet não se configuram como um mundo separado do dia-a-dia

do indivíduo, dessa forma o Reconhecimento Intersubjetivo Virtual faz parte do mundo da vida.

A virtualidade oferece uma elasticidade nos tempos e limites de cada sujeito, mobilizando outras possibilidades de se comunicar e ser no mundo. As ações sofrem uma mutação da maneira tradicional de ensinar e aprender, da própria linguagem e da relação com os saberes. Ainda assim, acredita-se que os traços de reconhecimento vivenciados pelos sujeitos no virtual seguem os mesmos padrões das formas de reconhecimento normativo já institucionalizado ao longo da história. Esses padrões são ampliados com o tempo de uso e a mescla das vivências *on-line* e *off-line*, onde virtual e presencial passam a representar uma via de mão dupla.

Apontamentos finais

Os estudantes encontram no virtual um espaço de reconhecimento na medida em que conseguem apreender os saberes propostos no currículo do curso, recebem um retorno constante dos professores e tutores, percebendo nesse processo de comunicação tanto uma empatia como também descaso ou rispidez. Esses sentimentos, tanto positivos como negativos, só podem ocorrer se o sujeito estabelece uma comunicação e um pertencimento ao espaço virtual.

A relação de reconhecimento mobilizada a partir da mediação da internet resulta numa via de mão dupla para estudantes e professores. Nesse sentido, as práticas online e off-line são afetadas. A uma alteração no dia-a-dia do estudante e da sua família, estudar ou voltar a estudar, para quem estava a algum tempo afastado da educação formal viabiliza uma autorrelação prática de autoestima, autorrespeito e autoconfiança.

Ao analisar as possibilidades e limitações da teoria do reconhecimento para uma leitura das relações de Reconhecimento Intersubjetivo Virtual percebe-se que ela vem se moldando, no caso do espaço virtual formal da EAD, no âmbito da UAB, no tensionamento entre a criação e implementação de políticas públicas e a demanda dos sujeitos por acesso e permanência ao ensino superior.

Essa pesquisa ocupou-se de uma parte do virtual, uma parte que oferece o respaldo de que os sujeitos possuem uma identidade verdadeira e pertencem a um grupo com objetivos em comum. Contudo, entende-se que o virtual é atravessado também por uma diversidade de sujeitos e espaços desprovidos de normas e princípios vinculados a uma organização social balizada pelo Estado.

Assim como o manejo dos conhecimentos técnicos necessários para utilizar a internet, o virtual ainda carece de normatividade que ofereça segurança. Com esse desregramento é possível reproduzir sintomas das diversas patologias sociais e ainda ter acesso a outras experiências de violação de da integridade social e dignidade dos sujeitos.

Transitar pelo virtual é uma prática que, enquanto sociedade, estamos aprendendo. Nesse sentido, percebe-se a EAD como uma modalidade educacional que apresenta um potencial de comunicação e interação de grande alcance para que se mobilizem essas questões. Para tanto, é preciso uma interação que supere a superficialidade da comunicação.

As relações sociais produzidas pelos estudantes do Curso de Pedagogia EAD/UFSM/UAB a partir da ocupação do espaço/lugar virtual do curso e suas conexões com outros espaços/lugares virtuais e presenciais apresentam traços significativos das categorias de reconhecimento propostas por Honneth. A estrutura das relações sociais de Reconhecimento Intersubjetivo Virtual se constitui de forma integrada com as relações presenciais, ainda que o contato seja somente virtual, a base para que isso ocorra está nas relações pré-existentes. A partir daí, podem surgir novos arranjos de relações intersubjetivas e percepções de si e do outro.

REFERÊNCIAS

- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. v. 1. 8º ed. Paz e Terra, 2005.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. Editora 34: São Paulo, 2009.
- HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Trad. de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MELO, Rúrion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 15, p. 17, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/12888>>. Acesso em: 01 de mar. de 2016.
- MILLER, Daniel. A Antropologia Digital é o melhor caminho para entender a sociedade moderna. **Z Cultural**. Ano X 01 1º semestre de 2015. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/daniel-miller-a-antropologia-digital-e-o-melhor-caminho-para-entender-a-sociedade-moderna/f>>. Acesso em: 18 de jan. de 2016.
- MORAES, Roque. Uma Tempestade de Luz: A compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. **Ciência & Educação**. V. 9, n.2. Bauru, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ciedu/v9n2/04.pdf>>. Acesso em 18 de abril de 2016.
- NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. Editora 34: São Paulo, 2009.

NOGUEIRA, Vanessa dos Santos ; PIZZI, J . Reconhecimento Intersubjetivo em Redes Sociais na Internet. In: **VII Ciclo de Estudos Educação e Filosofia: tem jogo nesse campo?** Pedagogia como Ciência da Educação, 2012.

SALVADORI, Mateus. HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 16, n. 1, p. 189-192, 2011.

WINNICOTT, W. D. **A família e o desenvolvimento individual**. São Paulo: Martins Fontes; 2005.

SOBRE O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM HABERMAS

Wesley Fernandes Araújo Freire

Professor Assistente B1 do Curso de Ciências Humanas/Filosofia da UFMA.

Mestre em Filosofia pela UECE. wesley.fernandes@ufma.br

Resumo: O presente trabalho aborda o problema da compreensão e justificação do conceito habermasiano de tolerância (*Toleranz*) nas sociedades marcadas por diferentes e incompatíveis imagens de mundo (*verschiedene und unverträgliche Weltbildern*), onde se elaboram e articulam os contextos da justificação (*Kontexte der Rechtfertigung*) e o contexto da tolerância (*Kontext der Toleranz*). A meu ver, Habermas estabelece uma distinção ambivalente entre tolerância e não discriminação, baseada em uma dissonância cognitiva (*kognitive Uneinheitlichkeit*) aplicável às imagens de mundo (*Weltbildern*) concorrentes e mutuamente excludentes, resultando em uma diferenciação das expectativas normativas referente à resolução de dilemas que envolvem formas de vida culturalmente diferenciadas. Nas situações em que as objeções a crenças e práticas de uma forma de vida particular não se encontram baseadas em razões públicas (*öffentliche Gründe*), não caberia falar em tolerância, mas na luta pela igualdade de direitos de cidadania e reconhecimento de direitos culturais. A dificuldade consiste em declarar quais crenças e práticas seriam “eticamente objetáveis ou erradas”, mas que não poderiam ser igualmente julgadas, com base em “razões públicas”, como “moralmente rejeitáveis”, dada a existência de *razões de aceitação* (que não eliminam, mas superam as *razões de objeção*) e, portanto, objeto da tolerância, bem como aquelas crenças e práticas que não poderiam ser toleradas sob qualquer justificação moral baseada em “razões públicas” (crenças e práticas igualmente “eticamente objetáveis ou erradas” e “moralmente rejeitáveis”). Além disso, como ressalta Forst, nem sempre é possível estabelecer quais razões são “públicas” e podem constituir o fundamento de objeções razoáveis às crenças e práticas de alguém considerado “eticamente diferente” de “nós”, ou ainda, como assevera Lafont, se estas mesmas razões estariam “disponíveis”.

Palavras-chave: Tolerância. Discriminação. Justificação pública.

1 INTRODUÇÃO

Considerada a partir da perspectiva dos *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)*³¹² e da modernização cultural e social, a *integração social*³¹³ constitui um

³¹² A *evolução social* ocorre por meio da superação de problemas sistêmicos não resolvidos e economicamente condicionantes, constituindo-se em desafios evolutivos que “forçam” a transformação das estruturas normativas da sociedade enquanto resultado de processos de aprendizagem social mediados linguisticamente e que têm como pano de fundo o mundo da vida. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo*

importante problema não apenas para as teorias sociológicas que se ocupam com a *ação social*³¹⁴, mas, sobretudo, para a filosofia política contemporânea³¹⁵. Trata-se de compreender as “[...] condições subjacentes à ordem social, na medida em que estas se enquadrem no plano analítico das interações simples.”³¹⁶ A teoria sociológica da ação tem em vista não apenas a compreensão dos aspectos formais da ação social, mas os mecanismos de coordenação de ações capazes de explicar como é possível alcançar o estabelecimento de uma rede regular e estável de interações sociais. Para responder a esta questão é preciso determinar, por sua vez, como se estabelecem os padrões de interação e qual a importância das sequências de ações para a coordenação de ações segundo regras.³¹⁷

histórico. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 14. Tal evolução depende de *processos de aprendizagem social* que procuram solucionar problemas de coordenação, legitimidade e justificação da ação social. De acordo com a *Teoria da Ação Comunicativa*, o desenvolvimento das estruturas normativas do mundo da vida requer a ampliação do recurso à racionalidade comunicativa enquanto mecanismo de coordenação, legitimidade e justificação da ação social, e que ocorre nos diferentes níveis estruturantes do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade), constituindo um exemplo de processo de aprendizagem. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 263. “As sociedades aprendem à proporção que resolvem problemas, os quais constituem desafios a serem enfrentados no âmbito de um processo evolucionário. Que tipo de problemas? Os que sobrecarregam as capacidades de controle, acessíveis nos limites de determinada formação social. As sociedades podem *aprender de modo evolucionário* à medida que aproveitam as ideias morais e jurídicas contidas nas imagens de mundo, a fim de reorganizar os sistemas de ações e para criar novas formas de integração. Tal processo pode ser imaginado como a incorporação institucional de estruturas de racionalidade já delineadas na esfera institucional.” HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 567. Recorrendo a psicologia da aprendizagem de Jean Piaget e a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Lawrence Kohlberg, Habermas elabora sua versão da *aprendizagem moral* pautada na concepção de que juízos morais podem ser declarados “corretos” (cognitivismo moral) em analogia ao conceito de “verdade”. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 274.

³¹³ “A integração social, que se realiza através de normas, valores e entendimento, só passa a ser inteiramente tarefa dos que agem comunicativamente na medida em que normas e valores forem diluídos comunicativamente e expostos ao jogo livre de argumentos mobilizados, e na medida em que levarmos em conta a diferença categorial entre aceitabilidade e simples aceitação.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 58.

³¹⁴ “As teorias sociológicas da ação apresentam um interesse pelo esclarecimento do conceito de ação social. Um caso exemplar de ação social é certamente a cooperação entre (pelo menos dois) actores que coordenam as suas ações instrumentais para a execução de um plano de ação comum; é que segundo esse modelo podem analisar-se, por exemplo, casos elementares de trabalho social. Por isso vou partir da questão geral de como é possível a ação na sua vertente social. A questão de <Como é possível a ação social?> é somente o reverso da outra questão: <Como é possível a ordem social?>. Uma teoria da ação que queira responder a estas questões tem de ser capaz de indicar as condições em que *Alter* pode <concertar> as suas ações com as de *Ego*.” HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas: Fundamentação Linguística da Sociologia*. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 137.

³¹⁵ Sobre as diferenças entre estas análises, ver HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas: Fundamentação Linguística da Sociologia*. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 138 e ss. Ver também HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

³¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas: Fundamentação Linguística da Sociologia*. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 137.

³¹⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas: Fundamentação Linguística da Sociologia*. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 137.

Do ponto de vista da filosofia política contemporânea, a atualidade da questão da integração social associa-se ao não menos complexo problema da razoabilidade dos custos sociais assumidos individualmente pelos cidadãos e coletivamente pelas comunidades políticas no que diz respeito ao processo de estabilização da sociedade através das instituições sociais, ainda que o “*desacordo razoável*”, baseado em razões epistêmicas neutras e imparciais, seja uma característica dos regimes democráticos liberais, marcados pelo pluralismo das *formas de vida (Lebensformen)*.

Se for verdade que o processo de modernização cultural e social solapou as bases do *pensamento metafísico ocidental*³¹⁸, tal fato explicaria por que tanto a religião quanto as formas substantivas de vida ética não podem mais figurar enquanto fundamento público (legitimação) da moral socialmente partilhada; e se “[...] a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendental, criador e salvador”³¹⁹, tampouco as questões fundamentais da filosofia prática, que jamais silenciam no *mundo da vida (Lebenswelt)* – “[...] o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações

³¹⁸ Na obra *Pensamento Pós-Metafísico* (1988), Habermas refere-se ao pensamento metafísico ocidental nos seguintes termos: “Negligenciando a linha aristotélica, e talvez simplificando de um modo um pouco abusivo, designo como ‘metafísico’ o pensamento de um idealismo filosófico que remonta a Platão e que se estende através de Plotino e do neoplatonismo, de Agostinho e Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e Pico de Mirandola, Descartes, Espinosa e Leibniz até Kant, Schelling, Fichte e Hegel. O materialismo da Antiguidade e o cepticismo, o nominalismo, tardo-medieval e o empirismo moderno são, todos eles, movimentos antimetafísicos que, no entanto, se mantêm confinados ao horizonte das possibilidades de pensamento aberto pela metafísica.” HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004, p. 54. Sob esta variedade de autores e abordagens estão os *aspectos* que caracterizam o pensamento filosófico ocidental: (I) *O pensamento da Identidade*: o pensamento metafísico é o pensamento sobre a unidade na totalidade representada a partir do conceito. A metafísica procura pelo infinito – o fundamento – enquanto causa do mundo e das coisas em sua finitude. O fundamento – Deus, Natureza ou Ser – deve explicar as coisas e acontecimentos mundanos em sua variedade – as categorias aristotélicas – em sua particularidade, singularidade e universalidade. O Uno e o Múltiplo, a Identidade e a Diferença constituem a relação fundamental da metafísica unindo a Lógica à Ontologia; (II) *O Idealismo*: no conceito de Ser reside a chave explicativa para a reconciliação entre Uno e Todo. A unidade ordenada resulta dos esforços do pensamento abstrato em alcançar o Ser, a essência e a diversidade dos fenômenos. A ideia platônica representa a *forma* da variedade fenomênica. E na ideia do Bem todas as demais ideias encontram sua causa. Por meio do conceito, o Ser revela-as como universal, necessário e intemporal; (III) *A Prima philosophia como Filosofia da consciência*: a transposição do *paradigma ontológico* para o *paradigma mentalista* ocorre pela “descoberta” da *subjetividade* como novo fundamento. A autoconsciência do sujeito torna-se a chave para a representação dos objetos. A subjetividade é o elemento transcendental que torna possível a realidade mediante as categorias do entendimento. A unidade repousa na atividade criadora da subjetividade transcendental em sua dinâmica autorreferente; e (IV) *O conceito forte de Teoria*: a Filosofia, ao contrário da Religião, toma o *bíos theoretikos* – a vida dedicada à contemplação – com caminho para a “salvação”. A vida teórica constitui a forma de vida exemplar através do caminho à verdade. A vida teórica permite que participemos do divino apesar da nossa finitude. A teoria permite a superação dos contextos das experiências em direção ao conhecimento do universal. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004, p. 55 e ss.

³¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 21.

condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo”³²⁰ – podem ser resolvidas *a priori*, “[...] sem nenhuma mediação, sem passar pelo filtro da objetivação social.”³²¹ Assim, cabe perguntar: como sujeitos pertencentes a formas de vida plurais e multiculturais podem pleitear direitos fundamentais e culturais em idênticos contextos de igualdade e liberdade? O que se encontra em jogo, pois, é a garantia da inclusão igual de todos os cidadãos³²² sob a forma de uma cidadania multicultural socialmente expandida³²³ em face do processo de decomposição da eticidade das comunidades tradicionais, que baseavam suas formas de vida em imagens de mundo substantivas.

Após a “*linguistic turn*”³²⁴, a autoridade epistêmica (*epistemische Autorität*) dos conceitos da metafísica deslocou-se para o discurso epistêmico da justificação normativa

³²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 231.

³²¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 26.

³²² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Intolerância e discriminação*. *Perspectiva Filosófica*, Vol. 2, nº 40, 2013, pp. 01-13, p. 09-10.

³²³ Ver também KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford; New York: Clarendon Press, 2003 (reimpressão em *paperback*).

³²⁴ A “*linguistic turn*” ou “virada linguística” designa o processo de substituição do paradigma da *filosofia da consciência* ou da *filosofia do sujeito* pelo *paradigma da linguagem* na filosofia ocidental. Na base da “*linguistic turn*” está a ideia de que razão opera através da linguagem enquanto meio incontornável de constituição do sentido da realidade. O sujeito transcendental kantiano é substituído por uma razão destranscendentalizada e enraizada no contexto histórico de sujeitos linguísticos que procuram entender-se mutuamente acerca de questões teóricas e práticas à luz dos pressupostos da pragmática universal, “[...] constituindo um projeto de destranscendentalização dos sujeitos cognoscentes da pragmática formal que, de forma semelhante ao historicismo, contextualismo e pragmatismo, os transforma em sujeitos reais, de carne e osso, situados temporal e espacialmente [...]” ARAGÃO, Lucia. Apresentação. In: *Agir comunicativo e Razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 10. A “*linguistic turn*” tornou possível a elaboração do conceito pragmático de verdade no qual *fatos e questões pragmáticas, ético-políticas e morais* podem ser defendidos e justificados “em analogia” ao conceito semântico de verdade, isto é, transformando “a verdade” em aceitabilidade racional expressa sob a forma de quatro (4) pretensões de validade: compreensibilidade, verdade, correção normativa e veracidade. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 84. No caso de Habermas, sua “*linguistic turn*” implica, especialmente, em uma superação do transcendentalismo kantiano ou idealismo transcendental por um realismo interno. Se no paradigma da filosofia da consciência o conceito de verdade possui uma função constitutiva, a partir da “*linguistic turn*” o conceito de verdade passar a adquirir uma função regulativa, tendo como pano de fundo os referentes mundanos pertencentes aos contextos do mundo da vida. Cf. ARAGÃO, Lucia. Apresentação. In: *Agir comunicativo e Razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 12. De acordo com Habermas, a partir da “*linguistic turn*” “os sujeitos capazes de linguagem e ação pode ser orientar desde o horizonte de seus mundos da vida respectivos para os mundos interiores. Não há referências mundanas pura e simplesmente livres de contextos. Heidegger e Wittgenstein mostraram, cada um a seu modo, que a consciência dos objetos transcendentais de Kant se nutre de abstrações falsas. Os contextos dos mundos da vida e as práticas linguísticas nas quais os sujeitos socializados ‘desde sempre’ se encontram, revelam o mundo da perspectiva das tradições e costumes instituidores de significados. Os pertencentes a uma comunidade de linguagem local experimentam tudo o que ocorre no mundo à luz de uma pré-compreensão ‘gramatical’ habitual, não como objetos neutros. A relação retrospectiva da objetividade do mundo com a intersubjetividade do entendimento entre os participantes da comunicação, suposta no agir e no falar, esclarece as mediações linguísticas dos referentes mundanos.” HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e Razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 45-46. Sobre o olhar habermasiano acerca da “*linguistic turn*”, ver ainda HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra:

baseada em “razões públicas” (*öffentliche Gründe*), requerendo a exigência de superação da razão prática enquanto faculdade subjetiva, seja de um sujeito singular – o sujeito transcendental kantiano, por exemplo –, seja de um macrossujeito sociopolítico – a vontade geral rousseauiana. Isso significa que os conflitos no mundo da vida social envolvendo *questões pragmáticas*³²⁵, *ético-políticas*³²⁶ e *morais*³²⁷ podem ser resolvidos à luz da

Almedina, 2004, Parte I. Retorno à Metafísica, 3. Temas do Pensamento Pós-Metafísico, IV. *A viragem linguística*, pp. 68-72; e Parte II. *A viragem pragmática*, pp. 77-155. Para um exame histórico do processo de desenvolvimento do paradigma da “*linguistic turn*” e dos seus pressupostos filosóficos, ver APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000, e também APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.

³²⁵ *Questões pragmáticas* dizem respeito ao problema da escolha dos meios que um ator pode lançar mão para a consecução (via ação social) de preferências e fins dados antecipadamente. Além disso, o conflito entre fins ou mesmo a sua indeterminação constituem exemplos de questões pragmáticas, cuja solução deve ser alcançada por meio de uma avaliação racional baseada em princípios e valores aceitos intersubjetivamente via *discursos pragmáticos*. Meios, preferências e fins são esclarecidos com base em argumentos que disponibilizam o saber empírico disponível em vista a uma tomada de decisão razoável capaz de equacionar consequências, efeitos colaterais e o resultado de eventuais decisões alternativas. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 200-201. Segundo Habermas, “a ponderação de fins, orientada por valores, e a ponderação pragmática de meios, leva a recomendações hipotéticas que colocam em relação às causas e efeitos, de acordo com preferências axiológicas e finalidades. Essas instruções para a ação têm a forma semântica de imperativos condicionados.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 200.

³²⁶ *Questões ético-políticas* versam sobre o problema da indeterminação dos valores que devem orientar a forma de vida da comunidade política. Esta indeterminação resulta de um conflito entre orientações axiológicas expressas sob a forma de preferências antagônicas acerca da forma de vida ética que permita a cada membro da comunidade política realizar seu próprio projeto de vida enquanto participante de um *ethos* intersubjetivamente compartilhado. “O que é a vida boa?”, “O que devemos fazer?”, “Como eu devo viver?”, “Que tipo de vida é bom para mim?” são questões de ordem ético-existencial que expõem toda a fragilidade da convivência humana no contexto de um mundo da vida marcado pelo pluralismo e multiculturalismo das formas de vida. Estas perguntas expõem os problemas da apropriação e autocompreensão que os membros da comunidade política produzem acerca das tradições e formas de vida nas quais se imiscuem. De acordo com Habermas, “o esclarecimento dessa autocompreensão é dado por uma hermenêutica que se apropria criticamente das próprias tradições, contribuindo deste modo para a conscientização intersubjetiva de convicções axiológicas e orientações de vida autênticas. Questões éticas encontram uma resposta nos conselhos clínicos para a reconstrução de uma forma de vida consciente e assumida criticamente. Tais conselhos ligam o componente descritivo das tradições, que marcam a identidade, ao projeto normativo de um modo de vida exemplar, o qual se justifica a partir das tomadas de posição em relação a esta gênese.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 201-202. São os *discursos éticos* que se encarregam de fundamentar tais conselhos clínicos acerca do que é “bom para nós” na medida em que procuram ultrapassar o contexto de justificação do agir baseado em preferências ou fins subjetivos. Seus *argumentos* explicam a autocompreensão da forma de vida historicamente transmitida aos membros da comunidade política e por eles reconhecida como apropriada para a construção de uma conduta de vida autêntica. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 202.

³²⁷ *Questões morais* têm como objeto a *justiça*, pois versam sobre “o que é igualmente bom para todos”. Concernem ao modo como é possível regular a convivência dos cidadãos da comunidade política segundo a *perspectiva normativa* do “interesse simétrico de todos”, isto é, sob a condição de que qualquer norma só poderá ser declarada justa *se todos* – enquanto pessoas racionais – puderem concordar com o fato de que a norma em questão deverá ser seguida por qualquer outra pessoa em situação semelhante de aplicação (considerando suas consequências e efeitos colaterais à luz das possibilidades alternativas de regragem). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 142 e ss.; p. 203-203; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e Agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 86. Como afirma Habermas, “mandamentos morais têm a forma semântica de imperativos

explicitação e aplicação do conceito de *racionalidade comunicativa*. De acordo com Habermas,

esse conceito de racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital.³²⁸

O conceito de racionalidade comunicativa parte de certos pressupostos idealizantes – pragmático-transcendentais – da situação de fala e argumentação que são mobilizados nos *contextos da justificação*³²⁹: a) “a suposição comum de um mundo independente dos objetos existentes”; b) “a suposição recíproca da racionalidade ou da ‘imputabilidade’”; c) “a incondicionalidade de exigências de validade ultrapassadora de contextos, como verdade e correção moral”; d) “[e] os pressupostos da argumentação repletos de exigências, que os participantes conservam para a descentralização de suas perspectivas de interpretações.”³³⁰ Estes pressupostos ou pressuposições são condições que precisam ser satisfeitas para que ocorra o entendimento mútuo (ou desentendimento) entre falantes e atores que procuram resolver de forma não conflituosa, via *debate público (öffentlichen Streit)*, os problemas ligados a coordenação de ações e de legitimidade e justificação de normas de ação. O ultrapassamento das situações de conflito representa uma “*transcendência a partir de dentro*”³³¹, isto é, em que o “ideal” (consenso ou dissenso) é alcançado na disputa discursiva deste “lado” – a dimensão pragmática do mundo da vida – à luz do conflito entre

categoricos ou incondicionais”, porém destranscendentalizados graças à transformação da racionalidade comunicativa em *discursos morais* cujo télos é o *entendimento mútuo* acerca da legitimidade (ou recusa) da norma em questão. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 203. Assim, os discursos morais devem fundamentar-se em argumentos baseados razões públicas, capazes de demonstrar que uma “norma X” é capaz de generalizar interesses. Ao término do procedimento de justificação pública, o que *deve ser* feito é, pois, o *justo*.

³²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 37.

³²⁹ “Do ponto de vista normativo”, explica Rainer Forst, “as pessoas estão ‘situadas’ em contextos diferentes: são membros de comunidades diferentes (étnicas, jurídicas, políticas e morais), nas quais se defrontam com questões práticas que têm de ser respondidas com boas razões no interior das mesmas. Por isso, uma teoria moral deve começar em contextos práticos intersubjetivos para reconstruir os modos diferentes de validação e justificação segundo os quais as pessoas ‘autônomas’ agem ‘corretamente’. Uma investigação mais precisa dessas esferas normativas mostrará em que sentido nelas pode-se falar de ‘justificação’. Essa análise é o ponto de partida para a discussão de conflitos normativos possíveis no interior – e entre esses contextos – e para uma concepção detalhada do conceito de autonomia.” FORST, Rainer. *Contextos da Justificação: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 287. O *contexto da justificação* deve ser especificado: O que é a “justificação”? Quem decide o que é a “justificação”? Qual é o objeto da “justificação”? Quais são as condições e limites da “justificação”? Quais crenças, ações e práticas podem ser objeto de “justificação”? O que não pode ser objeto de “justificação”?

³³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e Razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 35.

³³¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 35.

interpretações concorrentes que ocorrem nos contextos fluidificados comunicativamente do *Lebenswelt*.³³²

A resolução de questões pragmáticas, ético-políticas e morais, bem como dos problemas de legitimidade e justificação de normas de ação ocorre por meio de processos de aprendizagem social, cujo *medium*, neste caso, é a justificação pública que ocorre sob o pano de fundo do mundo da vida. Ao destranscendentalizar o uso da razão, situando-a ao nível do *Lebenswelt*, a teoria da ação comunicativa³³³ demarca como campo gravitacional das idealizações as pretensões de validade levantadas por sujeitos que buscam orientar-se mutuamente acerca do que falar e agir. Dessa forma, as questões ligadas à *compreensibilidade, verdade, correção normativa e veracidade* passam a ser resolvidas ao nível das exteriorizações simbólicas elaboradas linguisticamente pelo auditório da comunidade ilimitada de comunicação que argumenta com base em “razões públicas”, constituindo um procedimento empírico que desempenha as funções de estabilização de opiniões, a eliminação de incertezas e a aquisição de convicções não problemáticas alcançadas intersubjetivamente, situado ao nível da discursividade orientada ao entendimento mútuo enquanto télos do agir comunicativo.

O modelo habermasiano de Teoria Crítica recorrerá ao uso da pragmática formal da linguagem transformada em *racionalidade comunicativa (kommunikativen Rationalität)*, cuja arquitetura tornou possível a elaboração de uma *Ética do Discurso*³³⁴, da *Teoria*

³³² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 45.

³³³ “O conceito da acção comunicativa obriga-nos a considerar os actores também como locutores e ouvintes que se referem a algo no mundo objectivo, social ou subjectivo, fazendo simultaneamente valer pretensões de validade recíprocas sujeitas a serem aceites ou contestadas. Os actores já não se referem linearmente a algo no mundo objectivo, social ou objectivo, mas relativizam o seu enunciado sobre algo no mundo perante a possibilidade da sua validade ser contestada por outros actores. O entendimento funciona como mecanismo coordenador de acções de tal modo que os participantes de uma interação chegam a um acordo sobre a validade que reivindicam para o seus enunciados, ou seja, reconhecem no plano intersubjetivo pretensões de validade que fazem valer de forma recíproca.” HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas: Fundamentação Linguística da Sociologia*. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 153.

³³⁴ Como explica Francisco Javier Herrero, a *Ética do Discurso* consiste em um modelo de fundamentação de normas morais baseado nos pressupostos transcendentais do discurso argumentativo enquanto procedimento para a formação pública da vontade, permitindo aos sujeitos históricos, dotados de personalidade, socializados e pertencentes a uma cultura, alcançarem o entendimento mútuo necessário à resolução de problemas prático-morais e prático-políticos no mundo da vida. Cf. HERRERO, Francisco Javier. *Ética do Discurso*. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 169 e ss. Por meio do *Princípio de Universalização* (“U”) – segundo o qual “[...] toda norma válida deve satisfazer a seguinte condição: que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceites [sem coação] por todos os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)” – e do *Princípio do Discurso* (“D”) – segundo o qual “[...] só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” –, Habermas destranscendentaliza o Imperativo Categórico de Kant, transformando-o em um discurso prático capaz de generalizar normativamente o interesse de todos, isto é, que cada um possa

*Procedimental do Direito e do Modelo de Democracia Deliberativa*³³⁵, que constituem parte do itinerário do programa emancipatório habermasiano (ao lado das teorias da evolução social, da sociedade e da modernidade). Resultado do exercício da autonomia moral, política e jurídica da sociedade, a emancipação encontra sua possibilidade sob a forma idealizada de uma comunidade real de comunicação que se orienta pela remoção dos obstáculos à efetivação de uma comunicação livre de distorções – pressões, coerções, autoenganos, uso instrumental-estratégico da linguagem, colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos funcionais (dinheiro e poder administrativo) e influência dos meios de comunicação de massa – estabelecida entre seus membros, o mundo da vida e o sistema social.

A *reconstrução*³³⁶ da racionalidade operada por Habermas consiste em um processo de correção não só de hipóteses científicas, mas também de problemas que envolvem a correção

“[...] adotar os pontos de vista uns dos outros, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva ‘destranscendentalização’ da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo.” HABERMAS, Jürgen. *A Ética do Discurso e a Questão da Verdade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 10 e ss. Sobre a fundamentação da Ética do Discurso e seus pressupostos pragmático transcendentais, ver HABERMAS, Jürgen. Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso. In: *Consciência moral e Agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Brasiliense, pp. 61-141. Ainda segundo Herrero, o mérito da *Ética do Discurso* está em permitir “[...] a participação discursiva e responsável de todo ser humano como ser livre e solidário na solução racional dos problemas da vida, oferece a fundamentação de uma ética pós-convencional e a possibilidade de uma organização da responsabilidade solidária, capaz de enfrentar os grandes desafios nacionais e mundiais que a condição humana atual nos coloca.” Cf. HERRERO, Francisco Javier. *Ética do Discurso*. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 189.

³³⁵ “A democracia deliberativa é um modelo de democracia de duas camadas. As instituições relativamente formais da democracia representativa formam uma camada; as interações informais de um público que forma sua opinião em uma esfera pública bem-ordenada formam a outra. Embora informais, essas interações devem ocorrer sob certas condições, de modo que a formação da opinião seja autêntica e não coagida. Essas condições incluem certo padrão de igualdade e respeito, que suprem o conteúdo de uma esfera pública bem ordenada. Uma esfera pública democratizada ou bem ordenada deve oferecer a todos, especialmente a grupos marginalizados, a oportunidade de participar na formação, na influência e na crítica da opinião pública”. CHAMBERS, Simome. *A política da Teoria Crítica*. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 279. Para uma introdução crítica ao modelo de democracia deliberativa, ver CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da Democracia: uma introdução crítica*. Porto Alegre: Artmed, 2009 e GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *O que significa democracia deliberativa? Revista Brasileira de Estudos Constitucionais – RBEC*, 2007, ano I, nº 1.

³³⁶ Sobre a ideia de *reconstrução*, Habermas expressa a seguinte compreensão: “Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal [quero dizer: normal também para os marxistas] de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar.” HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 11. A ideia de *reconstrução* não deve ser reduzida a um conjunto de procedimentos metodológicos que visam alcançar alguma finalidade (meramente) teórica. Antes, a *reconstrução* traz em seu bojo duas orientações fundamentais da teoria crítica, [I] a identificação dos potenciais emancipatórios da realidade social atual, [II] bem como a crítica e incorporação dos alcances e limites das teorias sociais não críticas (teorias tradicionais). A *reconstrução* é um projeto teórico que pretende liberar os potenciais (não plenamente desenvolvidos) de racionalidade inerentes à reprodução social, compreendidos enquanto fio condutor dos processos de desenvolvimento da sociedade em face às patologias sociais. Sua pretensão consiste em explorar os potenciais de racionalidade inerente à reprodução simbólica da vida social, as regras, estruturas e critérios de avaliação que

de normas de ação morais, ético-políticas e pragmáticas, consistindo em uma permanente “revisão das razões” sob os quais aquelas hipóteses e estas normas de ação encontram-se fundadas. Dessa forma, as questões ligadas às dimensões estruturantes do mundo da vida (sociedade, cultura e personalidade) devem ser consideradas como “questões científicas abertas” a serem resolvidas por meio da argumentação racional e da tomada de decisão democrática (*demokratischen Entscheidungsfindung*).

Em que pesem as diferenciações teóricas características que estruturam e explicam a sociedade moderna, sobretudo o papel de destaque que ganhou a racionalização social e cultural dos conteúdos do mundo da vida, os cidadãos de um Estado democrático liberal, capazes de coordenar suas ações através de práticas discursivas intersubjetivas, exercem a sua autonomia ao deliberarem publicamente acerca dos ajustes sociais, econômicos, políticos, jurídicos e ambientais vinculados ao funcionamento de instituições sociais, sem deixar de depender destas últimas, vinculando liberdade e dependência.

Por sua vez, o mundo da vida constitui o horizonte referencial pragmático (*pragmatische Bezugshorizont*) em que falantes e ouvintes, como sujeitos políticos livres e iguais, certificam-se através da crítica e confirmação de suas respectivas pretensões de validade normativa acerca da resolução dos dissensos via “uso público da razão” (*öffentlichen Gebrauch der Vernunft*). Isto posto, a teoria habermasiana da sociedade visa conciliar sistema e mundo da vida recorrendo ao conceito de racionalidade comunicativa, (supostamente) capaz de explicar a evolução e o processo de diferenciação e modernização social e cultural das sociedades ocidentais, além de apresentar uma solução ao *déficit* de normatização das *sociedades pós-seculares (postsäkularen Gesellschaft)*³³⁷, caracterizadas pelo pluralismo das formas de vida, identificadas à *verbalização (Versplachlichung) do sagrado* e à compreensão de que normas morais e jurídicas são passíveis de crítica em termos de verdade (mediante a justificação discursiva intersubjetiva orientada conforme o “uso público da razão”).

orientam os processos sociais. Cf. NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Breve apresentação. In: NOBRE, M.; REPA, L. (Orgs.). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012, p. 08.

³³⁷ As *sociedades pós-seculares* são caracterizadas pela persistente presença da religião na esfera pública não obstante o processo de modernização social e cultural pelo qual passaram, possibilitando a verbalização (*Versplachlichung*) do sagrado via racionalização dos conteúdos religiosos. Habermas vê a *religião* como uma das fontes da *solidariedade civil (staatsbürgerliche Solidarität)* em função do *aspecto motivacional* e do *potencial semântico-normativo* dos seus conteúdos, que não podem ser reproduzidos tão somente pela dimensão normativa do Estado democrático liberal. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007; Ver também HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013; e HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2012.

Tendo como contexto tal descrição de época e referencial teórico (I), o presente trabalho aborda o problema da compreensão e justificação do conceito habermasiano de tolerância (*Toleranz*) nas sociedades marcadas por diferentes e incompatíveis imagens de mundo (*verschiedene und unverträgliche Weltbildern*), onde se elaboram e articulam os contextos da justificação (*Kontexte der Rechtfertigung*) e o contexto da tolerância (*Kontext der Toleranz*), além de discutir algumas questões (aparentemente) não tratadas (ou ignoradas) por Habermas no debate sobre a tolerância (II).

Não obstante a secularização do Estado democrático liberal, este permanece devedor da *eticidade* (*Sittlichkeit*) pré-política oriunda das formas de vida (*Lebensformen*) religiosa, considerada uma das fontes³³⁸ da solidariedade civil (*staatsbürgerliche Solidarität*). O processo de modernização cultural e social das esferas de valor não implicou no desaparecimento da religião da *esfera pública* (*Öffentlichkeit*), contrariando o prognóstico weberiano do deslocamento do fenômeno religioso para o interior da esfera da vida privada.

Para Habermas, trata-se de um desafio cognitivo (*kognitive Herausforderung*) pensar a coexistência entre pluralismo religioso e democracia à luz do conceito de tolerância. Na análise do problema, os paradoxos da tolerância são confrontados com a exigência de respeito ao *princípio da igual inclusão de cidadãos* no Estado democrático liberal em face do conflito cognitivo entre crenças (*Glaube*) e práticas (*Praxis*) e formas de vida, que põem em risco a integração social da comunidade política.

No centro dessa discussão encontra-se o problema da compreensão e justificação da tolerância, seja como *virtude política* (Habermas), seja como *virtude da justiça* (Forst) em face do preconceito e discriminação dirigidos a minorias (étnico-raciais, linguísticas, religiosas, de gênero, e outras) que lutam pelo reconhecimento de direitos culturais e pela igualdade de cidadania. Um conceito adequado de tolerância deve estar apto a superar o mero *modus vivendi* – a simples adaptação ou coexistência não conflituosa – enquanto forma de

³³⁸ A *solidariedade civil* (*staatsbürgerliche Solidarität*) tem como fontes: a) a formação discursiva da moral e do direito; b) o procedimentalismo democrático; e c) os potenciais semântico-normativos dos conteúdos religiosos. Estas fontes são analisadas em suas particularidades conforme o escopo dos textos habermasianos. Sobre o tema da *solidariedade* no pensamento habermasiano, ver HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2002; HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*. Vols. I e II. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004; HABERMAS, Jürgen. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007; HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007; HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013; HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. São Paulo: UNESP, 2014; HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2012.

integração social entre cidadãos de uma mesma comunidade política, embora identificados com formas de vida culturalmente diferentes e inconciliáveis.

Entretanto, a meu ver, Habermas estabelece uma distinção ambivalente entre tolerância e não discriminação, baseada em uma dissonância cognitiva (*kognitive Uneinheitlichkeit*) aplicável apenas às imagens de mundo (*Weltbildern*) concorrentes e mutuamente excludentes, resultando em uma diferenciação das expectativas normativas referente à resolução de dilemas que envolvem formas de vida culturalmente diferenciadas. Ainda que Habermas desloque a tolerância para o campo das dissonâncias cognitivas ligadas a imagens de mundo conflitantes e inconciliáveis, as crenças e práticas das formas de vida multiculturais permanecem dependentes de suas respectivas visões de mundo (*Weltanschauungen*).

Nas situações em que as objeções a crenças e práticas de uma forma de vida particular não se encontram baseadas em razões públicas (*öffentliche Gründe*), não cabe falar em tolerância, mas sim em não discriminação (ou não preconceito), isto é, na luta pela igualdade de direitos de cidadania e reconhecimento de direitos culturais. A dificuldade consiste em declarar quais crenças e práticas seriam “eticamente objetáveis ou erradas”, mas que não poderiam ser igualmente julgadas, com base em “razões públicas”, como “moralmente rejeitáveis”, dada a existência de *razões de aceitação* (que não eliminam, mas superam as *razões de objeção*) e, portanto, objeto da tolerância, bem como aquelas crenças e práticas que não poderiam ser toleradas sob qualquer justificação moral baseada em “razões públicas” (crenças e práticas igualmente “eticamente objetáveis ou erradas” e “moralmente rejeitáveis”)³³⁹.

Além disso, como ressalta Rainer Forst, nem sempre é possível estabelecer quais razões são “públicas” e podem constituir o fundamento de objeções razoáveis às crenças e práticas de alguém considerado “eticamente diferente” de “nós”³⁴⁰, ou ainda, como assevera Lafont, se estas mesmas razões estariam “disponíveis”³⁴¹.

Por fim, sem a pretensão ingênua de encerrar o debate em torno do conceito e da prática da tolerância nas sociedades contemporâneas, apresento algumas considerações finais sobre o tema (III).

II O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM HABERMAS

³³⁹ Cf. FORST, Rainer. Os Limites da Tolerância. *Novos Estudos Cebrap*, ed. 84, jul. 2009, pp. 15-29, p. 21; Cf. FORST, The Limits of Toleration. *Constellations*. vol. 11, n. 3, 2004, pp. 313-325, p. 316.

³⁴⁰ Cf. FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 28; Cf. FORST, *The Limits of Toleration*, p. 322.

³⁴¹ LAFONT, Cristina. Religion and The Public Sphere: What are the obligations of democratic citizenship? In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 23.

A história do conceito de tolerância remete às guerras de religião que ocorreram na Europa no Século XVI. Inicialmente, a tolerância designa o ato de transigir entre duas religiões que mantêm um cisma. A transigência entre cidadãos pertencentes a religiões em cisma assumiu a forma de uma frágil *coexistência*³⁴² social, consistindo em uma espécie de *modus vivendi* estabelecido entre estes grupos de fiéis que, similares em poder e força, e na iminência futura de um conflito, optaram por fundar um modelo de paz social baseado na estratégia mútua da autopreservação dos respectivos grupos.³⁴³

Na passagem do Século XVI ao XVII, o conceito de tolerância assume um sentido jurídico, ocasião em que os governos dos Estados nacionais editam os primeiros documentos que obrigam legalmente a funcionários e uma maioria ortodoxa a manter um comportamento tolerante em face de minorias religiosas como os luteranos, huguenotes e papistas.³⁴⁴ Tal versão da tolerância pode ser descrita como a *permissão qualificada*³⁴⁵ que uma autoridade ou uma maioria concede a uma minoria – religiosa, étnico-racial, linguística, etc. – para que esta possa viver de acordo com suas crenças e práticas, desde que aceite a dominação da autoridade ou da maioria, expressando suas tradições dentro dos limites legalmente estabelecidos, sem reivindicar qualquer possibilidade de status público e igualitário daquelas.³⁴⁶ Documentos históricos como *Edict of Nantes*, de 1598, o *Act Concerning Religion*, de 1649, *Toleration Act*, de 1689 e o *Toleranzpatent*, de 1781, são exemplos desse modelo jurídico de tolerância baseado na expectativa de comportamento normativo de uma

³⁴² Cf. FORST, Rainer. Tolerantion, Justice and Reason. In: McKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (Ed). *The culture of toleration in diverse societies*. Reasonable tolerance. Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 74. Em suas análises sobre o conceito de tolerância, Rainer Forst tem apresentado quatro (4) concepções de tolerância que representam diferentes compreensões deste conceito: I) Tolerância como *permissão*; II) Tolerância como *coexistência*; III) Tolerância como *respeito*; IV) Tolerância como *estima*. Sobre o conceito de tolerância como *coexistência*, Forst expressa o seguinte: “The second conception, which can be called the co-existence conception, is similar to the permission conception in regarding toleration as the best means to end or avoid conflict. Here also toleration is not understood as a value in itself or as a moral duty: it is primarily justified in a pragmatic-instrumental way.” FORST, *Toleration, Justice and Reason*, p. 74. Ver também FORST, Rainer. Tolerantion and Democracy. *Journal of Social Philosophy*, vol. 45, nº 01, Spring 2014, pp. 65-75.

³⁴³ Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Tolerância e Reconhecimento em Habermas. In: MARTINS, Cléia Aparecida; POKER, José Geraldo (Orgs). *Reconhecimento, Direito e Discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014, p. 278.

³⁴⁴ Cf. HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 279.

³⁴⁵ Acerca da concepção de *tolerância como permissão*, Forst afirma: “Here, toleration is a relation between na authority or a minority and a dissenting, ‘different’ minority (or various minorities). Toleration then means that the authority (or majority) gives qualified permission to the members of the minority to live according to their beliefs on the condition that the minority accepts the dominant position of the authority (or majority). As long as the expression of their difference is limited – that is, is na *exercitium privatum*, as it was traditionally called – and as long as the groups do not claim equal public and political status, they can be tolerated on both pragmatic and principled grounds.” FORST, *Toleration, Justice and Reason*, p. 73.

³⁴⁶ Cf. FORST, *Toleration, Justice and Reason*, p. 73-74.

autoridade ou maioria em face de uma minoria ou minorias que haviam sido oprimidas e perseguidas em um passado recente. Entretanto, tais atos legais não previam a reciprocidade política, de cidadania ou cultural entre estas comunidades (majoritárias e minoritárias).³⁴⁷

Na língua alemã, o conceito de tolerância (*Toleranz*) expressa “[...] *tanto uma ordem jurídica que garante tolerância, como a virtude política do trato tolerante*”³⁴⁸, reunindo em um só conceito o que a língua inglesa cinde em dois, isto é, “[...] *‘tolerance’ enquanto virtude ou disposição para o comportamento e ‘toleration’, que constitui um ato jurídico.*”³⁴⁹ Em face dos dilemas morais e políticos que envolvem a identidade, a alteridade, a inclusão e o reconhecimento, Habermas tem procurado em suas obras reabilitar o projeto filosófico da modernidade por meio da *reconstrução* dos conceitos de razão e racionalidade. E enquanto tema ou problema da modernidade, o conceito de tolerância deve ser ele mesmo a expressão “[...] de uma razão que reconduza, sem apagar as distâncias, que una, sem reduzir o que é distinto ao mesmo denominador, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua alteridade.”³⁵⁰ Por isso, a tolerância não pode mais ser concebida como mera paciência, concessão ou generosidade para com o Outro ou Outrem. Vejamos o porquê.

A tolerância é uma virtude política central na cultura política liberal, não sendo identificável a “*virtude do comportamento civil*” ou “*a disposição para cooperar e fazer concessões*”³⁵¹, pois seu objeto diz respeito àquilo que não pode ser negociado entre as pessoas, isto é, suas respectivas visões de mundo (*Weltanschauungen*) não compartilháveis, inconciliáveis e, em muitos casos, conflituosas, determinando as formas de vida (*Lebensformen*) assumidas pelos indivíduos em uma sociedade. A tolerância diz respeito a uma dissonância cognitiva ligada a rejeição das convicções dos outros.³⁵²

Habermas formula uma moral da inclusão equitativa que tem como pressupostos a não indiferença e a não apreciação das crenças e atitudes alheias. É por isso que o filósofo alemão entende “*a tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*”³⁵³, pois não há nada que oponha as pessoas de modo mais substancial do que suas respectivas formas de vida religiosa enquanto expressão de uma doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*)³⁵⁴. A

³⁴⁷ Cf. HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 279.

³⁴⁸ HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 280.

³⁴⁹ HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 280.

³⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 112.

³⁵¹ HABERMAS, Jürgen. Intolerância e discriminação. *Perspectiva Filosófica*, vol. 2, nº 40, 2013, p. 02.

³⁵² HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03.

³⁵³ HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 280.

³⁵⁴ Cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*. Ampl. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, 70 e ss.

tolerância religiosa é, pois, a forma mais ampla da tolerância política.³⁵⁵ Dito de outra maneira, a condição de possibilidade para o trato social baseado na tolerância é a de que as pessoas rejeitem mutuamente suas crenças e práticas em função de um conflito cognitivo baseado em “boas razões”.³⁵⁶ Convém esclarecer esta pressuposição.

“Boas razões” são aquelas alcançadas mediante o “uso público da razão”, isto é, “[...] *a perspectiva comum a partir da qual os cidadãos se convencem reciprocamente do que seja justo ou injusto, com a força do melhor argumento. É tão-somente essa perspectiva do uso público da razão, partilhada por todos, que confere objetividade às convicções morais.*”³⁵⁷ São as “pessoas razoáveis” – “[...] *aquelas que tienen un sentido de justicia, y estando dispuestas y siendo capaces así de tener en cuenta las condiciones equitativas de la cooperación; pero son también personas que tienen conciencia del carácter falible del conocimiento humano y – en reconocimiento de estas ‘cargas de la razón’ – están dispuestas a justificar públicamente su concepción de la justicia política*”³⁵⁸ – que alcançam as “boas razões” ou “razões públicas” via “uso público da razão” na esfera pública. Dito isso, pode-se afirmar que nem toda rejeição a crenças e práticas podem ser consideradas razoáveis, portanto, objeto de um *dissenso razoável* (conflito cognitivo).

³⁵⁵ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03.

³⁵⁶ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03.

³⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 83. Conforme a descrição consagrada por John Rawls, em *O liberalismo político*, “a razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do status da cidadania igual. O objeto da razão dos cidadãos é o bem do público, aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica institucional da sociedade e os propósitos e fins a serviço dos quais tal estrutura deve se colocar. A razão pública, então, é pública de três maneiras; como a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público, além de questões de justiça fundamental; e sua natureza e seu conteúdo são públicos, uma vez que são determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção política de justiça da sociedade e são conduzidos à vista de todos sobre essa base.” RAWLS, John. *O liberalismo político*. Ampl. São Paulo: WMF Martins Fontes, 250-251. Em *O direito dos povos*, Rawls afirma que “[...] a forma e o conteúdo dessa razão [pública] – a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como ela interpreta sua relação política – são parte da própria ideia de democracia. Isso porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal da sua cultura de instituições livres. Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se da compreensão mútua com base nas suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar que tipos de razões podem oferecer razoavelmente um ao outro quando estão em jogo perguntas políticas fundamentais. Proponho que, na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos ou cidadãos. É central para a ideia de razão pública que ela não crítica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade política democrática. A exigência básica é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a lei legítima que o acompanha. Embora as sociedades democráticas dirijam quanto às doutrinas específicas que nelas são influentes e ativas – como diferem nas democracias ocidentais da Europa, Estados Unidos, Israel e Índia –, encontrar uma ideia adequada de razão pública é um interesse que confronta a todas elas.” RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 173-174.

³⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. Reconciliación mediante el uso público de la razón. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. 1. ed. 5. imp. Barcelona: Paidós, 2014, p. 60.

Rainer Forst refere-se a esta pressuposição recorrendo ao conceito de “componente de rejeição” da tolerância, o que significa dizer que “[...] é essencial para o conceito de tolerância que as crenças ou as práticas toleradas sejam consideradas objetáveis e erradas ou más em um sentido relevante”³⁵⁹, e esta certificação apenas pode ser alcançada no espaço público do uso da razão, lugar da diferenciação entre *questões morais* e *questões ético-políticas*. *Questões morais* interessam a coletividade dos cidadãos na medida em que dizem respeito às consequências e efeitos colaterais do processo de fundamentação de normas via *discursos práticos*. *Questões ético-políticas* dizem respeito à “vida boa” que cada cidadão em sua vida particular deseja alcançar por meio da realização dos seus projetos de vida. Por isso, *questões morais* são sempre objeto da tolerância, ao passo que nem todas as *questões ético-políticas* reivindicam o trato tolerante, mas somente àquelas identificadas a conflitos que resultam de crenças e práticas não apenas “eticamente objetáveis ou erradas”, mas também “moralmente rejeitáveis”, porque estão baseadas em dissonâncias cognitivas acerca de visões de mundo conflitantes e inconciliáveis, e não em algum tipo de preconceito ou discriminação em relação a crenças e práticas que requerem um direito à justificação baseado no “uso público da razão”.

Crenças e práticas ligadas à rejeição – discriminação e preconceito – de negros, índios, mulheres, homoafetivos, transgêneros, pobres, nordestinos, estrangeiros, refugiados, etc. exemplificam casos em que o conceito de tolerância não pode ser aplicado, pois constituem violações à igualdade de direitos de cidadania e ao reconhecimento de direitos culturais. Reivindicar um comportamento tolerante para com aqueles que rejeitam as pessoas que estão incluídas nos segmentos sociais mencionados significaria admitir que existem “razões minimamente razoáveis”³⁶⁰ para aceitarmos atos discriminatórios e preconceituosos. Tampouco podemos requerer que aqueles que discriminam e agem de maneira preconceituosa sejam tolerantes para com aqueles que são “diferentes”, pois, como explica Forst, correremos “[...] o risco de declarar que seus preconceitos sejam juízos éticos legítimos ou, ao menos, razoavelmente possíveis”.³⁶¹ Nestes casos, a resposta adequada seria “[...] a crítica aos

³⁵⁹ FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 19.

³⁶⁰ FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 29.

³⁶¹ FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 29; HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03. Recentemente, no Brasil, uma médica pediatra recusou o atendimento ao filho de uma suplente de vereador pelo Partido dos Trabalhadores – PT, em Porto Alegre. Em meio à crise institucional e da representação na política brasileira, em que a alta cúpula do PT vinculada ao poder executivo federal é acusada de participação em crimes ligados à corrupção, acusação que paira sobre o ex-presidente e a atual presidenta da República, a médica apresentou como justificativa para a negação a qualquer atendimento médico futuro o seguinte argumento: “Depois de todos os acontecimentos da semana e culminando com o de ontem, onde houve escárnio e deboche do Lula ao vivo e a cores, para todos verem, eu estou sem a mínima condição de ser pediatra do teu filho.” E ainda: “Estou

preconceitos e o combate à discriminação, isto é, lutar por igualdade de direitos e não por ‘mais tolerância’”³⁶². Ao mesmo tempo, nós mesmos precisamos avaliar, a partir do “uso da razão pública”, nossas reservas quanto às crenças e práticas que identificamos, segundo nossos pré-conceitos, como *fundamentalistas, racistas, sexistas, xenófobas etnocêntricas, nacionalistas radicais* etc. Onde há preconceito e discriminação não há espaço para a tolerância, mas em um sentido muito diferente do que se costume afirmar. Isso porque a tolerância enquanto virtude política do liberalismo político reivindica a manutenção das crenças e práticas de pessoas que pensam e agem diferente de “nós”.

A tolerância requer [I] que o atributo “racional” possa ser compreendido, em “[...] analogia a um programa de verdade não-semântico, purificado de noções de

profundamente abalada, decepcionada e não posso de forma nenhuma passar por cima dos meus princípios”, [...] “em caráter irrevogável.” Ao que segue, a suplente de vereador afirmou que se trata de “[...] um *caso de intolerância política* que ultrapassou todos os limites. Quando as [crianças](#) começam a ser atingidas, realmente precisamos parar para refletir. A [polarização ideológica](#), que deveria gerar um debate político, está gerando apenas violência, discriminação e ataques.” Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/medico-pode-se-recusar-a-atender-paciente-por-divergencia-politica>. Acesso em: 03/04/2016. Conforme as análises de Habermas e Forst, este é um exemplo típico de *discriminação política*, mas não intolerância. Não há dissonância cognitiva vinculada a visões de mundo conflitantes e inconciliáveis. O Código de Ética do Conselho Federal de Medicina estabelece no Capítulo I, Item VII, que “o médico exercerá sua profissão com autonomia, não sendo obrigado a prestar serviços que contrariem os ditames de sua consciência ou a quem não deseje”, salvo na condição em que não haja outro médico para prestar o atendimento ou em caso de emergência. O artigo 36 do Capítulo V do Código de Ética prevê ainda que o médico pode abandonar tratamento médico já iniciado “ocorrendo fatos que, a seu critério, prejudiquem o bom relacionamento com o paciente ou o pleno desempenho profissional”. A alegada “reserva de consciência” informada pela médica em função dos argumentos publicamente apresentados não se justifica com base na ideia de “razão pública” e do “uso público da razão”, tal como apresentados Rawls e seguido por Habermas e Forst. O “direito à justificação”, segundo Forst, requer uma explicitação pública das razões que um indivíduo levanta para justificar uma prática ou norma com caráter vinculante socialmente. A apresentação destas razões na esfera pública representa um elemento inexorável dos “contextos de justificação”. Sobre isto, ver FORST, Rainer. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012, especialmente os Capítulos 1 e 2. Convém ressaltar que a Constituição Federal – CF de 1988, em seu artigo 3º, inciso IV, veda expressamente qualquer tipo de ato discriminatório ou de preconceito, constituindo um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. A meu ver, a CF acerta ao falar em “preconceito” e “discriminação”, pois à luz de uma *interpretação principiológica* do texto legal, há um equívoco na interpretação, por parte da médica, acerca do que significa “reserva de consciência”, e o Código de Ética Médica dever ser interpretado a partir dos dispositivos legais previstos na CF, e não de maneira autárquica. A divergência política em questão é de caráter ideológico, e não se encontra baseada em uma *doutrina abrangente (comprehensive doctrine)* que possa fornecer um motivo íntimo eticamente relevante e público para negar o atendimento médico, como no caso do aborto, por exemplo, em que um médico pode se negar a realizar tal procedimento em razão de uma compreensão religiosa acerca do valor da vida informado pela religião que este professa (*objeção de consciência*). Portanto, há limites para a “reserva de consciência”, pois nem todo argumento pessoal (privado) contém razões que o tornam, além de eticamente relevante, publicamente justificável na perspectiva do *moral point of view*, isto é, adotável por qualquer outra pessoa em situação similar de conflito moral. Não podemos nem reivindicar que a médica seja tolerante para com a “mãe petista” do seu paciente, nem nós mesmos sermos tolerantes para com a atitude da “médica antipetista”, pois não é a tolerância que está em jogo aqui, mas a violação expressa de pelo menos dois direitos fundamentais do cidadão, o direito a saúde e o direito ao tratamento médico adequado, sem deixarmos de mencionar a dignidade humana.

³⁶² HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03.

correspondência, [...] como um predicado para a validade de enunciados normativos”³⁶³ em que crenças e práticas podem alcançar sua justificação pública com base em “razões epistêmicas”³⁶⁴, [II] a consideração de que

[...] os anseios de verdade de todas as imagens de mundo racionais contam da mesma forma, sendo que se entendem por ‘racionais’ as imagens de mundo concorrentes entre si, sob a consciência reflexiva de que o próprio anseio de verdade só poderá prevalecer a longo prazo em discursos públicos se apresentar melhores razões³⁶⁵,

[III] a compreensão de que

[...] a controvérsia sobre verdades metafísicas e religiosas permanece aberta sob as condições do pluralismo contínuo, é apenas a ‘racionalidade’ dessa consciência reflexiva que pode por ora transferir-se como predicado de validação, passando de imagens de mundo racionais a uma concepção política de justiça compatível com todas as doutrinas desse mesmo tipo racional³⁶⁶,

a clareza de que em um cenário pós-metafísico e pós-secular, a questão da tolerância exige a [IV] primazia do *justo* sobre o *bem*, isto é, que

[...] questões de justiça são acessíveis a uma decisão fundada – fundada no sentido de uma aceitabilidade racional –, porque elas, a partir de uma perspectiva descingida de modo ideal, referem-se ao que corresponde equanimemente aos interesses de todos³⁶⁷,

Resultando em um *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*) enquanto ajuste e expectativa de comportamento decorrente de um *compromisso normativo* que “[...] repousa sobre as respectivas e diversas razões das partes envolvidas”³⁶⁸ durante o procedimento democrático de produção legislativa, ocasião em que os destinatários do direito tornam-se também os seus co-autores, [V] e “[...] o reconhecimento recíproco de formas de vida diversas”³⁶⁹, que se efetiva sob a forma do [VI] *respeito*³⁷⁰ e da “*inclusão com sensibilidade para as diferenças*”³⁷¹ étnico-raciais, nacionais, linguísticas, religiosas, de gênero, etc., com igualdade de direitos de cidadania e a ampliação de direitos culturais e, por fim, a explicitação

³⁶³ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 83.

³⁶⁴ HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 280; FORST, *Os limites da tolerância*, p. 20; FORST, *Tolerance, justice and reason*, p. 74.

³⁶⁵ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 84. E ainda: “‘Reasonable comprehensive doctrines’ distinguem-se afinal por meio do reconhecimento dos ‘burdens of proof’, de modo que comunidades de fé concorrentes possam aceitar – ‘for the time being’ – uma ‘reasonable disagreement’ como fundamento de sua convivência pacífica.” HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 84.

³⁶⁶ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 84.

³⁶⁷ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 85.

³⁶⁸ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 105.

³⁶⁹ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 142.

³⁷⁰ HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 280.

³⁷¹ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 170.

do [VIII] “*contexto da tolerância*”, isto é, a “situação contextual” em que *tolerante* e *tolerado* – os *sujeitos da tolerância* –, o *objeto da tolerância* e as *razões da tolerância* são especificados³⁷², tendo em vista *questões práticas* que envolvem crenças e práticas de diferentes *modos de vida* que requerem *validação* e *justificação* com base em “boas razões”³⁷³. Estes requisitos (embora não sejam os únicos possíveis, como veremos) certificam sob quais condições uma sociedade pós-metafísica e pós-secular pode alcançar sua *autonomia político-moral*.

Duas são as *ordens de razões* que procuram justificar a prática da tolerância. Pertence a primeira ordem às *razões morais e constitucionais* expressas no reconhecimento universal da “[...] *norma da igual inclusão de todos os cidadãos [...] no interior da comunidade política [...]*.”³⁷⁴ Neste caso (e se compreendi adequadamente a formulação de Habermas), pode-se afirmar – e eis a ambivalência – que a tolerância possui uma face jurídica identificada ao não preconceito e à não discriminação.

Esta (possível) ambivalência³⁷⁵ do conceito habermasiano de tolerância pode ser observada quando Habermas refere-se à segunda ordem de razões, as “*razões epistêmicas*”, isto é, as razões alcançadas por meio do “uso público da razão” quando da mobilização dos fluxos comunicativos, cujos conteúdos são argumentos apresentados na esfera pública, tendo em vista a solução de *questões práticas*. Na medida em que determinadas crenças e práticas de uma forma de vida em particular estão fundadas em argumentos cujos conteúdos são “razões epistêmicas” igualmente relevantes, porque derivadas de imagens de mundo conflitantes e inconciliáveis, vemo-nos em um “beco sem saída”, em virtude das alternativas de solução baseadas em argumentos duplamente excludentes.

³⁷² FORST, *Os limites da tolerância*, p. 19.

³⁷³ FORST, *Contextos da Justiça*, p. 287.

³⁷⁴ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03.

³⁷⁵ A (possível) ambivalência pode ser observada no § 6 do texto *Intolerância e discriminação* (na tradução brasileira supramencionada) e no § 5 de *Intolerance and discrimination* (no original em inglês supramencionado), publicada em *I. CON.*, Oxford University Press and New York University School of Law, v. 1, n. 1, 2003, pp. 2-12. Reproduzo aqui (tradução e no original) a passagem em questão: “This norm of equal inclusion of every citizen must be universally recognized within a political community before we can mutually expect tolerance from one another. It is this shared standard of non-discrimination that first provides the moral and constitutional reasons for toleration, exactly those reasons that trump the first-order epistemic reasons for a rejection of the other’s persons merely tolerated truth claims.” HABERMAS, *Intolerance and discrimination*, p. 03-04; “A norma da igual inclusão de todos os cidadãos deve ser reconhecida universalmente no interior de uma comunidade política antes que esperemos tolerância mútua de uns para com os outros. É este padrão compartilhado de não-discriminação que inicialmente provê as razões morais e constitucionais para a tolerância, exatamente as razões que suplantam as razões epistêmicas de primeira ordem para a rejeição das reivindicações da verdade meramente toleradas dos outros.” HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 03.

Como alternativa as concepções de tolerância como *permissão* e *coexistência*, Habermas formula o conceito de *tolerância enquanto virtude política*³⁷⁶ ligada a *dissonâncias cognitivas*, demarcando, desse modo, seu campo de aplicação, e recorrendo a um *consenso normativo* capaz de “[...] *neutralizar na dimensão social do tratamento igual*”³⁷⁷ os conflitos entre visões de mundo inconciliáveis. Assim, o conceito habermasiano de tolerância adquire um *status* jurídico em sua ambivalente formulação. Ambivalente, porque embora situada ao nível das *dissonâncias cognitivas* (que não podem ser resolvidas) entre imagens de mundo metafísicas e religiosas, Habermas acaba por se ver obrigado a “deflacionar” tais dissonâncias, no sentido de não mais buscar um consenso entre as *razões epistêmicas* das imagens de mundo em “si mesmas”. A mudança de estratégia consiste em deslocar o problema da “[...] *validade de uma concepção de justiça dependente da verdade de uma imagem de mundo ‘racional’, seja ela qual for*”³⁷⁸, para a análise dos

[...] diferentes anseios de validação que vinculamos a enunciados descritivos, avaliativos e normativos (de diferentes tipos) independentemente daquela síndrome característica a reivindicações de validação disparadas de maneira obscura nas interpretações religiosas e metafísicas do mundo.³⁷⁹

A “deflação” consiste em uma mudança de orientação metodológica. As “razões epistêmicas” das imagens de mundo (doutrinas abrangentes) reivindicam igual *status* de verdade. E é exatamente nesse ponto que reside o problema: entre as diversas doutrinas abrangentes existentes, qual pode ser declarada como “verdadeira”? O Cristianismo? O Budismo? O Judaísmo? O Hinduísmo? O Taoísmo? O Islamismo? Ou mesmo o Ateísmo? Adotando uma posição diferente de John Rawls, para quem as “[...] *doutrinas metafísicas e interpretações religiosas do mundo podem ser verdadeiras ou falsas*”³⁸⁰, Habermas procura preservar a opacidade dos conteúdos religiosos sem, no entanto, negar os pontenciais heurísticos e semântico-normativos das imagens religiosas de mundo. Se para Rawls “[...] *uma concepção política de justiça só poderia ser verdadeira se fosse não apenas compatível com doutrinas como essas, mas também dedutível de uma doutrina verdadeira*”³⁸¹, para Habermas, entretanto, a filosofia política deve conservar a neutralidade ideológica acerca da

³⁷⁶ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 02.

³⁷⁷ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 04.

³⁷⁸ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 85.

³⁷⁹ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 85.

³⁸⁰ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 84.

³⁸¹ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 84.

verdade das imagens de mundo³⁸², adotando uma justificação pós-metafísica e pós-secular baseada no agnosticismo metodológico.³⁸³ Habermas explica:

[...] o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem, com isso, comprometer sua autocompreensão secular [...].³⁸⁴

Imagens de mundo metafísicas e religiosas articulam respostas éticas às formas de vida e a constituição das identidades e planos de vida. O que importa, então, é a autenticidade dos estilos de vida, e não a verdade dos enunciados das imagens de mundo.³⁸⁵ Imagens de mundo interpretam a realidade como um todo dotado de compreensão “abrangente”, não podendo ser reduzidas a um conjunto ordenado de proposições descritivas, pois “[...] elas não se diluem em sentenças aptas à verificação e tampouco constituem um sistema simbólico que seja verdadeiro ou falso como tal.”³⁸⁶ Por isso, escreve Habermas,

é mais sensato analisar os diferentes anseios de validação que vinculamos a enunciados descritivos, avaliativos e normativos (de diferentes tipos) independentemente daquela síndrome característica a reivindicações de validação disparadas de maneira obscura nas interpretações religiosas e metafísicas de mundo.³⁸⁷

Habermas não concorda com a posição assumida por Rawls de que as imagens de mundo que estabilizam as identidades das formas de vida sejam passíveis de verificação. E Rawls o faz, segundo Habermas, em razão da convicção de que “[...] não pode haver uma moral profana pairando livremente, por assim dizer, ou que convicções morais precisam estar alojadas em doutrinas metafísicas ou religiosas”³⁸⁸, e

[...] isso estaria de acordo com a maneira como Rawls se posiciona diante do problema de um consenso abrangente: o modelo que tem diante de si é o da institucionalização da liberdade de crença e consciência que, por via política, pôs fim às guerras civis de caráter confessional, na Era Moderna.³⁸⁹

³⁸² Cf. HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 84; Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. XIV-XVI.

³⁸³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 24, p. 32; HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. XIX.

³⁸⁴ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. XIX.

³⁸⁵ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 85.

³⁸⁶ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 85.

³⁸⁷ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 85.

³⁸⁸ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 86.

³⁸⁹ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 86.

Para Habermas, a realização histórica do *princípio da tolerância* permanece devedora da *justificação pública pós-metafísica e pós-religiosa*, baseada em “boas razões”, do direito à liberdade de crença e consciência³⁹⁰, a *clef de voûte* da instauração do *pluralismo religioso* e do *regime de tolerância mútua*³⁹¹ entre credos e doutrinas abrangentes divergentes, que envolvem tanto cidadãos religiosos quanto cidadãos seculares, e tendo como pano de fundo uma cultura política liberal e um mundo da vida pós-secularizado. As exigências cognitivas são elevadas quanto à tentativa de instituição de um regime de tolerância em face dos dilemas do multiculturalismo e da ordem dos direitos humanos, pois “[...] *as tensões cognitivas entre diferentes conjuntos de valores de subculturas igualmente reconhecidas requerem uma forma de tolerância diferente das que contradições entre visões de mundo concorrentes necessitam.*”³⁹²

Em que pesem as contribuições de autores como Spinoza³⁹³, Locke³⁹⁴ e Voltaire³⁹⁵ para a formulação de uma justificativa moderna do regime político da tolerância (ao rechaçarem o conceito unilateral de tolerância como permissão que encontra sua gênese no Estado absolutista), apenas em Pierre Bayle encontra-se a formulação inicial do conceito de tolerância como “[...] *reconhecimento mútuo dos direitos de expressão religiosa pelos próprios cidadãos*”³⁹⁶, com base em “[...] *razões estritamente universais.*”³⁹⁷ Tomando por exemplo o papel do *Mufti*³⁹⁸ e do Papa enquanto intérpretes legítimos do Alcorão e da Bíblia em suas respectivas comunidades religiosas, Bayle nos leva a refletir acerca da *perspectiva do outro*, do *moral point of view*, da *universalização* das crenças e práticas que julgamos moralmente conforme a “natureza do agir humano”. Por que o *Mufti* poderia acusar o Papa de doutrinação quando este envia emissários ao mundo islâmico para levar o Evangelho, se aquele poderia igualmente enviar seus emissários ao mundo ocidental para levar a mensagem do *Profeta* (Maomé)? Poderia o Papa acusar o *Mufti* de obrigar pessoas estranhas a nos

³⁹⁰ Cf. HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 86.

³⁹¹ Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. XVII.

³⁹² HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 04.

³⁹³ Ver SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁹⁴ Ver LOCKE, John. Carta sobre a Tolerância. In: LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, pp. 235-289.

³⁹⁵ Ver VOLTARE. *Tratado sobre a Tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

³⁹⁶ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 04.

³⁹⁷ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 04.

³⁹⁸ “*Mufti*” (em árabe: مفتي; transl.: *muftī*) é o nome dado ao acadêmico ou especialista islâmico reconhecidamente autorizado por sua capacidade a interpretar a Lei Islâmica (“*Charia*”), podendo emitir uma “*fataawa*” ou “*fatwas*”, isto é, uma *interpretação legal* no Islamismo sobre um tema específico ou controverso, mediante a solicitação de um particular ou juiz, esclarecendo a *fiqh*, a *jurisprudência islâmica*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mufti>; <https://pt.wikipedia.org/wiki/Fatwa>. Acesso em: 07/04/2016.

converterem, quando ele mesmo envia seus missionários à Índia para salvar as almas dos mulçumanos? Com esse exemplo, Habermas explica porque Bayle foi o precursor da “[...] *assunção de perspectivas recíprocas* [...]”³⁹⁹ em questões morais, sendo o antecessor de Kant. Habermas explica:

Se pretendemos levar em consideração a *presumida* imparcialidade dos julgamentos morais e a *pretensão* categórica de validade das normas vinculatórias, temos de desatrelar a perspectiva horizontal (dentro da qual são regradas as relações interpessoais) da perspectiva vertical (a dos projetos individuais de vida), e tornar independente a resposta a pergunta genuinamente morais. A pergunta abstrata sobre o que é do interesse uniforme de todos ultrapassa a pergunta ética contextualizada a respeito do que é o melhor para nós. A intuição de que as questões da justiça surgem de uma ampliação idealizadora do questionamento ético continua, porém, fazendo sentido. Se interpretarmos a justiça como aquilo que é igualmente bom para todos, o “bem” contido na moral constitui uma ponte entre justiça e solidariedade. Pois também a justiça entendida universalisticamente exige que uma pessoa responda pela outra – e que, aliás, cada um também responda pelo estranho, que formou a sua identidade em circunstâncias de vida totalmente diferentes e entende-se a si mesmo à luz de tradições que não são as próprias.⁴⁰⁰

Nem por *razões pragmáticas*, nem por *razões mercantilistas*, nem por *razões legalistas*. Goethe, por exemplo, recusa qualquer tentativa de justificar a tolerância com base na benevolência ou condescendência, na transigência, no mero interesse legal ou econômico. Para o poeta e literato alemão, tolerar significar insultar!⁴⁰¹ A tolerância revela sua ambivalência quando requer, ao mesmo tempo, a inclusão e a exclusão; a inclusão daqueles cujas crenças e práticas são consideradas eticamente erradas, mas moralmente toleráveis, e a exclusão daqueles cujas crenças e práticas são consideradas moralmente intoleráveis. O *paradoxo da tolerância* observado por Goethe consiste no fato de que “[...] *todo ato de transigência tem de circunscrever, ao mesmo tempo, um âmbito de características daquilo que precisa ser aceito e, como isso, tal ato traça, inevitavelmente, um limite à própria tolerância. Nenhuma inclusão sem exclusão.*”⁴⁰² Quando os limites da tolerância são traçados de forma *arbitrária* ou *autoritária*, o terreno da intolerância também é demarcado. É em virtude desta constatação que Rainer Forst afirma que “[...] *os limites da tolerância devem ser postados onde a intolerância começa. A tolerância só pode ser exigida em face daqueles que são tolerantes; é uma questão de simples reciprocidade.*”⁴⁰³ Neste ponto, Habermas e Forst estão de acordo quanto ao fato de que apenas a adoção do *moral point of view*, isto é, a adoção

³⁹⁹ HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 281; HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 05.

⁴⁰⁰ HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 43.

⁴⁰¹ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 05; HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 281.

⁴⁰² HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 05; HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 281.

⁴⁰³ FORST, *Os limites da tolerância*, p. 16; Na versão em inglês, FORST, *The Limits of Toleration*, p. 313.

da perspectiva do outro, ou “[...] a concepção de liberdades iguais para todos e a fixação de um domínio de tolerância capaz de convencer simetricamente a todos os atingidos são capazes de extrair da tolerância o agulhão da intolerância [...]”.⁴⁰⁴

O paradoxo indicado por Goethe – o *paradoxo da arbitrariedade* – pode ser superado na medida em que indivíduos pertencentes a uma comunidade política culturalmente liberal constituem comunicativamente suas identidades em condições de *reconhecimento mútuo*: “*Todos os que podem ser afetados pela prática futura devem concordar voluntariamente com as condições sob as quais desejam exercitar a tolerância mútua.*”⁴⁰⁵ Esse paradoxo foi superado pela emergência da democracia moderna. Os cismas entre as religiões obrigaram o Estado a procurar sua legitimidade em um fundamento racional desvinculado da religião. Ao mesmo tempo, a justificação racional da tolerância religiosa revelou-se a chave para solução do fundamento racional do Estado: a legitimação neutra baseada na inclusão universalista e igualitária na adoção mútua de perspectivas. Isto significa que a legitimação do poder político, bem como a formação da vontade democrática e da opinião pública são resultados da institucionalização da deliberação na esfera pública. “*A tolerância religiosa é um componente básico do Estado constitucional democrático.*”⁴⁰⁶ A imunização do Estado constitucional democrático contra a violência e o terror do fundamentalismo e, por conseguinte, a existência de uma consciência religiosa reflexiva e tolerante pressupõe a adoção do “[...] princípio constitucional da igual inclusão de todos.”⁴⁰⁷

Uma vez que a consciência religiosa reconheceu os processos de adaptação inerentes ao contexto vital das sociedades modernas – secularização do conhecimento, neutralização do poder do Estado e a liberdade religiosa –, as religiões viram-se obrigadas a deflacionar suas visões de mundo (*Weltanschauungen*) fundadas nas doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrine*) correspondentes. Doravante, a vida religiosa separou-se da vida pública, embora não se possa dizer que estas duas dimensões da vida não permaneçam intercambiadas:

O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão. Como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do ethos religioso às leis impostas pela sociedade secular. Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira

⁴⁰⁴ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 05; HABERMAS, *A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*, p. 281.

⁴⁰⁵ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 05.

⁴⁰⁶ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 06.

⁴⁰⁷ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 06.

conectadas internamente ao etos da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro.⁴⁰⁸

Os cidadãos crentes sabem que, do ponto de vista da expectativa normativa, seus interesses estão assegurados pelo direito civil e, sobretudo, pela Constituição (*Verfassung*). Por meio da esfera pública informal⁴⁰⁹, a comunidade religiosa, como parte da sociedade civil, pode influenciar as instituições do poder político como um todo por meio do processo democrático de formação da opinião pública e da vontade política. No jogo democrático das “razões públicas” exige-se um relacionamento autorreflexivo dos cidadãos religiosos e seculares acerca dos limites de seus respectivos enfoques cognitivos, sem a distribuição assimétrica de “cargas de julgamento” (*burdens of judgement*) ou hierarquização dos modos de vida de cidadãos religiosos e seculares (*paradoxo da assimetria*). Uma vez que o dissenso é inevitável em questões práticas de interesse coletivo, consideradas a partir de imagens de mundo conflitantes e inconciliáveis, exige-se uma carga de tolerância sempre maior dada à complexidade social. A tolerância em relação ao dissenso torna-se, pois, um dos pressupostos incontornáveis da democracia liberal. Sobre isto, escreve Habermas:

A conquista chave da tolerância religiosa é absorver e prevenir a destrutividade social do irreconciliável dissenso. Tal dissenso não deve destruir os laços sociais que conectam crentes em uma fé e crentes em outras como membros de uma só sociedade secular. A tolerância recíproca com a crença inflexivelmente rejeitada do outro requer, em âmbito social, uma diferenciação da própria comunidade e da sociedade como um todo – uma diferenciação que, do ponto de vista da religião, deve ser justificado de maneira convincente se conflitos de lealdade estabelecidos não forem apaziguados. Uma diferenciação pacífica entre as duas formas de adesão não se exaure na adaptação superficial do *ethos* religioso às leis da sociedade secular, mas reclama o desenvolvimento, a partir do interior do *ethos* da comunidade religiosa, de eles cognitivos com a substância moral da constituição democrática.⁴¹⁰

Trata-se, pois, de um caminho de mão dupla. A democracia precisa legitimar-se com base em uma visão de mundo pluralista enquanto as religiões e seus adeptos necessitam reconhecer os princípios morais e legais da sociedade pós-secular na interioridade particular do *ethos*. A despilitização das religiões universais, a inclusão de minorias religiosas na

⁴⁰⁸ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 54.

⁴⁰⁹ Habermas estabelece a distinção entre a *esfera pública “informal”*, composta por associações privadas (sindicatos), instituições culturais (academias de ciências e artes), grupos de interesse com preocupações públicas (associação de moradores), igrejas, instituições de caridade, entre outras, e a *esfera pública “formal”*, constituída pelo parlamento (*poder legislativo*), tribunais de direito (*poder judiciário*), instituições do governo e da administração (*poder executivo*). Cf. HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 147.

⁴¹⁰ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 08.

comunidade política e a disseminação da tolerância como virtude política (Habermas) constituem estímulos para a ampliação de direitos culturais.⁴¹¹

O caso da livre expressão da religião é um exemplo paradigmático da inclusão, reconhecimento e ampliação da igualdade de direitos culturais, permitindo às comunidades culturalmente minoritárias “[...] igual acesso às formas de comunicação da própria comunidade, às tradições e práticas que as pessoas precisam para manter sua identidade pessoal.”⁴¹² A preservação e reprodução da língua e do modo de viver, a garantia da liberdade de associação e do ensino doutrinário, bem como a preservação dos rituais e cerimônias religiosas são indispensáveis para a construção de um modelo de inclusão com sensibilidade para as diferenças⁴¹³ inerentes a minorias religiosas, étnico-raciais, nacionais e linguísticas. Por isso, o problema dos limites da tolerância ampliaram a discussão sobre a inclusão do Outro, levando ao desenvolvimento do tema da cidadania multicultural⁴¹⁴, razão pela qual ao conceito de “pessoas naturais” (*natural persons*)⁴¹⁵ seguiu-se o desenvolvimento do conceito abstrato de “pessoal legal” (*legal person*), objeto das políticas do reconhecimento que tratam de “direitos individuais” e que “[...] garantem a todos os cidadãos igual acesso a ambientes culturais, relações interpessoais, e tradições – na medida em que esses são materiais para a formação ou manutenção de suas respectivas identidades pessoais.”⁴¹⁶

O princípio civil da igual inclusão procura garantir direitos culturais iguais, sobretudo, àqueles grupos estatisticamente numerados que não formaram suas identidades coletivas e modos de vida em meio a uma eticidade substantiva (Hegel), como minorias étnico-raciais, nacionais, imigrantes ou subculturas nativas, descendentes de culturas quilombolas, etc.⁴¹⁷

Esses grupos [mulheres, homoafetivos, transgêneros, portadores de necessidades especiais, etc.] podem, em casos de lapso temporal – isto é, em casos de ‘dessincronicidade histórica’ – achar mais difícil alcançar o requerido elo cognitivo com o *ethos* interno da moralidade dos direitos humanos como amparado por seu ambiente social e político do que comunidades religiosas que podem se inspirar nos mais avançados recursos conceituais de uma ou outra religião do mundo.⁴¹⁸

⁴¹¹ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 09.

⁴¹² HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 10.

⁴¹³ Cf. HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, p. 170.

⁴¹⁴ Sobre isto, ver KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press, 2003. (Reprinted in Paperback). Para o tema da “cidadania multicultural”, ler o Capítulo 2 – *As Políticas do Multiculturalismo*, p. 10-33. O tema da *tolerância* é apresentado no Capítulo 8 – *Tolerância e seus limites*, p. 152-172.

⁴¹⁵ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 10. “Pessoas naturais” são aquelas que formam suas identidades a partir da socialização em *contextos de comunicação e reconhecimento mútuo*, consolidando suas identidades, articulando seu autoconhecimento ao desenvolvimento dos seus planos de vida.

⁴¹⁶ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 11.

⁴¹⁷ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 11.

⁴¹⁸ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 11.

O conceito de uma constituição democrática pluralista do ponto de vista da diferenciação cultural constitui o élan para a integração dos cidadãos que se identificam a diferentes formas de vida sob a forma de uma política cultural do reconhecimento mútuo de identidades culturais coletivas. Assim, as idiosincrasias culturais permanecem mantidas na medida em que cada cidadão percebe a si mesmo como membro integrado da mesma comunidade política no limite de cada cultura particular integrante da sociedade, graças ao mecanismo da justificação pública dos direitos culturais.

Embora o conceito de “doutrinas compreensivas” e as distinções didáticas estabelecidas entre “visões de mundo”, “sistema de crenças”, “modos de vida” e “valores guia” ajudem a compreender por que a tolerância não deve ser identificada à coexistência conforme um *modus vivendi*, benevolência, paciência, generosidade ou concessão com relação às crenças e práticas de alguém, Habermas aparentemente ignora ou não trata de algumas questões que julgo serem de capital importância para a determinação do trato tolerante para com o Outro ou Outrem – “Eles”.

Se Habermas estiver certo ao declarar que “[...] a expectativa normativa de que estejamos aptos a conviver com os que possuem diferentes estilos de vida éticos e valores guias é de uma natureza diferente da suposição de que devemos aceitar a diferença entre verdades religiosas ou entre visões de mundo contrárias [...]”⁴¹⁹; se nossos impulsos existenciais, que orientam nossas práticas e atitudes correntes, advém de crenças concorrentes⁴²⁰; se “[...] apenas nos casos que envolvem visões de mundo concorrentes a tolerância significa aceitar reivindicações de validade mutuamente exclusivas”⁴²¹; e se apenas nesse sentido estrito pode-se falar em “[...] tolerância – enquanto igual respeito para todos – [que] significa a disposição para neutralizar o impacto prático de uma dissonância cognitiva que, apesar de em seu próprio domínio, requer que a resolvamos”⁴²², o que fazer quando não há “razões públicas” claramente disponíveis capazes neutralizar as dissonâncias cognitivas mencionadas por Habermas, ou quando não há “razões públicas” razoáveis possíveis capazes de distinguir quais crenças e práticas são eticamente relevantes a ponto de serem objeto (ou não) da tolerância, uma vez que estamos obrigados, como afirma Habermas, a neutralizar as dissonâncias cognitivas existentes entre “nós” e “eles”?

⁴¹⁹ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 13.

⁴²⁰ Cf. HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 13.

⁴²¹ HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 13.

⁴²² HABERMAS, *Intolerância e discriminação*, p. 13.

III CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Os Limites da Tolerância*⁴²³, Forst definiu a tolerância como um conceito normativamente dependente de um *direito à justificação*⁴²⁴. As crenças e práticas dos indivíduos e as medidas sociais de instituições político-jurídicas que determinam a vida social dos cidadãos deveriam submeter-se ao escrutínio da justificação pública de normas conforme o “uso público da razão”. Isto significa que em uma democracia reflexiva, consciente de seus princípios políticos e jurídicos, o *princípio de justificação da justiça* requer que os cidadãos reconheçam a *reciprocidade* e a *generalidade* como critérios que conferem legitimidade às normas que determinam a vida social dos cidadãos. A reciprocidade implica que necessidades, recursos e direitos só podem ser requeridos por algum grupo de cidadãos se não são negados a outros grupos de cidadãos. Além disso, “nossas próprias razões” – necessidades, interesses e valores – não devem sobrepor-se aos dos demais cidadãos quando do processo de justificação pública.⁴²⁵ Quanto ao critério da generalidade, as razões que justificam as “normas básicas” devem ser aceitas e compartilhadas reciprocamente por todos os cidadãos, pertençam estes aos grupos dominantes ou minorias. É em função dos critérios de reciprocidade e generalidade que as normas gerais só podem ser invalidas por um dissenso razoável cujas objeções estejam baseadas em razões públicas.⁴²⁶

O direito à justificação requer a apresentação pública de razões para “objeções éticas” e razões para “rejeição moral” para demarcação dos limites da tolerância/intolerância: “Aqueles que se toleram mutuamente consideram as concepções éticas um do outro erradas e mal-formadas, mas mediante razões que o outro pode justificadamente rejeitar, com base em suas próprias visões e concepções do bem.”⁴²⁷ Entretanto, a justificação baseada em razões para objeções éticas não são suficientes para suplantar as razões baseadas em razões para rejeições morais quando do conflito entre crenças e práticas. Segundo Forst, “os limites da tolerância são, portanto, atingidos, quando um grupo tenta dominar os demais fazendo de suas visões rejeitáveis a norma geral. Tal negação do direito à justificação é uma forma de intolerância que não pode ser tolerada.”⁴²⁸

⁴²³ FORST, Rainer. The Limits of Toleration. *Constellations*. vol. 11, nº 3, 2004, pp. 313-325.

⁴²⁴ FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 15; p. 18.

⁴²⁵ Cf. FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 22.

⁴²⁶ Cf. FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 22.

⁴²⁷ FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 23.

⁴²⁸ FORST, *Os Limites da Tolerância*, p. 23.

Aos discutir o tema das “obrigações deliberativas da cidadania democrática”, Cristina Lafont⁴²⁹ chama atenção para o problema da “plenitude das razões públicas”. O problema emerge quando os cidadãos que possuem valores morais conflitantes são obrigados a justificar na esfera pública suas crenças e práticas em relação a temas controversos e que envolvem direta ou indiretamente a prática da tolerância, como o casamento entre pessoas homoafetivas, novos arranjos familiares (famílias constituídas por casais homoafetivos), aborto, eutanásia, uso de símbolos religiosos em repartições público-estatais, ensino religioso nas escolas, etc.

Ocorre que pelo fato de muitos cidadãos basearem suas convicções sobre o bem e questões fundamentais de justiça em valores religiosos, estes se encontram obrigados a recorrerem a razões políticas ou públicas quando se vêem obrigados a justificar alguma política coerciva do qual são beneficiários. Essa, entretanto, é uma *sobrecarga cognitiva* (*burdens of judgement*) que deveria recair tanto sobre os ombros de cidadãos religiosos quanto de cidadãos seculares, embora normalmente recaia sobre aqueles.

Para Lafont, tanto a solução dada por Rawls (*proviso*) quanto por Habermas (*institutional translation proviso*) relativa aos tipos de razões que poderiam ser aceitas legitimamente nos debates na esfera pública oferecem problemas. No caso de Rawls, o *proviso* obriga os cidadãos religiosos a dar prioridade a razões não religiosas nos debates sobre questões de justiça, colocando em risco a integração social entre os respectivos grupos de cidadãos, pois o *proviso* requer dos cidadãos religiosos uma atitude epistêmica autorreflexiva acerca dos limites de suas crenças e práticas e o reconhecimento da autoridade da ciência e a laicidade do Estado, cindindo a identidade do indivíduo em um papel privado e outro público. Por sua vez, Habermas argumenta que, além do que o *proviso* requer, deve ser considerada ainda a possibilidade de verdade de outras religiões e o potencial heurístico e semântico-normativo dos conteúdos religiosos, sem ficar suficientemente claro onde e como ocorrerá essa tradução institucional, se na esfera pública informal ou na esfera pública formal e a quem caberá realizá-la, sem deixar de mencionar o problema do *déficit* institucional da esfera pública e como ele afeta esta questão.

Na medida em que a responsabilidade mútua (*mutual accountability*) constitui um dos princípios da legitimidade política de uma democracia liberal, espera-se que tanto cidadãos religiosos quanto seculares sejam capazes de apresentar, no momento oportuno do debate público, as razões públicas que eles sinceramente acreditam ser compatíveis com os

⁴²⁹ Cf. LAFONT, Cristina. Religion and The Public Sphere: What are the obligations of democratic citizenship? In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 43.

compromissos democráticos básicos e justificáveis às objeções a políticas coercivas que possam beneficiar algum dos lados, resguardando-se o *status* da cidadania livre e igual. Mas se uma política coerciva não justificável (com base em razões públicas) pode implicar em um ato de intolerância, qual é a implicação do fato de que os cidadãos (religiosos ou seculares) não possam alcançar as “razões públicas” requeridas para a justificação de certas crenças e práticas que, por isso, correm o risco de tornarem-se intolerantes? Existe alguma implicação relevante para o debate em torno da tolerância o fato dos cidadãos recorrerem a razões que eles ou elas mesmos não acreditam sinceramente (ou argumentem de boa fé), apenas para satisfazer o critério liberal da legitimidade democrática, isto é, “[...] que os cidadãos devem abster-se de impor uma política coerciva até que todas as objeções baseadas sobre razões geralmente aceitáveis para cidadãos democráticos tenham sido derrotadas com sucesso”⁴³⁰ Em outras palavras: pode-se agir de maneira instrumental com relação a nossas posições cognitivas (epistêmicas)? Os cidadãos, especialmente os religiosos, poderiam recorrer a razões as quais eles sinceramente não acreditam, ferindo, assim, a pretensão de validade referente à veracidade subjetiva (agir dramaturgico)? Em função disso, cabe ainda perguntar: o trato tolerante de cidadãos religiosos para com cidadãos seculares não estaria sobrecarregado em suas exigências epistêmicas?

Não estou convencido de que Habermas resolve satisfatoriamente estas questões movendo a sua “*institutional translation proviso*” da *esfera pública informal* para a *esfera pública formal* e, portanto, admitindo que cidadãos religiosos possam recorrer a argumentos baseados em “razões não públicas” no que tange a questões políticas fundamentais de justiça e sobre elementos constitucionais, desde que tais questões fiquem circunscritas a *esfera pública informal*. Tampouco acredito, como Lafont, que os funcionários públicos, magistrados, legisladores, etc. (no âmbito da esfera pública formal) são capazes de alcançar o tempo todo, mesmo sendo obrigados a isso, a tradução cooperativa em casos de conflito entre “razões não públicas” e “razões públicas”. Para Lafont, Habermas não traça claramente a distinção entre o “direito a incluir no debate público quaisquer visões e razões que alguém acredite honestamente” e o “direito de ser dispensado da obrigação de comprometer-se com razões aceitáveis geralmente”⁴³¹. Não obstante, permanece a exigência de que, apenas quando desejarem transformar seus discursos privados, baseados em “razões não públicas”, em

⁴³⁰ LAFONT, Cristina. Religion and The Public Sphere: What are the obligations of democratic citizenship? In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 13-14.

⁴³¹ LAFONT, Cristina. Religion and The Public Sphere: What are the obligations of democratic citizenship? In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 13-14, p. 29.

discursos públicos com pretensões de validade normativa, acerca de questões fundamentais de justiça ou sobre elementos constitucionais, os cidadãos religiosos deverão respeitar a dimensão epistêmica da democracia deliberativa. Portanto, as obrigações deliberativas de cidadania apresentam exigências epistêmicas diferentes, se considerarmos os sujeitos, o lugar de deliberação e a pretensão de validade envolvidos.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Tolerância e Reconhecimento em Habermas. In: MARTINS, Cléia Aparecida; POKER, José Geraldo (Orgs.). **Reconhecimento, Direito e Discursividade em Habermas**. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014.

_____. Sobre a justificação normativa da tolerância no pensamento político de Habermas. In: CARVALHO, Marcelo et al. (Orgs.). **Ética e Filosofia Política**. São Paulo: ANPOF, 2015. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

MELO, Débora. Médico pode se recusar a atender paciente por divergência política? **Carta Capital**. Disponível em: < <http://www.cartacapital.com.br/politica/medico-pode-se-recusar-a-atender-paciente-por-divergencia-politica> >. Acesso em: 03/04/2016.

CHAMBERS, Simome. A política da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

_____. Tolerance, justice and reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (Ed.). **The culture of toleration in diverse societies: reasonable tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2003.

_____. The Limits of Toleration. **Constellations**. vol. 11, nº 3, 2004, pp. 313-325.

_____. Os Limites da Tolerância. **Novos Estudos Cebrap**, ed. 84, jul. 2009, pp. 15-29.

_____. **Contextos da Justificação**: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Toleration and Democracy. **Journal of Social Philosophy**, vol. 45, nº 01, Spring 2014, pp. 65-75.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Agir comunicativo e Razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Consciência moral e Agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. Intolerance and Discrimination. *I. CON.*, Oxford University Press and New York University School of Law, v. 1, n. 1, 2003, pp. 2-12.

_____. **Direito e Democracia:** entre facticidade e validade. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e Democracia:** entre facticidade e validade. Vol. II. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **A Inclusão do Outro:** estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico:** ensaios filosóficos. Coimbra: Almedina, 2004.

_____. **Verdade e Justificação:** ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Entre Naturalismo e Religião:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Obras Escolhidas:** Fundamentação Linguística da Sociologia. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo:** sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. Intolerância e discriminação. **Perspectiva Filosófica**, vol. 2, nº 40, 2013, pp. 01-13.

_____; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político.** Barcelona: Paidós, 2014.

HERRERO, Francisco Javier. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000.

LAFONT, Cristina. Religion and The Public Sphere: What are the obligations of democratic citizenship? In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan. **Habermas and Religion.** Cambridge: Polity Press, 2013.

MACHADO, Costa (Org.). **Constituição Federal interpretada:** artigo por artigo, parágrafo por parágrafo. 3. ed. Barueri, SP: Manole, 2012.

NOBRE, M.; REPA, L. (Orgs.). **Habermas e a reconstrução:** sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papyrus, 2012.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O liberalismo político**. Ampl. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

SCANLON, Thomas M. A dificuldade da tolerância. **Novos Estudos Cebrap**, ed. 84, jul. 2009, p. 31-45.

WILLIAMS, Melissa S. Tolerable liberalism. In: EISENBERG, Avigail; SPINNER-HALEV, Jeff (Ed.). **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 19-40.

SALUTE



© 2014 EDITORA Salute

Este trabalho está licenciado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br> ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.