

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL DOUTORADO

**GLOBALIZAÇÃO, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS:
OS MOVIMENTOS SOCIAIS E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE
UMA ESFERA PÚBLICA PLURAL E DEMOCRÁTICA MUNDIAL**

SUZANA MARIA GAUER VIEIRA

Orientador: Prof. Dr. José Luis Bolzan de Moraes

São Leopoldo, abril de 2013

SUZANA MARIA GAUER VIEIRA

**GLOBALIZAÇÃO, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS:
OS MOVIMENTOS SOCIAIS E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE
UMA ESFERA PÚBLICA PLURAL E DEMOCRÁTICA MUNDIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Área de Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, para obtenção do título de Doutora em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Luis Bolzan de Moraes

São Leopoldo, abril de 2013

V665g Vieira, Suzana Maria Gauer
Globalização, democracia e direitos humanos: os movimentos sociais e o processo de construção de uma esfera pública plural e democrática mundial / por Suzana Maria Gauer Vieira. -- 2013. 646 f. ; 30cm.

Tese (Doutorado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2013.
Orientador: Prof. Dr. José Luis Bolzan de Moraes.

1. Direito - Globalização. 2. Democracia. 3. Direitos Humanos. 4. Movimentos sociais. I. Título. II. Moraes, José Luis Bolzan de.

CDU 34: 339.9

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL DOUTORADO

A tese intitulada: “**Globalização Democracia e Direitos Humanos: os movimentos sociais e o processo de construção de uma esfera pública plural e democrática mundial**”, elaborada pela doutoranda **Suzana Maria Gauer Vieira**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de DOUTORA EM DIREITO.

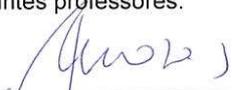
São Leopoldo, 16 de abril 2013.

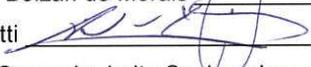


Prof. Dr. Leonel Severo Rocha

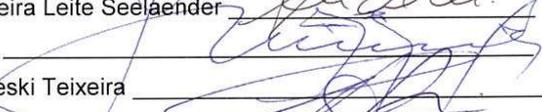
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes 

Membro: Dr. Adriano Pilatti 

Membro: Dr. Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender 

Membro: Dr. Lenio Luiz Streck 

Membro: Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira 

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. José Luis Bolzan de Moraes, pela orientação e compreensão.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, pelos ensinamentos ministrados.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, em especial a Secretária Vera Loebens, pela atenção, educação e paciência dedicadas aos alunos do CPGD.

Aos meus pais, Dorval e Hilária Elizabeth, humildes trabalhadores que dedicaram suas vidas à educação dos filhos e por terem me ensinado o respeito e o amor pela justiça.

A meu companheiro, Danilo, pelo amor, amizade e paciência.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio indispensável à realização da presente pesquisa.

RESUMO

A presente pesquisa analisa os processos de renovação da política e do direito, a partir da emergência da práxis política emancipatória dos cidadãos e movimentos sociais, com o objetivo de instituição de uma esfera pública crítica, plural e democrática na cena pública internacional contemporânea. Para tanto, investigam-se as razões das crises dos paradigmas sociais, políticos e cientificistas instrumentais e a instituição de novos modos de sociabilidade e de conhecimento fundamentados na afirmação de processos cooperativos e dialógicos no âmbito das práticas socioculturais, filosóficas e científicas, resgatando-se as contribuições desenvolvidas pelo pensador Jürgen Habermas, por meio da elaboração do paradigma do agir comunicativo e do modelo de democracia deliberativa. Pretendem-se demonstrar as contribuições dos movimentos sociais para a criação de uma nova cultura político-jurídica democrática e cosmopolita, frente aos processos autoritários e mercantilistas que orientam a globalização econômica nas sociedades contemporâneas. O objetivo da pesquisa concentra-se, dessa forma, na análise das crises de natureza social, política e jurídica das sociedades contemporâneas e nas propostas para encaminhar a sua superação, a partir da emergência de novos paradigmas ético-políticos democráticos. Nos três primeiros capítulos procede-se a uma reavaliação da herança filosófica, sociológica e jurídica desenvolvida na modernidade, com o propósito de melhor entender as mudanças produzidas nas sociedades contemporâneas, especialmente com o desenvolvimento da globalização. Já o estudo sobre as transformações sociais produzidas pela globalização foi privilegiado nos dois últimos capítulos, particularmente visando apreender os efeitos sociais, políticos e jurídicos desse processo, diante dos retrocessos experimentados nos campos da democracia e dos direitos humanos, em razão da adoção generalizada das políticas neoliberais privatistas, o que vêm sendo denunciado por um conjunto de cidadãos e movimentos sociais críticos que lutam para que sejam reconhecidos como novos atores políticos com maior influência no cenário decisório internacional. No primeiro capítulo, trata-se da crise da filosofia da consciência e do novo paradigma comunicativo proposto por Jürgen Habermas para superar as dificuldades do modelo de racionalidade logocêntrico, instrumental e cientificista. No segundo capítulo são estudadas as orientações éticas contemporâneas - liberais, comunitaristas e a ética do discurso, através das contribuições de John Rawls, Charles Taylor e Habermas. No terceiro capítulo, examinam-se as relações entre sociedade e direito na modernidade, com a retomada das contribuições dos principais teóricos sociais clássicos e contemporâneos. No quarto capítulo, investiga-se a renovação do significado e avaliação da democracia, com a retomada do pensamento democrático desenvolvido no mundo contemporâneo e o surgimento dos novos movimentos sociais, com ênfase nas contribuições de Charles Taylor, Hannah Arendt, Habermas e dos estudiosos contemporâneos sobre os novos movimentos sociais. Já no quinto capítulo, promove-se a investigação sobre o significado e principais efeitos da globalização, com o intuito de estudar as razões das crises e transformações do Estado contemporâneo, as dificuldades e as mudanças no entendimento da democracia e dos direitos humanos, assim como as possibilidades de criação de uma opinião pública plural e crítica global incentivada pela práxis emancipatória dos movimentos sociais frente ao atual processo de crise social mundial.

Palavras-chave: Globalização. Democracia. Direitos Humanos. Movimentos sociais.

ABSTRACT

The research presented here analyzes law and politics renewal from the urgency of emancipatory political praxis of citizens and social movements, aiming at establishing a critical, plural and democratic public domain in the contemporary international public arena. To that end, we investigate the reasons behind the crisis on social, political and instrumental scientific paradigms; and the launching of new sociabilities and knowledge based on the acknowledgement of cooperative and dialogical processes within sociocultural, philosophical and scientific practices. For that purpose, contributions developed by Jürgen Habermas were taken into consideration through the elaboration of the communicative acting paradigm and the deliberate democracy model. We intend to expose the contributions from social movements for the conception of a new democratic and cosmopolitan political-legal culture when facing authoritarian and mercantilist processes that lead economical globalization in contemporary societies. The main goal of this research is, therefore, to analyze crisis of social, political and legal characters in contemporary societies and to propose ways to forward their recovery; from the emergence of new democratic ethical-political paradigms. In the first three chapters, we discuss a revaluation of a philosophical, sociological, political and legal legacy developed in modernism as to better comprehend the changes generated in contemporary societies; particularly when considering the development of globalization. In the last two chapters, writings on social transformations produced by globalization are brought into light in order to capture social, political and legal effects of said process during the experienced setbacks in the field of democracy and human rights due to the widespread adoption of neoliberal privatization policies. Such practices have been reported by a group of citizens along with critical social movements that fight for their right to be acknowledged as new and more influential political players in the international decision-making scene. The first chapter approaches the crisis of the philosophy of awareness and the new communicative paradigm proposed by Jürgen Habermas to overcome difficulties in logocentric, instrumental and scientific rationales. In the second chapter, contemporary ethical orientations are discussed – whether liberal, communitarian and the ethics of speech through the contributions by John Rawls, Charles Taylor and Habermas. In the third chapter, the relations between society and law in modernism are examined through the contributions from the main social - classical and contemporary - theorists. In the fourth chapter, we investigate the renewal of democracy's meaning and evaluation through the awakening of the development of democratic thinking in the contemporary world and the emergence of new social movements, focusing on the contributions by Charles Taylor, Hannah Arendt, Habermas and other contemporary thinkers. In the fifth chapter, we promote research on meaning and other globalization effects in order to analyze the reasons behind crisis and transformations in the contemporary State, difficulties and changes in the understanding of what democracy and human rights are, as well as the possibilities of creating a plural public opinion along with global criticism encouraged by the social movements' empowerment praxis when facing a worldwide social crisis.

Key-words: Globalization. Democracy. Human Rights. Social movements.

RIASSUNTO

Questa ricerca analizza i processi di rinnovamento della politica e del diritto, dalla nascita di emancipazione prassi politica dei cittadini e dei movimenti sociali, con l'obiettivo di creare una sfera pubblica critica, plurale e democratica in contemporanea scena Internazionale. Pertanto, per accertare i motivi di crisi i paradigmi dei modi strumentali e stabilire sociali, politiche e scienziata nuove di socialità e di conoscenza in base ai processi di affermazione e le prassi cooperative dialogiche nell'ambito socio-culturale, filosofica e scientifica, il salvataggio pensatore contributi sviluppato da Jürgen Habermas, attraverso lo sviluppo del paradigma dell'agire comunicativo e il modello della democrazia deliberativa. Intendete di dimostrare il contributo dei movimenti sociali per creare una nuova cultura politica e democratica faccia legale cosmopolita di processi autoritari che guidano e mercantilista globalizzazione economica nelle società contemporanee. L'obiettivo della ricerca si concentra quindi su un'analisi delle crisi sociali, delle società politiche e giuridiche contemporanee e le proposte per superarli in avanti, dalla nascita di nuovi paradigmi etici e politici democratici. Nei primi tre capitoli procedere ad una nuova valutazione del patrimonio filosofico, sviluppato sociologico e giuridico nella modernità, al fine di meglio comprendere i cambiamenti in atto nelle società contemporanee, in particolare con lo sviluppo della globalizzazione. Ma lo studio delle trasformazioni sociali provocati dalla globalizzazione è stato privilegiato nel corso degli ultimi due capitoli, in particolare al fine cogliere il processo sociale, politico e giuridico che, di fronte a battute d'arresto con esperienza nel campo della democrazia e dei diritti umani, a causa della diffusa adozione di politiche privatizzazione neoliberista, che sono stati denunciati da un gruppo di cittadini e movimenti sociali critici che lottano per essere riconosciuti come nuovi attori politici con maggiore influenza nelle decisioni internazionali scenario. Nel primo capitolo, è la crisi della filosofia della coscienza e il nuovo paradigmi comunicative proposto da Jürgen Habermas per superare la difficoltà del modello della razionalità logocentrica, strumentale e scienziata. Il secondo capitolo studia le linee guida etiche contemporanee – liberali, comunitaristi e l'etica del discorso, attraverso i contributi di John Rawls, Charles Taylor e Habermas. Nel terzo capitolo, si esamina il rapporto tra diritto e società in tempi moderni, con la ripresa dei principali contributi dei teorici sociali classici e contemporanei. Il quarto capitolo indaga il rinnovo del significato di democrazia e di valutazione, con la ripresa del pensiero democratico sviluppato nel mondo contemporanei su e l'emergere di nuovi movimenti sociali, con particolare riguardo ai contributi di Charles Taylor, Hannah Arendt, Habermas e studiosi contemporanei su i nuovi movimenti sociali. Nel quinto capitolo, promuove la ricerca sugli effetti significato e principali della globalizzazione, al fine di studiare le ragioni per le crisi e le trasformazioni dello Stato contemporaneo, le difficoltà e i cambiamenti nella comprensione della democrazia e dei diritti umani, così come la possibilità di creare una opinione pubblica critica e pluralista alimentato da globali prassi di emancipazione dei movimenti sociali alla deriva attuale di crisi mondiale.

Parole Chiave: Globalizzazione. Democrazia. Diritti umani. Movimenti sociali.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 FILOSOFIA E CIÊNCIA NA MODERNIDADE: OS PENSADORES DA MODERNIDADE E OS NOVOS PARADIGMAS PÓS-METAFÍSICOS	27
2.1 OS PENSADORES MODERNOS E A FORMAÇÃO DO PARADIGMA DA FILOSOFIA DO SUJEITO.....	27
2.1.1 A filosofia empirista de Francis Bacon, o racionalismo de René Descartes e o nascimento da concepção moderna de ciência	27
2.1.2 As contribuições do empirismo de Hume e do racionalismo crítico de Kant	31
2.1.2.1 As contribuições do empirismo de David Hume para as ciências no mundo moderno	31
2.1.2.2 A teoria do conhecimento e a filosofia ética e política de Kant	38
2.1.2.2.1 <i>O racionalismo crítico e a teoria do conhecimento no pensamento de Kant</i>	<i>38</i>
2.1.2.2.2 <i>A filosofia ética e política de Kant</i>	<i>55</i>
2.2 A RECONSTRUÇÃO DO DISCURSO FILOSÓFICO HISTÓRICO-CRÍTICO DA MODERNIDADE E AS POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DO SUJEITO	61
2.2.1 O novo paradigma da linguagem e as tarefas hermenêuticas da filosofia	62
2.2.1.1 A filosofia hermenêutica de Martin Heidegger.....	62
2.2.1.1.1 <i>A crítica à filosofia metafísica e a virada linguística realizada pela filosofia hermenêutica de conteúdo de Heidegger</i>	<i>62</i>
2.2.1.2 A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer	76
2.2.1.2.1 <i>A obra “Verdade e método” e o projeto da hermenêutica filosófica: o novo paradigma da linguagem e a tradição filosófica e cultural como herança a ser atualizada nas ciências hermenêuticas do espírito</i>	<i>79</i>
2.2.1.3 A hermenêutica crítica e reconstrutiva de Jürgen Habermas e o debate posterior à publicação da obra “Verdade e método” de Gadamer	90
2.2.1.3.1 <i>O debate entre hermenêutica filosófica e hermenêutica crítica</i>	<i>90</i>
2.2.1.3.2 <i>O paradigma da razão comunicativa e as possibilidades de superação da filosofia do sujeito</i>	<i>114</i>
3 AS FILOSOFIAS ÉTICO-POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS: AS TEORIAS ÉTICO-POLÍTICAS LIBERAIS E COMUNITARISTAS E A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS	131
3.1 O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS E A RETOMADA DO DEBATE SOBRE A JUSTIÇA POLÍTICA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO.....	131
3.2 A FILOSOFIA ÉTICA DE CHARLES TAYLOR: AS FONTES DO SELF E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA.....	134
3.2.1 As configurações morais do agente humano e o papel dos valores na formação da subjetividade e das instituições modernas	134

3.2.2 A crítica ao naturalismo cientificista, ao utilitarismo e ao liberalismo ético-político como expressão de um <i>self</i> desprendido e desvinculado dos valores éticos expressivos da vida humana autêntica.....	151
3.2.3 A formação da identidade no espaço moral e o sentido do bem na vida humana comunitária.....	159
3.3 A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS E A PROPOSTA DIALÉTICA ALTERNATIVA AOS MODELOS ÉTICO-POLÍTICOS LIBERAL E COMUNITARISTA.....	183
3.3.1 O discurso filosófico ético-crítico e o significado da modernidade.....	187
3.3.2 A ética comunicativa de Jürgen Habermas e a proposta de superação dos paradigmas ético-políticos liberal e comunitarista concorrentes	194
4 MODERNIDADE, SOCIEDADE E DIREITO	258
4.1 A ORIGEM DA SOCIOLOGIA NA MODERNIDADE: A FILOSOFIA DIALÉTICA E O NASCIMENTO DA CRÍTICA HISTÓRICO-SOCIAL.....	258
4.1.1 Alienação e história na filosofia de Hegel	258
4.1.2 Marx e a natureza social do homem: a concepção de práxis histórico-social e a crítica à alienação e mercantilização nas sociedades capitalistas.....	271
4.2 A SOCIOLOGIA CLÁSSICA E A TEORIA DOS SISTEMAS SOCIAIS	278
4.2.1 Durkheim e o nascimento da sociologia	279
4.2.2 Modernidade, sociedade e direito na obra de Max Weber	281
4.2.2.1 Max Weber, a modernidade e o processo de racionalização e desencantamento da vida social	281
4.2.2.2 Sociedade e direito na obra de Max Weber	286
4.2.3 A teoria dos sistemas sociais de Parsons	289
4.2.4 A teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann	292
4.2.4.1 A teoria sociológica de Niklas Luhmann	292
4.2.4.2 Modernidade, complexidade e iluminismo sociológico no pensamento de Niklas Luhmann	307
4.2.4.3 Sociedade e direito na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann.....	315
4.2.4.3.1 <i>Sociedade e direito na fase funcional-estruturalista da obra de Luhmann</i>	315
4.2.4.3.2 <i>Sociedade e direito na teoria dos sistemas sociais autopoieticos de Niklas Luhmann</i>	320
4.3 JÜRGEN HABERMAS E O PROJETO DE RECONSTRUÇÃO DA TEORIA SOCIAL CRÍTICA	339
4.3.1 A herança crítica da filosofia: diálogo, esclarecimento e emancipação..	339
4.3.2 O projeto de reconstrução da teoria social crítica	343
4.3.3 Modernidade e sociedade: racionalização da vida social, diagnóstico crítico das sociedades modernas e as possibilidades de complementação do projeto normativo da modernidade	351
4.3.4 Modernidade, sociedade e direito no pensamento de Habermas	373
5 DEMOCRACIA, SOCIEDADE CIVIL E A CONSTRUÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA PLURAL E DEMOCRÁTICA NO CENÁRIO LOCAL, NACIONAL E INTERNACIONAL	396
5.1 A FILOSOFIA ÉTICO-POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR: COMUNITARISMO, MULTICULTURALISMO E A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO	396

5.1.1 A influência da ética comunitária de Aristóteles e do pensamento republicano de Rousseau na obra de Charles Taylor	399
5.1.1.1 A ética comunitária de Aristóteles	399
5.1.1.2 As contribuições de Jean Jacques Rousseau para a formação do <i>self</i> moderno	402
5.1.1.3 A linguagem expressivista de Herder e Hegel: o caráter histórico-cultural da existência humana e a conciliação entre natureza e razão, liberdade e sensibilidade.....	404
5.1.2 A política de reconhecimento de Charles Taylor.....	423
5.2 O PENSAMENTO POLÍTICO DEMOCRÁTICO DE HANNAH ARENDT.....	430
5.2.1 A herança ético-política dos gregos e a decadência da política nas sociedades contemporâneas.....	431
5.2.2 Política e Estado nas sociedades modernas.....	435
5.2.3 República, direitos humanos e poder político legítimo.....	440
5.3 DIREITO, JUSTIÇA E DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS	450
5.3.1 Diagnóstico crítico da modernidade, democracia e direitos humanos nas sociedades contemporâneas.....	450
5.3.2 A superação dos paradigmas democráticos liberal e republicano e o significado da democracia deliberativa nas sociedades contemporâneas: os movimentos sociais e a construção de uma esfera pública democrática	454
5.3.3 A esfera pública democrática e a formação crítica da opinião pública	470
5.4 OS MOVIMENTOS SOCIAIS E A CONSTRUÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA PLURAL E DEMOCRÁTICA NA NASCENTE SOCIEDADE CIVIL MUNDIAL	492
5.4.1 Os movimentos sociais, a reinvenção da emancipação social e a globalização da democracia e dos direitos humanos.....	492
5.4.2 A sociedade civil, os novos movimentos sociais e as lutas pela democratização da cultura política no cenário local, nacional e mundial	498
6 GLOBALIZAÇÃO, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS.....	515
6.1 AS CONSEQUÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS DA GLOBALIZAÇÃO	515
6.2 CRISES E TRANSFORMAÇÕES DO ESTADO CONTEMPORÂNEO, AS PERSPECTIVAS PARA A DEMOCRACIA E A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	538
6.2.1 O Estado soberano e territorial na modernidade: revisitando o paradigma político-jurídico liberal e positivista burocrático-legal.....	540
6.2.2 Globalização, crises do Estado e as promessas constitucionais da modernidade.....	547
6.3 DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E AS POSSIBILIDADES DE CONSTRUÇÃO DE UMA CULTURA POLÍTICO-JURÍDICA COSMOPOLITA	576
6.4 AS CONTRIBUIÇÕES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS PARA A CRIAÇÃO DE UMA CULTURA DEMOCRÁTICA COSMOPOLITA.....	607
7 CONCLUSÃO	618
REFERÊNCIAS	634

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa analisar as principais mudanças operadas nas esferas da política e do direito nas sociedades contemporâneas, a partir de um reexame crítico da modernidade e da redefinição do significado e avaliação da democracia e dos direitos humanos pela práxis dos movimentos sociais, em defesa da construção de uma esfera pública democrática na nascente sociedade civil mundial, em contraposição aos efeitos desumanos e autoritários da globalização econômica neoliberal.

Definido o objeto de investigação da tese como o estudo acerca dos novos modos de ação política da cidadania mundial, em benefício da construção de uma esfera pública plural cosmopolita, como pressuposto para a criação de uma ordem jurídica democrática, fundamentada na defesa dos direitos humanos universais, a partir das transformações na práxis social oriundas do processo de globalização, procurar-se-á responder na pesquisa às seguintes questões:

- a) Os movimentos sociais, as associações, as redes de cidadania e defesa de direitos, organizados no cenário internacional contemporâneo, podem ser considerados como novos atores político-jurídicos capazes de contribuir para a criação de uma esfera pública democrática na nascente sociedade civil mundial, fundamentada na realização e respeito aos direitos humanos, na convivência plural de culturas e na igualdade entre os povos, contrapondo-se aos poderes políticos e econômicos que presidem a globalização neoliberal?

- b) Considerando-se que os movimentos sociais emergem como novos atores político-jurídicos no cenário internacional, procurando influenciar e participar do processo político decisório mundial, quais são as principais novidades introduzidas por estas práticas sociais para a compreensão da democracia e do direito nas sociedades contemporâneas e para a renovação da cultura política instituída?

O objetivo geral da pesquisa consiste em investigar o significado e os efeitos da globalização econômica neoliberal e as contribuições dos movimentos sociais

para a instituição de uma esfera pública democrática mundial, como fundamento de uma nova cultura política cosmopolita, voltada para a afirmação e realização dos direitos humanos dos povos e cidadãos do mundo, a paz, o pluralismo e o desenvolvimento sustentável com respeito à natureza e em defesa da sobrevivência do planeta, visando corrigir injustiças, desigualdades, discriminações insustentáveis e os desequilíbrios social e ambiental, que ameaçam a convivência social civilizada e democrática.

Com este propósito, pretende-se reexaminar a herança crítica da modernidade e compreender a dinâmica dialética dos processos de globalização, as dificuldades e as possibilidades de construção de uma nova ordem política democrática global, contraposta aos projetos políticos e econômicos neoliberais hegemônicos. Com o objetivo de entender as principais transformações operadas nas noções de sociedade civil e esfera pública, procurar-se-á apreender as novidades e potencialidades presentes na práxis político-jurídica dos novos movimentos sociais e suas contribuições para a criação de espaços públicos plurais de debate, deliberação e formação de uma opinião pública crítica, indispensável para garantir as conquistas constitucionais do Estado Democrático de Direito e a sua extensão para o plano internacional.

Ao estudar as razões das crises dos paradigmas político e jurídico estatais e positivistas, as crescentes ameaças aos direitos fundamentais e às conquistas constitucionais da cidadania, por força da imposição dos imperativos da globalização econômica neoliberal, procurar-se-á investigar o processo de renovação e reavaliação dos significados da democracia e dos direitos humanos nas lutas sociais contemporâneas e a importância do nascimento de uma cultura cosmopolita contraposta aos poderes políticos e econômicos ilegítimos mundiais. Desse modo, espera-se contribuir para o conhecimento das formas de exercício da cidadania diante dos novos modos de colonização e expansão dos poderes mundiais, por intermédio da instituição das novas práticas políticas dos movimentos sociais na nascente sociedade civil mundial, com a criação de redes temáticas, movimentalistas e de defesa de direitos, fóruns e espaços públicos de comunicação e debate sobre os problemas da humanidade, troca de experiências entre culturas, manifestações e o encaminhamento de propostas dos novos atores político-jurídicos, visando à democratização do poder, a reforma das instituições e a realização dos direitos humanos no cenário internacional.

A pesquisa será desenvolvida através do método crítico-dialético, a partir de uma abordagem histórica e transdisciplinar, visando à investigação das relações entre democracia e direitos humanos e sua ressignificação nas práticas dos movimentos sociais desenvolvidas nas sociedades contemporâneas, caracterizadas pela complexidade e interdependência entre os fenômenos sociais, políticos e jurídicos resultantes da globalização.

A tese procurará demonstrar os processos de renovação da política e do direito, a partir da emergência da práxis política dos cidadãos e movimentos sociais, com o objetivo de instituição de uma esfera pública crítica, plural e democrática na cena internacional contemporânea. Para tanto, pretendem-se investigar as razões das crises dos paradigmas sociais, políticos e cientificistas instrumentais e a emergência de novos modos de sociabilidade e de conhecimento fundamentados na afirmação de paradigmas cooperativos e dialógicos no âmbito das práticas socioculturais, filosóficas e científicas, resgatando-se as contribuições desenvolvidas pelo pensador de Frankfurt, Jürgen Habermas, por meio da elaboração do paradigma do agir comunicativo e do modelo de democracia deliberativa. Dessa forma, pretende-se demonstrar as contribuições dos movimentos sociais para a criação de uma nova cultura político-jurídica democrática e cosmopolita, frente aos processos autoritários e mercantilistas que orientam a globalização econômica nas sociedades contemporâneas.

Com esse propósito, defende-se a hipótese que os movimentos sociais, as associações e as redes de defesa dos direitos humanos e de manifestação da cidadania mundial, espalhadas pelas mais diversas regiões do planeta, surgem no cenário contemporâneo como novos atores político-jurídicos emancipatórios, expressando um conjunto de lutas sociais e políticas que suplantam as fronteiras locais e nacionais, visando à instauração de uma esfera pública plural e democrática, capaz de influenciar na correção dos rumos injustos da globalização e criar as condições para a instituição de uma cultura cosmopolita contraposta aos imperativos autoritários e desumanos que presidem a atual ordem política e econômica neoliberal.

O objetivo da pesquisa concentra-se na análise das crises de natureza social, política e jurídica das sociedades contemporâneas e nas propostas para encaminhar a sua superação, a partir da emergência de novos paradigmas democráticos propostos pela práxis ético-política dos movimentos sociais que lutam pela criação

de uma esfera pública democrática mundial, enfatizando-se, com tal propósito, em especial, as investigações do filósofo social Jürgen Habermas e as pesquisas dos pensadores contemporâneos estudiosos da crise da modernidade e sobre os novos movimentos sociais.

Para tanto, nos três primeiros capítulos proceder-se-á a uma reavaliação de parte da herança filosófica, sociológica e jurídica desenvolvida na modernidade, com o propósito de melhor compreender as mudanças produzidas nas sociedades contemporâneas, especialmente com o desenvolvimento da globalização.

O objetivo do primeiro capítulo consiste em discutir as bases de sustentação do paradigma da filosofia do sujeito, com o nascimento da filosofia e das ciências na modernidade, visando reexaminar o projeto crítico da modernidade e estabelecer as razões da insuficiência do modelo de racionalidade logocêntrico, instrumental e cientificista, com o objetivo de mostrar a importância do novo paradigma comunicativo proposto por Jürgen Habermas, voltado para a construção do entendimento entre sujeitos com capacidade de fala e ação no mundo da vida e para a busca cooperativa da verdade no âmbito do conhecimento, com a retomada dos vínculos entre teoria e práxis, ética, filosofia e ciências, com o propósito de contribuir com os processos de solução racional e democrática dos problemas sociais. Habermas defende a necessidade de reconstrução e revisão do projeto iluminista, visando complementá-lo de modo a propiciar condições que viabilizam a realização dos ideais críticos emancipatórios da modernidade, ameaçados nas sociedades contemporâneas pelas crises social, política, cultural e ecológica, aprofundadas com a expansão predatória da globalização capitalista neoliberal e com a disseminação dos aparatos burocráticos, mercantilistas e das práticas autoritárias que tendem a inviabilizar a democracia, através da sistemática e crescente violação dos direitos humanos nas diversas regiões do planeta. Para tanto, considera indispensável a revitalização da instância social e das práticas políticas e culturais criativas, buscando resguardar os processos democráticos por meios dos quais podem ser estabelecidas relações sociais e ético-políticas voltadas para o entendimento e a construção do consenso em torno de questões fundamentais problematizáveis em esferas de debate e interlocução crítica. Trata-se, assim, da defesa de arenas democráticas que possibilitem a constituição de normas justas, ética e pragmaticamente sustentáveis, obtidas a partir da práxis comunicativa e dialógica que possa se desenrolar livremente através da discussão pública sem

coerções, em que os melhores argumentos possam ser reconhecidos igualmente por todos e sustentem novas normas justas e consensos construídos legitimamente pelos cidadãos.

No segundo capítulo, pretende-se examinar as principais orientações da filosofia ético-política contemporânea, retomando-se algumas ideias da teoria da justiça do pensador liberal John Rawls e da filosofia ética comunitarista de Charles Taylor, assim como a alternativa aos modelos concorrentes proposta pela ética do discurso de Jürgen Habermas. Dessa forma, busca-se melhor compreender as diferenças existentes entre as interpretações ético-políticas oferecidas pelas teorias liberais e pelas correntes comunitaristas neoaristotélicas e neo-hegelianas, a partir do debate crítico empreendido pelo filósofo comunitarista com as teorias liberais neokantianas, assim como examinar as possibilidades de superação da oposição entre estas teorias rivais, a partir da renovação representada pela ética comunicativa desenvolvida por Habermas, ao procurar reunir as principais contribuições da ética universalista de Kant e a interpretação intersubjetiva das formas de vida ética de Hegel.

No terceiro capítulo serão analisadas a influência da filosofia crítica de Hegel e Marx para o nascimento das ciências sociais, a relação das teorias sociológicas clássicas com a teoria dos sistemas sociais, e finalmente a teoria da ação comunicativa e o projeto de reconstrução da teoria social crítica de Jürgen Habermas, fundamentada no desenvolvimento de uma práxis cooperativa entre filosofia e ciências sociais. O principal objetivo consiste em analisar as relações entre sociedade e direito na modernidade, procurando entender algumas das mudanças operadas nas sociedades contemporâneas em razão dos processos de colonização do mundo da vida pelos sistemas sociais e as novas tarefas do direito, visando à preservação dos princípios e instituições do Estado Democrático de Direito e a garantia das condições de legitimidade indispensáveis para uma convivência social justa e democrática.

O estudo sobre as transformações sociais produzidas pela globalização será privilegiado nos dois últimos capítulos, particularmente visando apreender os efeitos sociais, políticos e jurídicos desse processo, diante dos retrocessos experimentados no campo da democracia e dos direitos humanos, em razão da adoção generalizada

das políticas neoliberais privatistas¹, o que vêm sendo denunciado por um conjunto de cidadãos e movimentos sociais críticos que lutam para que sejam reconhecidos como novos atores políticos com maior influência no cenário decisório internacional.

No quarto capítulo, pretende-se examinar o pensamento democrático desenvolvido no mundo contemporâneo, recuperando-se parte das contribuições ético-políticas dos pensadores Charles Taylor, Hannah Arendt e Jürgen Habermas, assim como dos teóricos dos novos movimentos sociais, com o objetivo de procurar aprender as mudanças operadas no conceito de democracia, com a emergência de uma nova cidadania preocupada com a construção de esferas públicas críticas, plurais e dialógicas nos cenários local, nacional, regional e mundial, visando à instituição de uma sociedade civil cosmopolita.

Já o quinto capítulo será dedicado à investigação sobre o significado e os principais efeitos da globalização, com o objetivo de melhor entender as razões das

¹ O neoliberalismo representa um projeto político, econômico e ideológico que visa recuperar as teses do liberalismo econômico e político clássico, defendendo um modelo de sociedade individualista e de Estado de Direito mínimo, próximo ao paradigma liberal, tal como foi instituído no século XIX, após a vitória das revoluções burguesas, fundamentado nos princípios do livre mercado e concorrência, defesa da propriedade privada, igualdade jurídica formal, em síntese, preocupado com a proteção das liberdades individuais e econômicas. Seus formuladores consideram que o Estado deve garantir a mais ampla liberdade para que os indivíduos persigam seus interesses econômicos e privados, não tendo qualquer função na regulação dos mercados com o intuito de corrigir desequilíbrios sociais, isentando-se de qualquer preocupação com a manutenção dos direitos trabalhistas e a diminuição da desigualdade social, assim como com a garantia de políticas sociais e públicas de saúde, educação, previdência e assistência social. Entretanto, na prática, distancia-se em alguns aspectos do liberalismo clássico, na medida em que exige um Estado coercitivo, que favoreça os monopólios e os interesses econômicos hegemônicos, em detrimento da separação entre “público e privado, Estado e mercado. O processo de globalização da economia tem sido conduzido com base em muitos dos fundamentos político-ideológicos do neoliberalismo, exigindo a liberação total dos mercados, o enfraquecimento da soberania e das tarefas sociais e constitucionais dos Estados-nação, a privatização dos bens públicos, a difusão de uma cultura individualista e o predomínio da lógica mercantil privatista em todas as esferas da vida social. Pode-se afirmar que o neoliberalismo surge por obra de um conjunto de economistas ultraliberais, liderados por Friedrich Hayek, autor do livro “O Caminho da servidão”, publicado em 1944, cujas teses principais representam uma crítica radical ao intervencionismo estatal desenvolvido na Europa e as políticas sociais desenvolvidas pelo Estado do Bem-estar social, formulado por Keynes como caminho adequado para a recuperação da crise econômica experimentada pelo capitalismo na época, no período pós-guerra mundial. Em 1947, Hayek promoveu a famosa reunião em Mont Pélerin, Suíça, onde congregou os principais defensores da doutrina neoliberal, entre eles seu mestre Ludwig Von Mises, Karl Popper e Milton Friedman, sendo este último o autor do célebre “Capitalismo e liberdade”, formando-se a partir de então um fórum permanente com dimensões internacionais que passaria a discutir as condições para a recuperação do ideário liberal capitalista contra o que chamavam de ameaças totalitárias à democracia, referindo-se às ameaças estatistas oriundas do comunismo, dos movimentos socialistas e trabalhistas e das políticas sociais empreendidas pela social-democracia. (Cf. NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991; Cf. ANDERSON, Perry. **Balanço do neoliberalismo**. In: SADER, Emir. (Org.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 1996; Cf. Polanyi, K. **La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

crises e transformações do Estado contemporâneo, as dificuldades e as mudanças no significado e avaliação da democracia e dos direitos humanos, assim como as possibilidades de criação de uma opinião pública plural e crítica global incentivada pela práxis emancipatória dos movimentos sociais frente ao atual processo de crise social mundial.

Os dilemas e os desafios introduzidos pela globalização para as sociedades humanas têm sido objeto de preocupação de inúmeros estudiosos contemporâneos nas mais diversas áreas do conhecimento, na medida em que esta nova realidade tem gerado problemas comuns para a humanidade, embora seus efeitos negativos tenham sido inicialmente mais sentidos nas regiões mais pobres do planeta, historicamente excluídas do processo de desenvolvimento econômico e social e, portanto, das condições básicas indispensáveis para a efetivação dos direitos humanos de suas populações, embora atualmente já ameacem seriamente as democracias desenvolvidas da Europa e dos Estados Unidos, em razão da adoção sem restrições do receituário mercantilista neoliberal. Nesse novo contexto, ocorrem mudanças importantes nas formas tradicionais de compreensão dos fenômenos sociais, políticos e jurídicos que merecem um exame crítico e a busca de soluções criativas e cooperativas, capazes de contribuir com o processo de transformação social no sentido do estabelecimento de uma cultura política democrática.

Uma das tendências do processo de globalização indica para uma crescente desorganização das estruturas político-jurídicas estatais tradicionais e sua substituição por um pluralismo difuso em que aparecem novas práticas jurídicas de natureza transnacional e internacional, em muitos casos concorrentes aos sistemas jurídico-políticos nacionais, com reflexos em todos os setores da vida social, origem de muitos dos novos problemas mundiais, o que coloca a necessidade inadiável de criação de garantias jurídicas para a efetiva proteção universal dos direitos fundamentais formalmente reconhecidos nos ordenamentos jurídicos constitucionais nacionais e nas declarações e convenções internacionais.

Cresce cada vez mais a consciência entre juristas, cientistas sociais e cidadãos críticos atuantes em diversos movimentos sociais, comprometidos intelectualmente e praticamente com a construção da democracia e a efetivação dos direitos humanos, que a instituição de uma cultura política democrática no cenário internacional depende de uma maior participação da cidadania nas esferas políticas de decisão e da criação de um novo paradigma constitucional cosmopolita, capaz de

garantir os mecanismos de participação democrática dos povos, cidadãos e nações nas esferas políticas de decisão e proteger os direitos de todos os povos, diante das suas constantes violações e das situações de desrespeito à dignidade dos seres humanos no planeta, fruto das concentrações injustas e ilegítimas dos poderes econômico e político.

Na realidade, o termo globalização encobre muitas realidades, passando pelos fenômenos da mundialização do capitalismo e a polarização do mundo entre as regiões ricas do Norte, especialmente a Europa, o Japão e os Estados Unidos, e as regiões pobres do Sul, que com a atual fase de desenvolvimento da economia de mercado vêm sofrendo, ainda mais, com os efeitos perversos desse processo econômico, já que este acentua a concentração da riqueza e do poder econômico e político e, desse modo, aumenta a dependência dos países periféricos com relação aos países centrais, ao mesmo tempo em que crescem a imigração e os conflitos sociais, étnicos e entre culturas diversas, decorrentes do empobrecimento das populações, do desemprego e das crises econômicas recorrentes, agravadas com a privatização dos serviços públicos e a retirada das conquistas constitucionais, especialmente no campo dos direitos sociais e trabalhistas, processo este que hoje inclusive vem afetando de forma dramática as economias desenvolvidas, deixando países como a Grécia, a Espanha e Portugal numa situação catastrófica de recessão econômica, com o aumento do endividamento, desemprego e empobrecimento acelerado de sua população.

Mas, por outro lado, a interdependência entre os países gera uma maior aproximação entre as regiões, com a criação de blocos supranacionais para fazer frente aos desafios econômicos das nações, criando-se, ao mesmo tempo, novos modos de interação entre os cidadãos e os movimentos sociais, aumentando assim as chances para a abertura de diálogo entre as diversas culturas, a partir do nascimento de uma nova sociedade civil mundial que aos poucos vai constituindo espaços públicos voltados para a discussão crítica dos problemas da humanidade, visando sensibilizar a sociedade e influenciar nos processos políticos decisórios internacionais.

Entretanto, cabe reconhecer que aquilo que vem efetivamente acontecendo nas sociedades contemporâneas é um fortalecimento da globalização econômica e, ainda assim, num sentido restrito, já que se trata de um processo que beneficia principalmente àqueles que já detêm poder no mercado capitalista, ficando a maioria

dos países e suas populações excluídas do acesso aos meios de desenvolvimento e aos bens indispensáveis à sobrevivência com um mínimo de dignidade e bem-estar. Na realidade, ainda se está muito distante de uma efetiva globalização democrática, fundada no respeito e promoção dos direitos humanos de todos os povos. Daí a importância da defesa das esferas da política e do direito como instâncias fundamentais para inibir os novos modos de expansão do poder econômico e tecnoburocrático, com o fortalecimento das estruturas públicas e jurídicas democráticas, visando a implementação dos princípios constitucionais do Estado Democrático de Direito nos diversos âmbitos local, nacional, regional e internacional.

O Estado nacional perde parte de sua autonomia e independência como instituição voltada à tomada de decisões políticas, na medida em que os governos deixam de ser responsáveis diretos pela escolha dos rumos da economia, em muitos casos perdendo o controle sobre as finanças e a moeda dos seus países, diminuindo sensivelmente os recursos para a implementação das políticas sociais e públicas. Isto leva, em curto prazo, a um processo recessivo e logo a crise econômica generalizada provoca uma onda de desorganização social, através da explosão dos conflitos, que já não conseguem mais ser contidos facilmente pelos aparatos normativos e de segurança pública. Os países que adotaram o modelo ortodoxo neoliberal e mesmo aqueles que romperam com as principais premissas deste modelo, como acontece com a maioria dos governos da América Latina, mas que mesmo assim sofrem com muitos dos efeitos da globalização econômica, em razão da interdependência da economia mundial, ficam reféns das determinações econômicas dos mercados, e acabam sendo duramente afetados pelas crises financeiras recorrentes derivadas do grande cassino em que se transformou a economia global. Aos poucos, esse processo passa a afetar as próprias economias ricas do planeta, diante da submissão da maioria dos governos às políticas privatistas liberalizantes, tanto nos Estados Unidos como na Europa, com a adoção irresponsável dos paradigmas mercantilistas, economicistas e financistas em contraposição às conquistas universalistas dos direitos humanos, sociais e democráticos.

Nestas condições, as bases sociais de legitimidade do poder político ficam seriamente comprometidas, pois, em muitos casos, os governantes tendem a atuar despoticamente, distanciando-se do debate público democrático e tomando decisões na solidão dos gabinetes, apenas com o auxílio dos financistas e burocratas

nacionais e internacionais, situação que vivemos de perto no Brasil na década de noventa do século passado. Outras vezes, os governos dos países mais pobres e em desenvolvimento sofrem chantagens e represálias econômicas dos investidores e instituições internacionais oficiais, especialmente quando questionam o caráter autoritário da globalização imposta verticalmente pelos países ricos e atores econômicos mais fortes. A submissão dos governos aos interesses econômicos dos grupos hegemônicos e o desprezo às reivindicações da sociedade civil transformam muitos dos detentores do poder político numa espécie de novos soberanos absolutistas², com o aparecimento do fenômeno da privatização e mercantilização, invadindo todas as esferas da vida social e pública, fazendo com que cada vez mais ocorram tentativas de fusão entre Estado e mercado, mercado e sociedade, na medida em que a lógica econômica pretende reger todas as esferas da vida pública, social e pessoal.

No desenvolvimento da pesquisa pretende-se revisitar a concepção democrática elaborada pela filósofa Hannah Arendt, procurando demonstrar a atualidade de seu pensamento político para pensar o tema da democracia participativa, a partir da crítica às concepções estatistas e liberais predominantes nas sociedades modernas, tema que será retomado e continuado por Jürgen Habermas, através do seu diagnóstico crítico da modernidade e por meio da elaboração do modelo de democracia deliberativa, como alternativa às concepções estatistas, liberais e republicanas, fundamentando-o na práxis dialógica e na atualização do poder comunicativo legítimo exercido por cidadãos e movimentos sociais em esferas públicas críticas e plurais. Para Hannah Arendt, as visões estatistas modernas e liberais, ao reduzirem o entendimento da política ao âmbito do exercício do poder estatal, acabaram por descaracterizar a noção de poder político legítimo, essencialmente vinculado à esfera pública de participação e decisão em conjunto por parte da cidadania. As concepções estatistas da política levaram a uma desconsideração e desvalorização do âmbito das ações políticas, afastando os cidadãos da possibilidade de participação no exercício do poder político e na tomada de decisões fundamentais para a coletividade, ao enfatizar os aspectos centralizadores, elitistas, burocráticos e coercitivos do exercício do poder político do Estado.

² Cf. FERRAJOLI, Luigi. **Principia iuris**. Teoria della democrazia. Roma: Editori Laterzi, 2007; _____. **Derechos y garantías**. La ley del más débil. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Os estudos desenvolvidos pela pensadora alemã em torno da ideia de um poder democrático como fundamento de legitimidade para o exercício do poder político contrapõem-se às visões políticas de origem hobbesiana e liberal que, apesar de serem concepções distintas em muitos aspectos, no entanto, priorizam igualmente uma compreensão da política com a sua redução ao âmbito da soberania e aos aspectos relacionados à dominação estatal e, por consequência, acabam por legitimar a ideia de submissão e obediência cega dos cidadãos à ordem político-jurídica implantada, independentemente do respeito aos direitos e da possibilidade de participação dos cidadãos na gestão da vida pública coletiva.

Uma sociedade democrática não sobrevive sem a participação crítica da cidadania e sua atuação vigilante tanto no âmbito das instituições do Estado, como também na sociedade. Os cidadãos precisam encontrar formas para manifestarem sua avaliação crítica das leis, das decisões públicas e dos processos sociais e econômicos, como vem estudando o filósofo social Jürgen Habermas, na sua tentativa de renovação da Filosofia e Sociologia, fundamentada em novas bases ético-críticas, procurando revalorizar a práxis dialógica e argumentativa nas esferas sociais e políticas, contribuindo para o entendimento dos novos significados da vida social interativa e da democracia em nossos dias. Não existe ordem social e política democrática sem mecanismos e fóruns adequados à manifestação livre das ideias em debates, através dos quais os cidadãos possam, em igualdade de condições, promoverem continuamente a avaliação das leis e decisões políticas, discutindo e reavaliando os fundamentos de validade e a legitimidade do direito, do Estado, da sociedade e da cultura. É esta herança cultural democrática representada pela obra de Hannah Arendt, e continuada por Jürgen Habermas, que deve ser preservada e atualizada para resguardar as conquistas da cidadania contra os abusos do poder político e econômico.

O paradigma da democracia deliberativa, elaborado por Jürgen Habermas, retoma muitas das teses republicanas e introduz algumas novidades importantes, em razão do caráter plural e pós-metafísico das sociedades contemporâneas, sem desconsiderar a dimensão universal dos direitos humanos enfatizada no pensamento filosófico de Kant. Na verdade, o paradigma democrático deliberativo constitui-se num aprofundamento do modelo político republicano, apoiado num alargamento do conceito de cidadania e numa interpretação intersubjetiva da filosofia ética kantiana sobre os direitos humanos, considerando as novidades

introduzidas pela práxis dos modernos movimentos sociais que introduzem um novo significado para a cidadania, por intermédio de novas ações e lutas em defesa da afirmação e concretização dos direitos humanos. O filósofo elabora um modelo dialético de democracia, buscando suplantar as concepções elitistas e reducionistas que não consideram adequadamente a relevância crescente dos processos de deliberação pública da cidadania nas sociedades contemporâneas. A democracia deliberativa apresenta-se como um novo paradigma que procura superar os modelos antagônicos da democracia liberal privatista e republicano objetivista e as concepções jusnaturalistas e contratualistas em que se apoiam tais concepções, tendo como meta a retomada dos vínculos essenciais entre os direitos humanos e a soberania do povo, por intermédio da atuação da cidadania em esferas públicas democráticas, realidades estas que foram separadas nas abordagens tradicionais acerca da democracia.

A opinião pública democrática é formada nos diversos espaços públicos de discussão, como aqueles desenvolvidos em conselhos e organizações sociais, encontros, assembleias, fóruns e debates, publicações críticas, manifestações culturais e artísticas, boicotes, protestos e manifestações políticas, atos de desobediência civil, nos espaços e brechas ocupadas pela sociedade civil nos meios de comunicação de massas, enfim pelo exercício contínuo da soberania popular e reativação do poder constituinte originário. Tais debates e modos de organização societária propiciam as condições para a formação de uma opinião pública que pretende influenciar e interferir no processo político decisório, denunciando as situações de exclusão e injustiça social, o desprezo aos direitos das minorias, os atos políticos autoritários e os abusos do poder econômico, a violência e a destruição da natureza.

Muitas são as dificuldades para a construção da democracia e da cidadania além das fronteiras dos Estados nacionais, para tanto sendo necessário um amplo debate sobre as diversas compreensões e tendências diante da globalização, procurando elaborar uma concepção superior centrada em torno das preocupações dos movimentos sociais emancipatórios representativos de uma nova cidadania e dispostos a construção de uma nova cultura democrática no cenário internacional. Neste processo, ganham importância os diversos encontros, fóruns e manifestações de uma nova sociedade civil que vai se constituindo no cenário mundial. Nesse sentido, aos poucos, o Fórum Social Mundial, experiência que teve origem em Porto

Alegre, no ano de 2001, vai se afirmando como um local privilegiado de manifestação da sociedade civil mundial, responsável pela construção de uma consciência crítica internacional, que vai se fortalecendo e reconstruindo em cada novo encontro. O resultado mais importante desses encontros, realizados anualmente, consiste, sem dúvida, na criação de um espaço público permanente de discussão da cidadania mundial, representativa de uma nova sociedade civil, possibilitando a troca de ideias e experiências, com o enriquecimento político e cultural entre os seus participantes e um renovado aprendizado social diante da coexistência plural de uma multiplicidade e diversidade de ideias e propostas para encaminhar as lutas pela democratização das relações entre os homens e mulheres, as diversas culturas e etnias, nacionalidades e países, denunciando a ilegitimidade do processo de globalização neoliberal que preside a atual (des)ordem mundial. As lutas pela democratização do poder e da riqueza do mundo, pela preservação ambiental do planeta com base em modelos de desenvolvimento social sustentáveis e pela universalização efetiva dos direitos humanos animam as práticas destes novos atores sociais, que pretendem o seu reconhecimento na cena pública internacional, como novos sujeitos político-jurídicos com capacidade de intervenção no processo político decisório mundial, ao lado das instâncias estatais e econômicas oficiais.

Nesse sentido, as contribuições dos pensadores críticos e democráticos, como Hannah Arendt, Charles Taylor e Jürgen Habermas, assim como as ricas investigações sobre os novos movimentos sociais, mostram-se indispensáveis para pensar as possibilidades de construção de uma nova ordem política e jurídica cosmopolita, fundamentada no respeito efetivo aos direitos humanos de todos os cidadãos, povos e nações, ideal ético-jurídico e pacifista enunciado pelo filósofo iluminista Kant, no século XVIII, retomado e atualizado por um conjunto de pensadores contemporâneos, através da formulação de possíveis alternativas emancipatórias para o nosso tempo, que resguardem os direitos e a autonomia dos cidadãos contra os processos de estatização da política e privatização da sociedade e contra a expansão das formas de privatização da política e controle estatal da sociedade, como vem acontecendo em nosso tempo, com a visível conjugação dos interesses políticos e econômicos e imposição da vontade e interesses de minorias contra os direitos da humanidade.

Contra o conformismo e apatia gerados pela ideologia privatista globalitária, com a contestação e a resistência social diante do sofrimento gerado pelas práticas e amargas políticas neoliberais, cidadãos reunidos numa pluralidade de movimentos sociais passaram a atuar, desde o final da década de oitenta do século XX, num primeiro momento, em esferas locais e nacionais, visando à organização da sociedade civil contra o autoritarismo estatal, por melhores condições de vida e contra os problemas decorrentes dos processos de modernização econômica. Posteriormente, preocuparam-se com a instituição de arenas e fóruns que permitissem a livre manifestação e organização da sociedade civil, visando o debate sobre os problemas da humanidade e a constituição de alternativas ético-políticas superiores aos projetos neoliberais, a exemplo das experiências e propostas oriundas do Fórum Social Mundial. Em seguida, estes movimentos partiram para a criação de redes de defesa da cidadania e a instituição de espaços de interlocução e deliberação na arena mundial que possibilitem aos poucos a manifestação de uma opinião pública internacional, com capacidade e força suficiente para pressionar as instituições internacionais à discussão e diálogo com a nova cidadania, o que já vem acontecendo paulatinamente nos últimos anos, com a participação destes novos atores em diversos encontros promovidos pela Organização das Nações Unidas e outras instituições mundiais e regionais, assim como ganham força e influência cada vez maior os encontros paralelos e preparatórios das conferências e reuniões oficiais, sendo muitas das sugestões das organizações sociais incorporadas aos documentos e recomendações oficiais, por força da intensa pressão destes novos sujeitos.³

Na medida em que progressivamente forem constituídos arenas e espaços de interlocução que reúnam o maior número de atores internacionais, representando os povos e países de todos os continentes, ricos, pobres e em desenvolvimento – intelectuais, cientistas, jornalistas, professores, estudantes, membros de ONGs e de partidos políticos democráticos, artistas, trabalhadores, sindicatos, redes de movimentos populares e sociais, igrejas, ativistas, profissionais, cidadãos e outros movimentos da sociedade civil – dispostos a discutirem os temas centrais da humanidade e dos diferentes países, trocar experiências, construir novas identidades, deliberando democraticamente, surgirão, com certeza, novos modos de

³ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

atuação política e de exercício inventivo da cidadania no cenário internacional. Isto, sem dúvida, possibilitará a criação e consolidação de uma consciência crítica mundial capaz de propor o estabelecimento de novas instituições políticas e a transformação efetiva das organizações internacionais, legitimadas, então, democraticamente, para a tomada de decisões que visem solucionar os graves problemas da humanidade, através da força vinculante e obrigatória do Direito, que poderá, então, resguardar e garantir os direitos à liberdade, igualdade e à convivência plural, pacífica e solidária entre os povos.

Com este propósito, o ideal kantiano da “paz perpétua”⁴, alcançável por meio da criação de uma ordem jurídica cosmopolita, fundamentada no respeito e promoção dos direitos humanos, vem sendo retomado por diversos autores contemporâneos, evidentemente reformulado e atualizado as condições históricas de nosso tempo, como a expressão da necessidade do estabelecimento de uma comunidade jurídica e democrática formada pelos cidadãos do mundo dispostos ao entendimento através de uma práxis dialógica fundada no uso público e deliberativo de suas capacidades críticas e comunicativas.⁵ Nos dramas vivenciados por grande parte das populações dos países europeus na atualidade e nas denúncias das violações dos direitos humanos realizados por uma pluralidade de movimentos de resistência espalhados pelo mundo, desde a primavera árabe, as manifestações da juventude no Chile, passando pelos protestos nos Estados Unidos, na Islândia, na Grécia, Espanha e na Europa, observa-se a mesma indignação e uma reivindicação em comum: a exigência por democracia real, o que pressupõe que os cidadãos sejam ouvidos e respeitados nos seus direitos fundamentais.

A crise dos paradigmas sociais, políticos e jurídicos da modernidade impõe a necessidade de discussão das bases ético-culturais e científicas que deram sustentação ao modelo de modernização e organização da vida social. Muitos dos valores e instituições que formaram a cultura moderna têm sido considerados como inadequados e insuficientes para fazer frente às mudanças introduzidas pela globalização e para responder aos novos problemas que daí emergem, representando para muitos pensadores a principal fonte da intensificação dos conflitos e dos dramas humanos experimentados nessa nova realidade plural e

⁴ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Porto Alegre: LPM, 2010.

⁵ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 193-235.

complexa em que vivemos, devendo ser superados com a criação de novas práticas e novos modos de sociabilidade, novas organizações sociais e políticas que propiciem condições de possibilidade para a transformação cultural e para uma profunda renovação democrática da vida social, capaz de garantir o reconhecimento de novos padrões normativos de comportamento e a instituição de uma convivência legítima, justa e cooperativa entre os cidadãos e povos do mundo.

Nesse processo, ganham importância às investigações sociológicas, políticas e jurídicas sobre as mudanças operadas na compreensão do direito e da política, a partir da crise dos paradigmas positivista-estatistas e dos dilemas produzidos pela globalização, com a fragilização da soberania e das tarefas clássicas do Estado nacional, assim como as possibilidades de salvaguardar os processos democráticos indispensáveis para o exercício da cidadania e as conquistas constitucionais do Estado Democrático de Direito, o que somente poderá acontecer de forma efetiva se forem levadas a sério as novidades e propostas introduzidas pelas ações políticas dos movimentos sociais e de uma cidadania crítica que busca crescentemente interferir na cena social e político-institucional, visando à ampliação de sua participação na redefinição dos rumos da globalização e na determinação das políticas públicas no âmbito local, nacional, regional e mundial.

Nesse processo de revisão dos fundamentos culturais, políticos e jurídicos da modernidade, a retomada dos estudos de Max Weber sobre a racionalização da vida social representa um ponto de partida indispensável, especialmente para a compreensão das características do Estado soberano e do paradigma jurídico positivista burocrático-legal. As diversas crises enfrentadas pelo modelo político estatal, considerado até recentemente como agente único de produção da política e do direito, fragilizado em razão das mudanças introduzidas pela globalização e pelo surgimento de novos atores político-jurídicos merecem uma investigação profunda, na medida em que o Estado nacional permanece como um ator político com tarefas importantes no cenário nacional e internacional, muito embora tenha sua soberania e autonomia fragilizadas diante de um mundo globalizado e da sobreposição dos interesses econômicos aos políticos.⁶

⁶ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

De qualquer modo, a crise do paradigma político-jurídico estatal propicia uma rediscussão sobre o processo de estatização da política, a tendência ao controle burocrático da vida social e sobre a insuficiência dos modelos político-jurídicos liberal e social-burocrático, como procuram demonstrar os estudos dos pensadores Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Boaventura de Sousa Santos, dentre outras pesquisas desenvolvidas nas mais diversas áreas do conhecimento, ao mesmo tempo em que se abrem, a partir daí, novas possibilidades para repensar o significado e as transformações operadas no entendimento da democracia e do direito, para além dos conceitos restritivos e das matrizes teóricas positivistas e burocráticas tradicionais.

Os novos movimentos sociais surgiram na cena contemporânea introduzindo uma nova concepção de cidadania, não mais definida segundo os critérios institucionais estabelecidos pelo Estado e pelo mercado, sendo responsáveis pela criação de uma cultura política democrática no seio da sociedade civil, a partir da qual são avaliadas a legitimidade das leis e decisões políticas e criticados os padrões autoritários e mercantilistas colonizadores da vida social, apontando caminhos e propostas para a democratização dos poderes instituídos, criando novos valores e modos de relacionamento social e de produção da política e do direito.

Hoje, diante das transformações sociais e desafios da globalização, aparecem novos atores político-jurídicos organizados na nascente sociedade civil mundial, comprometidos com a construção da democracia para além das fronteiras nacionais, lutando pela efetivação dos direitos humanos em todas as regiões do planeta e defendendo mudanças na ordem política e econômica mundial, visando à instituição de uma cultura política cosmopolita que permita o afloramento do debate público e o reconhecimento da pluralidade de culturas e vozes políticas dos cidadãos do mundo.

Com o propósito de investigar as relações entre os fenômenos sociais, políticos e jurídicos, a partir da emergência de novos paradigmas que recuperam os compromissos do Direito com o processo de construção social da Democracia e a realização dos Direitos Humanos Fundamentais, a presente pesquisa pretende contribuir para o entendimento das transformações ocorridas nas sociedades contemporâneas, com o surgimento de novos atores político-jurídicos no cenário internacional, seguindo os objetivos propostos pela linha de pesquisa “Sociedade, Novos Direitos e Transnacionalização”, definidos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos.

2 FILOSOFIA E CIÊNCIA NA MODERNIDADE: OS PENSADORES DA MODERNIDADE E OS NOVOS PARADIGMAS PÓS-METAFÍSICOS

No presente capítulo, pretendem-se discutir as bases de sustentação do paradigma da filosofia do sujeito, com o nascimento da filosofia e das ciências no mundo moderno, visando reexaminar o projeto da modernidade e entender as razões da insuficiência do modelo de racionalidade logocêntrico, instrumental e cientificista, a partir dos estudos da filosofia da linguagem, empreendidos por Heidegger e Gadamer, e com o objetivo de mostrar a importância do novo paradigma comunicativo proposto por Jürgen Habermas, voltado para a construção do entendimento entre sujeitos com capacidade de fala e ação no mundo da vida e para a busca cooperativa da verdade no âmbito do conhecimento, com a retomada dos vínculos entre teoria e práxis, ética, filosofia e ciências, com o propósito de contribuir com os processos de solução racional e democrática dos problemas sociais.

2.1 OS PENSADORES MODERNOS E A FORMAÇÃO DO PARADIGMA DA FILOSOFIA DO SUJEITO

Inicialmente, procurar-se-á investigar o significado e as principais características do paradigma da filosofia do sujeito, com o nascimento da filosofia subjetivista e do novo modelo de desenvolvimento das ciências na modernidade, visando, a partir daí, reunir subsídios teóricos para, posteriormente, reexaminar o projeto crítico da modernidade e estabelecer as razões da insuficiência do modelo de racionalidade logocêntrico, instrumental e cientificista.

2.1.1 A filosofia empirista de Francis Bacon, o racionalismo de René Descartes e o nascimento da concepção moderna de ciência

A filosofia moderna nasceu tendo como preocupação central a busca da fundamentação racional do conhecimento, na medida em que as diversas descobertas científicas efetivadas no século XVII colocavam na ordem do dia a importância do conhecimento prático que vinha modificando a natureza e a sociedade de maneira radical.

Aos poucos, o racionalismo e o mecanicismo substituem a visão escolástica e o modelo de física medieval de base aristotélica e tomista, por uma nova concepção de ciência e de compreensão do universo:

O desenvolvimento de uma nova cosmologia substituiu o mundo geocêntrico dos gregos e o mundo antropomórfico da Idade Média pelo universo descentrado da astronomia moderna. Ao mesmo tempo, como assinalaram alguns historiadores, a 'ciência contemplativa' foi substituída pela ciência ativa – o que fez com que o homem se transformasse de espectador em possuidor e senhor da natureza. No lugar da preocupação com o 'outro mundo' típica da mentalidade religiosa que predominou na Idade Média, colocou-se o interesse por esse mundo, enquanto que a imagem como um organismo foi substituída pela explicação causal e mecanicista.⁷

Nesse sentido, a filosofia moderna terá como interesse fundamental a questão do acesso à verdade, mais propriamente a preocupação com o método adequado e capaz de atingi-la. A partir daí, passa-se a indagar a respeito da possibilidade do homem conhecer a natureza, através da razão e do conhecimento científico. Tentando resolver este problema, surgem duas correntes opostas, originalmente defendidas pelo racionalismo inatista de René Descartes e o empirismo de François Bacon. Este último pensador inaugura o empirismo, cujo objetivo principal será o estabelecimento da ciência com base no método experimental, enfatizando a dimensão sensível da vida em detrimento da racional.

René Descartes (1596-1650) pode ser considerado o fundador do movimento racionalista, assim como suas teses são apontadas como as bases paradigmáticas representativas do modelo de ciência e dos valores liberais que serão predominantes no mundo moderno. Estes ideais pressupõem a ideia de que o homem, através do conhecimento científico, torna-se “senhor e possuidor da natureza”, colocando-a sob o seu domínio; já a liberdade identifica-se com o livre-arbítrio de acordo com as novas exigências do modelo individualista de organização da vida social. O método racionalista proposto por Descartes⁸ pressupõe uma

⁷ CHAUÍ, Marilena. (Cons.) Vida e obra. PASCAL, Blaise. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. XII-XIII. **(Coleção Os Pensadores)**

⁸ René Descartes pertencia a uma família originária da “pequena nobreza”. Estudou com os jesuítas e mais tarde concluiu a faculdade de Direito. Viajou por vários países na sua juventude, até que, segundo ele próprio afirma, quando tinha por volta de 23 anos, teve uma “iluminação”, através de um sonho, quando “Deus” lhe orienta a participar do processo revolucionário de desenvolvimento científico de sua época, contribuindo, desse modo, com a tarefa de “revolucionar o saber”. A partir daí começa a se dedicar mais intensamente ao estudo da Matemática, da Filosofia e da Física, ao mesmo tempo que se dedica ao campo prático das investigações científicas, sobretudo no

transformação na Filosofia, fazendo com que ela passe a se preocupar prioritariamente com o estudo do conhecimento científico, a partir do estabelecimento de princípios racionais rigorosos, capazes de fornecer os procedimentos lógicos que passarão a informar as ciências. O método racional, para o filósofo, deveria seguir o modelo da lógica matemática, através do estabelecimento de princípios e leis absolutamente rigorosas. O filósofo brasileiro José Américo Pessanha entende que, na realidade,

Descartes aceita o desafio da dúvida que transpassava a atmosfera cultural de sua época; aceita para combatê-la com suas próprias armas. Eis porque duvida metodicamente de tudo. [...] Fazendo a sondagem de suas próprias ideias, verifica que as que parecem se referir a objetos físicos são instáveis e obscuras, facilmente atingíveis pela incerteza; outras, ao contrário, apresentam-se ao espírito com grande nitidez e estabilidade – exatamente as utilizadas pelas matemáticas (como figura, número). Estas ideias claras e distintas são concebidas por todos da mesma maneira, o que parece mostrar que elas independem das experiências dos sentidos (individuais e mutáveis) constituindo o substrato inato da pensée. Estas ideias inatas satisfazem plenamente o ideal de construir uma ‘matemática universal’ que passará a ser o objetivo de Descartes. (...) o que Descartes prescreve como recurso para a construção da ciência e também para a sabedoria da vida é seguir os imperativos da razão, que a exemplo de sua manifestação matemática, opera por intuições e análises.⁹

O pensamento moderno será marcado pelo surgimento da noção de consciência individual e pelo nascimento de uma nova concepção de ciência, com a instituição do paradigma da subjetividade. Tem início, a partir daí, o processo de desvalorização das concepções cosmológicas típicas dos antigos e as visões dogmático-religiosas dos medievais. Há um processo de relativização do universo, em razão das descobertas científicas e a criação da ideia de sujeito, dotado de

campo da Física, em que se destaca pela elaboração das “leis da ótica geométrica”. Em 1637, publica o “Discurso do método”, junto com três resultados de trabalhos de cunho científico, nas áreas da “geometria”, da “ótica” e da “astronomia”. Ele pretende expor o significado transformador da natureza e do mundo, operado pelas ciências na sua época, tendo como precursores as descobertas revolucionárias de Copérnico (1473-1543), com a sua concepção heliocêntrica, ao desenvolver a hipótese de que “o Sol encontra-se no centro do nosso Universo e a Terra é um dos planetas que gravitam em torno dele” – recuperando a tese já anunciada na Grécia por Aristarco de Samos, desfazendo a crença de que a terra ocuparia o centro do universo – e de Galileu Galilei (1564-1642) ao estabelecer a unidade do mundo e enunciar as “leis do movimento”, criando as bases da moderna física, afirmando que o universo e os fenômenos obedecem aos mesmos princípios. Desse modo, trata-se da introdução de uma nova visão do universo, do mundo e da natureza, rompendo-se com a visão descritiva, fixa e hierárquica da física aristotélica, em benefício de uma compreensão ativa e dinâmica do conhecimento científico e descentrada dos fenômenos. (CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Entrevista com Émile Noel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 51; 55-62).

⁹ PESSANHA, José Américo (Cons.) *In*: DESCARTES, René. Vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. XV-XVI; XVIII. (**Coleção Os Pensadores**)

consciência. A invenção do sujeito implica a transparência dos atos de consciência, ideia esta que será introduzida pela obra de Descartes.

Descartes introduz a noção de dúvida metódica, questionando todos os dados do sentido e os conhecimentos adquiridos. A razão que duvida é uma razão que pensa, mesmo quando promove a suspensão do juízo sobre todas as coisas. Por isso, a máxima, “Penso, logo existo” é indubitável. Ela demonstra que o pensamento é forma e não conteúdo e que o logos é universal já que está encarnado na estrutura do real. Eis aqui a invenção do sujeito de conhecimento como pura forma. O fundamento da verdade passa a ser o sujeito. É o sujeito que funda a evidência na dúvida.

Descartes elabora o paradigma da representação e a ideia do sujeito consciente de si mesmo. Para ele, o conhecimento, através da representação, aparece como um espelho da natureza. Assim, tudo aquilo que contraria o paradigma da representação, deve ser repelido como erro. Para ele, mesmo que não houvesse matéria e realidade, ao menos haveria o sujeito pensante. Portanto, o pensamento puro é capaz de refletir o real, através do conhecimento entendido como representação. Desse modo, Descartes inaugura o racionalismo mecanicista, ao fazer do sujeito de conhecimento o fundamento de toda a verdade. O “cogito” aparece como uma espécie de máquina capaz de domínio da realidade e de instrumentalização da natureza, base do desenvolvimento da filosofia da consciência que dará sustentação ao modelo racionalista e cientificista predominante durante o desenvolvimento do mundo moderno, conforme as novas exigências sociais e econômicas do capitalismo industrial.

Como foi lembrado por François Châtelet, a obra de Descartes deixará aos seus sucessores duas posições praticamente irreconciliáveis, já que, de um lado, ele se apresenta como o “apologista da ciência”, reconhecendo a importância do conhecimento da natureza pelo homem e apontando o caminho a ser seguido pelas atividades científicas, mas, de outro lado, seu pensamento continua tributário da metafísica clássica e da teologia, na medida em que acreditava na existência de ideias inatas, considerando o mundo e inclusive a própria razão como provenientes de uma ordem divina. Nesse sentido, a obra de Descartes abre o caminho para o desenvolvimento das duas grandes escolas fundamentais para o pensamento ocidental: os seguidores do racionalismo cartesiano, como Spinoza e Leibniz; e os empiristas, críticos do cartesianismo. Os empiristas levarão às últimas

consequências os próprios postulados de Descartes, radicalizando a tese da dúvida racional, segundo a qual não é possível “admitir como verdadeiro nada do que eu não conheça como evidentemente verdadeiro”.¹⁰

2.1.2 As contribuições do empirismo de Hume e do racionalismo crítico de Kant

2.1.2.1 As contribuições do empirismo de David Hume para as ciências no mundo moderno

O filósofo e historiador escocês David Hume (1711-1776)¹¹ pode ser considerado como o mais importante representante da escola empirista. Ele atacará o cerne da metafísica moderna, ao afirmar, contra o racionalismo cartesiano, que o conhecimento não provém das ideias racionais inatas, mas da experiência dos sentidos. Aquilo que os racionalistas denominam de ideias inatas são, na verdade, para Hume, hábitos e representações que não se identificam absolutamente com a realidade. Para o filósofo empirista quando o sujeito do conhecimento se põe a investigar os fenômenos da natureza, necessariamente parte das sensações e percepções que têm origem nos dados empíricos observados na experiência, sendo

¹⁰ CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 90-91.

¹¹ David Hume nasceu em Edimburgo, na Escócia, em 1711. Estudou Direito, História, Literatura e Filosofia. No ano de 1726 desistiu dos estudos de Direito e abandonou a universidade, mudando-se para a França, onde vai estudar no Colégio de La Flèche, o mesmo em que havia estudado Descartes, com os padres jesuítas. Na França começa a escrever a sua obra mais importante, o “Tratado da Natureza Humana”. Esta obra foi publicada em 1737, já em Londres, não alcançando, porém, nenhuma repercussão. Publica o livro “Ensaio Morais e Políticos”, no ano de 1741, sendo esta um pouco melhor recebida. Nesta época, Hume tenta lecionar a disciplina de Ética na universidade de sua cidade, mas acaba sendo recusado sob os argumentos de ser um escritor herege, infiel e ateu. Passa algum tempo acompanhando trabalhos e negociações militares como secretário e assessor do General Saint-Clair. Em 1748, ocorre a publicação da obra “Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano”, depois intitulada “Investigação acerca do Entendimento Humano”. No ano de 1749, passa a rever e reescrever a terceira parte do “Tratado da Natureza Humana”, resultando no livro a “Investigação sobre os Princípios da Moral”, publicado em 1751. É recusado mais uma vez para o cargo de professor, desta vez na Universidade de Glasgow, porém obteve uma indicação de amigos do Partido Deísta para o cargo de conservador da Biblioteca dos Advogados, em Edimburgo. Nesta nova função passa a se dedicar aos estudos de História, escrevendo uma “História da Inglaterra”, denunciando as superstições e o fanatismo religioso, e também publica “Dissertação sobre as Paixões”, com a segunda parte do seu “Tratado da Natureza Humana”. As acusações de ateísmo persistem e ele abandona o cargo na Biblioteca e volta ao desempenho de atividades diplomáticas. A partir da década de sessenta passa a residir em Paris, onde finalmente conquista o seu reconhecimento como filósofo e escritor. A obra de David Hume dá origem ao empirismo, atacando o cerne metafísico e dogmático dos sistemas filosóficos, e termina com a defesa do ceticismo, já que o mundo exterior e os fatos em sua concretude não encontram possibilidade de demonstração ou prova, através do conhecimento; estes são apenas dados oriundos da experiência sensível. (Cf. MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e obra. David Hume, 1999. p. 5-14. **(Coleção Os Pensadores)**).

estes, logo em seguida, memorizados pelo investigador. Portanto, o processo de conhecimento tem início com base nas sensações e percepções sensoriais apreendidas pelo sujeito na experiência. A partir desses dados da experiência, o sujeito realiza a associação mental dessas percepções.

O filósofo empirista conclui que a investigação filosófica jamais poderá ultrapassar os limites da experiência. Por isso, a ciência deve renunciar a tarefa metafísica tradicional voltada para a busca das causas primeiras explicativas do mundo, já que tais propósitos fundamentalistas são ilusórios, dogmáticos, escondendo propósitos religiosos e políticos. Esse ceticismo ou desconfiança inicial diante da metafísica dogmática permitiu-lhe desenvolver o interesse pela instituição de “uma ciência da natureza humana” com base na observação e na experiência, visando oferecer uma explicação ampla do mundo e da vida humana, procurando, desse modo, afastar “qualquer hipótese que pretenda descobrir as qualidades originais da natureza humana”, por tratar-se, para ele, de uma visão “presunçosa e quimérica”.¹²

A crítica de Hume à metafísica desenvolvida até então se encaminha no sentido de considerá-la como reflexo de um racionalismo abstrato e dogmático, sem qualquer fundamentação na experiência real e empírica do mundo. Para o filósofo, as ideias inatas defendidas pelo racionalismo, assim como os princípios racionais da causalidade, da identidade e não contradição não conseguiam fundamentar convincentemente o conhecimento científico, na medida em que o racionalismo filosófico, preso a tais regras abstratas, não levava em conta a realidade de onde surgem os fenômenos naturais e humanos.

Hume divide, desse modo, as percepções em duas espécies principais. De um lado, estão às impressões mais vivas e que aparecem como manifestação dos cinco sentidos humanos, tal como são usados concretamente na experiência e expressos por meio dos sentimentos e percepções, como, por exemplo, através da visão e audição, dos desejos, sentimentos de ódio e amor etc. De outro lado, estão às impressões mais fracas, isto é, as ideias ou pensamentos que representam verdadeiras cópias das impressões. O pensamento ou as ideias abstratas, por serem as mais fracas cópias das impressões, não podem, por isso, dar origem ao conhecimento, por não fornecerem a objetividade e certeza requeridas pela ciência.

¹² HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 23.

Na realidade, para Hume, o conhecimento resulta do processo de associação de ideias, o que implica a conexão de múltiplas impressões que geram suas cópias e, a partir daí, estas produzem outras ideias complexas. Tal processo de associação de ideias, pelo qual uma ideia se liga a outra, obedece a determinados princípios. A associação de ideias produzem relações de ideias propriamente ditas, ideias claras e distintas, imediatamente perceptíveis e independentemente do mundo empírico existente, como as da Matemática; e também produz relações de fato que expressam aquelas associações de ideias presididas pela causalidade. Porém, para ele, a causalidade não representa a manifestação racional de um princípio que permite a conexão lógica e encadeada dos fenômenos, como se verá em seguida.¹³

As percepções – tanto as impressões como as ideias – podem ser classificadas como simples e complexas. As simples são assim denominadas por não admitirem “distinção nem separação”; já, as percepções complexas, pelo contrário, admitem divisões e separações. As ideias, portanto, são formadas de impressões. As ideias simples são o reflexo de impressões simples, correspondendo exatamente a estas últimas impressões, tal como se fossem imagens ou cópias destas. Desse modo, Hume formula a teoria da correspondência das ideias ou teoria da verdade da correspondência, que consiste na afirmação de “que toda ideia simples tem uma impressão simples que se lhe assemelha; e toda a impressão simples tem uma espécie correspondente”. Tal correspondência não pode ser provada, mas a sua refutação, para o filósofo, dependeria igualmente da demonstração da não existência dessa correspondência entre impressões simples e ideias. Estas ideias e impressões encontram-se numa dependência recíproca, indicando que “uma exerce influência considerável sobre a existência das outras”, sendo que “as nossas impressões são as causas de nossas ideias” e não o contrário. As ideias, para Hume, são a imagem ou a cópia de nossas impressões, com raras exceções, mas existem também as ideias secundárias que correspondem às imagens das ideias primárias, o que significa que “as ideias produzem as imagens de si mesmas em novas ideias”.¹⁴

Já as impressões dividem-se nas categorias de sensação – ou impressões de sentido, relativas à experiência sensível, e impressões de reflexão, relativas aos

¹³ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 29-30.

¹⁴ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 30-35.

desejos, paixões e emoções em geral. As sensações são inatas, tendo sua origem na alma humana; cujas causas são desconhecidas. Já a reflexão resulta das ideias. Tal processo tem início quando as impressões atingem os sentidos humanos e provocam reações que nos fazem sentir sensações de prazer ou dor; a partir daí a mente copia ou reproduz tal impressão, através da ideia de prazer ou de dor. O regresso dessa ideia, o sentimento vivenciado e expresso como ideia na mente, dá origem a novas impressões, de desejo ou repulsa, que implicam reações do ser humano expressas como impressões de reflexão. As impressões de reflexão são reproduzidas ou “copiadas pela memória e pela imaginação”, transformando-se em ideias que poderão criar “outras impressões e ideias”.¹⁵

A memória e a imaginação são faculdades humanas especiais, através das quais podemos repetir nossas impressões de forma diversa. A memória indica o caminho percorrido das impressões às ideias e das ideias a outras ideias. Já a imaginação é livre para relatar, associar e transpor. A memória permite a recordação do passado, consistindo num ponto intermediário entre a impressão e a ideia. Enquanto que “na imaginação a percepção é tênue e apagada e não é sem dificuldade que a mente a pode conservar”. A memória conserva as ideias de modo ordenado e sua principal função é manter a ordem e posição das ideias simples, como, por exemplo, a recordação de fatos e de imagens. Já a imaginação pode livremente suplantar, alterar e associar as ideias, tal como acontece na linguagem lúdica e fantasiosa. A imaginação, ao perceber a diferença entre ideias, promove a sua separação - ideias complexas. Em síntese, as ideias da memória vinculam-se originalmente com as ideias simples e as ideias da imaginação com as ideias complexas, porém há uma comunicação entre elas de tal modo que a imaginação pode promover a separação e voltar a unir posteriormente as ideias, porém isto não se dá de forma desconexa e desorganizada, mas com base em “princípios universais”.¹⁶

O processo de conhecimento depende da experiência sensível. Este procedimento que unifica ideias simples em ideias complexas realiza-se através de um processo de associação que permite a passagem de uma ideia para outra. A associação resulta das qualidades de “semelhança, a contiguidade no tempo e no

¹⁵ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 36.

¹⁶ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 36-38.

espaço e a relação de causa e efeito”. Assim, a relação entre dois objetos é percebida pela imaginação através destas três qualidades. Hume pensa que não há relação necessária entre causa e efeito, pois entende que o princípio da causalidade, assim como a própria indução, são frutos dos hábitos humanos, já que a observação dos fenômenos empíricos pelo sujeito cria a crença de que determinadas causas produzem efeitos determinados e necessários. O filósofo separa as relações de ideias das chamadas relações de fato e esta distinção é essencial para o campo do conhecimento científico: as relações de ideias não derivam e não dependem da experiência, como no caso da Matemática, e não é possível imaginar o contrário; já as relações de fato surgem da experiência e é possível imaginar o contrário. A associação de ideias que dá nascimento às ideias complexas fornece “a matéria comum dos nossos pensamentos e raciocínio”, dividindo-se em relações, modos e substâncias”. Assim, a ideia de espaço surge da percepção de “objetos visíveis e tangíveis”; da mesma forma, o tempo como ideia é percebido com base na “sucessão de ideias e impressões”, pois a ideia de tempo não se localiza na mente e também não aparece ligada a “um objeto fixo e imutável”, pois indica uma “sucessão perceptível de objetos mutáveis”. As ideias de espaço e extensão só têm existência quando podem ser consideradas como objetos para a visão ou tato humanos. Também a ideia de tempo refere-se á instantes ou “momentos indivisíveis” que são “preenchidos por qualquer objeto ou existência real” e que através da “sucessão forma a duração e a torna concebível pela mente”.¹⁷

Hume afirma que o sujeito do conhecimento associa sensações, percepções e impressões que são recebidas pelos cinco sentidos. Tais elementos provindos das sensações, com base no conteúdo fornecido pela experiência, são retidos na memória. Por isso, para ele, as ideias são apenas os hábitos impregnados na mente, por meio do processo de associação de impressões semelhantes ou sucessivas. Portanto, os conceitos da metafísica, como por exemplo, substância ou essência, representam apenas hábitos associados por nossa mente. Da mesma forma, o princípio da causalidade é um hábito da mente para estabelecer certas relações de causa e efeito. A repetição das imagens e das impressões leva-nos a acreditar na existência de regularidades causais na natureza. Assim como os princípios da identidade e da não contradição decorrem dos hábitos e crenças

¹⁷ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 66-67; 70-71.

mentais, pois se originam da percepção diante da repetição constante dos mesmos fenômenos. Não há, portanto, uma relação necessária entre causa e efeito, já que é a mente humana que pelo hábito rememora os fenômenos, e isto significa “que a transição de uma impressão presente à memória ou aos sentidos para a ideia de um objeto, que denominamos causa ou efeito, se baseia na experiência passada e na nossa recordação da sua conjunção constante”.¹⁸

Resumidamente, pode-se dizer que as percepções dividem-se em ideias e percepções propriamente ditas. As ideias são cópias das impressões. Há, portanto, na teoria de Hume, a prioridade das impressões sobre as ideias. As ideias, por sua vez, dependem da imaginação e da memória. A imaginação permite a associação livre de ideias. Já a memória indica a capacidade de reter e conservar as ideias.

Em última análise, para Hume, não há conhecimento *a priori*, independente da experiência. Todo conhecimento é obtido por indução. Por isso, para ele, a metafísica tradicional confunde seus conceitos e princípios com a própria essência da realidade, entendendo a verdade como correspondência entre ideias e a essência absoluta das coisas. A teoria de Hume explica que tais conceitos nada mais são do que princípios criados pelo homem e que representam suas crenças, hábitos e preconceitos. Por isso, ele condena a filosofia dogmática, por esta confundir a realidade com os hábitos e crenças subjetivas dos filósofos. Em síntese, para o filósofo, a metafísica é impossível, pois não há possibilidade de se chegar à verdade ou essência absoluta das coisas através da ciência, já que todo conhecimento neste campo se reduz ao âmbito da probabilidade.

A filosofia empirista de Hume denuncia as concepções metafísicas clássica e moderna, abrindo caminho para a fundamentação humana e terrena das ciências, pois, para o pensador, “a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências”, e, portanto, “o único fundamento sólido que podem dar à ciência do homem deve assentar na experiência e na observação”, por isso, o cientista deve se esforçar para o estabelecimento de “princípios tão universais quanto possível”, mas isto somente poderá ocorrer se não forem apresentadas “qualquer razão para os nossos princípios mais gerais e mais subtis a não ser a nossa experiência de sua realidade”.¹⁹

¹⁸ Cf. CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 75.

¹⁹ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 22-23.

A teoria de Hume leva às últimas consequências o empirismo e, ao final, este acaba revelando no seu cerne um problema insolúvel. O empirismo, ao pretender dar conta do conhecimento da experiência humana, com base em pressupostos exclusivamente sensíveis, acaba levando a um impasse teórico que implica a negação da própria possibilidade do conhecimento da realidade exterior. Se o conhecimento, segundo a visão empirista, se reduz ao âmbito das percepções, não há, portanto, qualquer possibilidade de transcendência da experiência dada pelos sentidos. Então também não é possível chegar a um conhecimento objetivo, na medida em que a experiência dos sentidos é subjetiva e, desse modo, extremamente frágil, não permitindo a separação entre o erro e a ilusão, entre as imagens falsas e as reais, entre as crenças dogmáticas e as ideias verdadeiras.

Segundo a filósofa Marilena Chauí, o empirismo, ao desconsiderar o papel da razão no estabelecimento dos princípios universais e necessários que presidem o real, prioriza a dimensão da experiência sensível, porém, “a marca própria da experiência é a de ser sempre individual, particular e subjetiva”. Nesse sentido, “se o conhecimento racional for apenas a generalização e a repetição para todos os seres humanos de seus estados psicológicos, derivados de suas experiências”, isto significa que as disciplinas dedicadas ao conhecimento filosófico, ético e científico seriam “nomes gerais para hábitos psíquicos e não um conhecimento racional verdadeiro para toda a realidade”. Tal problemática tem como consequência a disseminação de uma visão cética e relativista no domínio filosófico, lembrando que o “ceticismo” representa uma concepção segundo a “qual a razão humana é incapaz de conhecer a realidade e por isso deve renunciar a verdade”.²⁰

De qualquer modo, os estudos de Hume representam um marco decisivo na Filosofia, pois seus questionamentos imprimem novo rumo à teoria do conhecimento, ao abalar os fundamentos dogmáticos do saber até então produzido. O filósofo promove uma crítica demolidora ao caráter dogmático e acrítico das teorias filosóficas clássicas e modernas que elaboravam discursos ilusórios e religiosos sobre a realidade, travestidos de ciência, quando, na verdade, estavam criando pseudociências. Esta nova postura fica evidente quando propõe que o investigador assuma uma atitude crítica e propriamente científica fundamentada na “livre confissão de sua ignorância e de sua prudência em evitar aquele erro em que

²⁰ CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 75.

tantos caíram, ao impor ao mundo as suas conjecturas e hipóteses como se fossem os mais certos princípios”.

A filosofia empirista desenvolvida por Hume questiona radicalmente a autoridade e validade dos sistemas metafísicos e religiosos e, desse modo, contribui para a retirada da legitimidade das crenças extramundo no âmbito do conhecimento. Mas, por outro lado, ao reduzir o conhecimento ao âmbito das sensações humanas, isto é, ao campo do que pode ser percebido pelo homem no mundo, de certo modo, acaba por inviabilizar o próprio conhecimento, pois este, com base nestes pressupostos, não pode ser diferenciado do domínio das opiniões e crenças subjetivas. Dessa forma, estaria inviabilizado o processo de conhecimento, frente à impossibilidade da transcendência das sensações psicológicas e crenças subjetivas, sem a qual não há conhecimento objetivo. Isto porque a experiência dos sentidos não fornece critérios seguros para distinguir adequadamente as imagens e ideias verdadeiras das falsas.

David Hume deixava claro que as suas conclusões teóricas se fundamentavam essencialmente na experiência empírica e esta era entendida como resultado das percepções sensíveis aprendidas pela consciência e memória; portanto, o cientista deveria confiar inteiramente na experiência e observação dos costumes e hábitos psicológicos do passado, pois são estes que fornecem a probabilidade da ocorrência dos fenômenos e dos fatos futuros. Ao final, o ceticismo resultante de sua teoria acaba por legitimar a dúvida na própria existência do mundo, fazendo com que os objetos do mundo exterior e mesmo a própria identidade do sujeito sejam vistas como realidades ficcionais, ao serem identificadas aos hábitos psicológicos e às crenças subjetivas. Esta problemática será retomada pelo filósofo Immanuel Kant na sua crítica ao dogmatismo e ao ceticismo de natureza psicologicista, por influência direta dos ensinamentos e questionamentos deixados pela teoria filosófica empirista defendida por David Hume.

2.1.2.2 A teoria do conhecimento e a filosofia ética e política de Kant

2.1.2.2.1 *O racionalismo crítico e a teoria do conhecimento no pensamento de Kant*

O filósofo Immanuel Kant (1724-1808) pode ser considerado o pensador mais importante do início da modernidade, ao expor, de modo original, os ideais iluministas e os princípios éticos, políticos e jurídicos que serão incorporados às

instituições liberais nascentes, ao mesmo tempo em que estabelece as condições de possibilidade para o conhecimento científico, formulando as bases epistemológicas da nova concepção de ciência.

Inicialmente pretende-se expor alguns aspectos de sua obra, visando compreender o significado da transformação empreendida pelo seu pensamento na Filosofia e que veio posteriormente a ser chamada de uma autêntica revolução copernicana no campo do conhecimento. Esta se refere ao estabelecimento das condições necessárias para a adequada compreensão dos fenômenos e se funda na separação rigorosa entre os âmbitos do conhecimento científico – o uso da razão teórica, e o âmbito da razão prática – campo de estudo dos valores, objeto da reflexão filosófica metafísica.²¹

Na realidade, Kant encontra-se diante de um dilema estabelecido pelas correntes racionalistas e empiristas, considerando que na realidade uma teoria tratava de excluir as teses da outra de forma dogmática, sem realizar uma síntese adequada, visando a um mais amplo entendimento da realidade. As teses fundamentais da concepção empirista defendidas por David Hume conduziram a tese da relatividade do conhecimento e, portanto, a impossibilidade de defesa do caráter objetivo da ciência. Já o racionalismo ao concluir que através da experiência não se poderia chegar ao conhecimento necessário e universal, acabará igualmente por se refugiar em opiniões e crenças particulares e subjetivas, desligando-se, dessa forma, da realidade.

Kant reconhece que as preocupações do pensador empirista David Hume são absolutamente essenciais para a busca do estabelecimento de bases novas e necessárias para o conhecimento científico. Tanto é assim que o filósofo iluminista

²¹ O filósofo Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, na Prússia. Seu pensamento foi sistematizado especialmente nas suas três grandes críticas: *Crítica da Razão Pura*, editada em 1781; *Crítica da Razão Prática*, de 1788 e a *Crítica da Faculdade de Julgar*, publicada em 1790. Sinteticamente, pode-se dizer que na *Crítica da Razão Pura*, o filósofo preocupa-se com a fundamentação do processo de conhecimento, separando rigorosamente os campos do conhecimento científico, o mundo do “ser”, do âmbito de estudo do dever-ser ou da coisa-em-si, objeto do puro pensar racional, independentemente da experiência empírica. O conhecimento científico ficará limitado ao estudo dos fenômenos naturais, contentando-se com a finitude e incompletude do saber, já que neste campo não há de se falar em verdades absolutas e definitivas, pois no âmbito da ciência, embora a razão desempenhe um papel ativo, faz-se indispensável a verificação dos fenômenos na experiência, através do método da experimentação. De outro lado, pertencem ao âmbito da Razão Prática, as ideias transcendentais, relativas ao mundo da finalidade e liberdade, isto é, os deveres racionais do mundo do dever-ser. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant buscará realizar a articulação e a mediação entre as duas esferas da razão, defendendo a tese de que a liberdade deve ser o fundamento do determinismo encontrado na natureza.

retoma o projeto de Hume, ao propor uma espécie de um “tribunal da razão”²², visando estabelecer criticamente os limites e possibilidades do conhecimento racional, além de reconhecer que o conhecimento científico não pode prescindir da experiência empírica sensível. Porém, embora Kant reconheça os méritos do filósofo empirista, chegando mesmo a afirmar que David Hume o acordou do sono dogmático típico da metafísica e do racionalismo de base cartesiana, principalmente por denunciar a ilusão da filosofia em buscar verdades definitivas e eternas, pretende, por meio do racionalismo crítico, superar e suplantar o ceticismo empirista, ao estabelecer fundamentos racionais e seguros para o conhecimento científico.

O projeto kantiano visa uma ampla revisão da filosofia e tem origem na sua obra monumental “Crítica da Razão Pura”, onde o filósofo investiga o conhecimento humano, buscando desvendar os poderes, capacidades e limitações da atividade racional. Este livro foi dividido em duas partes fundamentais. A primeira é dedicada ao estudo da “Estética Transcendental”, em que estabelece os princípios racionais relativos ao âmbito da sensibilidade, preocupando-se em elaborar uma teoria sobre as formas *a priori* do conhecimento dos fenômenos, defendendo a possibilidade do conhecimento da Matemática, a partir de tais pressupostos apriorísticos, isto é, independentes da experiência do mundo empírico. Estes princípios independentes da realidade são as formas sensíveis relacionadas com o espaço e o tempo, considerados, pelo filósofo, condições e pressupostos essenciais ao processo de conhecimento. Já a Lógica Transcendental, segunda parte da “Crítica da Razão Pura”, foi subdividida, por sua vez, na “Analítica Transcendental” e na “Dialética Transcendental”.²³

Na “Analítica Transcendental”, o filósofo explica os princípios racionais *a priori* do entendimento, estabelecendo as condições de possibilidade do estudo da Física. Buscando desvendar os princípios racionais *a priori* indispensáveis para o processo de entendimento, Kant parte da lógica formal aristotélica e realiza uma ampliação do campo de estudos lógicos.

Ele reconhece doze diferentes tipos de juízos: os juízos de quantidade, divididos em juízos universais, particulares e singulares; os juízos de qualidade,

²² Esta expressão foi utilizada originalmente por David Hume, na introdução da obra “Tratado da natureza humana”, e retomada por Kant, como projeto filosófico, especialmente na obra “Crítica da Razão Pura”, visando realizar um julgamento crítico da razão, para ao final estabelecer os seus poderes, capacidades e limites.

²³ CHAUI, Marilena. (Cons.) Vida e obra. In: KANT, Immanuel. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. X. (**Coleção Os Pensadores**)

divididos em juízos de afirmação, negação e indefinidos; e os juízos de relação, relativos aos juízos ou imperativos categóricos, hipotéticos e disjuntivos; e os juízos de modalidade, relativos aos juízos problemáticos, assertatórios e apodícticos. A cada um desses juízos corresponderia às categorias respectivas de “unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação substância, causa, comunidade (ou ação recíproca), possibilidade, existência e necessidade”. Nesta parte de sua obra, Kant formula, através do que chama de “Dedução Transcendental”, uma teoria que procura fundamentar e justificar o conhecimento com base na síntese operada por tais categorias através do sujeito que conhece determinados objetos fenomênicos. Tal síntese, vista da perspectiva do sujeito do conhecimento, significa a conscientização transcendental do sujeito ou a “consciência de um eu unificado (não metafísico ou empírico, mas transcendental)”; já quando estudada da perspectiva do objeto de pesquisa, indica a construção do objeto de pesquisa pelo sujeito do conhecimento. Tal processo é denominado pelo filósofo como “apercepção transcendental pura”, relativa à consciência do sujeito pensante, independentemente e distintamente da “apercepção empírica”. Trata-se de uma condição objetiva do sujeito de conhecimento que lhe confere a possibilidade de conhecer a realidade, através das categorias *a priori* do entendimento. Porém, Kant ainda terá que recorrer ao “esquematismo transcendental” para ampliar a compreensão das relações entre o entendimento humano e as intuições sensíveis do espaço e tempo, buscando descobrir o que permite ligar os conceitos e categorias aos fenômenos e à experiência empírica. Esta ligação seria, para ele, feita pelo conceito de “tempo”, elemento sensível e inteligível ao mesmo tempo, porque expressa uma dimensão ou condição sensível da experiência e também porque é universal e necessário, podendo ser descrito conceitualmente. Este esquema transcendental pressupõe o uso do processo de imaginação ao possibilitar visualizar conceitos com base nas suas imagens. Isto significa a possibilidade de expressão das duas dimensões, empírica e racional inteligível, como nos casos em que “o esquema de substância” indica aquilo que permanece como realidade no tempo, ou o conceito ou “o esquema da causalidade é a sucessão temporal da diversidade, de acordo com uma regra”.²⁴

²⁴ CHAUI, Marilena. (Cons.) Vida e obra. *In*: KANT, Immanuel. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. XIV. (Coleção Os Pensadores)

Já, na “Dialética Transcendental”, expõe as condições de possibilidade da Metafísica, estabelecendo os poderes e limites da razão nesse domínio. Para o filósofo, a Metafísica não diz respeito ao campo do conhecimento, pois que não se refere aos pressupostos essenciais relativos ao âmbito do entendimento, mas do pensamento. Neste domínio não se fala em apreensão sensível dos objetos, através do conhecimento dos fenômenos empíricos, apenas em ideais racionais. Analisando o percurso da Psicologia, ao tratar do estudo da alma e da imortalidade, Kant conclui que esta deve abrir mão da pretensão de atingir a essência ou verdade absoluta a respeito destas noções, pois estes objetos não existem no mundo empírico e, portanto, não têm existência real e, por isso, não podem ser conhecidos, apenas pensados como objeto de crença ou reflexão ideal. No âmbito de estudos cosmológicos relativos ao universo também considera não ser possível ultrapassar os limites estabelecidos pelo entendimento, já que os objetos de estudo do conhecimento devem ser apreendidos intuitivamente através das categorias do espaço e tempo. A ultrapassagem destes limites levaria o sujeito ao estabelecimento de antinomias, sem solução aparente.

Uma primeira antinomia aparece, por exemplo, quando da afirmação, por alguns, da existência de uma origem temporal e delimitação espacial para o universo, o que traria como sua negação a tese de outros, segundo a qual o universo é infinito. Já uma segunda antinomia trataria de negar a tese da simplicidade e indivisibilidade do universo, argumentando que o universo é composto por múltiplos e infinitos objetos divisíveis. A terceira antinomia estabelece a ideia de existência de uma causa primeira e uma causa necessária, exterior ou interior ao universo, em oposição a outras que negam tal crença. Por fim, o estudo da Teologia tradicional é criticado por Kant, pois que fundado na tentativa de provar a ideia de que Deus existiria, quando na realidade há de se diferenciar entre o domínio do conhecimento, campo de estudo das ciências, e o terreno da fé e das crenças, domínio da Teologia, como uma disciplina da Metafísica. A Metafísica, em síntese, para o filósofo, não pode ser fundamentada no âmbito da razão teórica, posto que não se refere ao campo do conhecimento, mas ao âmbito das ações, objeto de estudo na sua obra “Crítica da Razão Prática”. Nesse domínio, transita-se para o domínio ético, para o campo do que é produzido culturalmente pelos homens, sendo esta a base moral que poderá justificar a Metafísica, enquanto disciplina

voltada para os deveres da ação, isto é, o campo dos princípios racionais normativos relativos ao campo do dever ser.²⁵

Para Kant, os juízos sintéticos puros ou *a priori*, independentes da experiência sensível, dotados de universalidade e de necessidade, são os juízos válidos e essenciais para a ciência, especialmente à Física e à Matemática. Já o conhecimento empírico depende das impressões dos dados sensíveis oriundos da experiência e são *a posteriori*, contingentes e subjetivos, isto é, não possuem, portanto, os caracteres fundamentais de universalidade e necessidade típicos dos juízos sintéticos *a priori*. Assim como os juízos sintéticos *a posteriori*, os juízos analíticos, embora sejam dotados de universalidade e necessidade, também não são importantes para o campo da investigação científica, na medida em que não acrescentam informações novas ao conhecimento, apenas explicitam o predicado que já está de antemão contido no sujeito. Em síntese, para Kant, somente os juízos sintéticos puros ou *a priori* pertencem ao domínio da ciência, pois fazem avançar o conhecimento. Seu objetivo na “Crítica da Razão Pura” é o de responder como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* nas Ciências físicas e matemáticas e na Metafísica. Sua resposta implicou uma autêntica revolução na teoria do conhecimento, ao inverter a problemática científica até então estabelecida com base no pressuposto de que o conhecimento deveria se submeter aos objetos de pesquisa, afirmando que, ao contrário, o objeto de pesquisa deverá se submeter à atividade racional do conhecimento. Isto é possível através da investigação dos princípios racionais *a priori* que permitem realizar a síntese dos dados sensíveis presentes no mundo empírico, através das dimensões da sensibilidade e do entendimento humano. Kant, em síntese, demonstra nesta obra que o conhecimento resulta de uma síntese realizada entre os dados apreendidos pela “intuição sensível espaço-temporal”, por meio do uso das categorias racionais *a priori* do entendimento humano. Somente é possível estudar e compreender os fenômenos, os objetos de pesquisa tal como conhecidos por meio dessas sínteses, jamais haverá através do conhecimento, portanto, o acesso à coisa-em-si.²⁶

O mais importante questionamento crítico promovido por Kant diz respeito à pergunta pela possibilidade da Metafísica ser considerada uma ciência, tal como a

²⁵ CHAUÍ, Marilena. (Cons.) Vida e obra. In: Kant, Immanuel. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. VII-XVIII. (**Coleção Os Pensadores**)

²⁶ CHAUÍ, Marilena. (Cons.) Vida e obra. In: KANT, Immanuel. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. IX- X. (**Coleção Os Pensadores**)

Física. A sua resposta será negativa, pois, para ele, a Metafísica diz respeito ao estudo da essência do homem e do mundo e, portanto, preocupa-se com as ideias de liberdade, alma, Deus etc., e estas não podem ser comprovadas empiricamente. Já a ciência é conhecimento propriamente dito, na medida em que é uma atividade que propicia o conhecimento dos fenômenos naturais e, desse modo, ajuda a resolver problemas. Somente podem ser conhecidos pela ciência os objetos que são dados na experiência, isto é, somente aquilo que pode ser visto e apreendido poderá ser conhecido, ao contrário dos objetos da Metafísica que não podem ser vistos ou apreendidos sensivelmente, pois pertencem à ordem das crenças e dos ideais racionais, que independem da existência no mundo empírico. Em outras palavras, para o filósofo Immanuel Kant:

Seja de que modo e com que meio um conhecimento possa referir-se a objetos, o modo como ele se refere imediatamente aos mesmos e ao qual todo pensamento por meio dele tende, é a intuição. Esta, contudo, só ocorre na medida em que o objeto nos for dado; a nós homens pelo menos, isto só é por sua vez possível pelo fato do objeto afetar a mente de certa maneira. A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições; pelo entendimento, em vez, os objetos são pensados e dele se originam conceitos. Todo pensamento, contudo, quer diretamente (directe), quer por rodeios (indirecte), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós a sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado. Todo nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento. [...] Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Portanto, ela jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade a priori mediante conceitos, a qual pode denominar-se unidade da razão e é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento.²⁷

A partir daí, o filósofo iluminista alemão estabelece a distinção entre o mundo fenomênico, domínio da representação das coisas no pensamento e objeto do conhecimento científico, e o mundo metafísico, domínio do “ser” ou da coisa-em-si. Kant, na “Crítica da Razão Pura”, tem como objetivo principal investigar as possibilidades, assim como os limites do conhecimento, estabelecendo os fundamentos epistemológicos essenciais para o desenvolvimento da ciência moderna. Desse modo, ele procurou fundamentar racionalmente o processo de

²⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 71; 232; 234. (Coleção Os Pensadores)

conhecimento, separando rigorosamente o campo do conhecimento, objeto de estudo científico dos fenômenos e não da essência absoluta das coisas, do âmbito normativo, a esfera do dever ser. Este último refere-se ao campo de estudos da razão prática dedicada às ideias éticas que não podem ser conhecidas empiricamente, apenas podem ser pensadas como ideias da razão.

Kant reconhece que o pensamento empirista de David Hume, ao abalar as certezas dogmáticas estabelecidas pela metafísica clássica e pelo racionalismo inatista cartesiano, propiciou os meios para que a razão despertasse do seu “sono dogmático”, colocando uma nova e importante tarefa para a Filosofia, isto é, a necessidade de repensar o problema da verdade, as condições de possibilidade da ciência e as relações do conhecimento racional com a experiência e a sensibilidade, assim como a necessidade de estabelecer limites ao âmbito do conhecimento científico. O filósofo alemão reconhece que realmente Hume tinha razão, ao afirmar que o conhecimento deve ser e somente pode ser conhecimento da experiência, porém, embora a razão seja subjetiva, como viu o filósofo empirista, ao contrário do que ele afirmava, a razão é dotada de uma estrutura formal e universal.

A estrutura formal da razão é constituída pelas estruturas da sensibilidade, entendimento e a estrutura racional propriamente dita; estas representam as faculdades do conhecimento. As categoriais racionais transcendentais ou *a priori* existem independentemente da experiência, e são elas que determinam o processo de conhecimento através das noções de tempo, espaço e causalidade. O entendimento possibilita ao sujeito de conhecimento, através das formas espaço-temporais, ordenar as percepções recebidas da sensibilidade, como dados da realidade empírica. As percepções recebidas dessa maneira serão elaboradas através de conceitos. Os conceitos exigem a ordenação da matéria empírica, através da elaboração de categorias *a priori* e necessárias a todo o conhecimento.²⁸

No capítulo relativo ao estudo da Estética Transcendental, na “Crítica da Razão Pura”, Kant dedica-se a investigação das sensações na perspectiva do conhecimento, como já mencionado. O processo de conhecimento tem início com o uso da imaginação que possibilita a intuição dos dados a partir da experiência sensível. No segundo momento, ocorre o processo de entendimento, isto é, a

²⁸ Cf. CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 87-105; Cf. CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 77-79.

aplicação de conceitos à intuição dos dados da experiência sensível. As categorias racionais *a priori* que determinam o processo cognitivo – tempo, espaço e causalidade – organizam a relação sujeito e objeto do conhecimento. Kant denomina “estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”, dedicada ao estudo da “primeira parte da doutrina transcendental dos elementos”, e, ao final, conclui que existem “duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, espaço e tempo”: esta ciência opõe-se à “lógica transcendental”, posto que esta se ocupa com “os princípios do pensamento puro”. A solução da questão da possibilidade de “proposições sintéticas *a priori*” trazida pelos estudos desenvolvidos na Estética Transcendental é dada nos seguintes termos pelo filósofo alemão: “a saber, intuições puras *a priori*, espaço e tempo, nos quais, se no juízo *a priori* quisermos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori* não no conceito, mas na intuição que lhe corresponde, e ser ligado sinteticamente àquele” e será “por esta razão, que esses juízos jamais alcançam além dos objetos dos sentidos, e só podem valer para objetos de uma experiência possível”. A “lógica transcendental” pode, assim, ser definida como uma atividade científica ou investigativa que diz respeito “ao conhecimento puro do entendimento e da razão mediante a qual pensamos objetos de modo inteiramente *a priori*”; o objetivo desta ciência é o de determinar “a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos”, preocupando-se basicamente “com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida *a priori* a objetos e não, como a lógica geral, indistintamente tanto aos conhecimentos empíricos quanto aos conhecimentos puros da razão”.²⁹

Kant conclui que as pessoas não conhecem a “coisa-em-si”, ou a essência última da realidade, apenas conhecem o modo como as coisas afetam as pessoas. A experiência é a matéria sobre a qual se aplica o conhecimento. Para ele, o conhecimento científico é sintético *a priori*, na medida em que o conhecimento depende da aplicação de juízos independentes da experiência, isto é, os conceitos são aplicados não à realidade ou à experiência, mas às formas puras racionais. Trata-se, em outros termos, de um esquema racional da mente aplicado ao estudo dos fenômenos presentes na natureza. Aquilo que se chama de revolução copernicana no campo da Filosofia realizada pela obra de Kant, diz respeito à

²⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 71; 232; 234, p. 72-73; 90; 94-95. (**Coleção Os Pensadores**)

ênfase que este passa a dar ao sujeito no processo de conhecimento, concluindo que os objetos da pesquisa científica devem estar submetidos ao controle e a crítica do saber racional.

Dessa maneira, os objetos de investigação da ciência passam a ser regulados pelo conhecimento, visando à organização racional do material fornecido pela experiência sensível. As categorias da imaginação preparam os fenômenos intuídos para que sejam pensados como conceitos. Os conceitos de tempo e do espaço são formas *a priori*, independentes das intuições do mundo empírico, mas são decorrentes da intuição sensível. Já o conceito de causalidade introduz a ordem necessária aos fenômenos – a antecedência da causa aos efeitos, de modo que representa uma forma racional aplicada aos fenômenos e fornecida pela intuição. Estas noções não são características encontradas nas coisas, antes expressam uma dimensão da subjetividade, organizada formalmente pela razão. Tanto o tempo, quanto o espaço são intuições puras *a priori*, organizadas racionalmente, porém o conceito de tempo, ao contrário do conceito de espaço, refere-se não apenas aos fenômenos mentais internos, mas também diz respeito aos fenômenos empíricos externos que traduzem a mudança. Já as categorias, como formas *a priori* do entendimento, expressam conceitos puros, possibilitando, desse modo, a síntese entre mente e sensibilidade ou o conhecimento dos fenômenos, ordenando o múltiplo dado na intuição.

Em síntese, a lógica transcendental kantiana estabelece as condições necessárias que tornam possível o conhecimento científico, colocando no centro de suas investigações o estudo das categoriais racionais que permitem a constituição do objeto de pesquisa pelo sujeito do conhecimento. O conhecimento é sempre conhecimento dos fenômenos naturais sujeitos à observação e verificação empírica; não há, entretanto, conhecimento da essência absoluta da realidade.

Como reconheceu o filósofo François Châtelet, na realidade, Kant pode ser considerado o principal “pensador da modernidade”, pois que inaugura as bases do “pensamento experimental”. Ele procurou apontar o erro dos filósofos anteriores que insistiam em “construir discursos exaustivos que diriam tudo sobre o ser”, quando na verdade não é possível atingir um “saber absoluto”, já que “os únicos enunciados que temos sobre a realidade, sobre o ser, são os das ciências e, neste campo não se pode ultrapassar o âmbito da experiência possível”. Para Kant, só há conhecimento verdadeiro, quando este é passível de verificação, por meio da

“experimentação”. Esta permite ao cientista que controle criticamente os seus resultados, aquilo “que é dado na experiência”, através dos procedimentos científicos racionais.

Nesse sentido, a filosofia de Kant descarta as antigas crenças que defendiam a possibilidade do conhecimento humano atingir a verdade absoluta ou a realidade mesma das coisas, daí que não se possa ter acesso à essência última da coisa-em-si, através da ciência. Não há conhecimento possível da natureza para além da experiência.

O que se chama de uma autêntica revolução copernicana promovida por Kant na teoria do conhecimento, indica uma nova forma de compreender o processo de conhecimento, chamando a atenção para o processo dialético de relacionamento entre sujeito e objeto de conhecimento na atividade científica. A novidade refere-se à ideia de que no processo de conhecimento o sujeito impõe ao objeto de pesquisa a ser conhecido determinadas estruturas prévias, como as noções de espaço e tempo. O sujeito conhece de forma sintética e *a priori* não a coisa-em-si mesma, mas os fenômenos e, portanto, o sujeito desempenha um papel ativo no processo de investigação científica. Na verdade, Kant está preocupado em demonstrar como conhecemos o objeto de conhecimento – o fenômeno ou aquilo que aparece ao sujeito do conhecimento. Como afirma Schopenhauer, através desse dualismo essencial, Kant percebeu que “entre as coisas e nós há sempre o intelecto, o que faz com que estas coisas não possam ser conhecidas de acordo com o que elas sejam em si mesmas”. Para Kant, o conhecimento depende da experiência, mas esta não é a fonte originária do conhecimento, já que não há experiência sem sujeito, pois o conhecimento não é exterior ao homem. O sujeito representa a própria condição de possibilidade da experiência. Por isso, a sua filosofia indica que temos um conhecimento não sobre as coisas mesmas, mas do modo como necessariamente conhecemos.³⁰

Em síntese, no campo da ciência só é possível falar no conhecimento dos fenômenos, os objetos tais como são representados pelo sujeito que conhece, através de suas estruturas cognitivas. Não há de se falar em acesso à verdade metafísica e absoluta, pois a razão não pode atingir, através da ciência, a essência última das coisas. As ideias de Deus, alma e liberdade pertencem ao plano da fé e

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. Extratos de **O mundo como vontade e representação**. Livro Primeiro, p. 1-2. Curso de Pós-Graduação em Filosofia. UFOP (Dig.).

aos ideais da razão, não podem ser provadas e verificadas através dos métodos e procedimentos científicos da observação e experimentação. Desse modo, a filosofia kantiana promove a ruptura entre filosofia e religião, separando, ao mesmo tempo, o âmbito da razão teórica – ciência – do campo das ações e valores éticos, destinados ao estudo da razão prática.

O sujeito cognoscente jamais poderá ultrapassar os limites humanos impostos à razão, buscando, através da ciência, verdades absolutas e eternas, distantes da experiência. O sujeito não reflete a verdade absoluta contida no objeto real, conhece apenas os fenômenos tais como organizados pelas formas cognitivas prévias e *a priori* da razão. O conhecimento torna-se possível em razão da síntese realizada pelo sujeito transcendental, através das categorias que atuam e operam sobre a diversidade do real, depois de serem captadas pela sensibilidade. A experiência é, em síntese, organizada pelo sujeito que investiga a realidade, por meio das categoriais racionais que lhe conferem, assim, o seu caráter de universalidade e necessidade. A Filosofia de Kant demonstra, pois, que existem estruturas racionais subjetivas e *a priori* – independentes da experiência – que permitem o conhecimento dos fenômenos, rompendo, assim, com a metafísica dogmática que acreditava que a verdade estaria estabelecida nas próprias coisas, como se a teoria apenas refletisse mecanicamente a essência verdadeira dos seres e objetos.

Kant realmente supera os problemas apresentados pelo racionalismo dogmático, que ainda procurava fundamentar a verdade em princípios exteriores ao conhecimento racional, utilizando-se de argumentos escolásticos. A filosofia kantiana representa um passo importante e uma conquista decisiva para o desenvolvimento científico, ao estabelecer que o conhecimento é finito, por que é humano e, portanto, possui limites relacionados à condição de humanidade finita. Para ele, na verdade, os fenômenos não são absolutamente transparentes, antes são enigmáticos e, por isso, não podemos conhecer imediatamente o mundo, apenas indiretamente através da consciência. É uma conquista inegável da filosofia de Kant, o reconhecimento das limitações do conhecimento humano ao estabelecer que a essência ou verdade última das coisas e do mundo não é acessível de forma escolástica, rompendo com as correntes dogmáticas que confundiam conhecimento com a revelação divina das coisas.

Portanto, com a filosofia de Kant, a metafísica deixa de ser entendida como o estudo do pensamento visando à procura da verdade absoluta e se transforma em lógica transcendental, a partir da qual se investiga as condições racionais e universais necessárias ao estabelecimento da objetividade do conhecimento. O sujeito transcendental, por meio do entendimento, atua sobre a diversidade do real, com base na intuição sensível, buscando atingir a realidade dos fenômenos. Tem-se, assim, a construção do objeto do conhecimento pelo sujeito transcendental. O determinismo, como expressão da legalidade da natureza, terá um caráter puramente fenomenal para o sujeito do conhecimento. O professor brasileiro **Manfredo Araújo de Oliveira**³¹ esclarece o significado da lógica transcendental kantiana, compreendendo-o como um projeto que continua e supera dialeticamente a lógica formal aristotélica:

A lógica transcendental kantiana procura ampliar o estudo do campo formal do conhecimento, questionando a origem do pensamento e tematizando a respeito das condições de sua possibilidade. Enquanto a lógica formal parte dos conceitos dados como integrantes de uma operação necessária, a partir das regras universais condutoras do pensamento, já a lógica transcendental procura se estabelecer como uma 'lógica da própria constituição', na medida em que se preocupa com a 'construção do objeto enquanto objeto'. A determinação do mundo só pode estar vinculada com o sujeito do conhecimento, já que 'sem o homem o mundo não tem determinação, ele não é, então mundo, é caos'. Nesse sentido o pensamento de Kant diferencia-se do de Aristóteles, por meio da formulação da sua concepção de 'subjetividade transcendental', em que introduz a noção de 'forma substancial' e onde 'a função específica da subjetividade' passa a ser 'a determinação do dado'.

Pode-se observar, desta forma, que a preocupação central da lógica kantiana é justamente a de estabelecer as condições formais indispensáveis para que o sujeito do conhecimento possa efetuar racionalmente, através dos conceitos, as representações adequadas do objeto da pesquisa. O objeto do conhecimento só pode ser apreendido por meio de conceitos racionais, através dos quais o sujeito retém intuitivamente os elementos fundamentais e caracterizadores dos dados fenomênicos apreendidos na experiência empírica. Para que seja possível associar as representações racionais sobre o objeto é fundamental a consciência do sujeito. Esta implica a unidade da relação sujeito e objeto do conhecimento.

³¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Lógica Transcendental e Lógica Especulativa*. **Cadernos da UNB**, 1993. p. 12-13.

O estabelecimento dos juízos, por sua vez, diz respeito ao processo crítico realizado pelo entendimento humano, objetivando o relacionamento da unidade da consciência – sujeito e objeto –, com a constituição do objeto de pesquisa pelo sujeito. Em outros termos, o entendimento humano, através dos juízos, busca captar os dados da realidade, com o auxílio das formas da sensibilidade. As categorias são as formas fundamentais para que o pensamento seja capaz de julgar criticamente, isto é, efetuar a operação sintética do julgamento dos dados. Assim, a construção do objeto do conhecimento precisa recorrer às categorias, isto é, o objeto só pode ser constituído e deixar-se apreender pelas categorias lógicas previamente estabelecidas. Enfim, a lógica transcendental kantiana visa estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento científico, colocando no centro de suas investigações o estudo das categorias que permitem a construção do objeto pelo sujeito do conhecimento. Importa, pois, que as categorias sejam adequadas ao objeto constituinte da ciência.

A filosofia de Kant, embora ainda continue tributária do ideal metafísico que atravessa a história da filosofia, cujo principal objetivo consiste na busca da identidade entre ser e pensar, realidade e pensamento, objeto fundamental da metafísica tradicional, promove uma transformação importante na filosofia, já que não se trata mais da preocupação com a demonstração da existência de Deus, da alma ou do mundo, porém a de fundamentar o conhecimento a partir dos objetos da experiência. Permanece, portanto, a preocupação com a determinação da identidade entre a verdade e o pensamento, mas, a partir da filosofia kantiana, esta determinação passa a ser atributo do homem, através do uso do seu conhecimento. Entretanto, o “ser”, segundo o filósofo Martin Heidegger, passa a significar a possibilidade de “objetividade”, isto é, o “ser” passa a referir-se apenas ao objeto de conhecimento, tal como representado pelo sujeito do conhecimento. Em síntese, a lógica kantiana preocupa-se com a fundamentação da objetividade do conhecimento, a partir da relação sujeito e objeto; relação esta que implica a ideia de construção do objeto científico pelo sujeito do conhecimento, com a determinação das posições do objeto em seus diversos modos, o que pressupõe uma ação originária e ativa do pensamento, como “pura síntese da apercepção transcendental”.³²

³² HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 244-248. (**Coleção Os Pensadores**)

Kant é considerado o autor que dará origem à moderna concepção de ciência, ao estabelecer as condições de possibilidade para o conhecimento. Na *Crítica da Razão Pura*, o pensador expõe o seu projeto crítico, reconhecendo como função essencial da Filosofia a possibilidade da razão vir a conhecer-se a si mesma, empreendendo um estudo profundo do significado, trajetória e papel do conhecimento na vida humana, podendo a razão, por meio da Filosofia, criticar-se a si mesma, ao fixar os limites do conhecimento e as potencialidades do pensamento. A procura por verdades absolutas e a transparência das coisas reais são experiências inacessíveis ao cientista. Há, portanto, uma crítica aos pressupostos da metafísica clássica e moderna, especialmente à crença na ideia da possibilidade de existência de uma verdade transparente voltada para a busca da identidade entre conhecimento e realidade. Na verdade, Kant pretende superar o empirismo e o racionalismo e, assim fazendo, denuncia o dogmatismo de ambas as concepções. Ele não acreditava na possibilidade de um discurso totalizante e exaustivo sobre o “ser” ou a essência da “coisa-em-si” no campo da ciência, já que o conhecimento não pode ultrapassar o campo da experiência sensível. Por isto não é possível atingir a essência absoluta das coisas, a verdade absoluta, fixa e imutável, através do conhecimento científico. Os valores e as noções de Deus, alma, justiça e liberdade não pertencem ao campo de investigação da ciência, podendo ser pensadas apenas no plano de estudos da razão prática, como ideias racionais ordenadoras das ações humanas, jamais como objeto de estudo e comprovação científica.

Kant reconhece o papel ativo do sujeito do conhecimento no processo de investigação científica. Para conhecer os fenômenos presentes no mundo é indispensável à compreensão do processo de conhecimento como a expressão da relação do sujeito e objeto de estudo, pois que não há conhecimento sem o sujeito e sem o objeto – os dados extraídos da experiência que serão investigados pelo cientista. Por isso é essencial o conhecimento do sujeito e do objeto de investigação. O sujeito do conhecimento que pode conhecer a natureza é um sujeito transcendental, vazio, pois que aplica as regras do entendimento ao material que é dado pela sensibilidade, através da observação dos fenômenos empíricos. O entendimento torna-se possível a partir da aplicação de determinadas regras, denominadas categorias. Será verdadeiro o conhecimento que puder ser verificado empiricamente, isto é, aquele que tiver correspondência com a realidade que pode

ser criticada e controlada através do método da experimentação. A filosofia de Kant, através do racionalismo crítico, buscou ultrapassar as visões reducionistas do empirismo e do racionalismo de vertente cartesiana³³, que tendem a opor as dimensões sensível e racional do conhecimento. Mas, apesar de sua obra ser responsável por conquistas essenciais produzidas no âmbito filosófico e no campo da ciência, na verdade, seu pensamento continua tributário do paradigma mentalista da subjetividade que caracteriza a filosofia do sujeito, radicalizando as premissas cartesianas e introduzindo, para alguns autores, novas cisões que irão caracterizar as diversas esferas da vida social na modernidade, como será denunciado pela filosofia de Hegel e por setores importantes do pensamento crítico posterior.

Embora a filosofia de Kant tenha efetivamente superado em muitos aspectos às pretensões filosóficas dogmáticas que inviabilizavam a compreensão da finitude humana e o caráter de incompletude do saber e do conhecimento, ao mesmo tempo em que ultrapassa as teses mais radicais do empirismo objetivista, destacando o caráter ativo da razão no processo de conhecimento científico, estabelecendo as relações complementares entre as dimensões racional e sensível, grande parte dos problemas enfrentados pela teoria do conhecimento contemporânea ainda giram em torno das questões levantadas e não resolvidas pelo pensador iluminista alemão Immanuel Kant, assim como pelo filósofo empirista inglês David Hume.

Os problemas fundamentais de natureza ética e epistemológica que se apresentam nas mais diversas áreas do conhecimento humano, especialmente no âmbito da filosofia e das ciências sociais, residem em grande linha na tentativa da superação das correntes historicistas, positivistas e formalistas que radicalizaram o ceticismo deixado como herança pelo empirismo e pelo predomínio lógico das formas vazias derivadas de uma interpretação unilateral e reducionista do racionalismo kantiano. Estas são questões que serão objeto de reflexão na filosofia

³³ Segundo o filósofo Otfried Höffe, a filosofia de Kant concorda com a tese central das correntes empiristas, admitindo que de fato o “conhecimento humano necessita de algo previamente dado”, rejeitando, portanto, os pressupostos do “racionalismo puro”, mas, por outro lado, ao reconhecer a necessidade do “entendimento”, o filósofo “dá razão à ideia do racionalismo, segundo a qual não há nenhum conhecimento sem o pensamento”, criticando, dessa forma, o “empirismo puro”. Em outros termos, as seguintes afirmações de Kant confirmam sua posição intermediária na defesa do racionalismo crítico: “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado”; “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (B 75; cf. B 33). Estas afirmações indicam que a filosofia de Kant opõe-se à “separação rigorosa entre linguagem de observação e linguagem de teoria”, pois, para ele, “todo conhecimento, até o saber cotidiano, contém elementos teóricos (conceituais). (HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 68.)

de Hegel e seus seguidores e que serão retomadas em novas bases por grande parte das tendências críticas da filosofia contemporânea, principalmente a partir das inúmeras contribuições que emergem no novo cenário de investigações aberto pela “virada linguística”, especialmente a partir dos estudos de Heidegger e Wittgenstein, inaugurando desde então um rico e produtivo debate principalmente no seio daquelas correntes teóricas preocupadas com a necessidade de construção de novos paradigmas, capazes de superar as limitações da filosofia da consciência e seu modelo subjetivista, representacionista e mentalista voltado para o domínio instrumental da natureza e da sociedade.

A partir daí apareceram novos conflitos, muitos ainda derivados daquelas questões propostas originalmente por Kant e Hegel, particularmente os relacionadas com a oposição entre universalismo e contextualismo, resultante da crítica histórico-dialética hegeliana à filosofia transcendental e à ética normativa e formalista kantiana. Esta temática será retomada como objeto central das investigações crítico-dialéticas do filósofo contemporâneo Jürgen Habermas, com o objetivo de procurar superar as concepções fundamentalistas e relativistas historicistas que perpassam o debate epistemológico, ético e político contemporâneo, mediante a tentativa de reconstrução da teoria social crítica, a partir de uma reinterpretação da ética kantiana e hegeliana e de uma proposta que articula as contribuições normativas da filosofia e as investigações empíricas empreendidas pelas ciências sociais, com as recentes investigações e descobertas do pragmatismo linguístico, responsável por uma profunda renovação no campo de estudos da filosofia e nas mais diversas áreas do conhecimento.

O filósofo de Frankfurt está convencido da importância da retomada da tradição universalista diante do predomínio do ceticismo e relativismo de nossos dias e, para tanto, pretende oferecer uma alternativa aos modelos éticos e políticos liberais e comunitaristas, que atualizam a velha oposição entre, de um lado, as correntes kantianas, e, de outro, os pensadores neoaristotélicos e hegelianos. Habermas pretende superar dialeticamente essas orientações dicotômicas, por meio da instituição do paradigma da razão comunicativa, que lhe servirá de base para a elaboração de uma teoria discursiva da verdade e fundamento para a sua ética do discurso, ao mesmo tempo em que lhe permitirá avançar no campo de estudos da sociologia, da teoria política e da filosofia do direito, sempre tendo por pressuposto a necessidade do diálogo entre filosofia e ciências sociais, visando oferecer

contribuições para um diagnóstico crítico do presente e alternativas para a manutenção das condições essenciais para a preservação da vida social plural e democrática. Em seguida, pretende-se recuperar, em linhas gerais, algumas das ideias desenvolvidas por Kant no âmbito de sua filosofia ética e política, já que se trata de uma herança que será valorizada pelo filósofo de Frankfurt na sua tarefa de reconstrução do discurso filosófico histórico-crítico da modernidade e como fundamento para a elaboração da sua ética do discurso e seus estudos sobre direito e democracia.

2.1.2.2.2 A filosofia ética e política de Kant

A obra de Kant pode ser considerada como uma das mais importantes elaborações da filosofia iluminista desenvolvida no século XVIII, coroando o processo de transformações culturais responsável pela implantação da nova ordem social e política liberal moderna. Como representante da vertente humanista do iluminismo alemão, o filósofo preocupa-se com a defesa dos ideais éticos de emancipação da pessoa humana contra as imposições externas e contra todas as formas de tutela. Atento aos problemas de seu tempo, às novidades e às dificuldades oriundas do processo revolucionário liberal, propugna pela realização da autonomia e maioridade dos seres humanos por meio do esclarecimento racional e dos processos de educação desenvolvidos a partir da instituição de uma cultura laica, tolerante e não dogmática, com o estímulo ao desenvolvimento científico e à proteção e garantia dos direitos humanos e das liberdades individuais, através da criação de instituições político-jurídicas racionais e republicanas. Trata-se de uma obra fundamentalmente preocupada em realçar as mudanças introduzidas pelo processo revolucionário liberal do século XVIII, com o nascimento de uma nova cultura voltada para a superação dos privilégios aristocráticos e a imposição dos valores políticos, religiosos e dos preconceitos que impediam a evolução do conhecimento e da sociedade humana.

Como já enfatizado, resumidamente, pode-se afirmar que na “Crítica da Razão Pura”, o pensador alemão dedicou-se à investigação acerca das condições de possibilidade e dos limites do conhecimento, estabelecendo os fundamentos epistemológicos básicos que darão sustentação às ciências na modernidade, procurando promover a ruptura com os fundamentos ontológicos e dogmáticos que

impediam o desenvolvimento e o avanço do conhecimento científico. Dessa maneira, pretende oferecer uma fundamentação racional do processo de conhecimento, separando os âmbitos da razão teórica da razão prática, o campo de estudos da ciência e da ética, estabelecendo, por um lado, a diferenciação entre as atividades científicas voltadas à investigação dos objetos empíricos, dedicando-se à investigação dos fenômenos naturais e aos processos de experimentação, daquelas pesquisas filosóficas de cunho normativo relacionadas com as questões morais, políticas e jurídicas.

O pensamento ético de Kant, vinculado com as preocupações normativas relativas à esfera do dever ser e da “coisa-em-si”, será desenvolvido principalmente na “Crítica da razão prática”, dedicada ao estudo das ações morais e práticas. Por fim, na “Crítica da faculdade de julgar”, o filósofo dedica-se ao estudo das questões estéticas e expressivas, ao mesmo tempo em que expõe o seu entendimento sobre a razão crítica de natureza crítica e reflexiva, apontando a necessidade de uma aproximação mediadora entre a razão teórica e a razão prática, porém dando prioridade à liberdade humana frente às determinações exteriores, na medida em que julga que “a liberdade deve ser o fundamento do determinismo encontrado na natureza”. A partir desta afirmação de Kant, percebe-se como algumas das críticas radicais endereçadas ao seu pensamento são muitas vezes injustas, como a acusação de ter dado origem ao cientificismo, na medida em que para ele interessa resguardar a filosofia como expressão do pensamento crítico e avaliativo, sem falar nas suas contribuições críticas no âmbito da filosofia moral e do direito, além disso, as cisões da modernidade não foram criadas por ele, antes ocorreram concretamente na sociedade, sendo apenas formalizadas na sua teoria como expressão das mudanças operadas pelas transformações revolucionárias de sua época. A separação entre as esferas das ciências, da moral e das artes é uma das principais características do processo de racionalização ocorrido na modernidade, cujos efeitos serão debatidos através dos estudos de Hegel a respeito da dialética do esclarecimento e pelos críticos sociais posteriores, como se procurará expor em linhas gerais no decorrer da pesquisa.

Para Kant, o homem pode ser definido como um ser, ao mesmo tempo, sensível e racional, dotado das capacidades de sociabilidade e conflituosidade, aparecendo, em síntese, como um ser “livre e determinado”, tema este que será a base para o desenvolvimento dos estudos do idealismo alemão, inclusive da crítica

dialética de Hegel e de Marx, o primeiro com os estudos sobre a dialética do esclarecimento, a alienação e o predomínio do modelo de razão autoritária e subjetivista, o segundo, através principalmente dos seus estudos de juventude, com a defesa da autonomia da esfera da práxis histórico-social crítica e inventiva do novo na história e na continuidade com as investigações sobre a alienação social e a mercantilização das relações sociais, os processos de desigualdade social e as dificuldades para o processo de emancipação nas sociedades capitalistas.

O filósofo alemão define o homem como um ser dotado de sensibilidade e razão, um ser racional sensível e, portanto, ao mesmo tempo, livre e determinado. Embora o homem seja determinado pela natureza e pelas paixões sensíveis, Kant acreditava que a razão pudesse vir a domesticar os impulsos sensíveis, através da concretização das ideias de liberdade e dos princípios de justiça que deveriam presidir as ações humanas e as instituições jurídicas e políticas republicanas. Para o pensador iluminista as esferas do direito e da política numa sociedade livre e republicana devem ficar limitadas e subordinadas aos princípios morais de justiça institucionalizados no direito positivo e nas organizações racionais do Estado de Direito, como expressão do processo de laicização da cultura e despersonalização do poder político. Estes princípios de justiça representam os critérios de legitimidade das leis e dos governos. Os princípios morais de justiça expressam os direitos humanos entendidos como direitos naturais que devem ser resguardados e respeitados nas instituições do Estado de Direito.

Kant é um pensador liberal-republicano, pretendendo reunir as contribuições do liberalismo em torno da defesa dos direitos individuais e a republicana pautada na defesa das leis e instituições representativas indispensáveis à vida comunitária. Seu projeto pretende contribuir para a realização dos ideais iluministas, podendo ser considerado o primeiro teórico dos direitos humanos na modernidade, defendendo as ideias de autonomia e maioria como expressão do esclarecimento racional e crítico da humanidade, embora prioritariamente preocupado com a defesa dos direitos individuais e privados, visando à manutenção da nova ordem social liberal, seguindo, portanto, o ideário político revolucionário da época.

Apesar das pretensões universais da teoria de Kant, é importante destacar que sua obra não está isenta de ambiguidades, como acontece, por exemplo, nas suas análises sobre o contrato social, fundamento de legitimidade do poder político, através do reconhecimento dos direitos da pessoa humana no Estado de Direito.

Para o filósofo, nem todos os seres humanos podem participar do exercício do poder político, e, portanto, não fazem parte do contrato social racional todos os membros da sociedade, já que, como lembra Norberto Bobbio³⁴, o filósofo iluminista não estendeu o conceito de cidadania para os serviçais e para as classes populares, ao contrário do que se observa com os pensadores republicanos franceses, como Rousseau e Diderot:

Ninguém pode me obrigar a ser feliz a sua maneira [...] mas cada um pode buscar a felicidade segundo o caminho que parece bom para ele, sempre que não prejudique a liberdade dos outros de visar à mesma meta de forma que sua liberdade possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma possível lei universal. [...] O doméstico, o trabalhador na loja, quem trabalha segundo a jornada, o próprio cabeleireiro, devem ser qualificados somente como *operarii*, não como artífices (no sentido mais amplo da palavra) e, portanto, não são membros do Estado, e desta forma nem cidadãos.

Porém, apesar das ambiguidades que se apresentam na obra de Kant, relacionadas com o predomínio dos ideais liberais-burgueses de sua época, a sua mais importante contribuição reside na noção de uma opinião pública crítica que se desenvolve no seio da sociedade civil, capaz de promover o desenvolvimento e a renovação dos valores e das práticas culturais, ao mesmo tempo em que aparece como uma esfera pública capaz de oferecer julgamentos críticos com conteúdo ético sobre a legitimidade e justiça dos atos dos governantes.

Na realidade, pode-se concluir que o filósofo iluminista trabalha com duas definições diversas de liberdade; uma visão republicana democrática fundamentada na ideia de autonomia dos cidadãos e outra compreensão liberal, que consiste em considerar a liberdade limitada de forma recíproca. Para Norberto Bobbio³⁵, no pensamento de Kant é predominante a concepção política liberal, “decorrente de sua compreensão de história como palco antagônico de disputas individuais, assim como a sua definição do direito como ordem” que propicia o exercício dos direitos “individuais” e as liberdades privadas, bem como aparece na “sua definição do Estado, cuja finalidade seria a de manutenção da ordem social e defesa dos direitos individuais”, ao contrário do objetivo das visões empiristas e utilitaristas que almejam buscar os meios capazes de orientar os indivíduos a atingirem a felicidade e o bem-

³⁴ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Ed. UNB, 1984. p. 144-146.

³⁵ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Ed. UNB, 1984. p.129-140.

estar social.³⁶ O filósofo Jürgen Habermas percebeu esta ambiguidade no pensamento de Kant e tentará, a partir dessa constatação, construir uma alternativa às teorias liberais e republicanas, através da elaboração do paradigma da democracia deliberativa, que reúne as contribuições anteriores e vislumbra o processo de renovação social da democracia a partir da emergência dos novos movimentos sociais.

O Professor brasileiro Ricardo Terra³⁷ considera que as duas visões de liberdade coexistem e são complementares na filosofia kantiana. Nesse sentido, a liberdade, entendida como autonomia encontra-se descrita em parte de seus estudos jurídicos e políticos, como quando Kant afirma que a autonomia é “a faculdade de não obedecer a nenhuma lei externa, senão àquelas a que possa dar o meu consentimento”, retomando assim este conceito de autonomia da obra do pensador republicano Rousseau nas suas investigações sobre a soberania popular.

Kant foi o primeiro filósofo a considerar os direitos humanos numa perspectiva universal, definindo-os como o conjunto de princípios morais de justiça, cunhando a expressão “direitos da pessoa humana” como fundamento de legitimidade do Estado de Direito e expressão da liberdade humana. A sua obra é dedicada a defesa da autonomia moral e das liberdades individuais e a promoção dos direitos da pessoa humana por meio do uso público, ético e crítico da razão e das instituições político-jurídicas racionais, visando a emancipação e maioria dos homens, liberando-os da ignorância, dos dogmatismos e da subjugação aos poderes religiosos e políticos ilegítimos.

A obra de Kant reflete, portanto, as preocupações, reivindicações e necessidades do seu tempo, sacudido pelas Revoluções liberais, como não poderia deixar de ser, mas para além dessas manifestações de caráter histórico, muitas de suas contribuições ultrapassam aquele contexto histórico, sendo hoje reconhecidas como verdadeiras aquisições universais da humanidade, não somente pelo papel que o filósofo atribuiu à razão e, portanto, à dimensão cultural da vida, mas principalmente porque inaugura a tradição ética, jurídica e política dos direitos humanos, uma das mais importantes criações da modernidade, absolutamente

³⁶ Cf. VIEIRA, Suzana Gauer. **A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e o significado da justiça, do direito e da democracia nas sociedades contemporâneas**. 2008. 177 f. Monografia (Especialização em Filosofia) – Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (MG).

³⁷ TERRA, Ricardo. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. **Revista de Filosofia Política**. UFRGS/UNICAMP, 1992, p. 58-59.

indispensável para a defesa da dignidade do ser humano contra os regimes políticos autoritários e totalitários, os sistemas sociais e econômicos injustos e as práticas opressivas, preconceituosas e ilegítimas.

Kant define a “humanidade” como a manifestação e expressão do “universal sentimento de participação” na comunidade e a capacidade dos seres humanos comunicarem-se “íntima e universalmente”. O exercício destas capacidades propiciam o desenvolvimento da “sociabilidade”, por meio da qual os homens distinguem-se dos animais, permitindo a convivência com base no respeito recíproco aos direitos iguais e agindo como sujeitos morais, dotados de racionalidade.³⁸

Kant foi, assim, o primeiro autor na modernidade a defender o caráter universal dos direitos humanos, como expressão dos princípios morais de justiça, considerando-os como fundamento de legitimidade do poder político estatal e expressão da autonomia, liberdade e dignidade humana. Para o filósofo iluminista, as esferas da política e do direito positivo devem ficar subordinadas aos princípios morais da justiça, sendo estes entendidos como os critérios racionais para a avaliação das condutas morais e políticas legítimas e das normas jurídicas justas. Esta herança positiva, ao lado da defesa de uma esfera pública crítica capaz de possibilitar o exercício da autonomia individual através do uso público da razão, visando à emancipação do homem com relação aos determinismos da natureza e da sociedade, os preconceitos, obscurantismos e fanatismos, e a liberação da subjugação aos governos e ordens sociais ilegítimas, representam as mais importantes contribuições do pensador iluminista para o patrimônio cultural da humanidade. Tal projeto segue inspirando pensadores contemporâneos, como os filósofos J. Habermas, O. Apel, J. Rawls, R. Dworkin, entre outros, como parte de um projeto crítico capaz de reter a herança positiva da modernidade e de contribuir para a instituição de uma cultura ético-política democrática que resguarde os direitos

³⁸ Para o filósofo iluminista, “a época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade legal, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também, igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo): uma tal época e um tal povo teriam que inventar primeiro a arte da comunicação recíproca das ideias da parte mais culta com a mais inculta, o acordo da ampliação e do refinamento da primeira com a natural simplicidade e originalidade da última e, deste modo inventar primeiro aquele meio termo entre a cultura superior e a simples natureza, o qual constitui também para o gosto enquanto sentido humano universal, o padrão de medida correto que não pode ser indicado por nenhuma regra universal.” (KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 199-200.)

humanos como momentos de afirmação e realização social da liberdade, igualdade e solidariedade.

2.2 A RECONSTRUÇÃO DO DISCURSO FILOSÓFICO HISTÓRICO-CRÍTICO DA MODERNIDADE E AS POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DO SUJEITO

O filósofo alemão Jürgen Habermas considera fundamental manter a perspectiva ética universalista que deu origem às novas formas culturais de vida na modernidade, contrapondo-se claramente às tentativas de fragilização das conquistas democráticas e relativização dos direitos humanos, atacados tanto pelas correntes conservadoras tradicionais, defensoras da ordem social fundada nos processos de modernização econômica e nos instrumentos de controle próprios ao burocratismo político-jurídico estatal, bem como pelas correntes neoconservadoras, pós-modernas e desconstrutivistas, críticas radicais da modernidade. Com esse objetivo, realizará uma reavaliação da herança crítico-normativa da modernidade, promovendo a recuperação das contribuições dos principais intérpretes críticos dos tempos modernos, revisando aqueles aspectos que julga inadequados ou insuficientes nesses diagnósticos para responder aos problemas sociais atuais, em razão dos questionamentos, bem como das novidades e alternativas apontadas na práxis histórico-social contemporânea.

Porém, antes de se procurar expor algumas das ideias desenvolvidas por Habermas através de seu diagnóstico crítico da modernidade, pretende-se realizar uma rápida introdução aos temas que podem ser considerados essenciais na interpretação dos principais críticos da modernidade e que serão retomados pelo filósofo na sua reconstrução e revisão do discurso filosófico e da teoria social crítica, visando responder às dificuldades e às novas questões propostas pelas mudanças introduzidas em razão da emergência do pensamento pós-metafísico e o processo de destranscendentalização da razão, com a introdução do novo paradigma da linguagem.

2.2.1 O novo paradigma da linguagem e as tarefas hermenêuticas da filosofia

2.2.1.1 A filosofia hermenêutica de Martin Heidegger

Neste espaço pretende-se recuperar algumas das ideias desenvolvidas pela fenomenologia hermenêutica de Heidegger, visando expor a sua crítica à filosofia metafísica tradicional e as novidades introduzidas pelo seu pensamento, ao entender como tarefa fundamental da filosofia a compreensão histórica do sentido da existência humana e seu desenvolvimento nas formações culturais, por meio da linguagem, abrindo o caminho para o início do processo de superação das correntes idealistas e objetivistas.³⁹

2.2.1.1.1 *A crítica à filosofia metafísica e a virada linguística realizada pela filosofia hermenêutica de conteúdo de Heidegger*

A filosofia de Heidegger representa uma das mais importantes críticas ao paradigma da filosofia da consciência, caracterizado como a vigência de uma mentalidade técnica e instrumental voltada ao domínio lógico e cientificista da realidade e que será disseminada no mundo contemporâneo, como resultado da trajetória monista da filosofia metafísica ocidental. Este projeto, fundamentado na intenção de domínio do real pelas ciências e pelas técnicas, caracterizaria, segundo o filósofo, a última fase da metafísica, quando as ciências e as técnicas assumem o lugar tradicional da filosofia, continuando, entretanto, orientadas pelas mesmas tendências fundacionistas e totalizantes presentes desde a filosofia de Platão e levada às últimas consequências na filosofia de Descartes.

³⁹ O filósofo brasileiro Manfredo Araújo de Oliveira reconhece como temática central da obra de Heidegger o diálogo com a filosofia ocidental, com o objetivo de promover um profundo questionamento da metafísica clássica e do pensamento transcendental oriundo da filosofia moderna. Heidegger iniciou seus estudos com a obra de Aristóteles, sendo que sua primeira leitura sobre o autor, através da pesquisa de F. Brentano, já o colocava diante das questões metafísicas mais importantes deixadas pelo filósofo grego. Quando foi estudar Teologia em Friburgo, inteirou-se das releituras da obra aristotélica por obra do cristianismo medieval. Já posteriormente passa a estudar Filosofia; ainda em Friburgo, entra em contato com o neokantismo, cuja principal tarefa consistia na revalorização da filosofia transcendental de base kantiana com o objetivo de se contrapor ao positivismo dominante que havia provocado o quase “desaparecimento da filosofia” no final do século XIX. Entra em contato com a fenomenologia de Husserl que tenta unir dialeticamente a tradição metafísica e a transcendental. Por isso, é possível afirmar que as influências de Heidegger resumem-se à filosofia metafísica “aristotélico-escolástica” e ao pensamento transcendental oriundo da modernidade. (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 103-105).

Na obra “Ser e tempo”, o filósofo procura expor a sua compreensão sobre o sentido e as tarefas da filosofia no seu desenvolvimento histórico e na atualidade, visando restituir a dignidade ao pensamento, a partir da elaboração de uma ontologia não metafísica, preocupada com a superação do modelo de pensamento tecnicista, cuja verdade reside na busca da eficácia e na explicitação da vontade de domínio da realidade, com o conseqüente desprezo pela multiplicidade dos modos de manifestação da existência humana. A partir dessas constatações, o autor passa a se preocupar com a elaboração de novas bases de sustentação do pensamento filosófico, voltando-se principalmente para o estudo da finitude histórica da existência humana e cultural, tendo como ponto de partida a investigação em torno daquilo que não foi pensado no desenvolvimento da trajetória da filosofia ocidental, isto é, a questão das diferenças, a diversidade do real e a possibilidade de estabelecer novos modos de pensar o mundo, a cultura e a existência humana.

Através de uma crítica radical ao modelo científico característico da modernidade ocidental, Heidegger pretende demonstrar como o processo de transformação da filosofia nas ciências naturais e empíricas, fundamentado na lógica racional e no cálculo técnico, provocou a funcionalização do conhecimento, tendo em vista a busca de resultados eficientes na transformação e controle do mundo e da natureza, através do cálculo e planejamento, enfim mediante o domínio da realidade externa.

Na primeira fase do pensamento de Heidegger, com a publicação de “Ser e tempo”, em 1927, e, em seguida, com “O que é a metafísica”, Heidegger pretende ultrapassar a filosofia metafísica, porém sem negá-la totalmente, entendendo a necessidade de aprofundar a história da filosofia ocidental, com base na sua “ontologia fundamental”, visando ao esclarecimento do “próprio fundamento da Metafísica”. Nessa fase, o filósofo pensa o “sentido do ser” do homem com fundamento na sua “analítica existencial”, superando e, ao mesmo tempo, dando continuidade ao pensamento de Kant. A “compreensão do ser do homem” continua sendo o objetivo da filosofia, como em Kant, embora para este último “o autêntico objeto da filosofia” repousa na “estrutura da subjetividade finita, enquanto condição de possibilidade da objetivação”, já com Heidegger, a filosofia deve se preocupar com a “análise existencial” do “sentido do ser”. O objetivo da filosofia é então investigar a existência humana como transcendência capaz de projetar o ser a partir da faticidade da vida. O projeto da “analítica existencial” indica a existência histórica

e finita do humano, mostrando a essência do homem “como ser no mundo” estruturado pelo “cuidado” no mundo. O seu objeto fundamental gira ao redor da temporalidade e historicidade como “caminho do ser” do homem.⁴⁰

O pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger representa uma das mais importantes contribuições da filosofia contemporânea no sentido de procurar superar o dualismo expresso pelas correntes racionalistas e empiristas como tentativas de explicitação da essência da realidade. Trata-se de um esforço teórico visando ultrapassar o abismo entre razão e mundo, a partir de uma “intenção programática” que se resume numa “ontologia fundamental”.⁴¹ Deste então, os estudos ontológicos no campo filosófico ganham um novo impulso, com a criação da ontologia contemporânea, a partir dos estudos renovadores de Heidegger, distanciando-se das concepções tradicionais que apenas davam suporte ao conhecimento científico, reduzindo a disciplina a uma atividade subordinada às ciências, delimitada pelos conceitos lógicos e aos temas restritos ao âmbito da teoria do conhecimento.

Os estudos relacionados à teoria do conhecimento acabaram reduzindo o significado da verdade ao estabelecido pelo âmbito científico e, a partir daí, a verdade passou a ser definida como a expressão de conceitos capazes de traduzir evidência, certeza e previsibilidade, terminando por aprisionar o pensamento em categorias puramente lógicas. O que interessa à nova compreensão da ontologia, formulada por Heidegger, antes de tudo, é a ruptura com a tradição metafísica da filosofia e a colocação em primeiro plano da tarefa hermenêutica da filosofia que interroga o desenvolvimento da metafísica, das próprias ciências e obras humanas, questionando o sentido da existência humana no mundo prático, enfim investigando o sentido e os resultados das atividades científicas e culturais.

Na obra “Ser e tempo”, Heidegger adota o método fenomenológico criado por Husserl, para dar início à investigação sobre o sentido do “ser” na trajetória filosófica ocidental. Heidegger foi, sem dúvida, o pensador que empreendeu o mais radical questionamento à filosofia tradicional exatamente por esta não ter dispensado à ontologia um tratamento digno de sua estrutura, relegando a questão do “ser”, idealizando-a e ou subordinando-a aos parâmetros delimitados pelo discurso lógico

⁴⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 122-124.

⁴¹ STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo (Martin Heidegger)**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 9.

e cientificista. Ele pretende, assim, recuperar a dignidade dos estudos ontológicos no campo filosófico, visando contribuir para o conhecimento e desvelamento – compreensão – do sentido da história da filosofia, apontando para a possibilidade de sua superação, com a retomada do pensamento filosófico autêntico, além do domínio instrumental e tecnicista dominante. Trata-se, para o filósofo brasileiro Ernildo Stein, da elaboração de um novo paradigma que pode ser denominado de hermenêutica filosófica e cujo significado pode ser descrito do seguinte modo:

A partir da incorporação do círculo hermenêutico no coração do trabalho filosófico, mudou o modelo condutor da matriz teórica da filosofia. No paradigma novo a questão do método não se identifica mais com a questão do sistema. A filosofia perdeu sua aura especulativa e teórica. Onde se introduziu o novo universo, o universo do sentido, não a partir de uma construção semântica, mas a partir do ser-no-mundo, já sempre operando numa totalidade finalizada prática, novo universo introduzido a partir de uma “pragmática” fundamental, portanto, é preciso pensar método e objeto, método e sistema numa relação circular, sem poder propriamente privilegiar um momento como ponto de partida, fundamento. O construto “Dasein” que comanda o encurtamento hermenêutico, a amputação metafísica, significa uma redução para toda e qualquer pretensão de sistema, no sentido das filosofias da consciência, da vigência da subjetividade, com seu momento supremo no idealismo especulativo.⁴²

Para tanto, Heidegger promoverá uma releitura dos filósofos gregos pré-socráticos, afirmando ser necessário dar um passo atrás na história da filosofia, visando recuperar o sentido original do “ser”, tal como compreendido pelos primeiros pensadores gregos, antes da sua transformação e mudança de significado, ocorrida com a sua redução à ideia de um discurso racional que estabelece a verdade do mundo e dos seres, tal como aparecerá a partir da filosofia platônica e aristotélica e será radicalizado na modernidade, através da filosofia subjetivista cartesiana e kantiana. A essência, a partir dos estudos de Platão, passa a ser identificada com o logos, com o pensamento racional, e, com isso, a filosofia deixa de refletir sobre as questões essenciais para o homem, tendo início, desse modo, o que Heidegger denomina “a decadência do pensamento” humano.

Os homens no curso das experiências de sua vida cotidiana encontram-se diante de diversos modos de ocupação, estando, portanto, durante toda sua existência, ocupados com algo e preocupados com a realização de suas atividades. Com a simples observação do desenrolar da facticidade do mundo cotidiano,

⁴² STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo (Martin Heidegger)**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 46.

constata-se o contínuo relacionamento dos homens com seus utensílios, expresso no seu uso e função numa determinada conjuntura de sentido no mundo.

Estas relações do homem com o mundo por intermédio de suas ocupações manuais revelam uma atitude não refletida, na medida em que implica desde já uma pré-compreensão humana no desenvolvimento de suas atividades manuais, por meio da qual emerge uma conjuntura significativa onde os entes já estão constituídos. Nesse sentido, pode-se afirmar que não existe no mundo prático cotidiano o predomínio da visão teórica racionalista e nem da objetividade empirista, na medida em que “a visualização puramente teórica carece de uma compreensão da manualidade” e do sentido pragmático da vida, comprovado através da “relação dos entes e seu uso” em um contexto e circunstâncias determinadas que definem a sua utilidade. Além disso, o filósofo considera que a mera apreensão lógico-conceitual tal como desenvolvida pelo pensamento metafísico subjetivista e cientificista acaba destituindo os entes de seu caráter histórico e provisório, como expressão de um acontecimento datado e significativo para um determinado contexto conjuntural. Da mesma forma, ele pensa ser um equívoco a tendência a objetificação da relação homem e mundo, já que isso levaria à pressuposição da apropriação e domínio sobre as coisas, antes mesmo de sua utilização. Heidegger julga que é indispensável à crítica ao dualismo “teoria” e “mundo prático”, já que, na realidade, “o conhecimento (teórico) em si mesmo se funda previamente num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser do ser-aí se constitui de modo essencial”.⁴³

Como já foi referido, Heidegger entende o sentido da verdade como desvelamento, procurando retomar aquele significado original da palavra como “essência perpassada por uma negação”, tal como se apresenta entre os gregos antigos, antes de sua transformação pela filosofia platônica em sinônimo de positividade, como expressão do “bem supremo”. Como afirma Heidegger, na realidade, “a palavra permaneceu, mas aquela claridade da qual ela proveio se voltou para a obscuridade e passou a ser mantida ali”. Para o filósofo, “a figura primária da verdade é a síntese predicativa” e é tarefa da filosofia hermenêutica recuperar o conteúdo original do significado desta palavra que foi perdido através do desenvolvimento histórico da filosofia e das ciências.⁴⁴

⁴³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 100; 109-111.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 82-83.

A verdade entendida como desvelamento parte de uma “clarificação do ser junto a algo”. Isto indica que quando se está junto às coisas, “o próprio “ser” destas coisas “vêm ao nosso encontro desveladamente e, com efeito, de um modo tal que se anunciam no todo de um contexto conjuntural”. Porém, os contextos conjunturais se modificam na realidade fática, já que esta é múltipla e diferenciada, por isso existem diferentes perspectivas que não podem ser simplesmente ignoradas. Em outros termos, isso significa então “que um ente múltiplo sempre se torna manifesto para nós de muitos modos”, o que implica o reconhecimento de que os entes são diferentes e há diferenças que devem ser reconhecidas como essenciais.⁴⁵

Para o filósofo alemão, a verdade significa a possibilidade de “desvelamento do ser” ou “desencobrimento” da essência que já é “determinada de alguma maneira pelo ente mesmo em seus diversos modos de ser”. Para Heidegger, ao contrário da tradição filosófica que tem início com o pensamento de Platão e se estende até o mundo contemporâneo, faz-se necessária uma profunda ruptura na compreensão do processo de conhecimento, entendido como expressão de uma dualidade entre “entes em si subsistente e o existente”, consciência e a realidade (os fenômenos) como vêm delineado no projeto de Descartes, na filosofia transcendental de Kant e ainda está presente até mesmo na exposição do método fenomenológico de Husserl.⁴⁶

As múltiplas experiências e a diversidade de aspectos da realidade e da existência devem ser pensadas numa perspectiva ontológica e histórica essencial, pois por meio dessa visão abre-se a possibilidade de ruptura com a concepção metafísica segundo a qual todos os seres humanos experimentam o mundo e os fenômenos de modo igual, tal como aparece na ficção kantiana da “coisa em si”. Para Heidegger, o projeto filosófico racional e universalista de Kant levado às últimas consequências “provocaria o surgimento de um mundo fantástico – ou, por fim, não provocaria o surgimento de mundo algum”, na medida em que “a coisa em si é pensada como objeto de um conhecimento absoluto”, e, portanto, “intrínseco a Deus”, pois “esse conhecimento não vê as coisas por meio de alguma relatividade, por meio de alguma perspectiva”. Heidegger critica o conceito de “mesmidade”, pois pensa que o “mesmo” entendido como compreensão do sentido da verdade no mundo prático e histórico, não significa a fixação e inalteração dos fenômenos,

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 86.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 95.

também não representa a ideia de uma “constância substancial” como aquilo que permanece igual ante os diversos aspectos do real, assim como não significa “a identidade formal do ente consigo mesmo”, como entenderam, respectivamente, a metafísica tradicional e a moderna.⁴⁷

Na realidade, os homens compartilham a capacidade de desvelamento, entendida como compreensão do ser (verdade) sobre o ente. A verdade é algo que não se identifica com a proposição, mas com o “ser-aí”. Compartilhamento da verdade significa que “ao ser desse ente que denominamos ser-aí e que nós mesmos somos pertencentes à verdade”. Por isso, a verdade é como “constitutiva para a estrutura do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-aí”. O “desvelamento do ser subsistente” depende da compreensão humana. Somente assim ele pode ser revelado como ser-aí. Não há uma verdade objetiva revelada no objeto.⁴⁸

Heidegger realiza também uma crítica radical à concepção subjetivista cartesiana de verdade que caracteriza a modernidade. Trata-se, para ele, de uma visão abstrata que considera o sujeito como um ser isolado dos demais e do mundo, uma concepção que retira o caráter histórico e fático da existência humana e de suas relações com os demais entes. Portanto, o fato da verdade pertencer ao “ser-aí”, não significa que a verdade seja “algo subjetivo”. Para o filósofo, a visão filosófica tradicional expõe uma interpretação má da subjetividade que encobre a essência do sujeito: “No sentido tradicional, o sujeito é um eu inicialmente encapsulado em si e cindido de todos os outros entes, um eu que se comporta de maneira bastante autoefervescente no interior de sua cápsula.”⁴⁹

O filósofo igualmente se posiciona contra o relativismo, entendendo que este, ao negar à existência da verdade objetiva, encontraria na subjetividade abstrata a fonte do “ser-aí”. O objetivo de Heidegger consiste em reconstruir o entendimento da verdade, a partir de um novo conceito de sujeito. Na realidade, para ele, “a verdade pertence ao sujeito”, no sentido de que ele pode desvelar “o ente por si subsistente”. Isto quer dizer simplesmente que o sujeito não está sozinho no mundo e, portanto, não se encontra “encapsulado em si, mas sempre já ser junto ao ente por si

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 99-100.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 114-15; 119.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 119-120.

subsistente”.⁵⁰ Por isso, no processo de conhecimento não poderá ser dada a primazia ao sujeito abstrato e nem aos entes objetivos.

Desde a filosofia de Descartes ocorre progressivamente um empobrecimento do significado do sujeito, na medida em que se consagra uma redução do conceito de “eu”, e com isso se perdem as relações essenciais que permitem ver o “eu” “junto à” e o “ser-um-com-o-outro”, muito embora, para ele, este filósofo tenha sido o responsável por colocar, pela primeira vez, o sujeito como artífice do processo de conhecimento, em contraposição à tradição que apenas se preocupava em realçar nas ações humanas as “faculdades da alma”. O problema do subjetivismo solipsista é o de que este abstrai do fato de, na realidade, mesmo quando considerado em sua singularidade, “o ‘eu sozinho já é, enquanto um estar sozinho, essencialmente um ser-um-com-o-outro”, isso “porque o eu já é com outros”. Exatamente porque o eu inclui a companhia dos outros no desenvolvimento de sua existência, é que se torna possível ao “homem compreender um outro”. Há, pois, nesse sentido, “um compartilhamento da verdade”, através da linguagem.⁵¹

Quando o sujeito pergunta “como?”, isso já pressupõe “o ser-com-o-outro”. Daí que o “ser-aí” não possa ser visto como “uma propriedade do indivíduo singular”. O “ser-aí” depende do ente, no sentido de que “se guia justamente por ele”, e jamais tem o poder de julgar aquilo que deverá “admirar ao ente”, pois os sentidos múltiplos das coisas, do mundo e da existência não podem ser previamente definidos e amarrados “a um espaço com barreiras bem fechadas”, pois o “ser-aí”, sempre “está aberto para o ente em si subsistente”. O “ser-aí” é, essencialmente, aquilo que desvela o encoberto, manifestando-se como “des-cobridor”, como retirada do “encobrimento”.⁵²

Para Heidegger, a atividade filosófica representa, sobretudo, uma experiência voltada para a compreensão da existência humana e do mundo, a partir do próprio pensamento, expresso pela linguagem, exigindo um maior distanciamento das coisas (fenômenos), pelo menos enquanto estas são percebidas em sua imediatividade. Nesse sentido, a reflexão filosófica se diferencia das atividades científicas na medida em que estas têm mais claramente definidas os seus objetos de estudo e, por isso, investigam os fenômenos a partir de um determinado

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 120.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 125-126.

⁵² HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 126-127.

horizonte iluminado pela escolha desses objetos. De modo distinto, a Filosofia não se encontra presa a um determinado objeto de estudo, promovendo antes “uma deslocamento permanente de posições e de níveis”, que não se restringe apenas a um aspecto ou perspectiva.⁵³ A filosofia é uma atividade hermenêutica que interroga o tempo todo à própria filosofia, a história dos seus conceitos e sua influência na origem das ciências, as suas atitudes e posições diante das ciências e dos inventos técnicos, o sentido das ciências no mundo e o seu significado para a existência humana.

O homem expressa-se no mundo prático como um ser cuja existência se caracteriza pela compreensão, interpretando a si e ao mundo por meio da linguagem. Entretanto, o “*Dasein*” não pode ser confundido com o sujeito cognoscente solipsista descrito pela filosofia subjetivista, contraposto aos objetos fenomênicos presentes no mundo, pois como “ser-no-mundo”, ele “já é sempre e constitutivamente relação com o mundo, antes de toda e qualquer distinção artificial entre sujeito e objeto”. Por isso, conforme o professor brasileiro Lenio Streck, conhecer é compreender e interpretar, não se confunde com as “fantasias que o *Dasein*, como sujeito individual, possa ter sobre o mundo”, representa ao contrário a capacidade de “elaboração da constitutiva e originária relação com o mundo que o constitui”, através da “pré-compreensão” e do “círculo hermenêutico”. Nesse sentido, o mundo não pode ser compreendido como um conjunto de dados *a priori* a ser explicado logicamente, na medida em que “as coisas já vêm dotadas de uma função, isto é, de um significado e podem manifestar-se como coisas, unicamente quando se inserem numa totalidade de significados de que o *Dasein* já dispõe”, como “ideias” prévias ou “pré-juízos” que auxiliam o homem a descobrir o sentido dos entes e objetos. Em síntese, o “*Dasein*” pode ser definido como “a abertura na qual a presença acontece”, como o lugar da pré-compreensão originária da relação existencial do homem com o mundo. Portanto, o “*Dasein* é hermenêutico” e o seu “poder-ser” emerge na compreensão humana do mundo mediada pela linguagem.⁵⁴

Heidegger foi um dos filósofos que empreendeu uma das mais radicais críticas ao paradigma subjetivista, tecnicista e instrumental, considerado pelo autor como característica central de nossa época, definida por ele como a última fase da

⁵³ HEIDEGGER, Martin. **O que é uma coisa**. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 13-14.

⁵⁴ STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. Constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008. p. 197-199.

metafísica. Nas suas investigações, através da obra “Ser e tempo”, o filósofo procura restituir dignidade ao pensamento, a partir da instituição de uma ontologia não metafísica, visando à superação do modelo de pensamento tecnicista, cuja verdade reside na busca da eficácia e na explicitação da vontade de domínio da realidade, com o conseqüente desprezo pela multiplicidade dos acontecimentos e riqueza de aspectos da existência humana. Seus estudos instituem novas bases para o pensamento filosófico, visando a um novo pensamento voltado para a interpretação ontológica e à compreensão da finitude histórica da existência humana, tendo como ponto de partida a investigação em torno daquilo que não foi pensado no desenvolvimento da trajetória da filosofia ocidental, isto é, a questão das diferenças, a diversidade do real e a possibilidade de estabelecer novos modos de pensar o mundo e a existência humana. Através de uma crítica radical ao modelo científico característico da modernidade ocidental, ele procura demonstrar como o processo de transformação da filosofia nas ciências empíricas, fundamentado na lógica racional e no cálculo técnico, provocou uma funcionalização do conhecimento, tendo em vista a busca de resultados eficientes na transformação do mundo, através do planejamento e controle da vida social, mediante o domínio da realidade externa.⁵⁵

O Professor Ernildo Stein, um dos mais importantes intérpretes de Heidegger entre nós, considera inestimáveis as contribuições do pensador alemão para a filosofia, especialmente porque a partir daí as tarefas do pensamento filosófico passam a se referir ao plano da finitude humana, dando início ao processo de superação da metafísica:

Além de recolocar a questão do ser numa dimensão que a libertou das ilusões de uma ontoteologia; e além de estabelecer uma distinção clara entre as questões ontoteológicas e as questões ônticas; além de libertar definitivamente a filosofia e de separá-las das visões de mundo, Heidegger destruiu o sentido ilusório da metáfora da reconciliação de história e natureza, enquanto ela implica uma busca de identidade absoluta. Esta metáfora, base de todas as utopias, retoma, nele, suas verdadeiras dimensões; o homem deve assumir-se na sua finitude. É de lamentar que tudo isto tenha permanecido implícito em seu pensamento, faltando-lhe o sentido da mediação, a paciência do conceito, para dar-lhe forma na práxis histórica. O pensamento do futuro, tão visceral em Ser e Tempo, nunca chegou a ser concretizado em possíveis formas históricas de reflexão. Não podendo superar Hegel – tendo, contudo, nas mãos, o remédio para a cura da doença do absoluto –, nunca o enfrentou de veras; sempre acabou contornando-o. Por isso tornou-se tão difícil o diálogo com o pensamento marxista não dogmático e com os neo-hegelianos de Frankfurt. É neles que

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 71-73. (**Os Pensadores**)

a ideia utópica de uma reconciliação do homem com a natureza em sentido absoluto deu lugar à ideia de maioria, do processo de emancipação, da convivência e comunicação sem repressividade. Heidegger abriu o caminho, mas demasiadamente fiel a si mesmo, não chegou à dimensão crítica, onde tomam forma as interrogações humanas no campo da ciência, da técnica, do processo emancipatório, do humanismo, da práxis, enfim.⁵⁶

Ao repensar criticamente a trajetória do pensamento metafísico, Heidegger recupera uma tarefa fundamental para a filosofia, voltando-se para a experiência do pensamento numa dimensão ontológica radical, que suplanta o aspecto meramente instrumental da ciência e da técnica. É que, segundo o filósofo brasileiro Gerd Bornhém, “a essência da técnica, enquanto mandato de desvelar é o perigo – esse perigo que traz consigo também a salvação”, pois se ficarmos restritos à compreensão da “técnica como instrumento ficamos presos à vontade de dominá-la” e, tal visão subjetivista da técnica, como manifestação da vontade de domínio do homem sobre a realidade, mostra-se insuficiente para a sua adequada compreensão, pois “desconsidera o fato de que de certo modo somos dominados pela técnica”. Assim, para Heidegger, a técnica não representa apenas o “fazer humano” técnico, mas se expressa como “mandato do ser” como “acontecer da verdade”. Heidegger foi o filósofo que ofereceu uma importante contribuição para a compreensão da crise do pensamento racional ocidental, legando à humanidade a visão segundo a qual é possível um novo espaço para o pensamento, uma reflexão crítica ontológica preocupada com os destinos do homem, o que depende da capacidade de superação do reducionismo expresso pelas correntes objetivistas e subjetivistas, idealistas e empiristas dominantes; pois, para ele, o homem é capaz de superar-se a si e a rotina do mundo por meio do pensamento que busca a transcendência na procura de novos horizontes.

Infelizmente, como percebeu o filósofo brasileiro, Gerd Bornhém, Heidegger não ousou unir a sua teoria filosófica a rica contribuição sobre a práxis histórica e social, objeto de estudo retomado pelos pensadores críticos seguidores da tradição oriunda da esquerda hegeliana e especialmente de Marx. É que, para Heidegger, a práxis no mundo atual é comandada pela técnica cientificista, enquanto que em Marx, especialmente nos seus estudos de juventude, ela abrange uma dimensão bem mais ampla, incluindo as ações políticas e sociais críticas e criadoras do novo na história. A práxis, segundo Bornhém, apresenta uma dimensão ontológica no

⁵⁶ STEIN, Ernildo. (Cons.) In: HEIDEGGER. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 5. (**Os Pensadores**)

pensamento de Marx, enquanto que em Heidegger o mesmo não acontece, já que ele prioriza o pensamento, as artes e a linguagem poética; isto talvez explique o fato de Heidegger não ter sentido a necessidade da instituição de uma ética emancipadora em oposição ao humanismo metafísico formalista, esperando que no futuro o homem pudesse assumir uma nova mentalidade, muito embora tenha sido ele o primeiro autor a colocar de forma radical no centro de seus estudos a questão do respeito às diferenças.⁵⁷

Portanto, os últimos estudos de Heidegger permitem considerar o desenvolvimento técnico não somente no seu aspecto instrumental, mas também numa perspectiva ontológica, já que, para ele, a técnica de certa forma domina a relação sujeito e objeto, manifestando-se como um poder incontável. Com tal reflexão pretendeu desvelar a verdade histórica do conhecimento até a sua constituição atual, com o predomínio do racionalismo cientificista e instrumental, abrindo o caminho para a instituição de um pensamento autêntico, situado além das coordenadas projetadas pelo idealismo subjetivista e o empirismo cientificista positivista, teses estas últimas que, para ele, já se encontravam inicialmente esboçadas, embora não de forma definitiva e acabada, no começo da filosofia, com o pensamento de Platão e Aristóteles, sendo depois radicalizadas a partir do pensamento de Descartes na modernidade, dando sustentação ao paradigma da filosofia da consciência e ao positivismo como modelos voltados para a dominação da natureza e da sociedade.

Apesar de muitos intérpretes de Heidegger entenderem que o filósofo teria seguido o mesmo caminho de Kant e estabelecido uma filosofia de base antropológica, para o professor Manoel de Oliveira, a obra “Ser e tempo” deve ser apreendida como uma contribuição voltada para a elaboração de uma “ontologia fundamental”, muito embora, na sua exposição haja pontos de encontro com a filosofia kantiana, especialmente na compreensão da “subjetividade” humana “como doadora de sentido às coisas”. Sabe-se que essa obra de Heidegger não foi terminada, faltaram duas partes, onde ele pretendia expor na segunda parte a relação da metafísica com a questão do tempo e da historicidade e, na terceira, faria a inversão do título, estudando as relações entre “Tempo e ser”. De fato, na assim chamada segunda fase de Heidegger, há de certa forma, uma “inversão” no seu

⁵⁷ BÓRNHÉIM, Gerd. *Dialética*: teoria e práxis. Porto Alegre: Globo, 1977. p. 96-99.

pensamento, pois o filósofo já não mais pensa que “a essência do homem está em sua existência”, pois a partir de então, para ele, “o homem é a presença do próprio ser”, como “manifestação da verdade do ser”, sendo “o ser que se doa ao homem e não o homem que o produz”. O “ser” não mais é um produto do sujeito, passando a ser compreendido “como abertura do homem a verdade do ser”, pois “não é o homem que projeta ser, mas é ele que é lançado pelo ser em sua verdade”. Portanto, ocorre aqui uma profunda inversão no pensamento de Heidegger, pois o fundamento do “ser” deixa de ser a “existência” e, ao contrário, “a existência se fundamenta na verdade do ser”.⁵⁸

Desse modo, a partir do ano de 1929, Heidegger deixa de se preocupar com a realização do projeto da “ontologia fundamental” como expressão do “eis-aí-ser” legitimada a fundamentar as “ontologias regionais” e, portanto, com a questão prévia essencial sobre a “compreensão do ser” e o “fundamento de qualquer ontologia” particular. A partir daqui, o filósofo passa a desconfiar de todos os termos da filosofia metafísica e, inclusive, do termo “ontologia”. Para ele, estes termos estão impregnados de metafísica, desconsiderando a questão essencial sobre o ser, na medida em que, para ele, a metafísica reduz os estudos ontológicos à pesquisa da essência dos “entes” e não a investigação profunda e verdadeiramente ontológica sobre o “sentido do ser”, pensando “o ente em seu ser e não propriamente a verdade do ser, que é o fundamento de todos” os entes.⁵⁹

Essa inversão/renovação do pensamento de Heidegger pode ser observada no seu artigo “O fim da filosofia e a tarefa do pensar”, de 1964, em que o pensador expõe seu juízo crítico sobre o significado histórico da filosofia, identificando-a com a história da metafísica na sua busca pelo “fundamento do ente” na “forma de substancialidade e subjetividade” e pelo esquecimento da verdade do “ser”.⁶⁰

Porém, mesmo que o filósofo sempre tenha afirmado a relação de proximidade entre as duas fases de sua teoria, na verdade, segundo Oliveira, a partir da segunda fase heideggeriana, “o fundamento não é mais a constituição ontológica do ‘eis-aí-ser’, mas a própria verdade do ser”. A crítica de Heidegger, desde então, vai se dirigir à própria Filosofia, considerada essencialmente

⁵⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 124-126.

⁵⁹ STEIN, Ernildo. (Cons.) *In*: HEIDEGGER. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 5. (**Coleção Os Pensadores**)

⁶⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 125; 129.

metafísica, como o pensamento que busca o “fundamento” do “ente como algo presente”, sendo a verdade, nessa concepção, restrita à ideia de revelar a “presença do presente”. Heidegger irá propor o abandono desse tipo de saber filosófico, em razão do que chama o fim da filosofia e sua transformação nas diversas ciências instrumentais, com a “universalização da cultura europeia através da tecnificação do mundo”, em benefício de um novo tipo de pensamento. Cabe notar que o filósofo entende o predomínio do cientificismo instrumental e técnico contemporâneo como a expressão da “vitória da metafísica”, isto é, do projeto filosófico instrumental voltado para o domínio dos “entes” reais, “cuja verdade é medida pela eficiência, pela possibilidade comprovada de dominar as regiões pesquisadas”.⁶¹

O pensamento deve, pois, libertar-se dos pressupostos substancialistas e objetivos instrumentais que acompanharam o desenvolvimento da filosofia como explicitação metafísica da realidade, partindo para a descoberta do “ser” na “abertura que possibilita todo aparecimento e toda manifestação” na “clareira” que emerge nos questionamentos humanos permeados por um determinado horizonte histórico de sentido. O filósofo Manfredo de Oliveira chama atenção para a falta de respostas na filosofia de Heidegger a questões fundamentais que surgem diante de sua renúncia à filosofia, a partir da segunda fase de seu pensamento, não vendo sentido, por exemplo, em não chamar de “filosofia” esse novo modo de pensar proposto pelo filósofo alemão, ou mesmo questionando se “heideggerianamente falando é possível pensar o sentido do ser sem passar pelos entes” ou “sem considerar o homem, mediador do sentido?”⁶²

De qualquer modo, os estudos de Heidegger sobre a existência humana e a crítica a reificação do pensamento, aprofundando as críticas já realizadas por Marx e Nietzsche, representam uma herança que deve ser valorizada, até mesmo porque a partir daí abrem-se novas possibilidades para a reflexão filosófica. A crítica ao racionalismo, ao objetivismo e ao fundamentalismo filosófico, aprofundadas nos estudos do filósofo alemão são essenciais para orientar a busca da construção de novos paradigmas filosóficos e científicos na atualidade, sem, entretanto, descuidar da importância da trajetória crítica do pensamento filosófico e a necessidade de cooperação entre filosofia e ciências, visando responder ao “déficit normativo das

⁶¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 127-129.

⁶² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 129.

ciências sociais”, como será mais adiante abordado com os estudos dialéticos de Habermas.

O projeto de Heidegger consiste, em linhas gerais, na edificação de uma fenomenologia hermenêutica fundamentada no reconhecimento da facticidade histórica e cultural da existência humana. A noção de existência assume o lugar ontológico central na sua filosofia, substituindo-se, pois, a noção abstrata e idealista do cogito como sujeito de conhecimento, tal como aparece na filosofia do sujeito inaugurada por Descartes e radicalizada por Kant. A partir da crítica à filosofia de base subjetivista, o filósofo alemão promove uma profunda investigação ontológica sobre o “ser” da filosofia, refazendo sua trajetória histórica para denunciar o projeto metafísico por ela ocultado, através do processo de esquecimento das questões essenciais do pensar, com a expulsão do tema das diferenças do âmbito de preocupação filosófica. Desse modo, ele realiza uma verdadeira refundação da filosofia, por intermédio da atividade hermenêutica, descobrindo a importância do exercício da compreensão nas tarefas práticas cotidianas e nas experiências propriamente teóricas, vinculando o saber ao mundo prático.

A filosofia passa a ser vista como um saber prático, teórico-prático, relacionado ao contexto fático, histórico e existencial. Para Gadamer, a partir dessa compreensão hermenêutica, o conhecimento deixa de ser destacado da história e do seu contexto cultural existencial, na medida em que o sujeito que conhece e o que é conhecido é reconhecido como ser histórico e não como mero dado prévio naturalizado pela filosofia e pelas ciências. Para ele, somos seres históricos e por isso fazemos história e o fato de pertencermos à história permite que nos conheçamos como seres inseridos numa tradição, ao mesmo tempo em que podemos projetar novas realidades. O filósofo localiza a centralidade do pensamento de Heidegger na compreensão que vincula o presente da existência humana ao seu passado e a possibilidade de projeção de seu futuro.

2.2.1.2 A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

As investigações hermenêuticas de Hans-Georg Gadamer contribuíram decisivamente para uma profunda renovação no campo de estudos da filosofia e das ciências históricas e sociais, sendo responsável por uma das mais consistentes críticas ao paradigma positivista e as metodologias naturalistas predominantes no

mundo contemporâneo, que tantos prejuízos trouxeram para a compreensão adequada dos fenômenos culturais e históricos.

Depois da publicação das investigações do autor de “Verdade e método” não mais poderá ser desconsiderado o fato de que o homem pertence e participa da história e, portanto, do próprio objeto a ser conhecido nas investigações das ciências culturais e sociais. Se o pesquisador e o intérprete dos fenômenos sociais pertencem ao próprio objeto de estudo, isso significa que a crença positivista na neutralidade científica é um mito e cabe à hermenêutica desfazer essa crença, lembrando o caráter histórico do conhecimento e a importância da consciência histórica no processo de interpretação. Pode-se afirmar que além de continuar e revalorizar a tradição filosófica iniciada por meio do diálogo socrático-platônico, os estudos em torno da razão prática e ética desenvolvida por Aristóteles, assim como a herança dialética hegeliana, e a filosofia hermenêutica e histórica de Heidegger, a obra de Gadamer introduz uma novidade fundamental nas ciências espirituais – culturais e históricas –, ao estabelecer como seu projeto e estrutura essencial a tarefa da compreensão histórica, na medida em que o seu objetivo passa a estar relacionado à interpretação dos modos de ser e tradições, assim como abre novas possibilidades ao futuro humano, a partir do conhecimento dos condicionamentos e raízes históricas e fáticas vinculantes da vida humana e social.

Nesse sentido, a hermenêutica supera o positivismo naturalista e descritivo dominante até então no âmbito das ciências sociais, principalmente por abrir o caminho para a construção de um novo paradigma de interpretação apoiado na compreensão do sentido dos acontecimentos históricos, com relevo para o conhecimento das determinações que estão presentes na tradição e no próprio processo interpretativo, através dos preconceitos e pré-juízos que acompanham o pesquisador e que não podem ser omitidos no processo de conhecimento.

O positivismo descritivo, apoiando-se nas teses da pureza e neutralidade metódica e na ideia de completude do saber com base na adoção do método lógico-explicativo e no princípio da causalidade, tal como ocorria nas ciências da natureza, sofre um duro golpe a partir de então, pois a hermenêutica filosófica introduz um novo modo de compreender a história e o próprio processo de conhecimento. Chamando a atenção para a importância da pré-compreensão, da influência dos preconceitos e pré-noções no processo de conhecimento, da relação entre interpretação e aplicação do conhecimento, sobre a importância dos

questionamentos da tradição por meio da interpretação dos textos e sua atualização pelo intérprete, com a valorização da linguagem e a investigação histórica da motivação dos enunciados, enfim entendendo a verdade como processo que rompe com o ideal lógico-explicativo positivista, fundamentado na descrição mecânica dos dados pelo cientista e com a ideia de um saber total, absoluto e fixo, introduzindo definitivamente a historicidade e o caráter provisório do saber, imerso na finitude temporal e no contexto cultural experimentado pelos seres humanos.

Contudo, convém lembrar que, na verdade, Gadamer não desconhece a importância dos temas e processos lógicos universais no âmbito da ciência, especialmente vinculados com os estudos da gramática e sintaxe, a importância do método dedutivo como auxiliar do processo de pensamento, assim como das condições epistemológicas indispensáveis para o conhecimento, entretanto, seguindo Heidegger, enfatiza que a hermenêutica filosófica preocupa-se fundamentalmente com a relação da linguagem com os discursos vivos, entendidos estes como resultado do diálogo entre o intérprete e o passado, o que ultrapassa a dimensão lógica do pensar, deixando aparecer também o acaso e as contingências históricas do mundo. Em síntese, a hermenêutica reconhece a dimensão dialógica da linguagem, como Humboldt apontou nos seus estudos inovadores que deram origem à mudança do paradigma metafísico em direção ao paradigma da linguagem, ultrapassando, pois, o domínio dos enunciados linguísticos e priorizando a dimensão da linguagem como questionamento e busca de respostas às perguntas formuladas pelo intérprete, tal como já havia sido antecipado, ainda que de modo idealista, pela dialética hegeliana de base racional, ao buscar unir razão e história, o particular e o universal, por meio da consciência histórica do mundo, temática esta que foi retomada em novas bases por Husserl e pela filosofia antimetafísica de Heidegger.

Pode-se dizer que Gadamer defende uma aproximação das ciências do espírito com relação à hermenêutica jurídica e teológica, colocando como tarefa fundamental da nova hermenêutica histórica a construção dos vínculos entre as dimensões cognitiva, normativa e reprodutiva. Desse modo, de um lado, propõe a superação do romantismo em virtude da fundamentação parcial da hermenêutica a partir de bases psicológicas e subjetivistas, ainda que reconheça seu valor na manutenção do núcleo linguístico e expressivo da hermenêutica. As interpretações objetivistas também são, para ele, parciais, na medida em que desconsideram a

atividade hermenêutica como doadora de sentido aos eventos, na qual há uma relação contínua e circular entre os momentos subjetivo e objetivo.

A unidade entre o momento cognitivo e o normativo, para o filósofo, deve ser mantida, pois sua separação impede a plena compreensão dos fenômenos, tanto que “o sentido da lei, que se apresenta em sua aplicação normativa, não é em princípio, diferente do sentido de um tema, que ganha validade na compreensão de um texto”. Não há igualmente também “congenialidade entre criador e intérprete”, e inclusive esta identidade não é necessária “para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido originário de uma tradição”, pois a atividade hermenêutica não depende de um sujeito que domina a realidade de um texto ou de uma tradição, antes ela não pode ser um “saber dominador” que pretende a “apropriação por apoderamento”, mas um saber que deve estar submetido à autoridade e à “pretensão dominante do texto”, tal como aparece modelarmente na “hermenêutica jurídica e teológica” voltada à interpretação e aplicação da “vontade jurídica e da promessa jurídica”.⁶³

A hermenêutica histórica busca a sua realização por intermédio da interpretação de conteúdo ontológico que implica desde já a sua aplicação, pois, por meio da interpretação, o intérprete poderá promover a validade do sentido do texto que atravessa a história, chegando, assim, renovada no presente. Em seguida, pretendem-se retomar algumas das ideias desenvolvidas por Gadamer na obra “Verdade e método”, visando compreender a importância da hermenêutica filosófica para a renovação das tarefas da filosofia e das ciências histórico-culturais, a partir da virada linguística pragmática.

2.2.1.2.1 A obra “Verdade e método” e o projeto da hermenêutica filosófica: o novo paradigma da linguagem e a tradição filosófica e cultural como herança a ser atualizada nas ciências hermenêuticas do espírito

O pensador Hans-Georg Gadamer, a partir dos estudos da filosofia de base hermenêutica desenvolvida por Heidegger, irá transformar o significado da hermenêutica clássica, trazendo para o centro das investigações dessa disciplina o tema da compreensão fundamentada na historicidade e facticidade. O filósofo compreende a tarefa hermenêutica como a abertura de um diálogo do intérprete com

⁶³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1, p. 454-465.

a tradição, entendendo o universo tradicional não como algo a ser exaltado, através de uma pura descrição do passado e dos valores culturais, mas como uma atividade destinada à compreensão do desenvolvimento da vida cultural concreta. A tarefa da filosofia consiste, pois, em colocar no centro de suas preocupações a interpretação e compreensão da experiência humana e histórica, o que se consubstancia através de um pensar que se manifesta como diálogo com a tradição cultural. Um diálogo que procura resgatar a importância do pensamento na vida humana, enquanto processo fundado na experiência que realiza a unidade entre teoria e prática e recria, desse modo, o ser do homem na história.

A hermenêutica filosófica continua, renova e amplia os estudos históricos e fenomenológicos de Husserl, Dilthey e Heidegger, resgatando a herança filosófica de Platão, Aristóteles, Hegel, Herder e Humboldt, entre outros pensadores, procurando, a partir daí, construir uma visão integradora da história, cujo objetivo consiste em buscar uma compreensão profunda do passado, resgatando o sentido das tradições culturais, através da linguagem. O pensador espera com isso renovar a forma de entendimento dos acontecimentos históricos. Define tal projeto como uma investigação de caráter filosófico, visando explicitar os sentidos dos acontecimentos que aparecem na tradição histórica e que se manifestam como processo de compreensão pelo intérprete no diálogo entre presente e passado através de sua capacidade de interpretação do mundo na história.

Os seus estudos partem do mundo prático e do reconhecimento da finitude irremediável da existência do homem na história. A compreensão do homem no mundo somente se torna possível pela linguagem, o que significa que não se pode dizer nada que esteja fora do âmbito da comunicação humana. A finitude da existência humana determina a compreensão histórica, já que toda interpretação insere-se num determinado espaço-tempo, sendo este o horizonte de compreensão do intérprete. A partir da linguagem, o intérprete põe-se a dialogar com a tradição por meio de uma “fusão de horizontes”, experimentando, desse modo, a ampliação do seu horizonte de compreensão no presente, com os demais horizontes experimentados por outros homens no contexto histórico da tradição mediada pela linguagem.

Desse modo, ao contrário do que afirmam as correntes positivistas, o intérprete participa diretamente do processo de interpretação, o que significa que nesse processo não se apaga o caráter histórico do pensamento e, portanto, o

processo de conhecimento não pode liberar-se inteiramente dos preconceitos e pré-juízos que o determinam, já que estes formam a moldura de sua cultura e condicionam o ser do homem no mundo. Em razão disso, o filósofo chama a atenção para a existência de preconceitos positivos e negativos, lembrando que estes possuem um caráter histórico determinante que preside a comunicação dos homens firmada no horizonte histórico da tradição. Os preconceitos são inseparáveis da linguagem e da condição comunicativa, porém Gadamer acredita que existem preconceitos legítimos e outros negativos que demandam, pois, reflexão pelo intérprete.

Nesse sentido, o filósofo alemão critica a visão iluminista de mundo, especialmente pelo seu desprezo pela tradição e pelos preconceitos, pois tal visão opõe a razão à tradição de tal maneira que impede a reflexão avaliativa mais ampla sobre os produtos culturais, o que representa em si mesmo, para ele, um novo preconceito ilegítimo e falso, pois que situado como um pensamento abstrato e exterior à história.⁶⁴ Para o filósofo, os pensadores do iluminismo não se dedicaram à tematização do caráter histórico da vida humana, ficando apenas no plano da reflexão subjetiva e abstrata. Na realidade, a vida histórica sobrepõe-se à subjetividade abstrata:

[...] não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de nós compreendermos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira autoevidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não é mais do que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.⁶⁵

Na sua obra, o filósofo pretende recuperar a legitimidade do conceito de “tradição e autoridade”, pois pensa que, ao contrário dos dogmas defendidos pelos pensadores iluministas, a tradição cultural e a ideia de autoridade não produzem apenas erros e inverdades. Inclusive, a ruptura com estas falsas crenças podem propiciar a realização dos próprios ideais que persistem no próprio núcleo do pensamento iluminista, traduzidos como liberdade de pensamento e busca da verdade para o progresso da ciência e da humanidade.⁶⁶

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1, p. 408-416.

⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 415-416.

⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 416-427.

O tema da verdade, a partir das investigações da hermenêutica filosófica, passa a ser tratado numa perspectiva não metafísica, ganhando contornos finitos, vinculados ao necessário reconhecimento da historicidade do conhecimento humano, isto é, a verdade enquanto compreensão passa a referir-se ao processo histórico de sua produção, limitando-se ao contexto onde surgem os problemas singulares e são dadas as respostas mais adequadas aos questionamentos particulares. Portanto, a compreensão na perspectiva hermenêutica procura descobrir o sentido dos acontecimentos do ponto de vista filosófico, como aquilo que acontece como verdade, diferenciando-se da esfera do agir, da vontade e do poder, para além da sua identificação apenas como um método científico adequado para o conhecer. Trata-se, assim, de investigar a verdade como aquilo que é compreendido na compreensão. A compreensão, por sua vez, pode ser definida como um processo instituído pela comunicação entre os homens através de suas experiências na história. Isto significa que o sujeito que compreende adquire nesse processo determinados preconceitos que condicionam e molduram o seu modo de ser, embora muitos desses pré-juízos possam ser modificados durante sua existência.⁶⁷

A tradição e a sua autoridade, entendidas a partir do horizonte histórico de onde emergem, devem ser aceitas como fruto de um “acordo social” expresso por meio da linguagem. O pensamento de Gadamer, desse modo, busca, em síntese, a reabilitação da filosofia de cunho prático, que se materializa como uma atividade hermenêutica fundamentada numa abordagem compreensiva da história, visando ao conhecimento da história dos conceitos e obras humanas. Trata-se de uma nova abordagem filosófica, através da qual a teoria aparece como experiência do pensamento, contraposta ao objetivismo metódico e descritivo das ciências, visando restituir o diálogo do intérprete com a tradição, origem das produções humanas e sociais, para assim melhor captar os sentidos da existência humana no seu desenvolvimento histórico. O diálogo entre intérprete e tradição representa o solo original sob o qual passará a trabalhar a hermenêutica, o que pressupõe que o acolhimento e reconhecimento da tradição pelo intérprete é uma tarefa essencial. O processo de conhecimento pressupõe a aceitação desse acordo prévio em torno da

⁶⁷ STEIN, Ernildo. Posfácio. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987. p. 112-113.

tradição, a partir do qual poderá ela ser atualizada na experiência da compreensão, através da busca do sentido ontológico manifesto na linguagem que a expressa.

Para o autor, a interpretação de textos não se confunde com uma tarefa meramente teórica, pois dela decorre inevitavelmente uma aplicação prática. Por isso, o intérprete tem diante de si a tarefa de atualização do sentido do texto, o que só é possível a partir da busca da validade dos enunciados em determinadas condições fornecidas pelo contexto histórico específico em que está imerso. Portanto, é essencial ao processo hermenêutico que o intérprete procure relacionar o sentido dos enunciados, das normas e dos princípios que emergem do texto a sua validade num determinado contexto. O consenso em torno de uma tradição seria, assim, a condição prévia impulsionadora do debate e da comunicação entre intérprete e passado, cujo desdobramento leva a uma mais profunda compreensão dos textos e obras humanas. Gadamer defende o caráter universal da filosofia hermenêutica, diferenciando-a, entretanto, de qualquer objetivo metafísico que pretenda a descoberta de uma verdade definitiva, dogmática e arbitrária.

Os estudos de Gadamer acentuam o caráter histórico, terreno, finito e provisório do conhecimento, o que significa uma ruptura com o caráter fixo e absoluto do saber, tal como presente na tradição filosófica, abrindo-se novos horizontes para a pesquisa da singularidade dos acontecimentos humanos através da história. Nesse sentido, há o reconhecimento de que “a consciência da história efetual é finita em um sentido tão radical, que o nosso ser, realizado no todo de nossos envios de destino, sobrepuja essencialmente o seu saber sobre si próprio”.⁶⁸ Por isso, ele insiste na necessidade de superar “o historicismo ingênuo”, procurando ultrapassar as oposições absolutas entre “a-histórico-dogmático e histórico”, “tradição e ciência”, antigos e modernos, pois a tarefa hermenêutica só se apresenta quando tais contrastes são estudados numa perspectiva histórica. Da mesma forma, a tradição também deve ser compreendida numa perspectiva histórica, quando de certo modo ela passa a ser questionada na tarefa hermenêutica. Por outro lado, é importante ter o devido cuidado para não escrever uma história idealista e espiritualista da vida do homem, lendo a história humana, como fez Dilthey, na perspectiva do texto dotado de sentido do começo ao fim. Para o filósofo, não se

⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 22.

pode substituir as contingências e o caráter indeterminado da história, por um texto que sirva como um catálogo de sentidos e prescrições orientadoras para a vida.

O projeto filosófico de Gadamer consiste, em síntese, numa retomada da hermenêutica fenomenológica como exposta na filosofia de Heidegger, acentuando o caráter histórico do pensamento humano e das ciências sociais a serem desenvolvidas como experiência humana fundamental, que opere a ruptura com as idealizações da filosofia subjetivista dominante. Não se trata de “uma doutrina do método”, porém de uma filosofia que prioriza a experiência do pensamento na sua realidade. A hermenêutica dirige seu olhar para a investigação do sentido da tradição, abrindo mão de verdades eternas de conteúdo metafísico e extra-histórico, também não pretende transformar o mundo existente, se contentando com as tarefas do pensamento, visando a uma mais profunda compreensão histórica da vida humana no mundo, sem querer esgotar a realidade em sua infinitude.

Tradicionalmente, a hermenêutica era vista como a disciplina clássica, cuja principal tarefa consistia na “arte de compreender textos”. Tal visão será modificada e ampliada pela filosofia de Gadamer, pois este considera que a hermenêutica abrange todos os modos de compreensão, interpretação e aplicação, inclusive no campo das artes, da religião, no direito e na história, tendo como objetivo fundamental a investigação e questionamento sobre os sentidos das produções culturais em cada uma dessas áreas. A hermenêutica contemporânea tem como tarefas essenciais a realização da reconstrução histórica da tradição e sua atualização integradora. A compreensão, nessa nova perspectiva, deixa de ser analisada como produto do indivíduo isolado e apartado do mundo, como no paradigma filosófico da subjetividade, tornando-se “o penetrar no acontecer da tradição, no qual passado e presente se medeiam constantemente” através da linguagem.⁶⁹

Pode-se dizer que Gadamer retoma o modelo dialético presente na filosofia grega, atualizado e enriquecido por Hegel, assim como as contribuições da filosofia prática aristotélica, reinserindo-as no projeto de construção de uma hermenêutica histórica de base compreensiva, priorizando o estudo do sentido da tradição a partir dos textos escritos e literários.

⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 110; 262-263.

Ao recuperar parte dos estudos da ética aristotélica, salientando a importância das ações virtuosas como manifestação de um “saber moral” prático, pretende demonstrar que tais análises podem servir “como uma espécie de modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica”, além de possibilitar o entendimento de que o momento da aplicação do saber é parte do processo de compreensão humana, já que o acompanha determinando-o na sua totalidade e desde a sua origem.

A aplicação de uma norma ética ou jurídica não acontece num momento distinto e apartado do processo de compreensão, como se fosse possível a aplicação mecânica de um modelo normativo explicativo geral, prévio e universal ao caso singular, antes a atividade hermenêutica pressupõe o encontro do intérprete com a sua tradição, buscando “aplicá-la a si mesmo”. Também não se trata da defesa da interpretação como uma recepção do texto de forma passiva, como se sua transmissão fosse apenas a retomada de um modelo previamente dado que seria posteriormente aplicado por dedução do modelo geral. Ao contrário, a tarefa hermenêutica consiste na compreensão do texto pelo intérprete de modo geral, visando “compreender o que diz a tradição e o que faz o sentido e o significado do texto”. Para tanto, o intérprete deverá relacionar o texto a sua “situação hermenêutica concreta”, para melhor entendê-lo.⁷⁰

Os textos escritos representam, para o autor alemão, uma tradição dotada de um sentido superior para o intérprete com relação às demais formas de expressão da linguagem, na medida em que o pesquisador tem acesso livremente à história por meio dos documentos escritos, podendo assim compreender o passado e enriquecer o presente com a profundidade que emerge dos textos literários e históricos. A tradição presentificada na vida do intérprete propicia o enriquecimento do próprio mundo por meio da ativação da memória do nosso pertencimento a “uma humanidade passada”.⁷¹

Os textos escritos expressam, é verdade, um “autoalheamento, promovido pela distância com relação ao passado”, porém a atividade hermenêutica entendida como experiência de compreensão tem como objetivo superar esse distanciamento. O aparecimento da “consciência leitora”, com o surgimento da “cultura literária” fez emergir o verdadeiro ser da linguagem como “espiritualidade”, quando “a

⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 48-482.

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 568.

consciência compreensiva alcançou sua plena soberania” e historicidade, na medida em que a partir de então “em seu ser, já não depende de nada”. Trata-se de uma “consciência leitora” histórica capaz de estabelecer uma comunicação livre com “a tradição histórica”, como reconheceu Hegel ao considerar a origem da história com a ideia que exprime uma “vontade de tradição”, por meio da “permanência da recordação”. A verdadeira tarefa hermenêutica consiste em estabelecer a correta compreensão do texto.⁷²

A compreensão de um texto não se identifica a uma mera reprodução psicológica e subjetiva das ideias do autor do texto e nem fica determinada pelos seus destinatários – os leitores do texto. Tais premissas são idealizações abstratas, que pretendem limitar o processo aberto de compreensão a cada nova leitura. O “horizonte de sentido do texto” é refeito a cada nova interpretação, na qual o intérprete liberado do sentido original do texto pode atribuir-lhe novas referências “de ocasião em ocasião”.⁷³

Em síntese, a interpretação surge da fusão e compartilhamento dos horizontes históricos do texto e do contexto em que vive o seu intérprete, pois por meio da compreensão “o texto tem de vir à fala”, e isso somente pode acontecer se o texto “falar a linguagem que alcance o outro”. Por isso mesmo, não há uma simples reprodução do texto através daquele que o interpreta, pois “a vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas”. A tradição será renovada através das novas interpretações operadas pelo pensamento histórico do presente, porém deve fazê-lo sem cair no subjetivismo ou na ocasionalidade romântica, ao tentar destituir o texto de sua objetividade e motivos. Há um processo de aprendizagem conjunta, por meio da linguagem revivida na compreensão do texto pelo intérprete e na sua transmissão aos demais. Isso significa que “graças à sua linguisticidade, toda interpretação contém também uma possível referência aos outros”, envolvendo o autor e os interlocutores do texto. Porém, a experiência hermenêutica ultrapassa o caráter pedagógico do aprendizado conjunto, pois nela se trata do processo compreensivo em que emerge “a concreção do próprio sentido”, que se realiza com a aplicação do texto a nossa própria situação.⁷⁴

⁷² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 569-570; 573-574.

⁷³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1, p. 576.

⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1, p. 579.

A linguagem é o “centro” no qual emerge a constituição “unidade originária” do “eu e do mundo”. Representa, na verdade, “um centro especulativo” de natureza filosófica que se manifesta historicamente “como um acontecer finito, face à mediação dialética do conceito”. A linguagem possui “uma estrutura especulativa” seja na explanação poética, na interpretação ou nas conversações. A compreensão não é uma mera reprodução de algo fixo e imutável, porém “um vir-à-fala, onde se anuncia um todo de sentido”. A dialética grega já havia percebido a compreensão “como um fazer da própria coisa” e não do sujeito abstrato. Trata-se de “um fazer que o pensamento padece” e que indica uma experiência essencialmente vinculada à linguagem, na medida em que “o fazer da própria coisa é o verdadeiro movimento especulativo que capta o falante”. Este sentido que emerge da própria coisa, através da compreensão e “que vem-à-fala” representa “uma estrutura universal ontológica”, que remete para a linguagem em sua universalidade: “o ser que pode ser compreendido é linguagem”.⁷⁵

Para o filósofo alemão, o ideal de conhecimento científico livre de preconceitos é uma ilusão, já que não há um método capaz de atestar tal realização, principalmente no campo das ciências históricas e do espírito, nas quais o homem é ao mesmo tempo o que se propõe a conhecer o seu próprio ser e realidade, na medida “em que em seu conhecimento, opera também o ser próprio daquele que conhece”. Entretanto ele pensa que, apesar das reais dificuldades com relação à questão do método científico, as ciências históricas podem reivindicar sua legitimidade com a adoção das conquistas da hermenêutica como “disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade” a partir da interpretação dos eventos singulares.⁷⁶

Os homens podem compreender porque possuem linguagem e por meio dela buscam uma compreensão mútua. A verdade surge do diálogo do presente com o passado e emerge nas palavras compartilhadas como referências das coisas. Aquilo que se revela e desoculta nas coisas quando “falamos” aparece “como algo comum” que podemos compartilhar. A linguagem realiza “uma síntese constante entre o horizonte do passado e do presente”. A compreensão é um processo intersubjetivo que emerge “à medida que conversamos”, como estudou Humboldt, mas “também quando nos desentendemos” e isso ultrapassa a individualidade e as diferenças

⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1, p. 686-687.

⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1, p. 709.

históricas e espaciais, pois é um processo universal, embora aquilo sobre que falamos e a verdade disso tenha um caráter histórico relativo a seu tempo. Com a verdade emerge a revelação de “um consenso obtido” que resulta de um diálogo que suplanta a individualidade de nosso pensamento e abarca a “verdade no seu todo”:

Não existe em absoluto o problema de uma linguagem comum para todos. O que entendemos por verdade – revelação, desocultação das coisas – tem, portanto, sua própria temporalidade e historicidade. Em todo nosso esforço por alcançar a verdade, descobrimos admirados que não podemos dizer a verdade sem interpelação e sem resposta e assim sem o caráter comum do consenso obtido.⁷⁷

A linguagem não se deixa aprisionar logicamente, pois ela ultrapassa as barreiras formais e artificiais impostas pelo “ideal de uma linguagem conceptual unívoca”, tal como pretendido pela “lógica filosófica” desde o início do século XX, projeto este que se mostrou falho, inclusive por razões lógicas, já “que sempre precisamos da linguagem que falamos”, como linguagem natural, até mesmo para a criação das “linguagens artificiais” das ciências.⁷⁸

Claro que por intermédio da linguagem são também fixados preconceitos inautênticos, mas a linguagem é muito mais uma “interpretação prévia abrangente do mundo e por isso insubstituível”. Através da linguagem, antes do pensamento de natureza crítica, filosófica e científica “o mundo já sempre nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem”. Há um aprendizado de uma língua como começo, e isso representa “uma primeira abertura” mais do que “um engano”. Há também o “processo de formação conceitual”, por meio da “interpretação do mundo”, mas o processo de compreensão não pode ser entendido como um começo original, na medida em que “nunca se trata de um começar do zero”. O mais importante é reter a “unidade entre palavra e conceito”, visando compreender esse processo “como uma relação que determina nosso pensar”.⁷⁹

O horizonte histórico que forma a pré-compreensão do intérprete deve ser entendido como uma das fases do processo de compreensão, e não como uma tentativa de volta ingênua e passiva ao passado, na medida em que a tradição é recuperada pela compreensão do intérprete no seu horizonte presente, tendo lugar, então, aquilo que Gadamer chama de fusão entre os horizontes distintos e que serão compartilhados por meio da interpretação, visando à atualização da tradição

⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.2, p.71.

⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.2, p. 94-97.

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v.2, p. 97.

por intermédio da compreensão relativa ao contexto histórico vivenciado pelo intérprete.

O projeto filosófico de Gadamer tem origem com a reconsideração da concepção hermenêutica fenomenológica formulada originalmente na filosofia de Heidegger, acentuando o caráter histórico do pensamento desenvolvido como experiência humana fundamental na interpretação e atualização da tradição filosófica e cultural. A hermenêutica filosófica possibilitou a consolidação da primeira grande ruptura com a filosofia metafísica moderna, ao lado de Heidegger e Wittgenstein, denunciando a abordagem tradicional da linguagem vinculada à função meramente descritiva e representativa, restrita ao campo da validade lógica, reinsertando-a na dinâmica da facticidade histórica e cultural, em que a linguagem da tradição filosófica e das ciências culturais e sociais interpretadas e reinterpretadas continuamente ganha vida e emerge como diálogo entre intérpretes e tradição, através da linguagem dotada de sentido dos textos e obras culturais produzidas. A importância de sua obra reside, acima de tudo, na elaboração de novos fundamentos, de base cognitiva e normativa, para as ciências do espírito, buscando superar as dicotomias entre razão e tradição, subjetividade e objetividade, visando ampliar o horizonte de compreensão da história e da cultura humana.

O pensamento de Gadamer visa, em última análise, à retomada da tradição normativa da filosofia e sua atualização histórica. Embora ele procure diferenciar a hermenêutica com relação ao pensamento dialético, também valoriza as contribuições da dialética para pensar o processo histórico-cultural, como se procurou demonstrar no decorrer da presente pesquisa, ao expor o entendimento do autor sobre a verdade entendida como processo, a partir das relações entre universalidade e particularidade, subjetividade e mundo, e, em síntese, com o reconhecimento dialético e não dogmático das contribuições da tradição filosófica e dos pensadores anteriores. Nesse aspecto, aproxima-se dos críticos de Frankfurt na defesa da razão prática e, inclusive do próprio pensamento crítico e dialético de Habermas e Apel, apesar das conhecidas divergências, em particular, no entendimento diverso a respeito do significado do Iluminismo e das ciências para a modernidade e, em síntese, sobre o papel da filosofia na atualidade. Na verdade, essas divergências inserem-se principalmente na discussão empreendida na década de setenta e oitenta do século passado a respeito do significado e do caráter a ser adquirido pelas ciências sociais.

A filosofia de Gadamer igualmente assimila a importância da dialética e da conversação, defendendo a busca do entendimento mútuo e não dogmático, continuando, nesse sentido, a tradição inaugurada pela rica e original obra de Humboldt, além de promover uma das mais importantes críticas ao positivismo e ao objetivismo metódico cientificista, lembrando o caráter histórico do conhecimento e a influência dos valores e preconceitos no processo de conhecimento das ciências. A hermenêutica como expressão de uma filosofia da práxis pretende resguardar a importância da atividade filosófica, indicando como uma das suas tarefas mais importantes o estabelecimento de limites éticos às ciências e às técnicas, preservando um espaço para o pensamento histórico autêntico, distanciado do logicismo e naturalismo cientificista.

2.2.1.3 A hermenêutica crítica e reconstrutiva de Jürgen Habermas e o debate posterior à publicação da obra “Verdade e método” de Gadamer

2.2.1.3.1 *O debate entre hermenêutica filosófica e hermenêutica crítica*

O filósofo alemão Jürgen Habermas,⁸⁰ retomando o debate com o autor de “Verdade e método”, lembra a importância que assumem as teses da filosofia prática

⁸⁰ Jürgen Habermas nasceu em 1929, em Düsseldorf, na Alemanha. Pode ser considerado um dos mais importantes filósofos e teóricos sociais contemporâneos. Participa, com K. O. Apel, da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt. Embora pretenda continuar o projeto de construção de uma teoria social crítica, em muitos aspectos supera a tradição dos seus mestres, sendo responsável por uma das mais importantes renovações na teoria social crítica contemporânea, trazendo ricas contribuições nas mais diversas áreas do conhecimento humano, através de obras inovadoras como “O discurso filosófico da modernidade”, “Teoria da ação comunicativa” e “Direito e democracia”, verdadeiros marcos paradigmáticos para repensar as questões da sociedade, do direito e da democracia, visando ao enfrentamento das crises de natureza ética, política e social de nosso tempo. Desde cedo, o autor se interessa pela investigação dos efeitos da crise de legitimidade nas sociedades contemporâneas, denunciando a sofisticação dos modos de exercício de poder econômico, midiático e tecnocrático nas sociedades capitalistas, com o predomínio da razão positivista, cientificista e funcionalista. Pelo menos, desde os anos oitenta do último século, o filósofo passou a enfatizar a necessidade de uma rediscussão do significado da modernidade, propondo um dos mais importantes diagnósticos críticos da modernidade, investigando as possibilidades para a defesa e expansão de uma racionalidade crítica e dialógica, capaz de auxiliar na busca de soluções para os problemas nas mais diversas esferas da vida social, principalmente através da defesa de processos democráticos de comunicação nos âmbitos da comunidade científica e da vida social coletiva. Habermas “acredita que somente a dinamização de ações defensivas e ofensivas da cidadania no seio da sociedade civil”, fundadas numa práxis crítica e “comunicativa”, serão capazes de inibir os mecanismos de “colonização e empobrecimento da esfera cultural do mundo da vida”, substituindo os padrões de conduta ilegítimos e violentos e impedindo a reprodução dos “abusos” dos que exercem o poder nos sistemas político estatal e no “mercado”, garantindo o respeito aos direitos humanos e a “sobrevivência da solidariedade”, através das “normas constitucionais democráticas” instituídas pela cidadania, criando-se “espaços” plurais para possibilitar a “discussão e deliberação social” tendo em vista a necessidade de exercício e efetivação dos direitos já institucionalizados e a “criação de novos direitos” para encaminhar o processo de democratização e renovação ética e cultural da sociedade. (Cf. VIEIRA, Suzana Gauer. A teoria democrática de Jürgen Habermas.

aristotélica na teoria hermenêutica de Gadamer, quando a compreensão passa a ser vista “como o esforço pela autoclarificação ética de uma comunidade fundada sobre tradições comuns”.⁸¹ O projeto de Gadamer consiste na busca da preservação da tradição filosófica de cunho prático e ético que foi relegada pela filosofia metafísica e pelo predomínio da razão teórica sobre a razão prática.

Apesar de comungar em pontos fundamentais com a filosofia de Heidegger e com a crítica à cultura da modernidade iluminista, certamente a obra de Gadamer introduz novidades e distinções importantes que devem ser esclarecidas. Para Habermas, a hermenêutica filosófica reconhece a importância da dimensão pragmática, e não apenas a dimensão semântica da linguagem, entendendo a verdade de modo processual como a explicitação da compreensão, sendo esta o resultado do diálogo do intérprete com o texto, o que propicia o entendimento entre presente e passado, por meio da atualização da tradição e, desse modo, pretende garantir e salvar a universalidade da razão, a partir da ideia prévia de um diálogo consensual originário expresso na linguagem. Criticando a adoção dos métodos positivistas e objetivistas no campo das ciências históricas, assim como o relativismo historicista, Gadamer renova e amplia a atividade compreensiva da hermenêutica, através da introdução da interpretação histórica dos fenômenos, esclarecendo a participação do intérprete no seio de uma comunidade tradicional, o que pressupõe a sustentação de uma “prévia compreensão de si mesmo e do mundo própria da comunidade linguística a que pertence”. Considera que a verdade se opõe ao método, na medida em que a linguagem desde já revela por meio do diálogo “a verdade do processo da tradição”, o que “seria simplesmente dissimulado por um processo metodológico, que deveria assegurar a verdade dos enunciados”.⁸²

O filósofo de Frankfurt reconhece a importância decisiva da obra de Gadamer, ao compreender a tarefa da interpretação como a abertura de um diálogo com a tradição, entendendo a tradição não como uma pura defesa do passado, antes como “desenvolvimento da figura da vida social como tal”. Entretanto, Habermas julga que as próprias tradições devem ser não apenas compreendidas, mas também submetidas a interpretações críticas, pois do contrário viveríamos submetidos ao

Revista UNIJUS - Universidade de Uberaba/Ministério Público do Estado de Minas Gerais, Uberaba, v. 4, n. 1, ago. 2001).

⁸¹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 90.

⁸² HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 86-88.

passado, com a petrificação dos valores e das instituições, sem a possibilidade de transformação cultural. Para o filósofo, a história do Iluminismo deve ser compreendida de modo crítico e não unilateral, como uma tradição histórica rica e plural, onde estão presentes múltiplas realizações e projetos diversificados, vinculados aos modos de exercício do poder econômico e político e também projetos críticos contrapostos aos poderes e à cultura dominantes, como será estudado no decorrer da presente pesquisa, com a recuperação do diagnóstico crítico da modernidade promovido por Habermas.

O filósofo brasileiro Ernildo Stein acredita ser necessário um trabalho sério no sentido de buscar aproximar a tradição da hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer e a tradição crítica e dialética de Habermas e Apel, na medida em que elas inauguram um novo paradigma que opera uma ruptura definitiva com a metafísica e a tendência a absolutização da verdade, introduzindo “uma ideia de totalidade que se faz no próprio processo, que é operada no trabalho teórico”. Trata-se, desse modo, da explicitação de uma atividade através da qual a relação teoria e prática se desenvolve continuamente, sem completar-se nunca, na medida em que “se repõe a cada momento do esforço teórico e permanece uma espécie de horizonte regulador nas questões da prática”. Isso significa o abandono das concepções teóricas apoiadas na defesa de uma totalidade que repousa a verdade no sujeito ou no objeto de forma prévia, como pretendiam as correntes metafísicas, idealistas e positivistas, e inclusive, se podem acrescentar as correntes marxistas empiristas ortodoxas que acabaram substituindo o pensamento crítico pelo economicismo determinista e pelo vanguardismo tutelar e totalitário das massas.⁸³

A crítica de Habermas parece querer chamar a atenção para o debate necessário que deve ser realizado entre intérprete e tradição, não apenas como o reconhecimento de um acordo prévio a partir do qual apenas se compreende e restaura a tradição e a autoridade dos textos, mas como a continuidade do debate que leva a sério a história e as produções culturais da tradição, mas que pode criticá-las visando ultrapassá-las, a partir da crítica dialética e não dogmática, fundamentada em bons e legítimos argumentos.

⁸³ STEIN, Ernildo. Posfácio. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987.

Para ele, quando o pensamento de Gadamer prioriza a tradição vinculada aos “textos canonizados” voltados para sua “aplicação”, acaba pondo em “perigo” a própria “visão fundamental da hermenêutica”, reduzindo a compreensão do texto a “uma apropriação atualizadora do sentido do texto pelo intérprete com referência a situações possíveis no mundo”. Porém é bom lembrar que “a hermenêutica filosófica afirma, com razão, uma conexão interna de questões de significação e de validade” e, portanto, a compreensão exige o entendimento de que “uma manifestação simbólica significa saber sob que condições sua pretensão de validade poderia ser aceita”. Isto significa, para Habermas, que o contexto precisa ser devidamente analisado para que seja encontrada a conexão entre o sentido da norma e a sua validade. O diálogo sempre indica abertura ao processo histórico-social e não aceitação cega da tradição, portanto, implica uma atitude interpretativa aberta às contribuições do passado, fazendo com que se leve a sério os acordos anteriormente produzidos, mas isto não significa a necessária concordância do intérprete com o autor estudado e seu contexto. Existe a possibilidade de crítica racional diante de uma tradição, o que quer dizer que a finalidade da interpretação não se dirige exclusivamente à aplicação dos textos, mas implica uma questão de validade dialógica, o que pressupõe a necessidade de argumentos visando a uma “avaliação fundamentadora”. Entretanto, a hermenêutica filosófica, entre outras coisas, propiciou o reconhecimento de que:

Compreender uma manifestação simbólica não significa, porém, aceitar sua pretensão de validade sem levar em consideração o contexto. A hermenêutica de Gadamer, orientada tradicionalmente, pelo menos favoreceu esta identificação de compreensão e concordância ou acordo.⁸⁴

Porém, para Habermas, o consenso em torno de uma tradição não pode ser colocado como condição prévia para o debate que visa à compreensão de um texto. Para ele, a crítica à tradição ilegítima faz parte do processo de compreensão, por isso a aplicação do conhecimento não ocorre mecanicamente, mas crítica e dialeticamente:

O estar de acordo não é, de maneira nenhuma, a condição necessária de uma atitude dialógica para com aquilo que se quer compreender. Podemos nos comportar dialogicamente para com o sentido expresso, que compreendemos em sua pretensão, sem deixar que esta fique valendo no final. Compreender a si mesmo como o destinatário de uma pretensão não

⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987. p. 94-96.

significa ter de aceitar a pretensão, mas sim, decerto, tomá-la a sério. Também leva a sério uma pretensão àquele que examina o direito dela – quem, portanto, argumenta e não aplica sem mais nem menos (unverzüglich). Quem procede a um exame argumentativo, a um discurso com a finalidade de uma avaliação fundamentadora, se comporta também ao nível da validade dialogicamente. Uma mera aplicação fica devendo a correspondência dialógica, porque uma pretensão só pode ser reconhecida como pretensão de validade num discurso, pois que uma pretensão de validade contém a afirmação de que algo é digno de ser reconhecido.⁸⁵

Em síntese, o pensador de Frankfurt considera que a hermenêutica somente poderia reivindicar o caráter de universalidade, abrindo mão do dogmatismo que considera toda tradição como fruto de um consenso expresso por meio da linguagem comum, já que tais conclusões poderiam levar ao desprezo pelas deformações, violência e falsificações expressas pela linguagem, através dos processos ideológicos e psicológicos que inibem a comunicação e o debate. Além disso, a compreensão que toma a tradição como sinônimo de consenso poderia levar a legitimar ou “assumir o risco de um consenso formado de modo violento ou distorcido”. Por isso, para Habermas, “a hermenêutica só poderia reclamar universalidade no caso de uma comunidade de comunicação desprovida de coação na intersubjetividade, onde a prevalência do consenso estivesse apoiada apenas na força do melhor argumento”.⁸⁶

Essas ideias expostas por Habermas no livro “Dialética e hermenêutica” representam alguns dos argumentos que são fruto de uma intensa, rica e produtiva discussão com Gadamer, na década de setenta do século passado, considerado ainda hoje um dos mais importantes diálogos no campo da filosofia e das ciências sociais, e que serão essenciais para o desenvolvimento posterior da sua teoria do agir comunicativo, já na década de oitenta, quando o discurso crítico e argumentativo de base kantiana, fundamentado na ideia do uso público da razão, servirá como ponto de partida para uma profunda renovação teórica e como ponto de apoio para uma nova e fecunda contraposição à razão subjetivista monológica, aliada a uma ampliação dos estudos pragmáticos da linguagem. Ao priorizar a dimensão dialógica voltada para o entendimento, tanto no campo do conhecimento, como na vida social, o filósofo conseguirá elaborar um dos diagnósticos críticos e dialéticos mais importantes das sociedades contemporâneas, abarcando diversos

⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987. p.95.

⁸⁶ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Hermenêutica filosófica e direito**. O exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2006. p. 74-75.

fatores sociais, políticos e econômicos concretos que geram o processo de dominação e as diversas crises, como também apontando alternativas no sentido da ampliação das esferas públicas de debate e deliberação, indispensáveis para a defesa das normas constitucionais criadas democraticamente pelos cidadãos e para a instituição de novos direitos capazes de barrar o processo de dominação e colonização da sociedade civil pelos poderes econômico e político disseminados nas instâncias nacionais e internacionais nessa nova fase da globalização capitalista mundial.

Para o Professor Ernildo Stein, a hermenêutica acentua a importância da mediação no pensamento, priorizando o momento da síntese, da totalidade e universalidade do pensar, na reflexão sobre o mundo e o nosso tempo. Já a teoria dialética defendida por Habermas prioriza o momento da crítica, enquanto reflexão sobre as diferenças, interessando-se em pensar a práxis social e histórica concreta. O filósofo considera que o confronto entre estas duas visões não pode obscurecer a possibilidade de sua adoção complementar, até mesmo porque, para ele, ambas as posições abandonam a metafísica e ontologia empiristas e idealistas identitárias anteriores e situam o pensamento no horizonte da história humana finita. Ambas as correntes procuram trabalhar com a concepção de totalidade, visando à universalidade do pensamento, sem considerações subjetivistas ou extra mundo. Na realidade, mais do que isso, elas inauguraram um novo paradigma orientado por uma nova compreensão de totalidade e circularidade.⁸⁷

A noção de totalidade deixa de ser considerada de modo fixo e como modelo teórico definitivo, já que o pensamento é histórico e está limitado, portanto, ao horizonte referente a um determinado espaço-tempo. Ao mesmo tempo, trata-se de uma noção de totalidade entendida como processo teórico-prático que nunca se fecha à realidade circundante. O conhecimento inaugurado a partir desse diálogo entre filosofia e ciências sociais introduz uma nova noção de método, a partir do qual esse passa a ser visto como processo, rompendo com a tradição que o identifica a um conjunto de procedimentos formais necessários para um adequado conhecimento da realidade. Trata-se de um novo “modo de proceder como método”, a partir do “cruzamento da filosofia com as ciências sociais”, o que garante avanços consideráveis no terreno do conhecimento, possibilitando uma maior compreensão

⁸⁷ STEIN, Ernildo. Posfácio. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987.

dos problemas sociais e dos caminhos que podem trazer a solução para muitas dessas questões. Nesse sentido, “não é mais uma totalidade hipostasiada, nem uma totalidade que seguramente resulta de determinações que vão sendo progressivamente postas até se atingir um estágio final”.⁸⁸

Na realidade, os problemas atuais exigem da filosofia uma nova atitude que a reaproxime das ciências e pense os problemas da práxis concreta, possa traduzir criticamente a herança cultural recebida e contribuir para a construção de novos caminhos para o pensamento do homem e a democratização da sociedade, visando reatar os vínculos entre teoria e práxis, ética e conhecimento. Este é o projeto desenvolvido por Habermas desde a publicação de sua “Teoria da ação comunicativa”, do “Discurso filosófico da modernidade” e “Direito e democracia”. Os estudos filosóficos de Gadamer fundados numa postura dialógica com o processo histórico-cultural também o colocam nessa direção; e, apesar de sua desconfiança com relação às ciências, os seus estudos trouxeram avanços significativos para as pesquisas no campo das ciências históricas e culturais.

Cabe enfatizar, mais uma vez, a importância do pensamento de Gadamer e a renovação produzida no campo de estudos hermenêuticos, considerando a imersão histórica do conhecimento e suas limitações, assim como, os estudos de Habermas apontam para a dimensão crítica e ética do conhecimento. Como reconhece acertadamente o professor Moreira da Silva, apesar das distinções, convém a busca pela complementação entre as duas abordagens, no sentido de que se mantenham as principais contribuições destes autores:

Gadamer, de um lado, coloca acento no condicionamento histórico de todo conhecimento produzido, revelando os seus limites e projetando o seu desenvolvimento na forma do diálogo mediado pelo tempo e pela linguagem, ao passo que Habermas acentua a dimensão ética de um conhecimento que liberte o homem das relações de domínio e alienação que o subjagam.⁸⁹

Recentemente, no livro “Verdade e justificação”, Habermas retoma parte do debate promovido por ele e Apel com o autor de “Verdade e método”, na década de setenta do século passado, visando esclarecer os pontos em comum e as discordâncias entre eles. Resumidamente, ele aponta que enquanto Gadamer rejeita a possibilidade de um método para a melhoria e aperfeiçoamento da compreensão,

⁸⁸ STEIN, Ernildo. Posfácio. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987. p. 108.

⁸⁹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Hermenêutica filosófica e direito**. O exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006. p.74-75.

por considerar que no campo da interpretação apenas existe uma compreensão distinta em cada caso singular e não uma interpretação melhor do que as anteriores, defendendo a tese de que a compreensão de um texto sempre se realiza de “outro modo”, já Apel considera como tarefa fundamental da hermenêutica a necessidade de chegar a “melhor compreensão”, como resultado do processo de conhecimento crítico e reflexivo.⁹⁰

Apel reconhece a importância da hermenêutica filosófica para a compreensão histórica dos fenômenos, entretanto critica o seu isolamento com relação às ciências, advogando a necessidade da construção de caminhos que possam levar ao estabelecimento de “metas” e “critérios” que possam ajudar no “esforço da melhor compreensão”. Nesse sentido, Apel e Habermas, desde aquela época, já insistiam na tese de que a questão da verdade não pode estar desvinculada da questão da validade do conhecimento, problema este relevante para a ampliação do horizonte de sentido buscado em torno do “entendimento mútuo”. Os autores criticam, na realidade, a ideia de uma “autonomização da função linguística da abertura do mundo”, reconhecendo o papel ativo e crítico do intérprete na interpretação e na construção do conhecimento, além da necessidade da demarcação das condições para o estabelecimento do seu caráter universal, a partir da adoção de critérios normativos de validade do conhecimento que tragam a possibilidade de uma melhor e mais adequada compreensão da realidade. Nesse sentido, Apel afirma que:

[...] a possibilidade de uma formação prévia da compreensão subjetiva do sentido implica a possibilidade inversa de uma reestruturação do componente semântico das línguas ‘vivas’ pelo entendimento mútuo quanto ao sentido, pragmaticamente bem-sucedido no nível da utilização da linguagem.⁹¹

Os dois filósofos reconhecem, junto com Gadamer, o caráter histórico do conhecimento e a força que exercem os condicionamentos históricos – valores, preconceitos etc. – na atividade interpretativa, desmistificando o ideal da pureza metódica defendido pelas correntes positivistas, mas ao estudar os vínculos entre conhecimento e interesse, Habermas e Apel lembram que os intérpretes também realizam o caminho inverso, posicionando-se criticamente frente às tradições, o que implica a adoção de posturas ativas e criativas através da reflexão filosófica e por

⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 88.

⁹¹ APEL, K. O. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p.88.

meio das investigações oriundas das ciências críticas. Naquele debate, eles estavam interessados em esclarecer as tarefas das ciências críticas preocupadas com a emancipação humana e orientadas por uma razão crítica e dialógica, baseadas na defesa da contínua avaliação dos processos e resultados do conhecimento, na crítica aos interesses, ideologias e preconceitos que distorcem e inibem a linguagem e o processo de conhecimento, o que possibilitaria um maior esclarecimento e a fundamentação normativa acerca da validade e legitimidade do conhecimento, visando superar o relativismo e o caráter descritivo e mecanicista positivista. Apel defende, nesse sentido, um “conceito normativo de verdade”, evitando que esta pudesse desaparecer naquela visão de “mudança epocal de abertura ao mundo” tal como proposto na hermenêutica filosófica. Por isso mesmo, para ele, “a reflexão sobre a validade deve ser salvaguardada em toda compreensão”.⁹²

Naquele contexto histórico, já havia a preocupação de Apel e Habermas com a discussão sobre as condições de possibilidade do “conhecimento científico” numa perspectiva emancipatória, contrapondo-se ao reducionismo, mecanicismo e conservadorismo típico das visões positivistas, buscando-se o resgate da dimensão crítica e normativa da modernidade contra os dogmas tradicionais, já que na linha desenvolvida por Habermas, o “Iluminismo” deve ser entendido como um processo de aprendizagem em que o que sobressai “não é puramente progresso do saber, mas perda de ingenuidade” e a busca da autodeterminação individual e coletiva através das lutas pela ampliação da democracia. Daí que eles apontassem algumas insuficiências na hermenêutica filosófica, apesar dos méritos inegáveis relativos à crítica da filosofia da consciência e a perspectiva histórica na compreensão hermenêutica:

Contra um Gadamer anticientífico, poderíamos evocar, com Popper, o testemunho dos processos de aprendizado das ciências empíricas: não houve, apesar de tudo, crescimento cumulativo do saber? E contra o Gadamer tradicionalista, poderíamos incluir, com Adorno, o argumento da crítica à ideologia; ao mesmo tempo em que a dominância de um ‘acordo fundamental’, oriundo da história dos efeitos, não se impôs também o poder fatural de vencedores, poder que justamente destrói as condições de uma comunicação espontânea.

Posteriormente, Apel passa a se dedicar mais intensamente à reelaboração da filosofia de Kant, por meio da construção de uma teoria da justiça, a partir da

⁹² HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p.88.

ênfase na dimensão pragmática da linguagem, não mais presa ao âmbito filosófico da “consciência geral”. Trata-se de uma abordagem hermenêutica da linguagem, inspirada na semiótica de Peirce, que já esclarece as diferenças “entre a pragmática formal do entendimento e as consequências particularistas de uma semântica de abertura linguística ao mundo”, além de diferenciar os “níveis do discurso e do agir”, e, assim, “a adicional distinção entre duas pretensões de validade suscetíveis de serem resgatadas pelo discurso” como “verdade e correção moral”, embora, segundo Habermas, falte ainda, para Apel, uma “teoria da significação”. Apel, em síntese apertada, parte da ideia de Peirce acerca da existência de uma “comunidade ilimitada de comunicação”, que permite a busca de acordos no seio da comunidade de pesquisadores, a partir de argumentos aceitos entre estes, muito embora falíveis e, portanto, revisáveis continuamente.⁹³ Esse caminho impulsiona a nova compreensão do “conceito de verdade fundado no discurso, mas marca também o ponto de partida para uma ética do discurso, que sugere uma leitura intersubjetiva do imperativo categórico” kantiano. Desse modo:

Enquanto Gadamer concebe a compreensão hermenêutica de modo fundamentalmente aristotélico, como o esforço pela autoclarificação ética de uma comunidade fundada sobre tradições comuns, Apel faz valer uma compreensão kantiana da moral, talhada para questões de justiça. Para Apel, a linguagem, que assume então o lugar sistemático da ‘consciência em geral’, pragmaticamente transformada, é condição necessária da ‘possibilidade e da validade do entendimento mútuo e da autoclarificação, e, portanto, também do pensamento conceitual, do conhecimento de objetos e do agir pleno de sentido’.⁹⁴

Por isso, para Habermas, a hermenêutica e a filosofia analítica, antes de serem teorias rivais, são, na realidade, complementares, pois os avanços mais importantes no campo da hermenêutica foram realizados através do cruzamento dessas duas vertentes teóricas importantes, como pode ser observado no desenvolvimento da obra de Apel.

Os estudos de Habermas assimilam parte das contribuições da hermenêutica, em especial de Gadamer e Apel, mas também a “teoria dos atos de fala de Austin e Searle” e a “teoria da significação de Dummett”, o que lhe permite construir as bases de sua “teoria do agir comunicativo” de modo ampliado, resgatando contribuições importantes em diversas áreas do conhecimento, da filosofia à sociologia, até os

⁹³ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 90-91.

⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 91.

estudos pragmáticos sobre a linguagem. Para tanto, a compreensão da “conexão interna entre significado e validade” será essencial. Os estudos semânticos de Dummett esclarecem que “compreendemos uma sentença quando sabemos como poderíamos fundamentar sua verdade e quais seriam as consequências relevantes para a ação se a aceitássemos como verdadeira”, o que já implica “uma tomada de posição crítica do ouvinte pelo falante, quando este executa um ato de fala e nisso reivindica validade para o conteúdo de seu proferimento”. Trata-se, na realidade, para este último autor, da consideração da existência de duas formas usuais para a explicação dos “significados dos termos de uma língua”, e que dizem respeito “ao como as estabelecemos como verdadeiras e em termos do que implica aceitá-las como verdadeiras”, sendo que essas formas representam, na realidade, as duas condições indispensáveis, “complementares” e “necessárias” para possibilitar a fala em de uma língua.⁹⁵

Também Brandom, relacionando “semântica inferencial e pragmática formal”, entende que o ouvinte chega a uma “compreensão” de um “proferimento” quando “conhece, de um lado, os motivos à luz dos quais a correspondente pretensão de validade merece um reconhecimento intersubjetivo e, de outro, as consequências relevantes à ação, implicadas pela aceitação da pretensão de validade”. Portanto, é essencial o conhecimento dos motivos que levam a validade dos proferimentos, em razão de seu possível reconhecimento intersubjetivo por parte dos ouvintes e também as implicações em termos de efeitos para as ações no caso de aceitação de sua validade. Por isso, não se pode falar em compreensão dissociando-se o tema da verdade da questão de sua validade, na medida em que há uma profunda relação entre a compreensão e o entendimento intersubjetivo que fornece validade aos proferimentos. O que quer dizer que ocorre “uma conexão interna entre o significado de um proferimento e as condições de sua aceitabilidade racional” que resulta de uma concepção pragmática da compreensão e entendimento mútuo, pelo qual “o sucesso ilocucionário de um ato de fala é medido pelas tomadas de posição de sim ou não diante das pretensões de validade criticáveis”.⁹⁶

A teoria da ação comunicativa, fundamentada no novo paradigma intersubjetivo dialógico e pós-metafísico de Habermas, tem como objetivo o estudo e

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p.91-93.

⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 92-93.

investigação acerca dos discursos racionais e críticos capazes de levar a um “entendimento mútuo” diante de questões problematizáveis no mundo da vida quanto ao significado da verdade e a necessidade de sua justificação. Sua preocupação dirige-se para a investigação sobre o processo de validade do conhecimento e das normas, continuando e reelaborando dialeticamente a trajetória crítica e comunicativa iniciada por Kant, especialmente resgatando os estudos sobre o “uso público da razão”, e, retomando os estudos inovadores e pouco explorados sobre a comunicação voltada ao entendimento mútuo exposta inicialmente por Humboldt. Nesse sentido, para o filósofo, os âmbitos da ação e do discurso devem ser diferenciados, para que possam ser distinguidos os campos relativos ao “agir comunicativo” e a “práxis argumentativa” voltada para a solução de problemas:

Tão logo as pretensões de verdade – ingenuamente levantadas no agir comunicativo, e mais ou menos auto evidentes no contexto de um mundo da vida comum – são problematizadas e se tornam objeto de uma controvérsia com base em argumentos, os envolvidos passam (mesmo que de modo rudimentar) do agir comunicativo para outra forma de comunicação, a saber, para uma práxis argumentativa em que eles desejam se convencer mutuamente, mas também aprender uns com os outros. Sob os pressupostos comunicativos modificados de tal discurso racional, as opiniões, que até então pertenciam ao pano de fundo não problemático do mundo da vida, são examinadas quanto à validade. Neste contexto, os enunciados descritivos sobre algo no mundo objetivo diferenciam-se dos enunciados normativos sobre a força de obrigação do mundo social. [...] tal abordagem pragmático-formal desenvolve um conceito de linguagem a partir do conceito de um entendimento mútuo buscado no discurso entre interlocutores que levantam pretensões de validade criticáveis para seus proferimentos. As pretensões de validade suscetíveis de serem resgatadas cognitivamente diferenciam-se em dois aspectos: reivindicamos verdade para enunciados sobre coisas e eventos no mundo objetivo, e correção para enunciados sobre expectativas normativas e relações interpessoais que, a mesma altura pertencem a um mundo social acessível apenas numa atitude performativa.⁹⁷

Resumidamente, pode-se dizer que Habermas reconhece as contribuições da hermenêutica filosófica, principalmente para a renovação do âmbito de estudos das ciências sociais e históricas, por auxiliar no processo de desmitificação dos principais argumentos positivistas que naturalizam e dogmatizam o saber cultural, desfigurando a dimensão ética da vida prática e impedindo a visualização do caráter histórico e não dogmático do conhecimento. Entretanto, Habermas retoma a concepção ampliada da linguagem presente de forma original no pensamento de Humboldt, enfatizando a dimensão comunicativa voltada para o entendimento, o

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p.92-94.

que, segundo ele, foi relegado pela tradição hermenêutica e pela filosofia analítica. Embora Humboldt não tenha feito um diagnóstico crítico sobre a modernidade, ele percebeu os efeitos negativos à sociabilidade, especialmente quando são bloqueadas e impedidas as funções de “integração social que cabe ao entendimento mútuo linguístico”. Para Habermas, “o agir comunicativo permite o entrelaçamento da individuação e socialização”, o que Humboldt de certo modo já percebera, na medida em que reconhecia na linguagem uma instância de socialização, pois os indivíduos por meio da comunicação podem ser resguardados “da degeneração pela singularização”. Daí que a crítica filosófica desconstrutivista, herdeira de Heidegger, perde sua “competência exclusiva”, devendo ser relativizada e combinada com os estudos das ciências críticas. Por isso mesmo, para o filósofo de Frankfurt, é tão importante o diálogo da filosofia com as ciências sociais, a partir de uma

[...] divisão do trabalho com uma teoria social que leve a sério, como recurso de solidariedade social, um mundo da vida reproduzido pelo agir comunicativo, e sabe que essa solidariedade corre sempre o risco de ser dominada e destruída pelos dois outros mecanismos de integração social, os mercados e as burocracias.⁹⁸

Para Habermas, a filosofia analítica não conseguiu realizar um diagnóstico histórico-crítico profundo da modernidade, omitindo-se frente aos problemas sociais e humanos do nosso tempo. Mesmo Wittgenstein, apesar de sua crítica às ciências e seu ceticismo frente aos ideais do progresso alardeados pelo cientificismo e tecnicismo dominantes, tinha uma verdadeira “ojeriza à sociologia”, permanecendo esta, para ele, apenas como “um arabesco privado e, em todo caso, não adquiriu nenhuma força estruturadora para a própria obra filosofia, que é inimitável”.⁹⁹

Heidegger, ao contrário, realiza uma “crítica cultural” à trajetória da filosofia, atacando o cerne subjetivista da metafísica e denunciando o domínio das ciências e das técnicas modernas como explicitação desse projeto paradigmático. Estas questões já haviam sido estudadas, numa outra perspectiva no diagnóstico crítico de Max Weber e Lukács, porém ele, com a “crítica da metafísica” expõe “a contraparte idealista para a crítica materialista da reificação”, considerando como característica fundamental da modernidade “uma subjetividade que dá poderes a si mesma e objetiva tudo ao redor”, através do poder da “ciência e da técnica”. Tal diagnóstico

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 96-97.

⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 95.

crítico, entretanto, não é original, mas “o reflexo da dialética do esclarecimento” derivada de Hegel. O aspecto original da crítica de Heidegger, segundo o filósofo de Frankfurt, repousa na denúncia do desenvolvimento de um poder de “autocompreensão” e “compreensão” que tende a abarcar o mundo de modo totalizante, impedindo o pensamento das diferenças do real. Em síntese, “a contribuição de Heidegger é estilizar os fenômenos de uma autoconservação tornada selvagem como a fatalidade de um destino que irrompe na história”, vendo nesse processo “os sintomas de uma compreensão de si mesmo e do mundo que aprisiona os tempos modernos, nivela e sobrepuja todas as diferenças”.¹⁰⁰

Contudo, para Habermas, as críticas aos modos tecnicistas e reificantes do pensamento não deveriam levar ao desconhecimento de que “os processos de aprendizagem intramundanos provocam uma apreciação diferenciada da modernização cultural e social”, impedindo, desse modo, a “depreciação indiscriminada da modernidade sob o signo de uma crítica totalizante da razão”. A radicalização desse tipo de compreensão promove a intensificação e reprodução do pensamento e das ações fundamentadas no ceticismo, o que traz como consequência o derrotismo, o conformismo, a apatia e mesmo a paralisia dos sujeitos frente à realidade. Além disso, a desconsideração da dimensão crítica da razão leva a uma desvalorização das conquistas da cidadania no campo da democracia e dos direitos frente aos poderes dominantes, daí a importância da crítica aos diagnósticos negativos, parciais e unilaterais, evitando-se a “hipostasiação” da “função linguística”, quando então pode emergir uma compreensão mais ampla e propriamente dialética do significado da modernidade e das sociedades contemporâneas, a partir da qual possam ser considerados os diversos aspectos da vida social, pois para o filósofo:

Tão logo admitimos uma dialética entre abertura ao mundo e processos intramundanos de aprendizagem, desmorona o caráter monológico e destinal de uma visão de mundo que pré-julga tudo. Ao mesmo tempo, o próprio diagnóstico perde seu caráter idealista. Pois, então, as patologias da modernidade não mais se deixam remeter à semântica de uma compreensão de mundo inevitavelmente deformante.¹⁰¹

Nessas considerações, percebe-se uma abertura do seu pensamento à tradição hermenêutica, o que já havia sido realizado por meio do debate com

¹⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p.96.

¹⁰¹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p.96.

Gadamer em muitos aspectos, desde a década de setenta e oitenta do século passado, especialmente pelo entendimento comum da verdade como processo dialético e não absolutizado, assim como a partir do reconhecimento da importância do diálogo crítico e racional para o avanço do processo de conhecimento. Entretanto, o filósofo de Frankfurt, está preocupado com as crises que assolam as sociedades contemporâneas e com a busca das condições para o processo de renovação e democratização da cultura. Através da elaboração de uma hermenêutica reconstrutiva e dialógica, está interessado na construção intersubjetiva do novo paradigma comunicativo, o que pressupõe que o paradigma da filosofia da consciência e o modelo científico objetivante voltado para o conhecimento e o domínio dos objetos deve ser “substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir”. Além da defesa da busca cooperativa da verdade no campo das ciências, o debate público e democrático também passa a ser essencialmente valorizado no âmbito social, como condição indispensável para a busca da solução dos problemas sociais, restituindo-se a esfera da hermenêutica o seu caráter crítico e emancipatório.¹⁰²

Embora existam divergências importantes sobre a compreensão do significado histórico e social do Iluminismo, das ciências e da modernidade, os pensadores Habermas, Apel e Gadamer inauguraram uma nova forma de fazer filosofia, relacionando-a com as ciências sociais, colocando em prática o debate intersubjetivo sobre o sentido e validade da filosofia, das ciências e da cultura, a partir de uma práxis dialógica que trouxe não apenas o aperfeiçoamento e enriquecimento recíproco de suas teorias, mas principalmente a ampliação das tarefas críticas da filosofia e do conhecimento. Sabe-se que Gadamer acolheu muitas das sugestões de Apel e Habermas, especialmente com a recepção da necessidade de crítica aos pré-juízos ilegítimos e falsos, assim como Apel e Habermas acolheram e assimilaram a necessidade de uma revisão da própria crítica, ao passarem a privilegiar e aprofundar ainda mais o estudo sobre a dimensão da linguagem na práxis social, inclusive promovendo uma importante reformulação do materialismo histórico, ao priorizar a dimensão cultural e interativa, contrapondo-se às versões dogmáticas, economicistas e metafísicas do marxismo ortodoxo.

¹⁰² HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Os estudos mais recentes de Apel e de Habermas, apoiados na dimensão pragmática da linguagem, demonstram essa nova realidade, com a contínua e sempre renovada preocupação e comprometimento com a construção de uma teoria social crítica, relacionando-a com a práxis emancipatória dos movimentos sociais e com a construção da democracia, a dimensão dialógica da vida social e a instituição das bases para o estabelecimento de uma ética comunicativa planetária fundada no respeito aos direitos humanos e na convivência plural dos povos e das diversas culturas. As sociedades atuais mergulhadas em crises de natureza ética, política, social e econômica estão profundamente carentes de discussão democrática, daí a importância da criação de esferas públicas ampliadas e diversificadas que possam propiciar o nascimento e desenvolvimento de debates críticos e não dogmáticos, e, nesse aspecto, tanto a teoria de Gadamer, como as de Apel e Habermas têm muito a nos ensinar, especialmente na busca de condições que propiciem o entendimento entre os povos, visando encaminhar a solução dos principais dilemas de nosso tempo.

Por todas essas razões é forte a presença desses autores nas pesquisas das mais diferentes áreas do conhecimento, inclusive no Brasil, passando pela filosofia, sociologia, educação, comunicação social, história e direito, dentre outras, o que pode ser explicado pela imensa contribuição desses autores para o campo de conhecimento da práxis histórica e social e dos problemas globais das sociedades contemporâneas, o que não significa propor a defesa da adoção mecânica e acrítica das suas teorias, visto que oriundas de uma realidade distinta da brasileira, muito embora, essa recepção, entre nós, principalmente aconteça exatamente porque muitas das teses desses autores são radicalmente inovadoras e assumem um caráter universal, o que pode auxiliar na busca da renovação ética da sociedade e na democratização da cultura política e jurídica contemporânea. Além disso, as contribuições desses autores para o direito são extraordinárias, especialmente porque traçam projetos de cunho multidisciplinar, ajudando no processo de reaproximação do direito das temáticas sociais, históricas e filosóficas.

Em resumo, a preocupação de Habermas reside no esforço de procurar manter as conquistas sociais e a herança normativa da modernidade, com base numa hermenêutica de base crítica e intersubjetiva, fundamentada na sua teoria do agir comunicativo, rompendo, desse modo, com os pressupostos monológicos e egocêntricos do paradigma da filosofia do sujeito, em benefício da restituição dos

processos argumentativos, dialógicos e críticos da razão, denunciando os processos reais de dominação social que impedem a realização dos princípios emancipatórios.¹⁰³ Como constatou o filósofo Axel Honeth, as investigações filosóficas e sociológicas de Habermas demonstram as dificuldades e limites impostos à expansão da “esfera pública democrática”, em razão do aumento do poder e sofisticação dos sistemas econômico e estatal, com a intensificação dos mecanismos de colonização e inibição da autonomia da práxis comunicativa e solidária do “mundo vivido”. Além disso, sua teoria sociológica, já comparada aos dos sociólogos clássicos, diferencia-se destes não apenas por seu compromisso em continuar e renovar a trajetória da teoria social crítica, mas principalmente por oferecer alternativas ao pessimismo, “ceticismo” e mesmo a “resignação” da maioria dos teóricos sociais clássicos.¹⁰⁴

De fato, o filósofo e estudioso social alemão promove um dos diagnósticos críticos e dialéticos mais importantes da modernidade e das sociedades contemporâneas, considerando indispensável à discussão democrática sobre as condições de possibilidade para a mudança social em busca da concretização de uma ética dialógica de caráter universal, visando contribuir para a instituição de uma comunidade político-jurídica de cidadãos do mundo reunidos em torno de uma convivência plural e democrática, através da expansão das instituições e dos princípios do Estado Democrático de Direito para o campo internacional. Trata-se de um pensamento que não abre mão dos ideais normativos e racionais da modernidade em busca do esclarecimento e emancipação ética, política e social empreendidos por meio dos processos dialógicos de aprendizagem e dos debates democráticos e racionais, cuja concretização vem sendo bloqueada em razão da expansão desmedida dos poderes econômicos, políticos e ideológicos representados pelas estruturas sistêmicas regidas pela lógica do dinheiro e da dominação, em detrimento da esfera social e cultural interativa voltada para o entendimento.

Habermas considera que a defesa e o respeito aos princípios do Estado de Direito e às instituições criadas democraticamente são essenciais para inibir a

¹⁰⁴ HONNETH, Axel. Jürgen Habermas. Percurso acadêmico e obra. In: **Revista Tempo Brasileiro**, jul-set, n. 138, 1999, Rio de Janeiro, p. 26.

autonomização do poder econômico e a criação de governos e práticas sociais autoritárias. Por isso, as instituições criadas na modernidade são absolutamente essenciais para a sociedade e devem ser defendidas contra os processos de fusão entre Estado e mercado e Estado e sociedade, fundamentados no predomínio do poder econômico e das formas de controle político e burocrático. Resguardar a autonomia da esfera pública societária, responsável pela manutenção da sociabilidade, as tradições legítimas e pela criação de novas normas visando à renovação da cultura, e, portanto, pela manutenção da solidariedade e o entendimento democrático, representa a tarefa mais importante nas sociedades atuais, frente aos novos modos de dominação social, difundidos pelos projetos neoliberais privatistas que se disseminaram pelo mundo, responsáveis pela diminuição progressiva das tarefas sociais do Estado e o reforço dos aparatos autoritários de controle social.

Para o filósofo, nesse contexto, a esfera dos direitos constitucionais e o processo para a livre manifestação da cidadania precisam ser preservados contra as investidas dos grupos políticos dominantes e interesses do mercado, para tanto é indispensável que os direitos fundamentais e os espaços públicos democráticos institucionalizados nas Constituições sejam garantidos e que possam ser criados novos espaços para a ampliação do debate, fazendo com que a sociedade civil possa refletir sobre seus problemas e buscar o enfrentamento dos mesmos por meio da instituição de novos direitos e novos padrões de relacionamento societário e ético.

O autor procura resguardar as condições para o estabelecimento de uma convivência social democrática, defendendo a pluralidade cultural e os procedimentos democráticos necessários para a garantia do desenvolvimento e realização de debates sem repressões entre as diversas tradições históricas, modos de vida e de expressão, ideias e contribuições diferentes. Em síntese, pode-se afirmar que a teoria da ação comunicativa procura reconstruir a gênese democrática dos direitos humanos, origem do Estado Democrático de Direito, bem como vislumbra a sua atualização nas lutas sociais contemporâneas por obra de uma nova cidadania organizada em torno de movimentos sociais nacionais e supranacionais que assumem importância diante da crise contemporânea e dos problemas sociais e dramas humanos trazidos pela globalização. Nesse processo, há tarefas críticas fundamentais para as ciências sociais e para a filosofia, no sentido de construção de

novos modos de pensar e conhecer e na defesa de normas justas, indispensáveis para a garantia de uma vida social democrática.

Sem dúvida, uma das mais importantes contribuições da filosofia de Habermas reside na sua atitude dialética e democrática, aberta para as contribuições teóricas comprometidas com a emancipação e o debate democrático, visão essa contrária aos modos de pensamento dogmáticos, monológicos e impositivos, comungando, nesse aspecto, com a tradição filosófica dialógica de Gadamer e Apel. Ele distancia-se das críticas unilaterais e destruidoras das teorias contrárias, assim como desconfia das soluções elitistas e definitivas, sem o apoio em argumentos bem fundamentados e desenvolvidos em processos racionais de discussão pública democrática.

Pode-se afirmar que sua obra atualiza a tradição crítica kantiana, a dialética socrática e a hegel-marxiana, visando continuar e renovar o projeto filosófico crítico através de uma abordagem crítica e histórico-dialética da vida social. Na verdade, o pensamento de Habermas contrapõe-se ao paradigma da filosofia da consciência pré-julgadora elitista e ao dogmatismo impeditivo do diálogo intersubjetivo, na medida em que se opõe à “crítica dogmática”, levando a sério a realização de uma “crítica dialética”, ao considerar as contribuições das diversas teorias, travando um verdadeiro diálogo com as mesmas e tomando “as contradições da teoria criticada” não como erros ou “indícios de fraqueza do pensamento do autor tratado”, porém como “indicadores de que um determinado problema ainda não foi resolvido definitivamente ou que está encoberto”.¹⁰⁵

O pensamento de Habermas procura continuar e renovar a tradição filosófica e política humanista e democrática, valorizando as heranças críticas e plurais da modernidade, ao mesmo tempo em que procura contribuir como pensador e cidadão para a democratização do conhecimento e da sociedade, por meio das seguintes propostas:

[Primeiro,] liberar o potencial de racionalidade enquistado nas culturas de experts em política, ciência, arte, filosofia; [Segundo,] sensibilizar o esclarecimento e a reflexão crítica para aquilo que foi des-aprendido no decorrer de nossos processos de aprendizagem cultural e social, ou seja, a substância ética da tradição, a ideia de vida boa, bem vivida. Porque sem a ideia de vida boa, o discurso prático, consensual, de todos com todos, seria vazio. Impõe-se uma apropriação discursiva da substância ética da tradição. Coincide neste ponto com W. Benjamin na ideia de que é preciso conjurar

¹⁰⁵ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.27.

os espíritos do passado; [Terceiro,] estabelecer e fortalecer instituições aptas a orientar a modernização social numa direção não capitalista e não opressiva. Caso contrário, o esclarecimento seria apenas ilusório; [Quarto,] referir exemplarmente o esclarecimento a movimentos sociais concretos que atualmente se opõem à colonização do mundo da vida. Tais movimentos podem ser vistos como potenciais de protestos: a denúncia, por parte da maioria – que deixa de ser silenciosa – de unilateralidade elitista das culturas de experts. A busca alternativa de técnicas e práticas esquecidas. Os movimentos de crítica social e ecológica ao capitalismo tardio, às tendências de burocratização e administração do direito, da ciência e da política.¹⁰⁶

Diante da crise da modernidade e dos novos modos de expansão do poder capitalista, o filósofo considera indispensável à reconstrução histórica do significado do Estado Democrático de Direito, visando apreender as conquistas políticas e jurídicas da modernidade e encontrar caminhos para a busca de soluções para os problemas atuais, levando em consideração o processo de renovação da política e do direito que emerge na práxis histórico-social por força da atuação de um conjunto de movimentos sociais que lutam pela democratização da vida social, contra a violência social e política, as injustiças sociais, a destruição do meio ambiente, a desumanização e mercantilização social, as novas práticas autoritárias presentes no cotidiano social, enfim pela instituição de novas normas capazes de barrar os crescentes ataques à democracia e aos direitos fundamentais.

Como foi demonstrado, Habermas irá privilegiar a práxis histórico-social dialética e a dimensão pragmática comunicativa dos estudos de Humboldt, retomando as contribuições da hermenêutica e da filosofia da linguagem para o seu projeto, visando à elaboração do novo paradigma comunicativo e intersubjetivo, acompanhando e procurando ampliar as contribuições advindas do processo de renovação empreendido pela segunda virada linguística de cunho pragmático, priorizando a dimensão interativa do mundo da vida e a ampliação do diálogo entre filosofia e ciências para a construção de novos modelos de conhecimento que promovam a ruptura com as visões elitistas e monológicas, idealistas e objetivistas, ainda presentes nos discursos e práticas dos círculos de especialistas.

¹⁰⁶ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 156-157; Cf. VIEIRA, Suzana Gauer. A Teoria Democrática de Jürgen Habermas. **Revista UNIJUS** - Universidade de Uberaba/Ministério Público do Estado de Minas Gerais, Uberaba, v. 4, n. 1, ago. 2001, p. 14-15.

Desse modo, pretende possibilitar uma reaproximação dialética entre teoria e práxis histórica visando à superação do paradigma da consciência, tratando de retomar a herança universalista de Kant e a histórico-dialética de Hegel, sem cair, entretanto, nas armadilhas representadas pelos pressupostos fundamentalistas, absolutistas ou céticos próprios do racionalismo abstrato das correntes transcendentais a-históricas ou das correntes relativistas típicas do historicismo contextualista. Trata-se de uma teoria apoiada por uma filosofia pragmática voltada para a unificação das contribuições da hermenêutica e da práxis comunicativa e dialógica, para as dimensões da compreensão e do entendimento mútuo, reunidas em torno da edificação de uma ética comunicativa universal fundamentada no igual reconhecimento de todos e na responsabilidade solidária entre os cidadãos, os povos e as diversas culturas.

O autor traz ainda contribuições importantes no campo da sociologia, da filosofia do direito e da política, através da edificação da teoria da ação comunicativa e das propostas de democracia deliberativa e do paradigma jurídico procedimental e reflexivo, por intermédio dos quais ele expõe as novidades introduzidas nas sociedades atuais por força do nascimento de um novo processo em que paulatinamente emerge uma nova cidadania que luta pela criação e efetivação de espaços públicos democráticos para preservar os seus direitos fundamentais e fazer valer a dialética entre direitos humanos e soberania popular, por meio da constante atualização do processo constituinte e instituinte de direitos na esfera social e política.

Com esse propósito, o filósofo de Frankfurt elabora uma teoria pragmática formal, base de fundamentação do novo paradigma filosófico crítico e intersubjetivo, articulando-o a uma pragmática social e empírica, a partir da elaboração de uma teoria social crítica de base comunicativa, propondo um diagnóstico crítico das sociedades contemporâneas, defendendo a proteção dos processos necessários à expansão da racionalidade crítica e dialógica na práxis social interativa e a preservação da dimensão solidária do mundo da vida contra as pressões das estruturas políticas e econômicas orientadas pela racionalidade sistêmica do mercado e da dominação política burocrática. Estas últimas instâncias são responsáveis pela imposição do poder econômico e político e dos interesses privados à sociedade, o que põe em risco a sociabilidade e a preservação da esfera social interativa responsável pela reprodução cultural e renovação da cultura, por

meio de uma práxis orientada pelo entendimento mútuo através do médium da linguagem.

A obra de Habermas pretende continuar o projeto normativo da modernidade, contrapondo-se aos diagnósticos unilaterais que impedem a adequada compreensão das conquistas desse projeto histórico e cultural e da importância das práticas e do processo de aprendizagem social empreendida por meio da ativação da razão crítica presente nas esferas dialógicas da cultura e nos princípios emancipatórios introduzidos nas esferas morais e jurídicas da sociedade. Os avanços introduzidos na sociedade pelo Estado Democrático de Direito, através da institucionalização dos direitos fundamentais individuais, sociais e democráticos, instituídos pela práxis emancipatória da sociedade civil, representam conquistas indispensáveis para a manutenção da sociabilidade, que hoje se encontra ameaçada pelos novos modos de expansão do poder econômico, o que exige a luta para que esses direitos e instituições democráticas sejam estendidas, inclusive, para o âmbito internacional, através do desenvolvimento de um novo paradigma de direito democrático e cosmopolita que já se anuncia ainda que timidamente na práxis social contemporânea contra os efeitos perversos do processo de globalização mundial e as diversas crises de natureza moral, política, social e ecológica.

Para o filósofo, as teorias historicistas e desconstrutivistas, ao desconsiderarem as conquistas das ações críticas da cidadania e os avanços sociais da modernidade, não percebem a dinâmica dialética, complexa e ambivalente desse projeto histórico-cultural, promovendo uma despedida crítica da razão e, assim, abrindo mão das conquistas alcançadas em termos sociais e políticos no processo de aprendizagem cultural, confundindo o processo de dominação e colonização sistêmica com as esferas culturais, democráticas e societárias interativas que procuram resistir criticamente ao domínio avassalador do poder econômico e político.

A obra de Habermas tem sido objeto de muitas críticas, especialmente relacionadas ao caráter utópico e idealista do seu pensamento, sendo considerado por muitos como um autor preocupado apenas com a dimensão do consenso, em detrimento dos conflitos sociais, outros ainda julgam que sua teoria apenas se aplicaria aos países ricos e democráticos europeus e não ao contexto dos países pobres e em desenvolvimento. Muitas destas críticas são injustas, na medida em que desconsideram a crítica contundente de Habermas aos processos sociais

materiais e ideológicos violentos e autoritários, enfim aos mecanismos de colonização da sociedade civil pelos poderes dominantes e as dificuldades para o exercício da democracia nessas condições. Além disso, cabe destacar que o dogmatismo e a crise da democracia e do entendimento que perpassam a sociedade e as esferas do conhecimento, podem ser minimizadas com a ativação de uma práxis dialógica e do debate democrático e argumentativo, visando inclusive à retomada dos vínculos entre as diferentes esferas da vida social, objeto central das preocupações do filósofo social, presente nas mais diversas fases de sua pesquisa.

O professor brasileiro Jessé Souza, um dos principais estudiosos do pensamento de Habermas entre nós, considera a obra de Habermas indispensável para a compreensão crítica não apenas dos problemas sociais e políticos das sociedades avançadas, mas também para países como o Brasil, o que, para ele, tem sido, não raro, negligenciado por um grande número de estudiosos da sociedade. Para ele, em primeiro lugar, a teoria de Habermas proporciona um esclarecimento importante sobre a necessidade de “construção de critérios substantivos e éticos para avaliar e definir processos democráticos”, o que é essencial em nosso tempo diante do “contexto pós-guerra-fria”, onde desaparece a antiga comparação dos regimes democráticos do Ocidente com os regimes totalitários socialistas, ficando em primeiro plano “a necessidade de autolegitimação, a exigir a explicitação e discussão dos pressupostos mais fundamentais da vida em sociedade”. O objetivo da obra de Habermas, desde o início de suas investigações, esteve relacionado com a crítica ao “positivismo” sociológico e a sua tendência à naturalização das relações sociais, contra o que ele sempre procurou colocar “a necessidade, para as sociedades modernas, de explicitar e manter consciente os fundamentos da vida coletiva”. Estas questões também são importantes para pensar as condições de possibilidade para o exercício da democracia no contexto de países como o nosso, diante das dificuldades vivenciadas em nossa sociedade, com problemas históricos derivados de uma tradição política e social autoritária, aliada a processos de aceleração da modernização social e econômica, ao mesmo tempo em que contamos com um conjunto de movimentos sociais que lutam pela concretização dos princípios do Estado Democrático de Direito e pela renovação da cultura política.

De que forma essa discussão pode ser interessante para nós brasileiros? Acredito que ela pode ser muito importante, desde que ultrapassemos alguns mal-entendidos. O primeiro deles, e o mais ingênuo e injusto, é a generalizada crítica de Habermas como um autor normativo, 'utópico', que vê o mundo como uma dimensão de entendimento mútuo e sem violência. Na verdade isso não é aferível em nenhum texto de Habermas. Ao contrário, o mundo moderno é criticado pela violência material e simbólica. A única pressuposição do autor, a qual não tem nada de normativa ou utópica, é que além de violência, monetarização e burocratização das relações humanas, sofrimento, ausência de sentido e exercício arbitrário do poder, a modernidade ocidental é marcada por um novo elemento que não existia antes do século XVIII: as pessoas precisam estar, em alguma medida, convencidas da legitimidade do poder, convencimento esse fundado em regras 'racionais' ao contrário das formas de legitimação tradicionais. Racional aqui significa a possibilidade de 'aprendizado normativo', a partir da possibilidade de criticar a sociedade e a si mesmo.¹⁰⁷

Habermas pretende reconstruir o projeto crítico da filosofia, recuperando a herança grega e iluminista no sentido de resguardar a esfera cultural do mundo da vida, por meio do debate público e democrático contra o processo de colonização empreendido pela lógica sistêmica que preside os poderes do mercado e do Estado. Para o filósofo, a defesa dos princípios do Estado Democrático de Direito e a instituição de novas esferas de debate e interlocução crítica no seio da sociedade civil são as tarefas mais importantes do nosso tempo, visando resguardar a autonomia societária e as condições para o aparecimento de formas de resistência da cidadania, com a construção de espaços públicos plurais para a publicização de temas e o surgimento de contribuições para o encaminhamento da solução democrática e justa dos conflitos sociais. Trata-se de uma tentativa voltada para a reconciliação dos ideais normativos da liberdade, igualdade e solidariedade, a partir da reconstrução histórico-crítica da dialética entre soberania popular e direitos humanos, visando manter a autonomia societária e cultural diante dos abusos das demais esferas burocráticas e mercantil. Além disso, ele está preocupado com a construção da democracia no plano global, trazendo o projeto kantiano universalista em busca do estabelecimento de uma paz perpétua, através do uso público e crítico da razão pelos cidadãos do mundo, para o âmbito das relações históricas concretas, tratando de defender as bases de uma nova cultura política solidária, plural e cooperativa entre as nações, com a extensão para o âmbito internacional dos

¹⁰⁷ SOUZA, Jessé. O Direito e a democracia moderna: a crítica de Habermas a Weber. In: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo. (Org.) **Max Weber**. Direito e modernidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 199-213.

princípios e instituições políticas e jurídicas democráticas criadas no âmbito nacional pelas lutas sociais da cidadania, ao criarem o Estado Democrático de Direito e as garantias de proteção aos direitos humanos fundamentais.

2.2.1.3.2 O paradigma da razão comunicativa e as possibilidades de superação da filosofia do sujeito

Jürgen Habermas propõe uma reapropriação crítica e atualização da herança normativa universalista da modernidade, visando compreender de modo mais profundo as razões da crise da modernidade e as alternativas para a transformação democrática da sociedade presentes inclusive na práxis dos movimentos sociais críticos, sem abrir mão das conquistas da cidadania no desenvolvimento da sua trajetória de lutas pelo reconhecimento e ampliação dos direitos humanos e democráticos. Para tanto, entende como indispensável o retorno ao pensamento de Kant e Hegel, já que estes autores podem ser considerados os filósofos que inauguram a vertente crítica da modernidade, assim como ao diagnóstico histórico-social de Marx e Max Weber, entre outros estudiosos da sociedade, que continuam esta trajetória por outros meios, esforçando-se, a partir daí, para prover um diagnóstico crítico histórico e sociológico do nosso tempo, apontando para as novas e importantes tarefas da filosofia e das ciências sociais na atualidade.

O filósofo de Frankfurt pode ser considerado como um teórico preocupado com a defesa da razão, da filosofia e das ciências, e da necessária articulação e reapropriação crítica das esferas do conhecimento, da ética e das artes no âmbito da práxis social e no campo do conhecimento, sendo um dos principais críticos do positivismo e cientificismo, especialmente por estas concepções pretenderem uma purificação fictícia da razão e do conhecimento, expulsando arbitrariamente os argumentos éticos e normativos e as questões referentes à validade da verdade das teorias e dos paradigmas do âmbito de discussões fundamentais. Dessa forma, produz-se a legitimação das relações sociais e do mundo existente, com a mera descrição dos fenômenos empíricos, resultado da expulsão arbitrária dos questionamentos críticos capazes de fornecer os critérios de legitimidade para a validade do conhecimento.

Os pensadores neoconservadores, desconstrutivistas e pós-modernos reduzem o entendimento da razão ao âmbito da realização da racionalidade técnica,

instrumental e objetificadora, seguindo a linha de pensamento cético e pessimista inaugurada por Nietzsche e Heidegger. Já os pensadores conservadores tradicionais reduzem a razão ao campo da modernização da sociedade, a cargo dos imperativos do mercado, do poder estatal e do direito formal, e da esfera das ciências, desprezando o caráter ético, crítico e transformador da cultura moderna, especialmente considerada por estes como sinônimo de anarquia e caos representado pelas ações de minorias, os movimentos de protesto e reivindicatórios, as manifestações contraculturais contrárias aos processos de mercantilização e dominação social, denunciando o autoritarismo dos sistemas estabelecidos, as guerras e ao desequilíbrio ambiental.

Diferentemente, o filósofo de Frankfurt considera fundamental suplantar o ceticismo ético, o unilateralismo e o derrotismo inerente a estas posições, já que, na realidade, tal concepção instrumental da razão representa apenas uma de suas formas de manifestação. Para ele, além desta estreita e empobrecedora compreensão de razão, restrita ao campo de realizações funcionais sistêmicas, descortina-se uma visão mais ampla que engloba o âmbito do saber crítico e a racionalidade comunicativa que perpassa as diversas esferas interativas do mundo da vida e a práxis social argumentativa voltada ao entendimento, que pode ser percebida exemplarmente nas mais diversificadas experiências dos chamados novos movimentos sociais ao priorizarem as práticas sociais e políticas regidas por uma racionalidade crítica, dialógica e propositiva, visando à criação de uma nova cultura democrática e participativa.

Nesse sentido, a filosofia pode ser compreendida como uma atividade crítica, reconstrutiva e guardiã da razão, sem mais as antigas pretensões racionalistas de âmago fundamentalista e absolutista, como ainda defendiam, respectivamente, Kant e Hegel, muito embora tenham sido os pensadores que colocaram em primeiro plano a tarefa crítica e ética da razão e, portanto, da filosofia, bem como a importância do processo argumentativo voltado para o entendimento e emancipação através do “uso público da razão”, como era o objetivo de Kant. Da mesma forma, cabe destacar a importância da retomada da filosofia hegeliana, especialmente a crítica histórico-dialética dos tempos modernos e a denúncia do autoritarismo da razão individualista impeditiva da realização dos processos interativos, visando ao estabelecimento de uma convivência ética intersubjetiva, expressa nos seus estudos em torno da “totalidade ética”.

Com o novo paradigma comunicativo, Habermas estabelece os pressupostos e os motivos para a reconstrução racional e crítica do saber, visando examinar o significado e a validade das práticas, normas e instituições sociais, com a finalidade de auxiliar e contribuir para a busca da solução dos problemas práticos e concretos que emergem na práxis social cotidiana.

O pensador de Frankfurt defende como indispensável à intensificação do processo de colaboração recíproca entre as áreas da filosofia e das ciências, advogando uma aproximação maior entre os estudiosos, buscando, dessa forma, contribuir para o avanço do conhecimento e o encaminhamento de contribuições para a busca de soluções dos problemas sociais, a partir de preocupações e investigações comuns. Para o autor, a conexão entre as investigações, as descobertas e as conquistas das esferas do saber normativo e empírico poderá auxiliar decisivamente no processo de superação das visões positivistas e historicistas, evitando as orientações cientificistas e as tendências céticas predominantes que desconsideram a importância dos questionamentos críticos-normativos e a necessidade de justificação do conhecimento, como se observa no caso das teorias positivistas, neoconservadoras e pós-modernistas tão em voga na vida acadêmica contemporânea, apostando no irracionalismo e no relativismo ético a partir de uma crítica totalizante da razão, assim como as tendências metafísicas que ressurgem com a tentativa de retomada das questões essencialistas inerentes ao âmbito de preocupações da filosofia da consciência, visando reconquistar o papel superior e elitista da filosofia como intérprete privilegiada da realidade e como “mediadora de sentido”, orientando e apontando aos sujeitos e à sociedade sobre a escolha de valores e a “melhor forma de vida”, tal como era o propósito da filosofia metafísica tradicional.

Para Habermas, a filosofia apenas pode contribuir com o esclarecimento crítico da sociedade, através de uma atividade reconstrutiva do saber e da história, por sua proximidade com os temas e problemas apresentados tanto no âmbito da comunidade científica, como no mundo da vida social cotidiana, e, ainda que não possa e não deva impor uma interpretação e indicar platonicamente e paternalistamente as formas e modos de vida a serem seguidos pelos cidadãos, como fazia a tradição de pensadores metafísicos, os filósofos podem, no entanto, como intelectuais, na qualidade de cidadãos participantes de debates públicos, desempenhar um papel importante não apenas contribuindo com o processo de

democratização do conhecimento, mas também auxiliando no processo de transformação democrática da sociedade.

Seguindo os ensinamentos de Schnädelbach e Tugendhat, pode-se afirmar que os paradigmas orientadores do pensamento filosófico podem ser divididos em três fases históricas principais, referentes ao modelo de pensamento ontológico, predominante no mundo antigo e medieval, o modelo filosófico subjetivista e instrumental inerente à “filosofia da reflexão” e da consciência e que tem origem no mundo moderno e, por fim, os modos de pensamento que derivam do novo paradigma da filosofia da linguagem.

O paradigma filosófico metafísico de cunho ontológico caracteriza-se pela busca do conhecimento do “ser do ente”, visando atingir a verdade como expressão do conhecimento da realidade, entendendo a verdade pelos atributos de generalidade, imutabilidade e necessidade. Segundo Habermas,

[...] apesar de todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de referência a questão do ser do ente – o que o torna ontológico. O verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é pura e simplesmente geral, imutável e necessário. Pouco importa que esse pensamento seja interpretado à luz do modelo da matemática como contemplação e anamnese ou segundo o modelo da lógica, como discurso e reflexão – trata-se em ambos os casos de estruturas do próprio ente, que se configuram no conhecimento.¹⁰⁸

Já o paradigma da filosofia da consciência formou-se a partir do questionamento cético frente ao primado do “ser sobre o pensamento”, introduzindo a discussão sobre os métodos adequados para atingir o conhecimento dos fenômenos, segundo os imperativos ditados pelo desenvolvimento científico e social no início da modernidade. Trata-se do modelo da razão centrada no sujeito, tal como foi anunciado na filosofia de Descartes e de Kant.

Habermas, seguindo as coordenadas do paradigma da linguagem, elabora a teoria da práxis comunicativa como ponto de partida para a construção de novos pressupostos para o conhecimento e novos modos de abordagem da ciência, retomando os vínculos entre as esferas filosófica e empírica, com o intuito de construir novas abordagens para o entendimento e avaliação dos problemas sociais, éticos e políticos. A importância da sua teoria pode ser medida fundamentalmente pela sua capacidade de elaboração de uma concepção abrangente de razão,

¹⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 21-22.

priorizando o diálogo intersubjetivo dos agentes sociais, suplantando assim as abordagens objetivistas e subjetivistas informadas pelo paradigma do sujeito solipsista. Para tanto, procura reunir o melhor da herança cultural produzida desde os gregos, com o objetivo de restabelecer os vínculos entre democracia e filosofia, através do debate crítico e racional. Trata-se, segundo os ensinamentos da pensadora brasileira, Bárbara Freitag, da superação de uma visão estreita de racionalidade, como expressão de uma razão constitutiva da esfera do pensamento, restrita ao âmbito subjetivo e teórico, entendida como “uma faculdade abstrata, inerente ao indivíduo isolado”, enfatizando a importância da esfera crítica, comunicativa e dialógica, referente a “um procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade”.¹⁰⁹

A teoria do conhecimento kantiano vem sendo considerada pelos críticos da modernidade como expressão de um fundamentalismo insustentável, típico do modelo racionalista que preside o mundo moderno, na medida em que a interpretação dogmática de sua teoria do conhecimento passa a exercer um domínio efetivo sobre o conhecimento científico, determinando “os fundamentos da ciência” e definindo “os limites do experienciável”, o que significa que a filosofia assume-se como uma esfera de saber superior frente às demais áreas do conhecimento, colocando-se como uma atividade legisladora da razão, indicando seus limites e possibilidades, colocando-se como responsável por ser um “indicador de lugar” das ciências.¹¹⁰

A filosofia de Kant também é acusada de colocar a filosofia numa esfera hierarquicamente superior às demais instâncias da vida social, ocupando o lugar daqueles que detêm o monopólio do julgamento soberano, expressão do conhecimento total e a-histórico da cultura, especialmente por ter separado claramente a esfera do “conhecimento teórico” das demais “faculdades da razão prática e do poder de julgar”, tal como expôs sistematicamente nas suas três críticas. Cabe reconhecer que Kant aponta esta separação como uma das principais características das sociedades modernas, o que Hegel chamará de processo responsável pelas cisões, divisões, fragmentações e dualismos próprios da vida

¹⁰⁹ FREITAG, Bárbara. **Teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 59.

¹¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.18.

moderna e, que Max Weber e Emil Lask resgataram posteriormente nas suas investigações e definiram como as distintas esferas de valor da cultura moderna limitadas em seus respectivos campos de atuação aos âmbitos da “ciência e a técnica, do direito e da moral e da arte e da crítica da arte”. Demarcando rigorosamente os limites e competências de cada uma das atividades, a partir de critérios formais, na verdade, “a filosofia se comporta como suprema instância jurídica não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo”.¹¹¹

Na realidade, segundo Habermas, devemos despedir-nos de uma visão platônica e elitista do saber, abrindo mão de uma concepção que entrega a filosofia e aos detentores do saber o poder soberano e a exclusividade na determinação dos limites às ciências, às ações e às atividades humanas tanto no campo do conhecimento, como no âmbito da vida social cotidiana. Entretanto, para ele, as críticas à filosofia de Kant devem ser minimizadas, já que tais separações entre as esferas das ciências, das artes, da moral e do direito não foram criadas pela filosofia de Kant, antes representam uma característica essencial da cultura moderna, sendo formalizada pelo seu pensamento em atenção ao processo histórico de transformações concretas operado pela práxis nas sociedades modernas, sendo um dos objetivos principais de sua obra a mediação dialética entre estas esferas por meio da reflexão crítica e não dogmática, além da preocupação com a esfera da moralidade e do direito, em razão da possibilidade concreta de instrumentalização do poder nas sociedades capitalistas nascentes.

A teoria da ação comunicativa habermasiana pretende ser “útil para a interpretação da crise atual e para promover o esclarecimento”.¹¹² Nesse sentido, Habermas pode ser considerado um continuador do projeto iluminista, porém se afasta da filosofia subjetivista e mentalista típica do pensamento dos séculos XVII, XVIII e XIX, através da construção do paradigma comunicativo, que pretende fazer justiça aos ideais críticos, normativos e emancipatórios da autonomia, maioridade e direitos humanos universais defendidos por Kant, assim como as intuições geniais presentes nas pesquisas do jovem Hegel, dedicadas ao estudo da importância das relações interativas, comunicativas e intersubjetivas no processo de reconhecimento e formação da identidade e subjetividade humana, como parte do processo dialético

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.18-19.

¹¹² SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**. Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 111.

de superação de formas alienadas de vida em direção a formas éticas e emancipadas de relacionamento dos sujeitos na vida comunitária. Da mesma forma, valoriza também os estudos do jovem Marx, com a retomada da temática hegeliana da alienação em bases materialistas, a partir do conceito inovador de práxis social, ao defender os vínculos entre teoria e práxis, razão crítica corporificada nas práticas transformadoras e renovadoras da vida e da sociedade e especialmente por sua defesa das práticas sociais interativas e emancipatórias, inclusive a defesa de princípios e experiências próximas a uma concepção radical de democracia, antes de sua posterior adesão ao comunismo e da redução do conceito de práxis ao âmbito da produção econômica.

O paradigma da comunicação é proposto como uma alternativa para responder às ambiguidades e aos impasses presentes no diagnóstico da teoria social crítica tal como elaborado pela primeira geração da Escola de Frankfurt, tendo como propósito oferecer uma interpretação crítica dos principais problemas sociais e políticos de nosso tempo, com base num modelo reflexivo dialético e histórico-reconstrutivo, apoiado na busca dialógica e cooperativa da verdade e na defesa de normas justas e socialmente legítimas, visando igualmente contribuir para a construção de alternativas democráticas para as crises social, ética e política vivenciadas de forma dramática nas sociedades contemporâneas.

Nessas condições, as diferentes formações sociais encontram-se cada vez mais ameaçadas pelo aumento da pobreza, da violência e pelas catástrofes resultantes das guerras e dos efeitos da crise ecológica, problemas agravados pelos efeitos perversos da crise econômica mundial que hoje também vêm afetando severamente os países desenvolvidos, trazendo retrocessos impensáveis no campo dos direitos humanos e das conquistas democráticas que exigiram intensos esforços e sofrimento das gerações anteriores, inclusive no período pós-guerra, com o árduo trabalho de reconstrução democrática dos países europeus, o que possibilitou a institucionalização das conquistas da cidadania no Estado do bem-estar social, como resultado de intensas lutas sociais e após o difícil aprendizado com os erros e horrores produzidos pelas guerras mundiais.

Habermas não aceita as críticas destrutivas totalizantes da modernidade, principalmente pelo fato da maioria destas concepções desconsiderarem as contradições e ambivalências do mundo moderno, negligenciando as melhorias ocorridas na vida social e política empreendidas pelos esforços de muitas gerações,

através do trabalho humano e das conquistas da cidadania e da práxis emancipatória dos movimentos sociais. Dessa maneira, são negligenciadas as potencialidades políticas transformadoras e emancipatórias oriundas das formas culturais de vida moderna, fundamentadas nas lutas sociais pela ampliação de direitos e na defesa dos espaços para a manifestação de práticas interativas e democráticas resultantes de um contínuo processo de aprendizagem individual e coletiva.

O pressuposto comum aos críticos ortodoxos da cultura moderna refere-se a “rejeição não dialética da subjetividade”, na medida em que esta acaba sendo reduzida aos efeitos negativos e “mutiladores de uma autoreferência objetivante”, o que faz com que estes acabem optando pelo abandono dos conteúdos crítico-normativos inerentes aos princípios e promessas emancipatórias da modernidade, que, para o filósofo de Frankfurt, sempre podem ser tomados como referências da práxis social em busca da realização da autonomia, liberdade e igualdade em formas solidárias e democráticas de convivência social. Desse modo, acabam abrindo mão do sentido crítico que assume o princípio da subjetividade no processo de “certificação” da modernidade, através das concepções referentes às ideias de “consciência de si, autodeterminação e autorrealização”, perdendo-se assim a sua mais importante conotação relativa à “perspectiva de uma práxis consciente de si em que a autodeterminação solidária poderia se vincular à autorrealização autêntica de cada um”.¹¹³

Habermas trata de defender o projeto da modernidade como um processo cultural, distinto do processo de modernização social, que dá origem ao nascimento de uma nova consciência histórica, vinculada à ideia de uma subjetividade que procura realizar-se nas esferas do mundo privado e social, a partir da afirmação da autonomia individual e da cidadania exercida por meio de uma práxis crítica e interativa vivenciada numa comunidade democrática, o que exige a defesa dos espaços indispensáveis para o exercício dos direitos humanos e liberdades comunicativas.

Com isso, os críticos da razão acabam perdendo qualquer contato com o discurso crítico inerente aos estudos dos pensadores da modernidade, ainda

¹¹³ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 469.

preocupados com os problemas éticos, políticos e sociais, ao se referirem às cisões e oposições da vida social, assim como as possibilidades de sua superação por meio de uma práxis consciente e emancipatória vivenciada intersubjetivamente numa comunidade ética, como pensava o jovem Hegel e os pensadores críticos da modernidade. Desse modo, os autores pós-modernos descuidam em suas análises do reconhecimento do “conteúdo altamente ambivalente da modernidade social e cultural”, o que implica a capacidade de apreensão dos processos histórico-sociais como fenômenos complexos e contraditórios, a partir do reconhecimento dos ricos aspectos da vida humana e social, as manifestações e as novidades das experiências que emergem da práxis social no processo de contínua renovação, revisão e correção de rumos, apostando no ceticismo e na total rejeição dos princípios e instituições culturais modernas, descurando dos processos de aprendizagem e das possibilidades de mudança e transformação social.

Assim, os paradoxos da modernidade que engendram as oposições entre os processos de “esclarecimento e manipulação”, “consciente e inconsciente”, entre “forças produtivas e forças destrutivas”, os processos que levam a “autorrealização expressiva e dessublimação repressiva”, entre os “efeitos que garantem a liberdade e efeitos que a suspendem”, enfim a oposição entre “verdade e ideologia”, que foram tratados como temas privilegiados nos estudos pela tradição de pensadores críticos modernos¹¹⁴, acabam sendo dissolvidos entre si, perdendo-se com isso a

¹¹⁴ Os pensadores modernos, desde Hegel, passando por Marx e os jovens hegelianos, até os críticos de Frankfurt, traduzem nas suas investigações o que Habermas entende como expressão do “discurso da modernidade”, e que se caracteriza pelo tratamento histórico-crítico da razão, no sentido de que a razão deixa de ser percebida como “algo pronto”, prévia e definitivamente definida e estabelecida, ou como expressão de “uma faculdade subjetiva” ou como manifestação de “uma teleologia objetiva” presente “na natureza” ou na própria “história”, seja seguindo “as regras de jogo ontológicas para a caracterização de Deus ou de um ente em seu todo”, ou ainda “as regras do jogo empíricas” visando explicar as “disposições dos sujeitos capazes de conhecer e de agir”. Estes autores assumem como tarefa filosófica fundamental a investigação sobre o sentido e a legitimidade dos processos históricos, procurando detectar, com se fossem uma espécie de “investigadores de rastros”, os seus “padrões estruturais” e “os indícios cifrados sobre as veredas de processos de formação inconclusos, interrompidos ou mal conduzidos, que ultrapassam a consciência do indivíduo”. Em síntese, percebem a vida social como expressão das práticas e relacionamentos dos sujeitos “com sua natureza interna e externa”, através das quais se reproduzem “formas de vida” e ações vinculadas a um determinado contexto sociocultural. Interessam-se, sobretudo, pela tarefa filosófica crítica e investigativa, buscando alcançar uma “autocertificação” histórica aproximada do mundo presente, mesmo reconhecendo as dificuldades desse processo, com os “enganos e autoenganos”, procurando apreender nas experiências sociais supra-subjetivas o entrelaçamento dos “processos de aprendizagem e desaprendizado”. Ao contrário da metafísica ontológica antiga e da filosofia do sujeito fundante da metafísica moderna, os pensadores modernos críticos tomam em consideração a práxis social e a história humana terrena. Como afirma Habermas, “o discurso da modernidade põe as esferas do não ente e do mutável sob as determinações do discernimento e do erro: introduz a razão num domínio que tanto a ontologia grega quanto a filosofia do sujeito da época

possibilidade de adoção de uma abordagem crítica e dialética fundamentada na possibilidade de colocar o pensamento, a reflexão e o conhecimento a serviço da crítica histórica do passado e do presente com finalidades éticas e emancipatórias.¹¹⁵

Em última análise, para a maioria dos pensadores desconstrutivistas pós-modernos, a modernidade deve ser rejeitada na sua totalidade por ser a expressão de uma cultura repressiva e totalitária, tese esta que já havia sido antecipada até certo ponto pelos críticos da primeira geração de Frankfurt, resultado da adoção de um profundo ceticismo diante dos efeitos sinistros e dos horrores da guerra e do totalitarismo da sua época, quando assistiam diante de seus olhos à destruição dos valores e princípios éticos e democráticos, com a tentativa de soterramento dos ideais emancipatórios da modernidade.

Apesar de não comungar com o diagnóstico pessimista dos pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt, cabe destacar que Habermas admite o caráter mais abrangente e profundo da crítica materialista desenvolvida por Adorno e Horkheimer¹¹⁶, na medida em que julga que suas investigações se encontram mais próximas dos problemas emergentes do mundo da vida social, apontando os efeitos negativos e destrutivos da sociedade administrada e de consumo de massas, com a denúncia dos efeitos mercantilistas, reificantes e totalitários nas esferas da vida pública e privada, assim como também considera superior a “teoria do poder” de

moderna consideravam como sendo simplesmente sem sentido e não suscetível de ser teorizado”. Para o autor, ainda que no início este projeto tenha sido abalado pela adoção das premissas dogmáticas da “filosofia da história”, em seguida atacadas pela “reação de defesa do historicismo”, na verdade, deve ser buscada uma alternativa a estes dois “modelos teóricos”, na medida em que considera que o “discurso da modernidade” quando conduzido de maneira séria necessariamente levará em consideração conjuntamente as abordagens universalista e histórico-cultural, já que uma não exclui a outra quando se considera a dialeticidade fundamental do desenvolvimento da práxis humana em sociedade, onde emergem as reivindicações universalistas e concretas de cunho moral e democrático. É este o objetivo da obra filosófica, política e social de Habermas visando continuar e complementar o projeto crítico e normativo da modernidade, o que pressupõe caminhar em direção à busca da superação das oposições teóricas dualistas e reciprocamente excludentes organizadas em torno do universalismo idealista e do relativismo historicista que impedem uma correta apreensão daquilo que ocorre no campo da práxis histórico-social efetiva, o que pressupõe a retomada do discurso crítico-dialético dos modernos e sua continuação, a partir de uma reinterpretção do projeto original iluminista a luz dos acontecimentos históricos recentes, tendo, assim, mais uma vez que “passar entre Cila e Caríbdis”. (HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 78-79, nota 4).

¹¹⁵ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 469.

¹¹⁶ O filósofo enfatiza a importância ética e social da crítica materialista, elaborada desde Marx até os críticos de Frankfurt, com a denúncia do idealismo no encobrimento do sofrimento e injustiças da sociedade, mas julga que a crítica não pode desconsiderar a importância do discurso e da práxis crítica e comunicativa para encaminhar a própria crítica do desrespeito aos princípios normativos emancipatórios reconhecidos inclusive nas constituições dos Estados democráticos e nas declarações de direitos, como conquistas da cidadania. (Cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.)

Michael Foucault, na consideração dos aspectos autoritários que regem a vida social, por força da imposição de modos de racionalidade e saber voltados para a disciplina das práticas sociais, quando comparados com as análises de Heidegger sobre “a técnica como armação” e a redução da compreensão da essência da política ao totalitarismo, como acontece nas análises pós-modernas de Derrida sobre a vida moderna. Entretanto, para Habermas, mesmo entre os primeiros autores, percebe-se a mesma pretensão de despedida de forma definitiva da cultura moderna, muito embora eles sejam mais sensíveis aos conflitos e questionamentos oriundos da práxis histórico-social concreta.¹¹⁷

O problema destas análises reside principalmente na rejeição do discurso racional e das formas de saber desenvolvidas na práxis social, recusando com isso ao reconhecimento da importância das esferas culturais do mundo da vida, por um lado, embora, na realidade, por outro, recorram a esta mesma razão, por meio do discurso crítico, voltado para denunciar os efeitos negativos da cultura para a vida humana na sociedade. Dessa maneira, observa-se o propósito de fuga do discurso racional de natureza ética, científica e estética, características que marcam as esferas culturais de valor da modernidade, e, assim, dos critérios que fornecem validade às práticas, normas e instituições, a partir de uma crítica bem fundamentada em bases racionais e argumentativas, características estas que marcam o nascimento da crítica nas sociedades modernas, em benefício de interpretações unilaterais e que geralmente tomam em consideração apenas uma das dimensões da cultura, beneficiando o discurso de natureza estética e a dimensão da subjetividade, em detrimento dos aspectos racionais e éticos, o que pode ser observado na disseminação da crítica à razão nos mais amplos setores da academia, especialmente nos âmbitos da filosofia e das ciências sociais contemporâneas.¹¹⁸

Para o filósofo, faltaria às correntes irracionistas, especialmente aos autores pós-modernos, o esclarecimento com respeito ao lugar de onde falam no campo do saber, já que muitos deles se escondem, muitas vezes, por detrás de abordagens historicistas e relatos ficcionais mais próximos do discurso literário, descurando do caráter socialmente constitutivo e criativo da práxis comunicativa e do caráter

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.470.

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 471; 478.

construtivista e falibilista que caracteriza a atividade das ciências no mundo contemporâneo. Aqui, mais uma vez, para o autor, percebe-se o predomínio dos pressupostos da filosofia do sujeito, com o seu costumeiro desprezo pela práxis histórico-social cotidiana e a tendência a sua substituição agora por um discurso neoconservador que termina por suplantando o terreno das experiências humanas intersubjetivas vivenciadas na sociedade, recusando-se a admitir a capacidade de renovação da cultura por meio das ações críticas, plurais e inventivas dos cidadãos nos diversos espaços de convivência social.

Dessa maneira, as melhores contribuições dos pensadores críticos modernos são deixadas de lado e, com elas, o próprio conteúdo emancipatório da herança normativa da modernidade é descartado, o que traz uma série de prejuízos para um diagnóstico sério e realista das diversas crises vivenciadas nas sociedades atuais, com o desprezo aos princípios e valores formadores dos modos de pensar e agir de modo crítico-reflexivo, pluralista e não dogmático, que se acham delineados nesse projeto e que podem servir para auxiliar no processo de construção de alternativas democráticas para fazer frente ao renascimento de práticas conservadoras de origem pré-moderna e tradicionalistas, com o incentivo a atitudes e práticas fundamentalistas, preconceituosas e autoritárias, que contrastam com as conquistas positivas da cultura moderna, responsáveis pela introdução de uma nova mentalidade crítica e reflexiva, aberta ao novo e às mudanças histórico-sociais.

Enquanto Hegel, Marx, Max Weber e Lukács se inserem entre os pensadores modernos que apreendem nos processos de “racionalização social” os fatores que promovem a emancipação e a reconciliação entre as diversas esferas da vida social e aqueles que inibem e impedem a sua realização, assumindo a tarefa de crítica às condições sociais que tendem a inviabilizar o cumprimento das promessas normativas presentes no projeto iluminista, os críticos radicais da modernidade já não mais acreditam nos potenciais transformadores da práxis social orientada criticamente em defesa da realização da autonomia dos sujeitos e da autodeterminação da cidadania.¹¹⁹ De acordo com Habermas, estas concepções sequer levam suficientemente em consideração a importância atribuída às experiências sociais interativas mediadas pela linguagem destacadas com ênfase pelas correntes contemporâneas do pensamento hermenêutico, fenomenológico e pelos estudiosos

¹¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.469.

do pragmatismo, investigações estas que contribuíram para a valorização da práxis do mundo da vida, tornando-se a partir daí uma arena cultural privilegiada para as investigações sociais, em razão do seu reconhecimento como uma esfera produtora de saber e eticidade:

É digno de nota que não se preveja nas abordagens da crítica da razão um lugar sistemático para a práxis cotidiana. O pragmatismo, a fenomenologia e a filosofia hermenêutica elevaram as categorias da ação, da fala e da convivência cotidianas a um nível epistemológico. Marx destacara a práxis cotidiana até mesmo como o conteúdo racional da filosofia deveria verter-se em formas de vida de uma sociedade emancipada. Mas Nietzsche dirigiu o olhar de seus sucessores para os fenômenos do extracotidiano a tal ponto que este apenas desliza com desprezo sobre o cotidiano, tomando-o como algo derivado ou inautêntico.¹²⁰

Habermas diferencia-se da maioria dos pensadores críticos contemporâneos da modernidade, inclusive dos críticos da primeira geração da Escola de Frankfurt, pois acredita que estes levaram a teoria social crítica a um beco sem saída, continuando tributários dos mesmos problemas não resolvidos pela esquerda hegeliana e pelo marxismo, ao abandonarem as intuições críticas, éticas e democráticas originais do jovem Hegel e do jovem Marx, ao reduzirem a razão e os ideais emancipatórios da modernidade ao processo de racionalização instrumental, confundindo as estratégias dos poderes dominantes com a totalidade da vida social, prejudgando a práxis histórico-social que se vê assim condenada à mera reprodução dos valores e imperativos ditados pelos sistemas estabelecidos.

Para ele, tanto os pensadores conservadores da direita hegeliana, defensores da modernização social e econômica e críticos da cultura, como os hegelianos de esquerda, seguidores de Feuerbach e Marx, assim como a crítica radical de Nietzsche e seus discípulos pós-modernos, ainda permanecem reféns dos pressupostos da “filosofia do sujeito”, posto que não foram capazes de substituir a velha relação sujeito e objeto e o modelo de racionalidade teórico mentalista e objetificador da natureza e da vida social, apesar do esforço empreendido e das efetivas contribuições desses pensadores visando detectar as dificuldades e as ilusões do processo de esclarecimento iluminista sob controle de uma subjetividade instrumental e positivista.

O paradigma da “filosofia do sujeito” caracteriza-se pelo predomínio do desenvolvimento de uma mentalidade por meio da qual o sujeito do conhecimento e

¹²⁰ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.470.

o sujeito agente relacionam-se com os objetos do mundo, visando conhecê-los e dominá-los. Habermas procura a substituição do “paradigma da consciência”, tal como desenvolvido na tradição que envolve desde Descartes e Kant, até Hegel, fundamentado na busca do “conhecimento de objetos”, visando a sua apropriação ou utilização com objetivos de “dominação”, pelo paradigma comunicativo, que prioriza as relações voltadas para o entendimento recíproco entre sujeitos com capacidade de fala e ação. No modelo subjetivista e instrumental de conhecimento, na realidade, “o sujeito refere-se aos objetos a fim de representá-los como são ou para intervir neles a fim de tomá-los como deveriam ser”. Para Habermas, mesmo aqueles autores críticos que pretenderam superar as bases metafísicas da filosofia do sujeito, não lograram sucesso, permanecendo ainda presos aos seus imperativos, como aconteceu com as teorias de Darwin, de Marx e de Freud, que apesar da genialidade de muitas de suas teses, radicalizaram ainda mais o paradigma dominante, ao “inserir as relações entre sujeito e objeto no processo de autoconservação da espécie”, desdobrando-se nas atividades humanas do conhecimento e da ação, o que significa, no final, que “portanto o que comanda o desenvolvimento do mundo e da sociedade é o conhecimento de objetos e o poder que resulta deste conhecimento”, e não as relações interativas e democráticas de comunicação entre os sujeitos e cidadãos.¹²¹

Somente quando é levada a sério a crise do paradigma subjetivista da “consciência de si”, fundado na “autorrelação de um sujeito que conhece e age solitário”, percebe-se que o seu enfraquecimento resulta de sua negação por um novo paradigma não mais preso as armadilhas do logocentrismo, ao “purismo da razão” positivista e ao modelo de razão instrumental e funcionalista. Este novo paradigma pode ser definido como o paradigma do “entendimento recíproco”, pautado no reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos, através dos processos interativos de socialização mediados pela comunicação.¹²²

A superação do paradigma da “filosofia do sujeito” pressupõe a crítica ao “logocentrismo”, porém, ao contrário das críticas irracionais, que querem se desvencilhar totalmente da razão, por derivarem os problemas humanos e sociais como decorrentes do excesso de racionalidade no mundo, o filósofo alemão Jürgen

¹²¹ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**. Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 61.

¹²² HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 420; 431.

Habermas entende que é preciso superar a visão logocêntrica, mentalista e instrumental que caracteriza o modelo reducionista e empobrecedor de racionalidade, orientador do conhecimento e das ações sociais, sem abrir mão da razão crítica, de natureza ética e dialógica. Diferentemente do que pensam os críticos radicais da razão e da modernidade, ele entende que nos encontramos numa fase da história em que a violência e a barbárie denunciam a ausência e o déficit da razão no mundo, o que não recomenda o seu abandono como se fosse a própria condição de liberdade. O paradigma da comunicação permite a busca de uma alternativa racional dialógica diferenciada frente às posturas céticas e científicas, e especialmente à crítica desconstrutivista das correntes pós-modernas contemporâneas:

Só então a crítica ao pensamento controlador da razão centrada no sujeito apresenta-se sob uma forma determinada – a saber, como uma crítica ao ‘logocentrismo ocidental’, que não diagnostica uma demasia, mas uma insuficiência de razão. Em vez de ultrapassar a modernidade, ele retoma o contradiscurso inerente à modernidade, retirando-o da linha de combate sem saída entre Hegel e Nietzsche. Essa crítica renuncia a originalidade efusiva de um recuo às origens arcaicas; desencadeia a força subversiva do próprio pensamento moderno contra o paradigma da filosofia da consciência, estabelecido de Descartes a Kant.¹²³

A crítica do filósofo Jürgen Habermas ao “logocentrismo” é realizada com o intuito de diagnosticar os efeitos de uma concepção predominante de racionalidade fundada no pensamento, reduzindo-se a razão a dimensão soberana da teoria e do conhecimento, o que impede o respeito e a livre manifestação e desenvolvimento das potencialidades e contribuições das demais esferas da vida humana e social, rebaixando, desconsiderando e desvalorizando as esferas da “práxis comunicativa cotidiana”, as manifestações ético-políticas e expressivas, fazendo com que os problemas práticos da moralidade, da democracia, dos direitos, da arte e da subjetividade expressiva sejam reduzidos a um papel secundário, passando a ser submetidos a um processo de controle e manipulação instrumental, segundo os imperativos da ordem social estabelecida. O modelo de racionalidade mentalista e logocêntrico fundamenta-se num processo de abstração que tende a desligar-se das formas de vida concretas, atuando no sentido de privilegiar os modos de relação dos sujeitos com o mundo apenas através das formas cognitivas e objetificadoras. Dessa

¹²³ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 431.

maneira, a razão passa a ser entendida somente em uma de suas dimensões, isto é, priorizando-se aqueles modos de conhecimento de objetos e as relações instrumentais e estratégicas dos indivíduos com as coisas, visando ao controle do mundo exterior, da natureza e da sociedade:

Uma crítica ao privilégio ocidental do logos, menos dramática, mas verificável passo a passo, parte das abstrações do próprio logos isento de linguagem, universalista e sem corpo. Concebe o entendimento intersubjetivo como o telos imanente à comunicação da linguagem corrente e o logocentrismo do pensamento ocidental, agravado na filosofia da consciência, como uma redução e distorção sistemáticas de um potencial atuante sempre na práxis comunicativa cotidiana, mas explorado seletivamente. Enquanto a autocompreensão ocidental definir o homem, em sua relação com o mundo, como caracterizado pelo monopólio de controlar o ente, de conhecer e manipular objetos, de produzir enunciados verdadeiros e de realizar intenções, a razão permanecerá restrita a apenas uma de suas dimensões, seja no plano da ontologia, da teoria do conhecimento ou da análise da linguagem. A relação do homem com o mundo é reduzida cognitivamente, isto é, ontologicamente, ao mundo dos entes em seu todo (como totalidade dos objetos representáveis e dos estados de coisas existentes); no plano epistemológico, à faculdade de conhecer estados de coisas existentes ou provocá-los conforme a racionalidade com respeito a fins; no plano semântico, ao discurso que constata fatos, no qual são empregadas proposições assertóricas – e não é admitida nenhuma outra pretensão de validade além da verdade proposicional, disponível no foro interno.¹²⁴

A proposta do pensador de Frankfurt consiste na elaboração da teoria da ação comunicativa, fundamentada, por um lado, numa concepção filosófica neoclássica da modernidade, e, por outro, sustentada por “uma teoria social crítica”, preocupada com a investigação dos problemas sociais e a busca de alternativas para as crises das sociedades contemporâneas. Trata-se de uma crítica filosófica e social, que procura movimentar-se no terreno social e cultural plural, visando manter as conquistas da modernidade e encaminhando a crítica as suas patologias, a partir do reconhecimento das “ambivalências da modernidade”, demonstrando as potencialidades críticas, libertadoras e facilitadoras de uma razão comunicativa inserida na práxis do mundo da vida, mas também “os efeitos de uma razão funcionalista que se tornou selvagem”.¹²⁵

No próximo capítulo, procurar-se-á estudar algumas das principais orientações da filosofia ético-política contemporânea, visando compreender as

¹²⁴ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 432-433.

¹²⁵ HABERMAS, Jürgen. **Fundamentação linguística da Sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 344.

diferenças entre as concepções liberais e as correntes comunitaristas neoaristotélicas, a partir do debate crítico do filósofo comunitarista Charles Taylor com as teorias liberais neokantianas, assim como conhecer a alternativa dialética a estes modelos concorrentes proposta pela ética do discurso de Jürgen Habermas.

3 AS FILOSOFIAS ÉTICO-POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS: AS TEORIAS ÉTICO-POLÍTICAS LIBERAIS E COMUNITARISTAS E A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS

No presente capítulo, pretende-se examinar as principais orientações da filosofia ético-política contemporânea, retomando-se algumas das ideias da teoria da justiça do pensador liberal John Rawls e da filosofia ética comunitarista de Charles Taylor, assim como a alternativa aos modelos concorrentes proposta pela ética do discurso de Jürgen Habermas. Dessa forma, busca-se melhor compreender as diferenças existentes entre as interpretações ético-políticas oferecidas pelas teorias liberais e pelas correntes comunitaristas neoaristotélicas e neo-hegelianas, a partir do debate crítico empreendido pelo filósofo comunitarista com as teorias liberais neokantianas, assim como examinar as possibilidades de superação da oposição entre estas teorias rivais, a partir da renovação representada pela ética comunicativa desenvolvida por Habermas, ao procurar reunir as principais contribuições da ética universalista de Kant e a interpretação intersubjetiva das formas de vida ética de Hegel.

3.1 O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS E A RETOMADA DO DEBATE SOBRE A JUSTIÇA POLÍTICA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO

John Rawls elabora uma moderna teoria da justiça, entendendo-a como expressão e realização da equidade, visando oferecer subsídios para uma avaliação ética das instituições políticas. O seu propósito consiste em apresentar-se como uma alternativa às teorias éticas utilitaristas, que desde Hume até Bentham, fundamentam-se em argumentos de natureza empírica e sensível que acabam fragilizando e mesmo inviabilizando uma mais profunda compreensão da importância da ética como campo normativo racional privilegiado para a busca da legitimidade das leis e organizações políticas, instituições estas indispensáveis para reger adequadamente a convivência justa na sociedade.

Para tanto, o pensador retoma a argumentação ética e contratualista de base kantiana, articulando-a as preocupações contemporâneas de ordem política, jurídica e social. Trata-se, sem dúvida, de uma das mais importantes renovações da tradição política liberal e da esfera de preocupações da filosofia do direito, reintroduzindo o

tema da justiça nos estudos sobre o sistema do direito e procurando estabelecer os critérios de justiça para a avaliação das normas e instituições jurídicas e políticas.

A justiça como expressão da equidade representa para o filósofo “uma situação inicial” hipotética reconhecida como “equitativa” em razão de um “acordo” original entre os indivíduos a respeito dos “princípios de justiça” que devem reger a vida coletiva, através de normas e instituições políticas essenciais para que sejam mantidas as condições do contrato igualitário original, que, por sua vez, pressupõe a manutenção de uma situação de equidade entre todos os participantes. Cabe enfatizar ainda que um de seus objetivos consiste em refletir sobre as bases indispensáveis para o estabelecimento de uma sociedade justa e democraticamente bem ordenada e, nesse sentido, interessa-se também em mostrar as condições para a realização da “justiça social”, através do direito e das instituições políticas, que, por sua vez, devem ser capacitadas à distribuição justa dos “direitos e deveres fundamentais”, oferecendo aos indivíduos “oportunidades” de desenvolvimento com igualdade na sociedade.¹²⁶

A “posição inicial”, estabelecida no contrato social, fundamenta-se na definição prévia de dois princípios representativos da equidade e que correspondem aos princípios da igualdade e da diferença, formulados nos seguintes termos:

Primeiro. Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras. Segundo. As desigualdades econômicas e sociais devem ser distribuídas de forma a que, simultaneamente: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.¹²⁷

Portanto, para o pensador liberal, por meio da criação de instituições jurídico-políticas democráticas, podem ser garantidas as condições básicas para a efetivação dos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade, com o reconhecimento igual dos direitos e a possibilidade de diminuição e correção das desigualdades sociais e econômicas. Pelo estabelecimento do primeiro princípio, definem-se as liberdades individuais básicas e fundamentais distribuídas de modo igual para todos, destacando-se, entre outras, as liberdades de expressão, pensamento e reunião, as liberdades políticas, com o direito ao voto e o acesso a cargos públicos, os direitos pessoais e a integridade da vida, as garantias

¹²⁶ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Carlos Correa. Lisboa: Presença, 1993. p.30; 34.

¹²⁷ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Carlos Correa. Lisboa: Presença, 1993. p.68.

processuais de defesa dos direitos fundamentais contra os abusos e ilegalidades, o direito à propriedade privada etc. Já pelo segundo princípio devem ser garantidas posições mais vantajosas àqueles que se encontram em situação de maior desigualdade, e que, portanto, foram obrigados a abrir mão de algumas liberdades fundamentais, merecendo por isso determinadas compensações, visando à melhoria de suas condições de vida. As desigualdades somente poderão ser justificadas em razão de serem de fato “distribuídas de modo a proporcionarem o maior benefício possível aos menos favorecidos da sociedade, embora mantendo uma equitativa igualdade de oportunidades”.¹²⁸

Sinteticamente, pode-se dizer que num primeiro estágio, o que estabelece uma posição inicial para a busca do estabelecimento de uma comunidade política legítima, os indivíduos encontram-se sob um “véu de ignorância” quanto ao contexto de questões particulares e específicas; possuem, entretanto, um conhecimento genérico ao menos sobre questões estruturais e intuições mínimas sobre o significado de instituições justas, gozando de igualdade de direitos e obrigações. No segundo estágio, já há o estabelecimento de uma Constituição com a definição dos princípios de justiça e os direitos e deveres fundamentais e finalmente a definição das normas voltadas para a elaboração das políticas sociais visando minimizar as desigualdades e responder às exigências e necessidades da sociedade. A constituição deve estabelecer, em síntese, o conjunto de instituições e direitos fundamentais, visando à realização da igualdade e dos princípios de justiça no âmbito público da política, propiciando aos cidadãos o exercício de liberdades iguais para que estes possam realizar seus projetos e planos de vida de forma autônoma. Isso significa que, ao lado do reconhecimento do princípio da igualdade jurídica formal, também deverá ser assegurado e garantido o respeito ao princípio da igualdade material, possibilitando as condições para uma efetiva “igualdade de oportunidades” a todos os membros da sociedade, com o atendimento das necessidades daqueles indivíduos que se encontram em desvantagem na sociedade, por terem nascido em condições menos afortunadas.¹²⁹

O filósofo defende, como condição indispensável para o estabelecimento de instituições político-jurídicas legítimas, o reconhecimento dos princípios da igualdade e da diferença, através dos quais podem ser garantidas de forma equitativa aos

¹²⁸ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Lisboa: Presença, 1993. p.51; 68.

¹²⁹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Lisboa: Presença, 1999. p. 91; 95.

contratantes os seus direitos, já desde a situação inicial hipotética do contrato, através de um pacto, firmado pelo consenso em torno de princípios de justiça, comprometendo-se com a realização equilibrada da igualdade, liberdade e fraternidade na esfera das instituições que formam a comunidade política democrática. Assim, “a liberdade corresponde ao primeiro princípio, a igualdade à ideia de igualdade contida no primeiro princípio, juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades, e a fraternidade ao princípio da diferença”.¹³⁰

A teoria ético-política elaborada por John Rawls não se preocupa com o questionamento crítico sobre os fatores sociais e econômicos que levam à desigualdade social, contudo considera que uma sociedade democrática depende de instituições políticas legítimas que, por sua vez, não podem desconsiderar a sorte de seus cidadãos. Seguindo os pressupostos do liberalismo, o autor não se posiciona a respeito da injustiça da estrutura social e dos modos de organização da vida econômica, entendendo-os no sentido de uma “distribuição natural” dos bens na sociedade, porém, este juízo não pode ser transposto para as instituições políticas e jurídicas estabelecidas, já que estas devem ser julgadas por sua justiça ou injustiça frente ao tratamento das situações de desigualdade concreta.¹³¹

3.2 A FILOSOFIA ÉTICA DE CHARLES TAYLOR: AS FONTES DO SELF E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA

3.2.1 As configurações morais do agente humano e o papel dos valores na formação da subjetividade e das instituições modernas

Na obra de Charles Taylor, intitulada “As fontes do *self*”, o filósofo canadense procura recuperar o processo histórico que propiciou a construção social da identidade humana na modernidade, visando compreender a riqueza ética e expressiva da vida humana, para além das visões teóricas e reducionistas predominantes no campo filosófico e científico, que tendem a aprisionar a complexidade e pluralidade da cultura moderna aos cânones instrumentais dos discursos racionalistas totalizadores e representacionais e aos dogmas do liberalismo político e jurídico originário dos séculos XVII e XVIII. A crise das sociedades atuais exige um trabalho de retomada do significado da modernidade, o que pressupõe, segundo Charles Taylor, um “esforço de articulação e elaboração de

¹³⁰ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Lisboa: Presença, 1999. p.99.

¹³¹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Lisboa: Presença, 1993. p.91.

uma história da identidade moderna”, apreendendo, a partir de então, a importância dos valores éticos que moldaram a compreensão do “agente humano” e dos “sentidos de interioridade, liberdade, individualidade e de estar mergulhado na natureza”.¹³²

Desse modo, o pensador canadense espera contribuir com o debate contemporâneo em busca de uma “autocompreensão” mais profunda da sociedade, a partir do entendimento das mudanças que nela ocorreram nos últimos séculos, por força dos modos de ser, agir e pensar específicos da cultura ocidental, o que pressupõe a busca por “um acordo com essa história” e a superação das visões otimistas e pessimistas a seu respeito, que tendem a corroborar as concepções etnocêntricas que consideram o modelo cultural ocidental como um projeto civilizacional superior às demais culturas, ou as visões críticas unilaterais que vislumbram apenas os aspectos regressivos e negativos da cultura moderna, vendo-a como expressão “de declínio, de perda, de esquecimento” de uma existência humana autêntica e ideal. Estas concepções, na realidade, reduzem a história da modernidade a um viés monológico, parcial e empobrecedor, impedindo uma visão de conjunto dessa fase histórica, capaz de suplantar as pré-compreensões equívocas e redutoras, mutuamente excludentes, que inviabilizam uma correta percepção desse processo histórico-cultural, com o reconhecimento da “combinação ímpar da grandeza e perigo que caracteriza a idade moderna” e a apreensão consciente de que “a plena complexidade e riqueza da identidade moderna” somente aparecerá quando estivermos dispostos a entender, primeiramente, “quanto todos estamos enredados nela” e, também, “em segundo lugar, como são superficiais e parciais os juízos unilaterais que disseminamos a seu respeito”.¹³³

Na sua obra, o estudo da identidade moderna pressupõe a investigação a respeito de pelo menos três maneiras fundamentais de expressão e manifestação da vida humana e que irão ajudar na formação da concepção de subjetividade característica das sociedades modernas. Primeiramente, a percepção da subjetividade como manifestação da “interioridade” dos seres humanos e a consciência em torno da ideia “de que somos um *self*”, cuja principal influência se encontra no pensamento de Agostinho, devidamente reelaborada e enriquecida com

¹³² TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p.9-10.

¹³³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.10.

as experiências e os modos de vida que surgem na era moderna, a partir, por exemplo, de um lado, com o desenvolvimento da nova mentalidade subjetivista e cientificista inspirada no pensamento de Descartes e também, por outro, com a filosofia de Montaigne¹³⁴, cujo pensamento retrata a riqueza dos comportamentos humanos tal como experimentada na vida cotidiana dos indivíduos, por meio de ações e sentimentos que não se deixam enquadrar em formulações abstratas e ideais, lembrando a singularidade do indivíduo e a insuficiência da razão ao tentar definir a vida humana através de teorias e convenções político-sociais estabelecidas, desconsiderando a experiência do “eu” como um sujeito de carne e osso, em constante mutação, com virtudes e defeitos próprios de sua condição humana. Esta última concepção de subjetividade irá influenciar fortemente o Romantismo, movimento que surge na modernidade como contraposição às tendências racionalistas dominantes.

Esta tendência é ainda hoje uma das principais marcas constitutivas da subjetividade moderna, como Taylor procurará demonstrar no decorrer de sua obra, tendo em J. Jacques Rousseau o seu principal expoente, ao estudar a importância dos sentimentos naturais interiores para a formação da autonomia dos agentes, vinculando a legitimidade das instituições republicanas e as leis oriundas do contrato social legítimo à concordância dos cidadãos, isto é, as leis, passam a ser entendidas como expressão dos direitos naturais, fruto da soberania popular e, portanto, da vontade soberana dos indivíduos como manifestação da sua autonomia e autodeterminação.

Depois, uma segunda dimensão, que será a tendência mais acentuada pelo pensamento moderno, em suas vertentes ético-filosóficas, científico-epistemológica, político-jurídica e econômica e que diz respeito à “afirmação da vida cotidiana”, que ganha força a partir da Reforma Protestante e atinge seu ponto máximo com o movimento Iluminista, nas suas vertentes utilitaristas e naturalistas, passando a

¹³⁴ Montaigne, em 1585, já criticava a tendência conceitualista voltada para o estudo do homem como expressão da razão e da alma humana, isolada da realidade da vida humana, tanto do campo dos sentimentos dos indivíduos e do mundo por ele compartilhado com outros seres humanos. Por isso, afirma nos seus Ensaios: “estudo a mim mesmo mais do que qualquer outra coisa, e esse estudo constitui toda a minha física e a minha metafísica”. Pretende, com sua obra, a descoberta e afirmação de sua própria identidade e seu desenvolvimento na vida social, buscando: “estudar minha vida olhando-me na dos outros”, procurando interrogar-se continuamente sobre o significado de sua presença no mundo compartilhada com outros e sobre aquilo “o que sei”? (ABRÃO, Bernadete Siqueira. História da Filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.164-165. **(Coleção Os Pensadores)**)

influenciar decisivamente os modos de ação individualistas e as tendências racionalistas instrumentais, devotados ao cultivo do trabalho, ao ganho econômico e ao domínio e controle do mundo externo, social e natural, através da ciência e da técnica. Estas passam a ser as formas de inserção humana na sociedade predominantes na cultura moderna e vigentes ainda em nossos dias, tanto no mundo da vida privada, no cotidiano vivido das pessoas, como no âmbito social, político e econômico.¹³⁵ E, por último, uma terceira faceta da identidade que ajudará a constituir o *self* da modernidade, embora, muitas vezes negligenciada pelas correntes racionalistas, diz respeito à visão axiológica “expressivista de natureza como fonte moral interior” dos indivíduos, estudada originalmente pelo Romantismo e privilegiada de modo especial por Charles Taylor, por considerá-la a mais adequada para a expressão e realização da vida humana autêntica, em toda sua riqueza de manifestações e potencialidades criativas.¹³⁶

Através da elaboração de uma Antropologia Filosófica, o pensador Charles Taylor pretende “detectar as características invariáveis de todo ser humano em qualquer ambiente social”, ao mesmo tempo em que pretende explicitar a “singularidade” do homem moderno ocidental como resultante do contexto histórico e cultural desenvolvido durante a modernidade, preparando, assim, as bases filosóficas para a instituição de uma ética de reconhecimento, inspirada principalmente na filosofia dialética de Hegel, como condição fundante da convivência humana em sociedade, e para a instituição de uma “ontologia hermenêutica” como fundamento das ciências sociais e humanas.¹³⁷

O seu objetivo principal consiste em tratar de esclarecer a relação indissociável existente entre a identidade do sujeito e a moralidade, na medida em que o “agente humano” torna-se uma pessoa e um *self*, conscientizando-se do valor ético intrínseco da sua individualidade, isto é, reconhecendo-se a si e aos demais seres humanos como detentores de uma vida singular expressa na sua “individualidade” como pessoa e, dessa forma, a expressão de sua individualidade e autenticidade de sua existência, passa a ser considerada como um bem essencial para a sua vida. Com esse propósito, ele espera contribuir para a revalorização da

¹³⁵ TAYLOR, Charles. **As fontes do self:** a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 10.

¹³⁶ TAYLOR, Charles. **As fontes do self:** a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.10-11.

¹³⁷ MATTOS, Patrícia. **A Sociologia política do reconhecimento.** As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p.29.

ética de base histórico-cultural, fundada em valores substanciais concretos reconhecidos pelos sujeitos na sua vida comunitária, retomando, assim, a importância da noção de bem para a apreciação das ações e modos de ser no mundo da vida e para o processo de deliberação no espaço público, onde emerge com maior vigor a questão da “natureza do bem viver”, ao propiciar as avaliações, compromissos, posicionamentos e as decisões humanas no contexto prático da existência dos agentes humanos e no desenvolvimento de suas relações sociais.¹³⁸

Desse modo, Charles Taylor contrapõe-se claramente às teorias morais de natureza deontológica que dominam hoje o cenário filosófico, apoiadas, segundo pensa, numa ética formal dos deveres, pois considera que estas concepções se concentraram bem “mais no que é certo fazer do que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver”, deixando de considerar “a noção de bem como objeto de nosso amor ou lealdade, ou como Iris Murdoch o retratou em sua obra, como o foco privilegiado da atenção ou da vontade”.¹³⁹

A filosofia ética e política elaborada pelo pensador canadense Charles Taylor representa um dos mais significativos esforços com o sentido de retomar as crenças e valores éticos que formam o “pano de fundo” e o horizonte humano de sentido expressos nas “linguagens subjacentes mais ricas”, onde se encontram a base dos deveres morais reconhecidos pelos sujeitos e a gênese de muitas das principais “intuições morais e espirituais de nossos contemporâneos” que foram negligenciados e desconsiderados pelas correntes filosóficas morais que dominam o cenário do pensamento filosófico. Nesse sentido, ele procurará ampliar o campo daquilo que é convencionalmente entendido por esfera da moralidade, abarcando não apenas o tema da “justiça e respeito à vida”, priorizado pelas teorias cristãs e pelas correntes liberais e iluministas fortemente influenciadas pela filosofia kantiana

¹³⁸ Nesse aspecto, Charles Taylor segue os pressupostos da ética teleológica de finalidades de Aristóteles, fundamentada na defesa de ações virtuosas e na busca da realização de uma vida boa na comunidade. A ética aristotélica propõe a utilização da razão prática de natureza ético-política pelos cidadãos, no sentido de que eles escolham bem e possam, assim, agir bem, levando-os, desse modo, ao estabelecimento de uma vida boa com base na prudência e moderação das suas condutas na *polis*. Embora, para o filósofo grego, os homens naturalmente já nasçam com o destino (*dynamus*) predeterminado para ocupar o seu lugar como cidadão, como militar etc., enfim, com sua posição social já definida de antemão – o que se explica em razão da adoção do naturalismo cosmológico na Grécia antiga, que pressupõe uma hierarquia no universo e na *polis* – os cidadãos, ainda assim, poderiam aperfeiçoar o seu caráter através do uso da razão. A sabedoria racional, adquirida pela educação em busca de hábitos saudáveis e da moderação das paixões em benefício da realização dos desejos superiores, ajudaria os homens a viverem mais próximos das virtudes éticas.

¹³⁹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 15-16.

e por sua teoria dos direitos humanos universais, assim como as questões relativas “ao bem-estar e a dignidade das outras pessoas”, mais próximas as correntes utilitaristas e socialistas, mas principalmente buscará a investigação sobre o “sentido do que está na base de nossa própria dignidade” relacionando-se com as fundamentais “questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória” e “a vida digna de ser vivida”. Esta última abordagem permite, segundo o pensador, reatar o vínculo essencial entre a vida humana e a moralidade numa dimensão mais profunda, de natureza espiritual, que envolve a possibilidade de avaliações fortes que permitam aos seres humanos um posicionamento diante dos bens essenciais da vida, empreendendo “discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado e menos elevado”, e “que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados”, especialmente por que embasadas em “atitudes de admiração e desprezo.”¹⁴⁰ Dessa forma, emerge uma mais rica compreensão sobre o significado do respeito à dignidade dos indivíduos, princípio este que adquire centralidade no desenvolvimento das formas de vida durante a modernidade.

Por isso, para o autor, é essencial a retomada de uma investigação de natureza propriamente ontológica, visando descobrir as insuficiências do paradigma epistemológico naturalista moderno e os erros e dificuldades por ele imposto aos modos de “raciocínio prático”, que excluem as considerações filosóficas e éticas como se fossem inutilidades e pura mistificação da realidade. Na verdade, afirma Charles Taylor, é preciso desfazer os efeitos culturais desastrosos que foram deixados na sociedade pelas teorias científicas instrumentais, pretensamente neutras e objetivas, e mesmo por parte das teorias ético-políticas liberais procedimentais liberais, em razão da difusão de uma interpretação racionalista redutora da riqueza da realização da vida humana na sociedade, através de uma concepção distorcida sobre as relações entre fatos e valores no mundo e sobre o significado dos deveres éticos.

Nestas análises liberais procedimentais percebe-se uma clara desconsideração da dimensão histórico-cultural da existência humana e das relações entre subjetividade e sociabilidade, o que impede, para Charles Taylor, a

¹⁴⁰ TAYLOR, Charles . **As fontes do self:** a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.16-17, nota n. 2 p. 16.

adequada percepção de que as exigências de respeito à pessoa humana em si mesmo considerada inclui o igual respeito à dignidade do outro, a partir do reconhecimento de seus diferentes modos de ser e, portanto, de suas reações e configurações morais e expressivas, não no sentido de uma igualdade abstrata e homogeneizadora das diferenças, mas no sentido de compreensão de que a identidade de cada sujeito depende do seu reconhecimento social, daí que a subjetividade dependa dos laços sociais que o indivíduo estabelece com os demais na vida coletiva:

Todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos viscerais, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos. As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados. [...] Para discriminar com maior discernimento o que há nos seres humanos que os torna dignos de respeito, é preciso lembrar o que é sentir o peso do sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro que se sente diante do fato da vida humana. [...] Deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso inerradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como forma de acesso ao mundo em que as afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente.¹⁴¹

Por esse caminho, fundamentado no projeto de construção de uma hermenêutica antropológica, apoiada numa ontologia moral como pano de fundo que articula as intuições sensíveis, espirituais e éticas do homem em sua existência histórico-cultural, o filósofo canadense pretende obter uma compreensão alargada das configurações morais que formam a identidade dos indivíduos, estando assim mais próxima da riqueza dos diversos modos de manifestação da existência humana.

Nesse sentido, pode-se concluir que a exigência de respeito à vida humana em todas as suas dimensões e formas de expressão e realização provêm dos mais íntimos sentimentos e intuições morais dos sujeitos e, com base no reconhecimento desses sentimentos e exigências morais profundas, obtém-se uma forma privilegiada de acesso ontológico ao mundo humano, a partir do qual as questões fundamentais relativas à correção das ações e aos bens considerados essenciais para os sujeitos podem ser avaliadas eticamente. Dessa maneira, as respostas para os problemas éticos poderão ser analisadas numa perspectiva racional que não exclua a possibilidade de procura pelos sentimentos e fundamentos morais que

¹⁴¹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 20-22.

estão na base das condutas dos indivíduos, inclusive nas atitudes de grande parte dos cientistas que adotam acriticamente o modelo epistemológico positivista e mecanicista.¹⁴² Antes, este modelo de ciência pressupõe, na verdade, a adoção de uma filosofia moral naturalista e a adesão a determinadas crenças não declaradas, apesar de sua ocultação ideológica por meio do discurso cientificista e da crítica impiedosa e dogmática às ontologias morais que procuram investigar as raízes morais essenciais da vida individual e social e estabelecer fundamentos éticos para o conhecimento.

O trabalho de resgate do pano de fundo moral que se encontra por detrás das ações e instituições dos modernos pressupõe a ruptura com um conjunto de obstáculos teóricos e práticos que podem ser resumidos na dificuldade de uma articulação completa dos valores morais fundantes da cultura moderna, justificando-se em parte em razão do surgimento do pluralismo e do processo de laicização que caracterizam as sociedades modernas, o que aparentemente imporá a recusa ou até mesmo inviabilizaria a definição de um substrato ontológico moral consensual, a partir da ruptura com as cosmovisões e os valores substanciais tradicionais. Esta mentalidade foi profundamente difundida e subvertida pelo pensamento naturalista cientificista que acabou reforçando o processo de crescente desvalorização das questões filosóficas de natureza ontológica e ética e contribuindo através da influência do discurso falsamente neutro das ciências positivistas, para a expulsão das preocupações dessa natureza, tanto no campo do conhecimento, como nas práticas sociais.

Com a modernidade institui-se uma nova forma de compreensão da moralidade, especialmente por meio da difusão das doutrinas jurídicas jusnaturalistas racionais, fundamentadas na defesa de direitos humanos naturais e universais a serem garantidos pelas constituições das diversas nações, como modo de proteção à dignidade da pessoa humana. Surge a partir daí a noção de direitos subjetivos atribuídos aos indivíduos e a serem resguardados legalmente e respeitados pelo Estado. O pensamento jusnaturalista do século XVII defendia a existência de direitos naturais inalienáveis do indivíduo, como o direito à vida e o direito à liberdade, identificando-os com “normas morais universais”. Dessa maneira, emerge a noção de autonomia individual e igualdade jurídica vinculada com a ideia

¹⁴² TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna, p. 22-24.

de direitos subjetivos da pessoa humana a serem respeitados e protegidos pelo Direito, através das leis. Em linhas gerais, direito natural à vida e a proibição do assassinato já existiam antes, a novidade aparece no significado da noção de sujeito autônomo e na renovação do sentido e funções atribuídas às leis na sociedade. Portanto, conforme o autor, na verdade

[...] a diferença não está no que é proibido, mas no lugar do sujeito. A lei é aquilo a que devo obedecer. Ela pode me assegurar alguns benefícios, no caso a imunidade de que também minha vida deve ser respeitada. Mas, fundamentalmente, estou sob a lei. Em contraste, um direito subjetivo é alguma coisa em relação à qual o possuidor pode e deve agir para colocá-la em vigor. [...] Falar de direitos humanos universais, naturais, é vincular o respeito pela vida e integridade humana à noção de autonomia. É conceber as pessoas como colaboradores ativos no estabelecimento e garantia do respeito que lhes é devido. E isso exprime uma característica central de nossa perspectiva moral ocidental moderna. Essa mudança da forma se faz acompanhar, naturalmente, de uma alteração de conteúdo, da concepção do que é respeitar alguém. A autonomia agora é central a isso. Assim a trindade lockiana dos direitos naturais inclui o direito à liberdade. E, para nós, respeitar a personalidade envolve como elemento crucial respeitar a autonomia moral da pessoa. Com o desenvolvimento da noção pós-romântica de diferença individual, isso se amplia até a exigência de darmos às pessoas a liberdade de desenvolver sua personalidade à sua própria maneira, por mais repugnante que seja para nós e mesmo para nosso sentido moral – tese desenvolvida tão persuasivamente por J. S. Mill.¹⁴³

Uma das mais importantes conquistas culturais das sociedades contemporâneas consiste na ampliação do entendimento da noção de autonomia dos indivíduos na vida social, compreendida como direito à livre expressão das opiniões, valores e modos de realização expressiva na comunidade, sendo que, na realidade, este direito foi reconhecido há pouco tempo pelas legislações dos Estados democráticos. Esta concepção de autonomia diz respeito à ideia renovada de liberdade como direito ao desenvolvimento da pessoa seguindo “a sua própria maneira” de ser, podendo, dessa maneira, buscar a realização de sua vida como a expressão de sua autodeterminação, orientando-se de acordo com seus valores, escolhas e planos legítimos, desde que não prejudiciais aos demais, contrapondo-se aos meios impositivos e violentos exteriores, aos constrangimentos e aos controles ilegítimos, seja dos indivíduos ou instituições estabelecidas. Representa, pois, uma nova concepção de autonomia vinculada com a ideia de respeito às formas e poderes de livre expressão dos sujeitos e grupos sociais na comunidade, distinta radicalmente da visão restrita, abstrata e formal própria do liberalismo clássico em

¹⁴³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 25-26.

seu viés econômico e político-jurídico resumido na figura da autonomia da vontade de um sujeito livre e igual, isolado e descolado de sua situação existencial e contexto cultural, histórico e social.

Entretanto, para Charles Taylor, há diferentes interpretações sobre o ideal universalista moderno de respeito à vida humana e controvérsias intensas entre os filósofos sobre o seu significado. Dessa forma, nesse conceito cabem, por exemplo, “a noção de que somos sujeitos desprendidos, que se libertam de uma sensação confortável, mas ilusória de imersão na natureza e objetificam o mundo à volta”, ideia central para o desenvolvimento técnico e econômico, e enfim para a formação do espírito cientificista característico da modernidade; ou ainda “o quadro kantiano que nos mostra como puros agentes racionais”; e a concepção “romântica na qual nos compreendemos segundo metáforas orgânicas e um conceito de autoexpressão”.¹⁴⁴

Além disso, existem outras duas características morais da modernidade com relação ao ideal de respeito à vida humana e que se relacionam ao repúdio ao sofrimento humano, inclusive com a condenação e proibição legal da tortura e penas cruéis, assim como com relação à necessidade de respeito ao espaço de realização da vida cotidiana dos seres humanos e ao seu bem-estar geral, como condição para a sua afirmação individual.¹⁴⁵

Contudo, o ideal de bem-estar dos indivíduos, tal como desenvolvido pelas correntes utilitaristas, uma das principais vertentes derivadas do movimento iluminista no século XVIII e que ganhará predominância no mundo moderno, encontra sua origem nos ideais religiosos e espirituais cristãos precedentes, tanto no Novo Testamento, como aflorou principalmente no movimento da Reforma

¹⁴⁴ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 26.

¹⁴⁵ Para o filósofo, há, sem dúvida, na civilização moderna uma maior sensibilidade com relação às dores humanas, ao menos quando comparadas às culturas anteriores, desaparecendo dos ordenamentos jurídicos a possibilidade de uso de castigos públicos, as torturas e os castigos terríficos, além da possibilidade de reparação do mal com uma pena proporcional à violência cometida, o que pode ser percebido em nossa repulsa em presenciar atos de violência, sendo estes considerados como verdadeiras aberrações e sinal de falta de civilidade e humanidade: “Em comparação com o século XVIII, não vemos sentido em reverter ritualmente o crime terrível com uma punição igualmente terrível. Toda noção de ordem cósmica, que conferia sentido a essa restauração, desapareceu para nós. A ênfase em aliviar o sofrimento destacou-se com o declínio desse tipo de crença. É o que resta, o que assume importância moral, depois que deixamos de ver os seres humanos como tendo papel na ordem cósmica ou na história divina mais amplas. Isso foi parte do impulso negativo do Iluminismo utilitarista, que protestava contra o sofrimento desnecessário e sem sentido infligido aos seres humanos em nome dessas ordens ou dramas mais amplos” (TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 27).

Protestante e será a temática central do desenvolvimento artístico, político, religioso e social que formará o alicerce necessário para as transformações culturais que culminaram nas revoluções liberal-capitalistas dos séculos XVII e XVIII. Para o autor, o ideal afirmativo da vida cotidiana e a busca do bem-estar imediato dos indivíduos na família e na sociedade, através do trabalho e da produção econômica, representa a mais influente ideia do movimento utilitarista com raízes iluministas, derivadas de fontes cristãs secularizadas através da Reforma e do mundo das artes, passando a representar a base cultural decisiva da emergente vida social e política liberal-burguesa e também do movimento socialista reformista e revolucionário que se desenvolve como contraponto político ao liberalismo-individualista reinante nas sociedades capitalistas.

Ao contrário do mundo grego antigo e mesmo do período medieval, quando a esfera da vida humana privada e cotidiana era desvalorizada, sendo considerada uma esfera subalterna às demais atividades, com o nascimento da cultura moderna, a partir da implantação das sociedades capitalistas, ocorre uma profunda inversão e uma crescente valorização do mundo comum vivenciado pelos indivíduos nas suas práticas cotidianas, havendo, a partir daí, um progressivo descrédito das atividades meramente teóricas e da dimensão pública da vida social exercida pelos cidadãos:

Mas é claro que essa ênfase no bem-estar humano do tipo mais imediato também tem fontes religiosas, vem do Novo Testamento e constitui um dos temas da espiritualidade cristã. O utilitarismo moderno é uma de suas variantes secularizadas. [...] Quero descrever isso como a afirmação da vida cotidiana. Este último termo pertence à arte e pretende, em linhas gerais, designar a vida da produção e da família. De acordo com a ética aristotélica tradicional, trata-se de algo de importância meramente infraestrutural. A vida era importante como o pano de fundo e apoios necessários ao 'bem-viver' de contemplação e ação das pessoas como cidadãos. Com a Reforma, encontramos um sentido moderno de inspiração cristã, de que a vida cotidiana era, pelo contrário, o próprio centro do bem viver. A questão crucial era como essa vida era levada, se em atitude contrita e no temor a Deus ou não. Mas a vida dos tementes a Deus era vivida no matrimônio e em seu chamado. As formas 'superiores' de vida precedentes foram, por assim dizer, destronadas. E com isso vinha, com frequência, um ataque, velado ou aberto, às elites que haviam feito dessas formas a sua província. Creio que essa afirmação da vida cotidiana, embora não incontestada e com frequência aparecendo em forma secularizada, tornou-se uma das ideias mais poderosas da civilização moderna. Ela está na base de nossa política 'burguesa' atual tão preocupada com questões de bem-estar, e ao mesmo tempo serve de combustível a mais influente ideologia revolucionária de nosso século, o marxismo, com sua apoteose do homem enquanto produtor.¹⁴⁶

¹⁴⁶ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 27-28.

Até aqui, o pensador canadense procurou demonstrar a importância da concepção moral fundamentada no ideal de dignidade humana fundada no princípio do respeito à pessoa humana, tratando de demonstrar as exigências morais e obrigações humanas fundamentais, com base nas crenças, valores e ideais consideradas essenciais nas sociedades modernas para garantir a vida humana e sua integridade, evitando o sofrimento e prezando pelo autocontrole dos sujeitos na sociedade, defendendo a sua autonomia e liberdade, além do seu bem-estar social, atribuindo para tanto um valor especial às atividades produtivas e à vida privada familiar e cotidiana, visão esta que será reforçada mais claramente pela concepção utilitarista que terá predominância nas sociedades contemporâneas, com base na afirmação das atividades econômicas e dos interesses privados. Trata-se de uma das visões devotadas à compreensão da esfera da moralidade, relacionada ao “nosso sentido de respeito pelos outros e de obrigações perante eles”, vinculando-se com os ideais e crenças que terão um grande impacto na cultura moderna, dando prioridade à dimensão normativa e principiológica da justiça, base de uma ética de natureza deontológica, já que se preocupa prioritariamente com as exigências éticas e com o caráter obrigatório das normas morais; assim como, por outro lado, aponta para o nascimento de uma ética utilitarista, que caracterizará o mundo moderno, preocupada com a dimensão pragmática da vida e a busca do bem-estar dos indivíduos.

Entretanto, além das éticas de cunho normativo e utilitarista, há outras formas de compreensão das questões éticas tratadas pelo pensamento filosófico e que podem ser descritas como aquelas correntes que estão preocupadas em investigar os modos de compreensão dos agentes humanos sobre “o que constitui uma vida plena” e eticamente significativa, assim como “as noções relacionadas com a dignidade”, quando, por exemplo, “pensamos em nós mesmos como merecedores ou não de respeito das pessoas que nos cercam”.¹⁴⁷ Evidentemente todas estas concepções encontram-se entrelaçadas no modo de ser característico dos indivíduos e no âmbito das suas relações sociais, entretanto o autor quer chamar atenção para a importância da esfera ética, muitas vezes negligenciada nas demais abordagens filosóficas, que prescindem da análise axiológica substancial, desconsiderando o papel dos valores materiais que se encontram inclusive na

¹⁴⁷ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 28.

própria escolha de temas fundamentais das teorias morais (teorias que priorizam a dimensão normativa dos deveres) e utilitaristas (teorias que priorizam o bem-estar dos indivíduos), como é visivelmente perceptível quando do estudo da esfera da vida cotidiana, priorizada pelas visões utilitaristas, onde a questão da avaliação sobre o sentido do bem e a plenitude da vida adquire prioridade, questões estas obscurecidas pelo predomínio do pragmatismo irrefletido dos comportamentos egoístas, consumistas e hedonistas que caracterizam a maioria das condutas humanas nas sociedades modernas. Mesmo quando da análise do principal móvel destas condutas, de viés utilitarista, percebe-se como substrato essencial destas ações uma específica orientação valorativa assentada numa determinada concepção de bem, relacionada a um determinado modo de valorização da pessoa humana e de suas relações privadas, neste caso a valorização dos ideais liberais de cunho individualista e a valorização do trabalho e das atividades produtivas como meio para atingir o bem-estar e o reconhecimento social.

É inegável, porém, que para além das questões morais relativas ao respeito devido pelo indivíduo aos demais seres humanos, através de normas obrigatórias voltadas para a proteção da pessoa humana e garantia de condições para a realização de sua autonomia e bem-estar, há uma dimensão propriamente ética da vida humana, cujas preocupações dirigem-se aos questionamentos dos agentes sobre o sentido da existência humana e dos valores indispensáveis para a realização de uma vida autêntica e plena na comunidade. Dessa maneira, estas interrogações fundamentam-se na busca da realização da vida com base na escolha de valores significativos, valores estes que são a base para o exercício de avaliações fortes que permitam um posicionamento dos agentes diante do mundo e a afirmação de modos de ser, pensar e agir capazes de possibilitar a expressão da vida com maior autenticidade, com a promoção das potencialidades humanas e o enriquecimento das experiências pessoais e coletivas. Nesse terreno, acontecem aquelas indagações essenciais para a nossa existência e cujas respostas podem trazer uma melhor orientação no mundo, na medida em que permitem o bem viver de acordo com nossos desejos, valores e aspirações mais profundas.

Há questões sobre como vou levar a minha vida que remetem ao aspecto de que tipo de vida vale à pena ter ou que tipo de vida vai cumprir a promessa implícita em meus talentos particulares, nas exigências incidentes sobre alguém com minhas capacidades, ou do que constitui uma vida rica e significativa em contraposição a uma vida voltada para questões

secundárias ou trivialidades. Trata-se de interrogações de avaliação forte, visto que quem as faz não tem dúvida de que se possa, ao seguir os próprios anseios e desejos imediatos, dar um mau passo e, em consequência, fracassar na tarefa de levar uma vida plena. Para compreender nosso mundo moral temos de ver não só que ideias e quadros descritivos subjazem a nosso sentido de respeito pelos outros, mas também aqueles que alicerçam nossas noções de uma vida plena.¹⁴⁸

Além dessas formas de compreensão da moralidade que privilegiam o sentido dos direitos e deveres morais e as obrigações jurídicas recíprocas entre os agentes na vida social e os diversos modos de expressão ética da vida individual autônoma, há outra maneira de conceber a moralidade e que é essencial para o reconhecimento da dignidade dos sujeitos na vida pública comunitária, articulando dialeticamente as formas de expressão da subjetividade com os modos de realização ética na comunidade. Trata-se da noção de dignidade dos agentes, representada por um conjunto de características e virtudes que fazem com que o sujeito seja respeitado e admirado pelos outros, através de suas atitudes, fornecendo um sentido de respeito pelo outro, distinto daquela ideia inicial referente a uma forma ativa de “respeito aos direitos” e que impõe determinados limites e obrigações que não devem ser violados. Antes, o questionamento em torno do tema da dignidade e seu significado nas práticas sociais representa uma das questões mais importantes para a compreensão da vida humana em sociedade e para um correto reconhecimento dos sujeitos na vida coletiva, já que se trata de uma abordagem sobre o modo como “nossa dignidade” se relaciona com o “nosso sentido de merecer respeito” e isso tem reflexos importantes no campo da coexistência democrática que, entre outras exigências, depende de condições que possibilitem o debate público, com base no respeito aos diversos modos de ser, pensar e existir, através da criação de um espaço público plural que possibilite visibilidade às diferentes manifestações e posições políticas e culturais.¹⁴⁹ Tem-se, dessa forma, a explicitação de uma relação indissociável entre as concepções da subjetividade e o modo de sua inserção na vida coletiva, responsável pela formação da identidade e autonomia do sujeito, por meio da expressão e reconhecimento da dignidade do agente no espaço público:

¹⁴⁸ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29.

¹⁴⁹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29-30.

A maneira mesma como andamos, nos movemos, gesticulamos e falamos é moldada desde os primeiros momentos por nossa consciência de estar na presença de outros, de nos encontrarmos num espaço público e de que esse espaço pode trazer potencialmente o respeito ou o desprezo, ou o orgulho ou a vergonha.¹⁵⁰

Esta concepção de dignidade pode ser entendida como expressão do respeito, reconhecimento e valorização das condutas que formam a identidade e o modo de ser específico do sujeito junto aos demais na sociedade, visão esta que será priorizada pelo filósofo. O sentido da dignidade humana nas sociedades modernas encontra-se articulado de maneira clara com o aspecto moral desenvolvido nas condutas dos indivíduos na sua vida cotidiana e pode ser descrito de modo mais claro na percepção do modo como foi formada a identidade do sujeito na sua relação com os demais:

Por exemplo, minha visão de mim mesmo como chefe de casa, pai de família, detentor de um emprego, provedor de meus dependentes, tudo isso pode ser a base de meu sentido de dignidade. Do mesmo modo, como sua ausência pode ser catastrófica, capaz de abalá-lo ao solapar por inteiro meu valor pessoal. Aqui, o sentido da dignidade está envolvido nessa noção moderna da importância da vida cotidiana que reaparece outra vez nesse eixo.¹⁵¹

Embora cada um dos três sentidos em que pode ser apreendida a esfera da moralidade como expressão da dignidade pessoal na comunidade – a dimensão normativa de cunho moral; a esfera expressiva e propriamente ética; e a perspectiva utilitarista – estejam realmente entrelaçados na vida prática de todos os indivíduos, cada um deles possui sua especificidade, sendo o seu sentido concebido e articulado com os demais de maneira distinta em cada uma das culturas e nas diversas fases da história.

Assim, por exemplo, a concepção ética que dominou na antiguidade grega vinculava-se a noção de dignidade baseada na honra e heroísmo dos guerreiros, apresentando-se o “ágatos” como modelo exemplar de uma “vida plena”, assim como aparece no pensamento de Platão, ao formular “uma ética do poder e de autoengrandecimento”, por meio das ações de “figuras como Cálicles e Trasímaco”. Já na modernidade, essa concepção típica da antiguidade que concebia a dignidade como expressão de honra e virtudes heroicas dos guerreiros perde o sentido,

¹⁵⁰ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 30.

¹⁵¹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 30.

passando a dimensão moral racional dos princípios e dos direitos e deveres dos indivíduos a ocupar a posição mais importante na sociedade, vinculando-se à busca de uma vida ética plena no domínio das relações cotidianas. Nesse contexto, há a primazia daquele sentido que forma o “primeiro eixo” estudado pelo autor como a expressão da perspectiva moral de respeito à pessoa humana, formulada como uma “ética de princípios gerais fundada na razão” opondo-se “a uma ética baseada em proibições religiosas que não toleravam discussões”, consubstanciando-se no ideal de “respeito pelos outros” e na definição legal de “direitos e proibições” aos indivíduos, “seguido pelo segundo eixo”, cujo interesse se dirige à compreensão do sentido de uma vida ética autêntica e plena.¹⁵² Essa última perspectiva é considerada pelo filósofo canadense como a mais importante para a compreensão do homem moderno, pois a partir dela emergem os questionamentos mais profundos sobre o sentido da existência humana e a busca de realização ética de uma vida autêntica. A interrogação sobre o sentido da vida é uma das características das sociedades modernas complexas e plurais, que perderam a crença em valores substanciais fixos e nos fundamentos naturais e tradicionais de origem cosmológica e religiosa, que forneciam orientação aos indivíduos nas comunidades precedentes.

Entretanto, segundo Charles Taylor, seria mais adequado referir-se à modernidade como uma nova realidade, na qual emerge um conjunto rico e bastante amplo de convicções, crenças e configurações morais, sendo que nenhuma dessas concepções “é partilhada por todos, nem pode ser tida por certa”, como a posição verdadeira ou revelada como se fosse um dogma inquestionável, diante da dificuldade da obtenção de consenso entre valores diferenciados próprios de sociedades plurais não tradicionais. Isso não significa, entretanto, que as pessoas abram mão das interrogações de natureza ontológica e essencial para suas vidas, ou que deixem de buscar, nas mais diferentes fases de sua vida, pelo sentido e objetivos de sua existência no mundo e na cultura em que estão imersos, procurando realizar os seus projetos e valores configuradores de suas manifestações éticas mais profundas, até mesmo “em parte porque uma configuração é aquilo segundo o qual entendemos espiritualmente a nossa vida” e, portanto, “não ter uma configuração é cair numa vida espiritualmente sem sentido”, mas, além disso, torna-se indispensável o processo de conscientização acerca da

¹⁵² TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 30-31.

relação essencial entre o sentido da existência humana e sua realização ética, pois somente “descobrimos o sentido da vida articulando-o”, expressando-o criativamente e significativamente através da descoberta de “nossos próprios poderes de expressão” e da invenção de novos sentidos através da interpretação do mundo e sua manifestação pelas ações humanas e sua linguagem:

E os modernos adquiriram a consciência aguda de que o grau de sentido que existe para nós depende de nossos próprios poderes de expressão. Aqui descobrir depende de inventar e ambos se entrelaçam. Encontrar sentido para a vida depende de construir expressões significativas adequadas. Há, portanto, algo particularmente adequado a nossa condição na polissemia da palavra sentido: vidas podem ter sentido ou carecer de sentido quando têm ou carecem de um objetivo; ao mesmo tempo em que a palavra sentido também se aplica à língua e a outras formas de expressão. Nós modernos alcançamos cada vez mais o sentido na primeira acepção, de um sentido como objetivo para a vida, quando conseguimos, mediante sua criação na sua acepção, na expressão da língua e outras formas de expressão.¹⁵³

Apesar do predomínio do espírito cientificista naturalista que tende a desconsiderar as preocupações de natureza ontológica sobre o sentido da vida e a importância das configurações morais para os indivíduos, o que de certo modo se justifica pela ampla aceitação do ideário racionalista na sociedade e em virtude do predomínio das explicações científicas que tendem a justificar as intuições morais como fenômenos de natureza biológica, seguindo os imperativos, cânones metodológicos e parâmetros epistemológicos impostos pelas ciências naturais, desconsiderando a especificidade dos fenômenos sociais e culturais e da esfera ética como dimensão essencial da vida humana, na realidade as questões ontológicas e éticas se apresentam como preocupações essenciais dos seres humanos por meio de sua capacidade de promover “distinções qualitativas” em torno de bens fundamentais dignos de seu apreço e avaliação, consideração e respeito, em razão de sua superioridade frente aos demais bens e por se constituírem como substrato essencial para a expressão de nosso modo de ser e viver. Nesse sentido, o que o pensador canadense denomina como sendo uma

[...] configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance. [...] O sentido daquilo em que consiste a diferença pode assumir diferentes formas. Uma forma de vida pode ser vista como mais plena, outra maneira de sentir e de agir pode ser julgada mais pura, um

¹⁵³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 33.

modo de sentir ou viver como mais profundo, um estilo de vida como mais digno de admiração, uma dada exigência como sendo uma afirmação absoluta em oposição a outras meramente relativas etc.¹⁵⁴

Trata-se, assim, da escolha e reconhecimento de bens fundamentais para cada um de nós, avaliados como incomparáveis e superiores aos bens comuns, já que estes últimos são objeto de nossos desejos passageiros, sendo, na realidade, independentes destes, representando padrões a partir dos quais podem ser julgados esses desejos, as atitudes e as nossas próprias escolhas. Portanto, a concepção ética fundamentada no ideal subjetivo e comunitário de “bem viver” refere-se sempre ao âmbito dos valores superiores, definidos pelo autor como “hiperbens” estruturantes do modo de viver dos agentes humanos, valores estes atribuídos aos bens que respeitamos e admiramos e que funcionam, ao mesmo tempo, como “padrões” de comportamento e de julgamento ético de natureza avaliativa com relação às decisões, escolhas e aos comportamentos humanos.

A Antropologia Filosófica desenvolvida pelo autor, com base numa investigação de natureza ética e ontológica, tem como tarefa principal a investigação acerca dos valores, bens, finalidades humanas e as formas expressivas através das quais as pessoas promovem as distinções qualitativas, avaliando e dando significação a sua vida.¹⁵⁵

3.2.2 A crítica ao naturalismo cientificista, ao utilitarismo e ao liberalismo ético-político como expressão de um *self* desprendido e desvinculado dos valores éticos expressivos da vida humana autêntica

Charles Taylor considera que a concepção do “*self*” como o ideal de uma vida boa fundamentada na razão foi a visão que obteve maior sucesso e penetração na modernidade, tornando-se o modelo predominante na vida cultural, a partir da influência poderosa que as ciências e a racionalidade instrumental passaram a ter no desenvolvimento da sociedade.¹⁵⁶ Não se trata mais daquela busca de uma vida

¹⁵⁴ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 35.

¹⁵⁵ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 35-38.

¹⁵⁶ Esta concepção possui suas raízes filosóficas mais profundas no pensamento de Platão e no ideal da vida contemplativa e racional como modelo de bem e expressão de uma vida superior, capaz de dominar os instintos, desejos, as ações e as demais atividades. Os estoicistas seguiram esse caminho dando continuidade a essa corrente que se tornará a mais influente no mundo ocidental, vendo a questão do “bem viver como o domínio do *self* que consiste na predominância da razão

racional direcionada ao bem como na filosofia platônica, embora igualmente voltada para o domínio do real em sua multiplicidade e diferenças, surge na modernidade um modelo de racionalidade formal, na medida em que “a razão já não é definida em termos de uma visão de ordem no cosmos, mas sim de forma processual, em termos de eficácia instrumental, de maximização do valor buscado, ou de auto coerência”. A partir daí surge uma das mais complexas, penetrantes e problemáticas formas de manifestação da identidade moderna, e que se consubstancia no que o autor chama de “*self* desprendido”, caracterizado pela afirmação de uma noção de subjetividade apartada e dissociada dos laços comunitários e voltada para o domínio e controle racional das emoções e do mundo exterior.

Trata-se do ideal do *self* desprendido, capaz de objetivar não só o mundo circundante como também suas próprias emoções e inclinações, medos e compulsões e de atingir em meio disso, uma espécie de distanciamento e autocontrole que lhe permitem agir ‘racionalmente’.¹⁵⁷

Portanto, a principal tese do pensamento ético do filósofo Charles Taylor consiste na afirmação da existência de “bens superiores” que estruturam as ações humanas no desenrolar de suas vidas no interior de uma determinada cultura, sendo estes considerados como valores essenciais por fornecerem sentido à existência do homem, moldando sua identidade e possibilitando, assim, a manifestação de sua subjetividade e orientação no mundo e na vida comunitária com base em suas configurações morais.

Até mesmo aquelas ideias e crenças oriundas dos paradigmas naturalistas e utilitaristas que constituíram e moldam ainda hoje as instituições dominantes nas sociedades modernas, como o Estado, o mercado e a ciência, e ajudaram a configurar a maioria das práticas cotidianas e os modos de pensar dos indivíduos na cultura ocidental são, na verdade, a expressão de determinados valores e ideais morais, cujas fontes se encontram delineadas historicamente no nascimento da modernidade e no relevo que passam a ter a ética racionalista dos deveres e do respeito aos direitos humanos, inspirada no iluminismo kantiano, no liberalismo

sobre o desejo”. (TAYLOR, Charles. **As fontes do *self*** – a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 37.)

¹⁵⁷ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 37. A linguagem designativa e instrumental defendida por Hobbes, Locke e Descartes influenciaram decisivamente no estabelecimento da cultura individualista e objetificadora da natureza e do mundo. Em outros termos, trata-se do predomínio de uma mentalidade direcionada ao domínio, controle e posse das coisas, através da ciência, do Estado e da economia.

econômico, político e jurídico assentado nos valores individualistas e nas correntes jusnaturalistas racionais, e, principalmente, na filosofia iluminista em sua vertente utilitarista devotada à exaltação da “vida cotidiana” e ao bem-estar dos indivíduos, valorizando sobremaneira as esferas da família e do trabalho humano, como âmbitos essenciais para a produção e reprodução da existência dos homens, atividades estas que serão fundamentais para o desenvolvimento do novo modo de organização social capitalista que ali surgia.

Cada um desses ideais representam valores éticos que progressivamente passam a orientar as condutas individuais e as práticas das instituições dominantes, e acabam com o tempo sendo reproduzidos rotineiramente, por força de sua internalização como padrões sociais normais, criando-se hábitos, costumes e tradições fortemente sedimentadas e gerenciadas por um conjunto de redes de difusão de ideias dominantes através das organizações institucionais, como o direito, a escola e os meios de comunicação social, entre outros, levando a um poderoso processo de naturalização dos comportamentos e a aceitação acrítica dos paradigmas que passam a reger as instituições sociais, políticas e econômicas.

A visão racionalista instrumental e naturalista aparece disseminada nas práticas institucionais, sendo reproduzida, muitas vezes, nas práticas sociais e individuais como um conjunto de verdades e dogmas fruto de crenças inquestionáveis, sob as mais diversas formas e em diferentes esferas da sociedade, geralmente difundidos coma aparência de princípios e considerações de natureza científica neutra, e não como a expressão de crenças e valores como efetivamente são, resultantes de determinados modelos ético-culturais historicamente constituídos. Esse conjunto de crenças e ideais pode ser encontrado no discurso das teorias científicas positivistas, funcionalistas e sistêmicas tradicionais que tendem a utilizar nas ciências sociais a metodologia própria das ciências naturais, buscando desse modo melhor controlar os fenômenos sociais, enquadrando-os nos cânones lógicos reducionistas dos princípios da causalidade, objetividade e neutralidade axiológica, como meio de retirar ou apagar a singularidade, riqueza e pluralidade dos acontecimentos e manifestações humanas na vida social, através de uma linguagem científicista de cunho matematizante, organicista-biologicista, lógico-cibernética, economicista, tecnocrática etc.

Na verdade, a filosofia analítica e as teorias científicistas positivistas que negam a importância das configurações morais, separando rigorosamente o campo

do conhecimento do âmbito da ética, ao estilo de uma interpretação unilateral e dogmática da filosofia kantiana, reduzindo, dessa maneira, o campo de estudos da ciência apenas as preocupações de ordem empírica e objetiva, advogando a pureza do conhecimento e seu caráter não valorativo, e, por isso, dizendo-se neutras do ponto de vista ético, político e ideológico, enfim isentas diante da realidade, acabam, na realidade, adotando uma postura naturalista diante do mundo e reducionista frente à riqueza da vida humana e social.

A concepção naturalista acha-se igualmente difundida pela mentalidade utilitarista que pretende dispensar a ética de valores, fundamentada na possibilidade de “discriminações” e “distinções qualitativas” acerca de “bens superiores”, indispensáveis para a expressão da autenticidade e o bem viver dos sujeitos, substituindo-a por uma ética voltada para o cálculo estratégico de utilidades, em busca da satisfação dos desejos dos indivíduos, priorizando os seus prazeres e bem-estar individual. Para o filósofo canadense, mesmo na filosofia utilitarista clássica já estava esboçada a finalidade de “rejeitar todas as distinções qualitativas e conceber todos os objetivos humanos como estando em pé de igualdade, suscetíveis, por conseguinte, de quantificação e cálculo comum de acordo com alguma ‘moeda’ comum”. Embora seja um crítico severo da orientação utilitarista, o autor reconhece a sua importância na modernidade, especialmente porque implica uma das principais conquistas da modernidade, ao derrotar as ideias elitistas anteriores, desde Platão, passando pela ética guerreira e da fama, entre medievais e aristocratas, e colocando em primeiro plano as esferas da família e do trabalho, até então consideradas como atividades subalternas e desvalorizadas socialmente. Contudo, ele lembra que o ideal de “afirmação da vida cotidiana através da família e do trabalho” antes de significar uma contraposição real à ética de valores, representa, na verdade, a sua confirmação, já que expressa uma das principais configurações morais dos sujeitos modernos, sendo legítimo afirmar, portanto, que o substrato histórico-cultural da própria filosofia utilitarista é constituído e informado por essas “razões morais” fundamentais, embora estas não sejam assumidas explicitamente, na maioria das vezes, por seus defensores.¹⁵⁸

¹⁵⁸ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 39.

Os utilitaristas criticam as filosofias éticas culturalistas e as morais racionais universalistas, assim como as antigas concepções fundadas na “ética da honra ou na ética monástica da superreroação” que degradavam e desprezavam o espaço das ações e relações cotidianas dos indivíduos, por desconsiderarem a importância e a dignidade essencial assumida pelas esferas práticas da vida cotidiana, a partir da afirmação do espaço familiar e do trabalho e das realizações das pessoas em seu mundo prático cotidiano, com seus sentimentos e desejos, atividades, manifestações e tarefas que historicamente foram relegadas ao esquecimento, impedindo a livre manifestação dos cidadãos e dos indivíduos a respeito de suas necessidades, objetivos e desejos fundamentais.

Essas afirmações são realmente verdadeiras, pois tocam nos sentimentos mais profundos dos indivíduos modernos, especialmente no ideal de igualdade e na ideia de abolição das distinções entre as pessoas em razão de motivos de herança, nascimento etc.; tendo um papel decisivo na destruição do Antigo Regime e implantação das sociedades liberais modernas, mas, segundo pensa Charles Taylor, existe neste argumento certa confusão, na medida em que essa “afirmação da vida cotidiana, embora denuncie necessariamente certas distinções, equivale ela mesma a uma distinção – a distinção qualitativa da vida cotidiana, se assim não for não terá sentido algum”. De fato, os pensadores utilitaristas lutam contra os valores defendidos pelas éticas elitistas antigas, heterônomas e imperativistas medievais e, em síntese, contra a injustiça de muitos de seus preceitos, particularmente fundados na afirmação da desigualdade natural entre os homens e na desvalorização dos direitos individuais e das atividades produtivas. Eles acusam esses modelos éticos de promoverem a degradação, a inferiorização e a desvalorização da esfera da “vida cotidiana” e, dessa maneira, acabam por “não perceber que nosso destino está aqui na produção e na reprodução e não em alguma esfera pretensamente superior”, obscurecendo ou mesmo descartando, por uma atitude de cegueira e desrespeito a essa esfera fundamental da vida e, portanto, “à dignidade e ao valor da realização e do desejo humanos comuns”.¹⁵⁹

Contudo, parece que aquilo que Charles Taylor critica veementemente na visão utilitarista é a tendência à redução da vida humana à dimensão imediata das necessidades, aos objetivos e desejos superficiais resultantes da vontade humana

¹⁵⁹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self** a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 39.

ilimitada e orientada segundo estratégias pragmáticas quantificadoras atingíveis pelo cálculo econômico e pela utilidade dos objetos a serem racionalmente dominados e controlados. Esse processo de racionalização fundamentado na contínua reprodução de uma cultura mercantil e consumista produz um modelo de sociedade baseado na naturalização das ações e relações sociais, com a consequente supervalorização da produção e do ganho econômico e uma desvalorização da esfera da sensibilidade na sua dimensão mais profunda, assim como da ética de valores fundamentada na possibilidade de discriminações qualitativas não superficiais que levem à realização consciente e eticamente significativa dos objetivos, desejos e escolhas humanas existenciais. Além disso, o modo de ser naturalista e utilitarista inaugura uma forma de vida cultural individualista baseada no consumismo desenfreado e na utilização instrumental do mundo circundante e dos demais seres humanos, visando à realização dos interesses privados e a manutenção e continuidade do processo de dominação, sendo responsável pelos principais conflitos das nossas sociedades, como aqueles relacionados ao desprezo por formas de vida que não tenham como substrato os mesmos valores individualistas e racionalistas.

É que, na realidade, não podem ser realizadas distinções abstratas diante de ideais da vida, como modelos prévios orientadores da realidade, já que as distinções referem-se a formas concretas e diferenciadas de existência e manifestação da vida regida por valores. A avaliação correta sobre um modo de vida decorre da capacidade de encontrar critérios éticos capazes de medir os bens superiores como valores que dão sentido e expressão de autenticidade à vida, não mais através de modelos de fundamentação exteriores, mas no próprio interior da vida tal como emerge no cotidiano vivido pelos seres humanos e nesse processo manifesta-se um verdadeiro conflito acerca do que pode ser considerado como expressão de uma vida digna e autêntica, pois, muitas vezes, agarrar-se ao ideal de valorização e superioridade da “vida cotidiana” do indivíduo implica para outros a negação dessa mesma possibilidade. Este conflito acaba gerando a maioria das incertezas das condutas no mundo contemporâneo, na medida em que todos se esforçam “por manter uma visão do incomparavelmente superior”, mas “ao mesmo tempo se permanece fiel às intuições modernas centrais sobre o valor da vida cotidiana”¹⁶⁰, o

¹⁶⁰ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 39-40. A respeito das incertezas

que em grande parte encontra sua explicação no predomínio da mentalidade naturalista:

A noção de que há certa dignidade e valor nessa vida [cotidiana] requer um contraste; não mais evidentemente, entre essa vida e alguma atividade superior como a contemplação, a guerra, a cidadania ativa e o ascetismo heroico, mas entre diferentes maneiras de viver a vida de produção e reprodução. A opção nunca é de que qualquer coisa que fazemos é aceitável. Isto seria ininteligível como base de uma noção de dignidade. O ponto essencial é, em vez disso, que o superior deve ser encontrado não fora da vida, mas como uma maneira de viver a vida cotidiana. Para os reformadores, essa maneira era definida teologicamente; para os utilitaristas clássicos, em termos de racionalidade (instrumental). Para os marxistas, o elemento expressivista da livre autocriação é adicionado à racionalidade do iluminismo. Mas, em todos os casos, mantém-se alguma distinção entre a vida superior e admirável e a vida inferior de indolência, irracionalidade, escravidão ou alienação.

Além das doutrinas de natureza ética que privilegiam a razão e suas formas de “domínio” e “controle” das paixões e dos desejos humanos e do mundo circundante, existem as correntes que atribuem importância a “fama” e a de origem religiosa judaico-cristã, depois secularizada, que será uma importante fonte do “ideal de desprendimento”, entendendo a “vida superior como advinda de uma transformação da vontade” nas condutas altruístas em contraposição às ações egoístas. Porém, há também outra orientação ética profundamente valorizada pelos modernos e que tem suas raízes no romantismo e nos ideais de autenticidade,

decorrentes desse conflito básico, o autor chama a atenção para uma característica conflituosa do *self* responsável pela formação do sujeito moderno e que pode ser comparada a uma mescla de heroísmo e anti-heroísmo, pois que “simpatizamos tanto com o herói como com o anti-herói”, assim como “sonhamos com um mundo em que se possa ser, num mesmo ato, um e outro”. Um olhar mais atento aos comportamentos cotidianos dos indivíduos e aos importantes transformações da vida social, operadas pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia, acaba confirmando esta tendência contraditória das condutas sociais, mesclando valores que enfatizam o isolamento individual, o autismo e egoísmo e momentos de solidariedade nas práticas sociais, assim como o progresso e a barbárie fazem parte da história moderna, tema central da “dialética do esclarecimento” originalmente estudado pela crítica filosófica de Hegel, e seguida pelas investigações da esquerda hegeliana e pela teoria social crítica, com os críticos de Frankfurt. Dessa maneira, a partir daí, passa-se a conviver com um intenso desenvolvimento exterior da vida social em alguns aspectos e em setores da sociedade e retrocessos individuais e sociais oriundos do contexto de crise dos valores comunitários e solidários etc. A história de progresso dos países centrais que alcançaram um nível de desenvolvimento e bem-estar do seu povo, na maioria das vezes, a custa do mal-estar, colonização, escravização, dominação e opressão dos povos dos países do sul, ainda submetidos às relações de poder injustas e desiguais entre as nações, confirma essa realidade. Esse processo, cujas raízes se encontram fortemente sedimentadas em padrões de comportamento habituais e costumeiros, conta a seu favor com a reprodução de uma cultura individualista, violenta e consumista, devotada ao cultivo dos prazeres privados imediatos e superficiais, ao culto egoísta e autista do “eu” contraposto ao âmbito social e à esfera pública da cidadania, cuja manutenção reclama a produção de poderosos instrumentos de domínio dos homens, através do uso de meios e aparatos institucionais burocrático-legais e de um conjunto de inventos técnicos e mortíferos, a serviço do poder, da violência e das guerras, enfim dos interesses econômicos e políticos hegemônicos.

criatividade, originalidade e expressividade humana, tendo sido desenvolvida nos últimos séculos principalmente no campo das artes, originariamente pelos pensadores do Romantismo. Esta tendência será objeto de maior atenção na filosofia de Charles Taylor, pois que este considera essencial a abordagem ética da vida humana a partir dessa perspectiva vinculada à linguagem expressivista, especialmente porque esta propicia a recuperação de uma das mais significativas formas de manifestação da existência humana, tendo sido progressivamente afastada do campo de consideração e preocupações da filosofia ética e das ciências em geral, pelo avassalador processo de racionalização implantado e consolidado nas sociedades ocidentais, através do predomínio da mentalidade subjetivista cartesiana, instrumental e naturalista, formulada em termos de uma linguagem cientificista designativa e lógico-analítica.¹⁶¹

Sinteticamente, pode-se afirmar que a intenção de Charles Taylor ao investigar as mais influentes configurações morais que ajudaram a formar a identidade do sujeito moderno vincula-se ao propósito de desmistificar as teorias naturalistas e os modelos ético-filosóficos e científicos que acabaram prevalecendo na modernidade, a partir da disseminação de alguns dogmas que escondem na realidade a verdadeira origem de suas principais crenças e ideais, trazendo, dessa maneira, uma visão errônea sobre o seu próprio significado e os seus objetivos centrais. Nesse sentido, o filósofo elabora uma Antropologia Filosófica, a partir de uma ontologia moral que visa contrapor-se ao reducionismo do pensamento racionalista e utilitarista, fortemente arraigados aos mitos do cientificismo naturalista e da instrumentalidade das ações em busca do melhor e mais eficaz domínio e controle da natureza e da sociedade.

¹⁶¹ O filósofo considera a dimensão expressiva e criativa uma das principais características da subjetividade moderna. Para ele, “desenvolveu-se nos últimos séculos uma distinção baseada na visão e poder expressivo. Há um conjunto de ideias e de intuições, ainda inadequadamente entendido, que nos leva a admirar mais o artista e o criador do que qualquer outra civilização já o fez; isso nos convence de que a vida dedicada à criação ou a interpretação artística é eminentemente meritória. Esse complexo de ideias tem raízes platônicas. Estamos tomando um lado semissuprimido do pensamento de Platão que emerge, por exemplo, no Fedro, onde ele parece pensar no poeta, inspirado pela mania, como alguém capaz de ver o que pessoas sóbrias não podem. A crença hoje disseminada de que o artista vê mais longe do que as outras pessoas [...] parece vir da mesma fonte. Entretanto, também há algo quintessencialmente moderno nessa perspectiva. Ela tem por base aquela ideia moderna, invocada na seção precedente, de que o sentido existente para nós depende em parte dos nossos poderes de expressão, de que a descoberta de uma configuração está interligada à invenção.” (TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 38).

3.2.3 A formação da identidade no espaço moral e o sentido do bem na vida humana comunitária

Para o filósofo canadense, a partir dessas investigações de natureza ontológica, buscando desvendar as raízes histórico-culturais da existência humana e as fontes morais do pensamento filosófico que ajudaram na formação da identidade moderna e na instituição de suas bases sociais, fica evidenciado que em cada uma das três principais correntes do pensamento ético, indicativas das mais importantes formas e “dimensões de avaliação moral” aparece a questão dos valores e a busca pelo “sentido da vida”, e, por conseguinte, o julgamento ético realizado em termos de “distinções qualitativas”, que colocam de algum modo “o sentido de que os seres humanos são capazes de algum tipo de vida superior”, sendo isso “parte dos fundamentos de nossa crença de que são objetos adequados de respeito, de que sua vida e integridade são sagradas ou gozam de imunidade e não devem ser atacadas”. Portanto, a partir desse novo olhar, aquele primeiro sentido da moral dos deveres pode também ser entendido como a reafirmação e a manifestação “daquilo em que consiste essa imunidade, evoluindo lado a lado com o desenvolvimento de novas configurações”. Da mesma forma, em razão da valorização das formas de manifestação dos “poderes expressivos” dos seres humanos nas suas relações com os outros, modifica-se o sentido que atribuímos à noção de “respeito à integridade das pessoas”, passando também a incluir as formas que visam “à proteção a sua liberdade expressiva de exprimir e desenvolver suas próprias opiniões, definir suas próprias concepções de vida, criar seus próprios planos de vida”. Assim, com relação àquela terceira perspectiva relativa à dignidade atribuída aos cidadãos, ao “chefe de família” e outras pessoas na sociedade, pode-se afirmar que nestas concepções também estão presentes “distinções qualitativas” que envolvem valorizações de determinados modos de vida e posições sociais.¹⁶²

Portanto, as configurações morais podem ser compreendidas como aquelas distinções qualitativas que têm por critério fundamental os valores que adquirem importância decisiva na vida de cada um e nos seus modos de ser, pensar, agir, e que permitem a invenção e reinvenção dos sentidos da vida em novas formas de expressão de sentimentos, desejos e valores indispensáveis para uma avaliação adequada das escolhas e posicionamentos e daquilo que é considerado

¹⁶² TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 41-42.

fundamental para a realização dos projetos e uma melhor orientação do indivíduo diante do mundo. Nesse sentido, a clara manifestação de um hiperbem como algo valioso e superior que move as ações do sujeito, através de “um sentimento bem fundado” em suas “fortes intuições” é uma condição fundante de nossa identidade que depende sempre do espaço público para sua afirmação, amadurecimento e refinamento. A partir do espaço público de encontro com os outros ocorre um processo de aprendizagem através do qual a “melhor descrição” pode emergir como fruto do debate plural de valores e opiniões e da possibilidade de uma “transição para melhor”, partindo-se das crenças atuais para a produção de “um movimento redutor de erros”, distanciando-se, dessa maneira, das posições arrogantes e dogmáticas, através de uma prática argumentativa que tem como principal “fonte” as narrativas biográficas dos indivíduos sobre suas vivências, intuições morais, crenças e valores éticos e a possibilidade de discussão de diferentes pontos de vista e intuições morais através de “comparações entre interpretações daquilo que tenho vivido” e da possibilidade de que sejam contestados e consigam ou não resistir às críticas. Porém, tanto num caso como no outro, trata-se sempre da possibilidade de compreensão de que “os hiperbens surgem por meio de superações” e de que “a convicção que trazem consigo vem de nossa leitura das transições para eles, de certa compreensão do crescimento moral”, da evolução de nosso conhecimento e do seu valor a partir de nossas intuições morais básicas.¹⁶³

Charles Taylor critica as teorias que advogam a tese da separação entre valores e conhecimento, fundadas nas ideias da refutação da chamada “falácia naturalista” e na crítica a suposta confusão entre argumentos de fato e normativos de valor, defendendo a possibilidade de separação rígida do campo da ética com relação à atividade do conhecimento própria das ciências. Para ele, estas teorias se apoiam na crença errônea que admite a possível descrição objetiva e neutra dos fatos, considerando os valores como expressão de interesses e crenças subjetivas, e para tanto pretende demonstrar a existência de uma intrínseca relação entre valores e a realidade histórico-cultural e social na qual se desenvolvem as ações humanas.¹⁶⁴

¹⁶³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 101-104.

¹⁶⁴ A primeira visão, defendida por Hare, parte do pressuposto que há uma “projeção de valor sobre o mundo”, sendo, pois, possível separar claramente e distinguir logicamente entre os campos da descrição e dos valores, o que garantiria a reflexão racional sobre os principais “compromissos de

Na realidade, estas visões supostamente neutras axiologicamente pretendem dominar o real por meio de um discurso racional e totalizador, promovendo cisões inexistentes na vida humana em sociedade, ao menos nestes termos absolutos, onde as questões relacionadas ao mundo empírico e normativo, do “ser e do dever-ser”, forma e conteúdo, enfim, as questões axiológicas e fáticas não podem ser separadas desse modo. Além disso, as dimensões moral dos deveres humanos, da ética das virtudes, fins e valores, assim como a orientação utilitarista encontram-se presentes e, muitas vezes, entrelaçadas na experiência humana, assim como podem ser utilizados estes diferentes tipos de fundamentos e motivações morais para a avaliação das condutas individuais e sociais, como enfatizará Habermas em seus estudos sobre a ética do discurso. A esse propósito, Bernard Willians destaca a impossibilidade de uma descrição racional completa e exaustiva das manifestações éticas valorativas no plano de nossas condutas individuais. Ao mesmo tempo, existe uma gama de ações individuais que dão origem a um conjunto de práticas de interação e solidariedade indispensáveis para a convivência com bases éticas na sociedade, nas quais aparecem fundamentos de origem funcional e axiológica, mas que não podem ser completamente esgotados apenas com base em argumentos utilitaristas, sem uma perspectiva propriamente ético-valorativa.

Há termos relativos à virtude como ‘delicadeza’ e ‘generosidade’ que definem as qualidades a que se refere em parte com relação ao pano de fundo do intercâmbio social característico de dada sociedade, e em parte, à luz de certa compreensão da dedicação pessoal. Há regras sociais, como as que regem nosso comportamento numa comuna socialista, em que as normas do intercâmbio social encontram-se profundamente marcadas pela aspiração a determinados bens, por exemplo: a igualdade absoluta sem consideração de posição ou sexo, a autonomia dos indivíduos, a solidariedade.¹⁶⁵

valor” na sociedade. Desse modo, a teoria teria como tarefa principal descrever racionalmente os valores. A segunda visão, exposta, entre outros autores, por Wilson, aparece como fundamento básico das teorias científicas naturalistas sócio-biológicas, e entende os valores como resultado de projeções involuntárias, que representam uma espécie de “coloração que o mundo neutro teria inevitavelmente para nós”. Nesse sentido, a tarefa da ciência seria a de oferecer explicações por meio da descrição dos motivos de nossos comportamentos valorativos, através da descoberta da “realidade subjacente” que provoca as reações humanas, apontando “as condições normais causalmente necessárias e suficientes para o nosso desejo de usar o termo de valor”. Em ambos os casos, a tese central consiste na defesa da possibilidade de uma apreensão racional e redutiva dos valores, com a possibilidade de descrições dos valores de modo neutro, apresentando explicações racionais descritivas “não valorativas”, como “extensionalmente equivalentes a cada um de nossos termos valorativos”. (TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p.78-79).

¹⁶⁵ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 79-80.

O pensamento de Charles Taylor procura enfatizar a compreensão do papel fundamental dos “hiperbens” como valores superiores e pressupostos morais básicos e configuradores de sentido da existência humana, impulsionando originalmente “nossas reações morais e mais tarde como algo que proporciona os contextos em que essas reações fazem sentido”. Portanto, não se trata de uma opção, algo que se pudesse abrir mão, já que representa uma “espécie de orientação essencial a nossa identidade”, como expressão de “distinções cruciais” que possuem uma importância decisiva para a construção e “formação da identidade do *self*”. A concepção filosófica naturalista predominante na vida acadêmica e científica, geralmente disseminada através de explicações sócio-biológicas, e fortemente arraigada nas práticas sociais das mais diversas formas, acredita que seja possível que “pensemos nossas reações morais fora de qualquer contexto produtor de sentido”, como se fossem reações biológicas ou físicas, compreendendo os valores humanos como meras “projeções num mundo neutro, algo em cujo âmbito se vive de forma natural embora inconsciente, mas que poderíamos talvez nos abster”. Daí a importância atribuída pelo autor canadense à tarefa filosófica investigativa de natureza antropológica e ontológica, visando à retomada da importância dessas perspectivas, revalorizando-se, desse modo, a dimensão da ética dos valores, através de um processo de conscientização que possibilite a compreensão da decisiva influência dos valores e das distinções axiológicas no processo de formação do sujeito moderno e de seu reconhecimento e inserção no espaço público da cidadania, visando romper “com as fontes naturalistas que levaram a uma espécie de desencantamento a nossa consciência”, em razão do sucesso das “teorias redutivas dos valores”, com grande penetração no campo das “ciências sociais e na teoria moral modernas”.¹⁶⁶

O pensamento ético predominante na modernidade, para o filósofo canadense, acabou por restringir a esfera da moralidade ao campo das ações obrigatórias dos indivíduos e, portanto, a moral, nesta perspectiva, passa a ser vista apenas como uma orientação racional para as condutas corretas e a definição dos conteúdos dos deveres humanos, deixando de se preocupar com aquilo “que é bom ser” e com a “natureza do bem viver”. Para Charles Taylor, as éticas iluministas de origem kantiana e o utilitarismo pertencem a esse campo, estando mais

¹⁶⁶ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 109.

preocupados em responder àquilo que devemos fazer e o que motiva e justifica os nossos deveres, entendendo a validade das concepções éticas a partir de critérios ou determinados procedimentos capazes de legitimar as ações de natureza obrigatória. Assim, por exemplo, para os utilitaristas o critério para validade das ações obrigatórias estaria na felicidade e bem-estar da maioria dos indivíduos na sociedade. Uma investigação filosófica de natureza antropológica e ontológica permite uma mais profunda compreensão sobre a origem e inserção histórico-social destas teorias, desvendando o seu real comprometimento com uma determinada “concepção substancial de bens”, e, portanto, na verdade, com a adesão a “hiperbens” específicos, e, muitas vezes, com a vinculação a “determinadas formas de dominação” embora por elas não reconhecido e admitido explicitamente, sendo, quase sempre, ocultado através dos discursos da neutralidade.¹⁶⁷

Para o filósofo, a maioria das contemporâneas teorias da justiça, mesmo aquelas de orientação kantiana, acabam priorizando a dimensão dos princípios racionais como expressão dos deveres orientadores das ações, desfigurando e obscurecendo a própria perspectiva da dignidade dos agentes morais, tal como aparece na filosofia de Kant, em benefício de uma visão pragmática, vinculando a moralidade apenas a dimensão do “dever ser”, restrito ao campo das ações corretas e, portanto, ao campo do “fazer” humano, sem qualquer preocupação com as “concepções do bem”. Este seria o caso da teoria moral de John Rawls que, embora se afirmando seguidor do modelo ético de natureza deontológica elaborado por Kant, e não do utilitarismo ético de Bentham, procura os princípios que devem determinar as ações humanas:

Seu ponto de partida deveria ser nossas intuições sobre que ações são corretas (Rawls), ou alguma teoria geral sobre o que é a moralidade, concebida em termos prescritivos, de orientação das ações (Hare). A ideia de que o pensamento moral deveria cuidar de nossas diferentes concepções do qualitativamente superior, dos bens fortes, não é sequer debatida. A consciência do lugar que eles ocupam em nossa vida moral, foi tão profundamente suprimida que esse pensamento parece nunca ocorrer a muitos de nossos contemporâneos.¹⁶⁸

O pensador canadense adere explicitamente ao modelo inspirado na ética substancial e cultural de origem aristotélica, contrapondo-se às éticas racionais

¹⁶⁷ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.109-113.

¹⁶⁸ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.116.

universalistas derivadas do pensamento kantiano. Ele opõe-se claramente à tendência racionalizadora do pensamento moral caracterizada pela busca de motivos básicos para as ações, catalogados sistematicamente e determinados externamente para justificar as ações morais, deixando de considerar como os hiperbens são essenciais na definição da identidade do agente e de seu posicionamento perante os outros na sociedade, através da articulação do que é considerado absolutamente valioso como expressão do sentido da sua existência e condição de sua orientação no mundo, a partir das distinções qualitativas ancoradas nesse sentido de moralidade vinculado ao bem viver.

Enquanto o modelo errado, externo de razão prática mantiver a primazia, a própria noção de apresentar uma razão assemelha-se a oferecer algumas considerações, não ancoradas em nossas intuições morais, o que pode, de certo modo, mostrar que certas práticas e obediências morais estão corretas, [...] convencer alguém que esteja indiferente diante de certa visão de bem de que deve adotá-la ou mesmo agir de acordo com suas prescrições. Trata-se do tipo de razão que um quadro naturalista da vida humana poderia parecer oferecer ao utilitarismo ou a alguma ética do bem-estar material; ou o tipo de apoio que teorias como o prescritivismo de Hare tiram de considerações acerca da lógica da linguagem moral. [...] O utilitarismo e o kantismo organizaram tudo em torno de uma única razão básica. J. Rawls, seguindo J. S. Mill, rejeita o que descreve como a concepção intuicionista, que é precisamente uma visão que admite uma pluralidade desses critérios básicos.¹⁶⁹

Ao lado das filosofias naturalista e utilitarista, a ética kantiana representa outra importante e decisiva fonte do pensamento moral que ajudará na constituição da identidade do homem moderno, sendo posteriormente articulada e mesclada com os valores que darão um contorno racionalista, formal e idealista à cultura predominante, com a conseqüente subordinação, sufocamento e desvalorização dos demais aspectos e dimensões que dão sentido ético e expressivo ao bem viver.

Trilhando o caminho aberto por Rousseau, o pensador alemão I. Kant distingue claramente às condutas humanas motivadas pelos desejos e inclinações orientadas para a busca da felicidade, com relação às ações morais realizadas unicamente por “respeito à lei moral”, separando-se, dessa forma, das correntes utilitaristas devotadas ao ideal de felicidade e fundamentadas na crença de que os motivos das ações seriam homogêneos. Retomando a ideia de Santo Agostinho sobre o papel da “introversão” e a importância moral da “vontade própria” exprimida

¹⁶⁹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 105-106.

com qualidade por cada pessoa, diferenciando-se, nesse aspecto, dos demais atos de vontade, Kant parte do reconhecimento da “boa vontade” como fundamento originário das ações morais. Por outro lado, seguindo a concepção dos modernos que entende a “liberdade” como possibilidade de realização da “autodeterminação” dos sujeitos, compreende a moralidade como manifestação da autonomia dos agentes e, portanto, como expressão da “lei moral” que emana da “vontade” racional do próprio indivíduo. Os seres humanos são dotados de dignidade absoluta e passam a ser o mais importante ser do universo, por isso, para ele, “nossas obrigações morais nada devem à ordem da natureza”, assim como não aceita a ideia da existência de “distinções qualitativas” que forneçam hierarquias entre bens superiores e inferiores com base numa ordenação do “cosmo ou da natureza humana”, já que a sua aceitação significaria a negativa da autonomia dos homens em benefício de uma concepção ética heterônoma e exterior aos sujeitos.¹⁷⁰

Os principais intérpretes de Kant tomaram esta tese da negação das “distinções qualitativas na ordem do ser” como ponto de apoio para a exclusão de qualquer referência a distinções na ordem dos valores, deturpando e obscurecendo a importância que o tema da “dignidade dos agentes racionais” possui na obra de Kant, ao mesmo tempo em que assimilaram “a afirmação da liberdade moderna e a rejeição das distinções tornadas correntes pelo Iluminismo naturalista”, corroborada pela desconfiança moderna nas distinções de natureza ética, fundamentadas ontológica e axiologicamente, reforçada pelo discurso da ciência e pelo pensamento filosófico predominantes. Para o autor, o pano de fundo histórico-cultural constitutivo da identidade do sujeito moderno encontra-se profundamente marcado e atrelado a uma mescla de ideais e crenças que encontram sua principal expressão numa conexão entre as visões descritas pelo pensamento naturalista e as interpretações da filosofia de Kant, principalmente em torno dos temas da subjetividade, autonomia e moralidade do agente racional, com ênfase na concepção de autonomia da vontade dos indivíduos e no formalismo de sua ética dos deveres, fundamento do liberalismo individualista e do universalismo ético-jurídico.¹⁷¹

A mais importante contribuição da filosofia moral de Kant reside na defesa da necessidade de reconhecimento e respeito igual da dignidade humana de todos os

¹⁷⁰ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.115.

¹⁷¹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.115-116.

agentes como pessoa, dando origem à noção moderna de direitos humanos como exigências éticas universais e superiores a serem resguardadas e garantidas pelo direito através das instituições nacionais e internacionais, como expressão da autonomia e dos deveres morais absolutos que a vontade racional impõe a cada um dos seres humanos, como seres dotados de inteligência, capacidade crítica reflexiva e possibilidade de aperfeiçoamento ético através das ações humanas e da criação de instituições jurídico-políticas republicanas.

Grande parte das teorias morais contemporâneas expressa os ideais naturalistas e utilitaristas, afinados com a concepção de liberdade individual sem restrições e devotada ao bem-estar dos sujeitos na sociedade. Mesmo as teorias de orientação kantiana, embora críticas das éticas utilitaristas, em sua maioria, comungam com a visão fundamentada enfaticamente na afirmação da pessoa humana com base na autonomia da vontade, enfatizando os deveres obrigatórios das ações, em detrimento da dimensão axiológica. Estas teorias reproduzem fontes de natureza religiosa, mais especificamente o ideal cristão em prol das ações benevolentes, reelaborado pela teoria empirista de Bacon e depois secularizado através das vertentes éticas do iluminismo:

Sua concepção de liberdade e sua suspeita epistemológica com relação aos bens fortes unem utilitaristas e naturalistas de todas as linhas, bem como kantianos, nessa supressão. E nisso há outra motivação dando sua contribuição. Uma característica central da moralidade iluminista, que revela suas raízes cristãs, é a ênfase na benevolência prática. Este foi um tema crucial em Bacon, onde ainda era expresso em termos cristãos, e ele o transmitiu a seus sucessores espirituais mais seculares. Nosso esforço científico não deveria servir simplesmente para criar objetos de contemplação para nós, devendo antes servir para 'aliviar a condição da humanidade'. Somos incitados à caridade prática. O Iluminismo adotou essa injunção numa forma intensificada, e ela se tornou uma das crenças centrais da cultura ocidental moderna: devemos todos trabalhar para melhorar a condição humana, aliviar o sofrimento, superar a pobreza, aumentar a prosperidade, promover o bem-estar humano. Devemos empenhar-nos por deixar o mundo como um lugar mais próspero do que encontramos.¹⁷²

Para defender seus pontos de vista morais, os pensadores utilitaristas, na maioria das vezes, usam argumentos contrários às éticas finalistas e axiológicas, acusando os que se voltam "para aquilo que é valioso" e considerado como digno de amor e de admiração, como defensores de uma concepção própria da ação de

¹⁷² TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.116-117.

indivíduos egoístas, narcisistas, descomprometidos “com a ação altruísta, com a melhoria da sorte da humanidade” e “com a defesa da justiça”. Entretanto, conforme Charles Taylor, estas teorias não apenas defendem determinados valores, como, ainda que não admitam, possuem conexões íntimas e fortes com os valores morais vinculados com a afirmação da liberdade dos indivíduos e a “defesa da vida cotidiana e do desejo” em contraposição a ideia de bens superiores e valiosos, além da articulação em torno dos princípios e “exigências da benevolência e altruísmo”. Outros pensadores, como Jürgen Habermas, defendem uma ética de caráter universalista, com raízes kantianas, desconfiando das éticas finalistas, já que estas se vinculam claramente com formas de vida culturais particulares, afirmadas por determinados grupos e nacionalidades, o que para este último filósofo, inviabiliza o diálogo entre culturas em nome de “princípios éticos paroquiais” e mesmo de modos culturais ocidentais predominantes¹⁷³, escondidos sob a máscara de uma cultura

¹⁷³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p.117. Cabe lembrar, entretanto, que a teoria ética e democrática desenvolvida por J. Habermas não desconhece a importância da discussão sobre os valores e os modos de bem viver com autenticidade, porém tal questão é vista numa perspectiva não mutiladora da cultura do outro, procurando vislumbrar condições que viabilizem a possibilidade de respeito e abertura para a construção de novos modos de relacionamento solidário e de convivência democrática entre as diferentes culturas, o que pressupõe abrir mão das concepções identitárias totalizantes, fixas e naturalizadas, em benefício da construção de uma cultura política pacifista, plural e democrática que permita a coexistência dos cidadãos e dos povos do mundo, do Sul e do Norte, do Ocidente e do Oriente, a partir da sua participação em esferas públicas dialógicas que permitam a criação de normas de respeito recíproco e o reconhecimento efetivo dos seus direitos, como será estudado em seguida. Além disso, o autor considera essencial um diálogo profundo entre autores de diferentes orientações teóricas, especialmente liberal-igualitárias e republicanas comunitaristas, como vem fazendo com J. Rawls, R. Dworkin e com o próprio C. Taylor, visando à construção de alternativas teóricas superiores não mutiladoras das conquistas culturais que hoje já integram o patrimônio ético, jurídico e político da humanidade e que precisam ser resguardadas diante da barbárie representada pelos novos modos de expansão do capitalismo globalitário neoliberal. Além disso, ao contrário dos pensadores oriundos da matriz romântica, segue a herança racional crítica e emancipatória da modernidade e do Iluminismo, como os demais pensadores da Escola de Frankfurt, continuando e superando em certo sentido a trajetória de Kant, Hegel, do Idealismo alemão e de Marx, ao vincular-se com o projeto de uma teoria social crítica, unindo a reflexão filosófica à crítica das formas de vida concretas sob as condições do capitalismo contemporâneo. O Iluminismo instrumental e o domínio da racionalidade cientificista e autoritária possuem raízes históricas, políticas, sociais e econômicas precisas e mereceu por parte destes autores uma das mais profundas abordagens críticas; ao mesmo tempo defendem a realização do projeto emancipatório que está no cerne da herança cultural dos autores críticos da modernidade, como já estudado no capítulo anterior. O próprio Romantismo é oriundo desse processo histórico e cultural da modernidade, na medida em que possui, assim como o Iluminismo, diversas correntes de manifestação no seu interior, podendo-se falar num romantismo de resistência ao processo desumanizador da razão cientificista e dominadora, visível, por exemplo, no pensamento de Merleau-Ponty e Charles Taylor. Mas, por outro lado, o Romantismo também contribui em alguns momentos para o ressurgimento de um pensamento conservador, tradicionalista e organicista, contrário às mudanças sociais e democráticas, e quase sempre retomadas pelos pensadores e regimes políticos autoritários e totalitários, a exemplo do que ocorreu na Alemanha durante o período nazista, com a utilização inclusive do próprio pensamento expressivista de Herder para fins de justificação dos sentimentos, costumes, modos de ser da cultura germânica e do “espírito do povo” alemão, assim

eurocêntrica, falsamente universal, orientada pelos intentos políticos dos países centrais e interesses privados do capital. O pensador alemão oferecerá uma interpretação crítica original para o diagnóstico da modernidade, a partir de uma releitura do pensamento ético e político de Kant e de Hegel, como será estudado mais tarde.

Charles Taylor contrapõe-se à concepção ética procedimental e principiológica compartilhada pelos pensadores neokantianos, defensores das teorias morais racionais universalistas, que procuram distanciar-se de uma visão “substantiva”, sendo esta última entendida pelo autor na esteira de Platão, como “uma noção de razão em que julgamos a racionalidade dos agentes ou seus pensamentos e sentimentos em termos substantivos”, priorizando a ideia de “que se faça a coisa certa”. Já, as teorias procedimentalistas, para ele, são aquelas que se preocupam com o modo de pensar racional, segundo procedimentos corretos e, portanto, “não, em primeira instância, pelo fato de seu resultado ser ou não substantivamente correto”. Para esta concepção procedimental, originariamente defendida por Descartes, através do modelo de pensar metódico, não se pode partir de uma “verdade substancial”, sem antes estabelecer as condições que possibilitam que “seus resultados são dignos de crédito”. O paradigma exemplar do pensamento, formulado por Descartes como modelo de clareza e distinção, pressupõe a existência de um método, através do qual “terminamos com a garantia de que isso nos dará a verdade substantiva, mas só depois de termos passado pelo argumento que prova a existência de um Deus veraz”.¹⁷⁴

Para os pensadores gregos antigos, a “razão prática” era entendida como a expressão de uma razão substancializada, relacionada à ideia de bem,

como aparece ainda hoje em muitas das correntes pós-modernas apocalípticas e conservadoras contemporâneas, por meio de uma crítica destrutiva da razão, tornando irrelevante inclusive as teorias críticas não dogmáticas e a práxis dos movimentos sociais críticos, muito embora estas mesmas correntes utilizem a razão como momento de crítica – crítica desconstrutivista dogmática, em minha opinião – para o processo de justificação racionalizador das suas teses, visando legitimar suas crenças não menos metafísicas – o fim das ideologias, fim das classes sociais, fim das utopias, fim da política, a morte do homem e a derrocada do humanismo, etc. Neste último caso, algumas correntes pós-modernistas conservadoras confundem os efeitos da barbárie, desordem e desestruturação econômica, política e social, que possui razões sociais e históricas precisas, com o estabelecimento de uma nova fase da história denominada como pós-moderna, cuja principal característica teria sido enterrar o passado e enfim viver as novidades do presente e a espera pelo mundo futuro, sem qualquer possibilidade de intervenção humana no processo histórico-social – aliás, outra tese radicalizada da modernidade, em seu viés modernizador, retomada em novas roupagens nos discursos dos pós-modernos voltados para a exaltação do presente e da subjetividade, liberta finalmente de todos os condicionamentos sociais.

¹⁷⁴ TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 2004. p.118.

representando na filosofia de Platão, por exemplo, a busca de uma “visão correta” e ordenada sobre o mundo e as coisas; já no caso da filosofia aristotélica, por meio da expressão “*phrónesis*”, o pensador indicava a sua compreensão sobre o bem como expressão das virtudes éticas do cidadão orientadas para atingir a vida boa na *polis*, vendo o homem como um sujeito capaz de deliberação e discernimento racional, com o objetivo de promover discriminações morais com sabedoria na vida prática e seguindo o modelo natural de ordenação do cosmo. Com a modernidade, ganha proeminência um novo modo de pensar não mais orientado ao conteúdo e finalidade do bem, mas a “um estilo, método ou procedimento de pensamento”, aproximando-se assim progressivamente do paradigma científico subjetivista e instrumental cartesiano e, enfim, das características utilitaristas das sociedades modernas, através da afirmação do sujeito no mundo por meio da nova noção de liberdade como autonomia e desprendimento dos valores substanciais. A partir daí emerge uma nova maneira de compreender a ética humana, não mais vinculada a finalidades orientadas pela noção de bem, mas preocupada com os procedimentos e as formas das condutas. Assim, enquanto para os pensadores utilitaristas, o modelo de “racionalidade” adequado será aquele baseado nos procedimentos orientados para a “a maximização do cálculo” de benefícios, visando o prazer e a satisfação dos desejos e o bem-estar econômico e social, para os pensadores influenciados pela filosofia de Kant, os procedimentos racionais orientadores das ações práticas são aqueles fundamentados na possibilidade de universalização das normas. Assim, a justificação das decisões e das normas já não mais pode ser buscada em resultados particulares, segundo o que determina a ordem natural das coisas, como ocorria entre os antigos, ganhando prioridade o modo como se atinge com eficácia a realização dos interesses, “desejos ou à vontade” individual dos sujeitos. A noção de autonomia da vontade do sujeito substitui a antiga concepção tradicional ontológica da natureza, quando os homens achavam-se ainda submetidos e subordinados aos padrões naturais e hierárquicos estabelecidos na comunidade.¹⁷⁵

O ideal de liberdade humana moderna surge com o intuito de substituir os valores substanciais naturalizados e as hierarquias fixas definidas pela ética tradicional, substituindo-a por um modelo ético procedimental, apoiado não mais na determinação natural daquilo “o que se deve fazer”, seguindo a ordem já

¹⁷⁵ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.118-119.

estabelecida pela natureza ou por Deus, mas no próprio homem, e, mais especificamente nos seus desejos e na sua vontade autônoma. Nessa nova fase histórica, a razão prática continua sendo um modelo de justificação ética das condutas, porém agora “essa justificação terá de ser procedimental”. Nesse processo de mudança do significado da ética operado no contexto das transformações sociais liberais nos séculos XVII e XVIII, as teorias político-jurídicas contratualistas ocuparão um papel decisivo, rompendo com as antigas classificações substantivas que priorizavam a definição dos regimes políticos segundo determinadas características e finalidades que estabeleciam previamente o que seria uma “boa sociedade”. Para os pensadores contratualistas modernos, a legitimidade dos regimes políticos independe das formas dos regimes e dos critérios substantivos para sua avaliação, antes a sua correção será apurada com base na obediência a determinados procedimentos e na produção consensual das normas, como pensava, entre outros, Grotius. Já, a teoria de Habermas avança com relação à tradição contratualista, ao enfatizar que a legitimidade das decisões políticas e das normas depende da adoção de procedimentos democráticos que permitam a manifestação crítica e dialógica contínua dos cidadãos:

A ideia de que uma norma só se justifica se todos podem, sem nenhuma coerção, aceitá-la é uma nova e interessante variante da ideia procedimental. Ela deve algo a Kant, mas oferece em lugar do de Kant um procedimento ‘dialógico’ que cada agente pode executar por si mesmo. Porém, essa mudança parece ser um passo à frente precisamente porque envolve uma aceitação mais plena da livre autodeterminação de pessoas diferentes. De certo modo, une a universalização kantiana à recusa benthamiana de decidir por outras pessoas o que é certo para elas.¹⁷⁶

Aqui seria interessante transcrever algumas ideias desenvolvidas pelo filósofo que talvez possam trazer alguma luz para uma confusão que muitas vezes é feita entre conceitos utilizados nas esferas da política e do direito. Hoje há uma

¹⁷⁶ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004. p.119. Além dessas influências apontadas por Charles Taylor, especialmente da ética universalista kantiana, preocupada com a questão dos princípios de justiça e com os direitos humanos universais, e mesmo do utilitarismo voltado para a proteção da autodeterminação individual, que representa, sem dúvida, um valor importante como conquista da modernidade, não se pode desconsiderar a importância que o pensamento dialético de Hegel e, principalmente, o republicanismo radical democrático de Hanna Arendt exerce sobre a obra de Habermas. Como será estudado mais adiante, o paradigma procedimentalista jurídico e democrático defendido pelo autor da ética comunicativa pretende substituir o procedimentalismo positivista formalista de origem kelseneana, continuado pelas correntes sociológicas sistêmicas conservadoras, por uma concepção crítico-reflexiva e deliberativa democrática, já anunciada nas práticas renovadoras da cidadania empreendidas por um conjunto de movimentos sociais preocupados com a busca da solução democrática dos problemas sociais.

preocupação com a retomada de uma perspectiva ético-política na vida social, e, mais especificamente uma tentativa de recuperação dos vínculos entre justiça, direito e democracia, visando superar as visões positivistas e sistêmicas que tendem a excluir considerações éticas e políticas do âmbito de estudos do direito, em nome de uma suposta neutralidade e pureza metódica cientificista. Este é o propósito da teoria democrática deliberativa de Habermas, e mesmo das concepções liberais igualitárias defendidas por Dworkin e Rawls, sendo que estes dois últimos autores estão preocupados com as normas de justiça orientadoras das decisões estatais, capazes de resguardar o respeito dos direitos dos indivíduos de modo igual, a partir da esfera moral propriamente dita.

Nesse sentido, acredita-se que deva ser feita justiça às contribuições de J. Rawls e R. Dworkin, mesmo que se possa discordar de alguns aspectos de suas obras, ainda orientados por uma matriz liberal-individualista, restrita a defesa dos direitos individuais, muito embora no desenvolvimento de suas investigações, ao contrário do que ocorre com os pensadores liberais clássicos e com os neoconservadores neoliberais, apareça à preocupação com a garantia de efetivação dos direitos sociais mínimos, como obrigação das instituições públicas estatais e condição de realização da justiça política na comunidade. Na realidade, a publicação das obras destes autores foi responsável em grande parte pela retomada do tema da justiça para o âmbito de preocupações dos estudos e pesquisas jurídicas, o que vem auxiliando no processo de transformação da teoria do direito e da hermenêutica jurídica tradicional, a partir da crítica desses pensadores ao positivismo jurídico dogmático ainda predominante na cultura jurídica atual e ao liberalismo conservador e não igualitário, hoje travestido de neoliberalismo, devotado na realidade a uma profunda desestruturação das relações sociais, através do discurso economicista em defesa do mercado, pregando o Estado mínimo e a eliminação dos direitos sociais.

Além disso, como lembra Habermas, que é um autor crítico do paradigma liberal-individualista clássico, embora reconheça os méritos do liberalismo igualitário, tal como desenvolvido por Rawls, a democracia depende de formas políticas deliberativas e dialógicas, contrapondo-se, portanto, a todas as formas políticas impositivas e às definições substanciais prévias definidoras de modos de vida e de modelos sociais, que não sejam discutidas democraticamente e publicamente, na medida em que um regime político e uma sociedade democrática devem resguardar os espaços públicos e as esferas deliberativas apropriadas para que os cidadãos

possam defender os direitos humanos já conquistados e possam criar novos direitos, manifestar-se e buscar o entendimento sobre temas e diante dos problemas sociais, visando encaminhar soluções democráticas, legítimas, e, portanto, justas, não coercitivas e não violentas para os conflitos na sociedade. Até mesmo porque se a cidadania ficar apenas dependendo da boa vontade dos que exercem os poderes no Estado e do mercado, não terão assegurado a garantia de seus direitos, na medida em que a reconstrução histórica do significado do Estado Democrático de Direito, objeto de estudo do autor nas suas últimas obras, confirma que sua implantação foi o resultado de árduas e intensas lutas e mobilizações sociais, que exigiu a pressão da cidadania para a abertura de processos dialógicos e de negociação com o objetivo do reconhecimento igual dos direitos, custando muito esforço e sofrimento aos movimentos sociais, populares e aos grupos de contracultura desenvolvidos na modernidade. Sem essas condições, dificilmente poderá se falar na existência de uma sociedade democrática, voltada para a realização dos direitos humanos e para a instituição de novos direitos.

A propósito das teorias políticas procedimentais, Charles Taylor considera importante destacar a possibilidade de uma diferenciação entre as abordagens das esferas procedimentais da ética e da política, visando esclarecer algumas dificuldades de interpretação com relação às teorias democráticas:

Uma influente tendência do pensamento contemporâneo tem sido a aplicação desse movimento procedimental à teoria política, enquanto distinta da ética, para tentar desenvolver normas de justiça ou lealdade social, normas que governem as ações coercitivas das autoridades políticas. Assim é que Ronald Dworkin que reconhece explicitamente alguma noção do bem viver (ou ao menos de uma vida que vale a pena viver) como crucial para a escolha moral deseja excluir todas as considerações sobre o bem viver das deliberações políticas, a fim de ser fiel aquilo que ele compreende como o princípio (liberal definidor) do tratamento dos cidadãos como iguais. [...] A festejada teoria de Rawls referia-se também à justiça social. E concepções nesse domínio acerca da neutralização de alguns dos nossos fins pelos propósitos de deliberação política foram apresentadas por T. M Scanlon, Thomas Nagel. [...] Isso é obviamente uma questão distinta da que discuto nessa seção, embora, evidentemente, essas doutrinas políticas sejam influenciadas por concepções procedimentais de moral; e ambas as questões se desenvolvam juntas desde Hobbes e Grotius. Mas é bem possível ser enfaticamente a favor de uma moralidade baseada numa noção de bem, porém inclinar-se para alguma forma procedimental quando se trata dos princípios da política. Há muito a dizer em favor disso, precisamente em benefício de certos bens substantivos, por exemplo, a liberdade e o respeito pela dignidade de todos os participantes. As normas procedimentais tem sido por certo uma das armas cruciais da democracia liberal. Na obra do próprio Rousseau, muitas vezes considerado o pai da 'democracia totalitária' (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952), os

requisitos procedimentais – a deliberação comum, a participação de todos – têm oferecido a resistência mais forte contra a perigosa e remetida unanimista ou ‘jacobina’ de seu pensamento. Se, no final, não posso propriamente concordar com algumas dessas visões procedimentais enquanto a definição suficiente dos princípios da democracia liberal, não é por eu não ver sua força. A questão política é, efetivamente, bem distinta da relativa à natureza da teoria moral.¹⁷⁷

Para o filósofo canadense, o significado da articulação de uma concepção de bem não representa a apresentação de uma justificação racional externa, entendida como uma “razão básica” que funcionaria como um critério ético exterior de julgamento das ações, mas o de esclarecer “o sentido moral de nossas ações”, em termos de “escolhas, inclinações e intuições morais”, apresentando e expressando “o que é valioso, o que é importante ou o que merece nossa adesão, como no exemplo do respeito aos direitos humanos”. Por isso mesmo, as “discriminações qualitativas” não podem ser descartadas como bens ou desejos irrelevantes, na medida em que estão corporificadas como intuições morais e explicitadas em nossa capacidade de promover avaliações fortes sobre o sentido profundo de nossa vida e nas formas expressivas de realizá-la e vivê-la com autenticidade.

Discriminações qualitativas ocupam um lugar central em nossa vida ética. Pré-articuladas, elas funcionam como um sentido orientador do que é importante, valioso ou imperioso, o qual emerge em nossas intuições particulares sobre como devemos agir, sentir, reagir em diferentes ocasiões, e ao qual recorreremos quando deliberamos sobre questões éticas. Articular essas distinções é definir o sentido moral das ações e sentimentos que nossas intuições nos recomendam, ou nos sugerem ou nos apresentam como dignas de admiração. Elas têm esse lugar tanto no domínio mais amplo dos bens que buscamos ao longo de toda nossa vida, como no domínio mais específico dos bens superiores e bens superiores, que reivindicam um estatuto de importância ou de importância incomparavelmente maior.

De qualquer modo, as teorias procedimentais da moral, assim como a teoria do discurso proposta por Habermas, segundo o autor canadense, priorizam a dimensão racional da moral como a mais importante. Habermas considera a “ética do discurso” como a esfera moral mais importante por razões de natureza histórico-culturais e “ontogenéticas” que traduzem o atual estágio de maturação e evolução da humanidade. Haveria, para Habermas, uma distinção importante entre moral, campo da reflexão crítica e intersubjetiva sobre temas e normas de justiça, e as questões éticas relativas a bens e finalidades vinculadas mais claramente com

¹⁷⁷ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 119-120, nota n. 60.

valores relacionados a modos de vida culturais particulares. Trata-se, na verdade, da defesa do estabelecimento de uma “fronteira” entre questões morais universais e questões éticas de natureza cultural e particular, “fronteira” esta que pode resguardar a possibilidade de entendimento e convivência democrática entre culturas diversas e mesmo como condição de possibilidade que forneça garantias para todos de que, desse modo, talvez possamos construir uma nova cultura política de respeito pelos direitos dos cidadãos e de garantia ao desenvolvimento do pluralismo político e cultural em esferas mais amplas e mesmo no campo das relações entre os povos e os diversos países, visando ultrapassar as relações de dominação e violência hoje predominantes, tema que será privilegiado na presente pesquisa. Segundo Charles Taylor, na proposta habermasiana aparece a necessidade da manutenção dessa “fronteira”, como “única maneira de que dispõe uma ética procedimental para marcar algumas considerações como incomparavelmente superiores”, pois

[...] quanto mais somos movidos de fato (embora inarticuladamente) por um hiper-bem, com tanto maior obstinação temos de defender essa fronteira, por mais inadequada que nossa explicação dela possa parecer. Por exemplo, no caso de Habermas, as fronteiras entre questões de ética, que têm que ver com a justiça interpessoal, e as do bem viver têm suprema importância, visto que é a fronteira entre exigências de validade verdadeiramente universal e bens que difere de cultura para cultura. Essa distinção é a única defesa, aos olhos de Habermas, contra a agressão chauvinista e etnocêntrica em nome do modo de vida, da tradição ou da cultura de cada um. É, portanto, crucial mantê-la.¹⁷⁸

¹⁷⁸ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 121. Como já antecipado no capítulo anterior, Habermas considera como a mais importante conquista da modernidade, o desenvolvimento da capacidade dos cidadãos de avaliação crítica das normas e das instituições sociais e político-jurídicas, o que significa a possibilidade de renovação cultural e de estabelecimento de uma organização racional, legítima e democrática da vida social coletiva. A partir daí passam a ter prioridade os processos de aprendizagem individual e social, responsáveis pela possibilidade de revisão crítica e evolução sóciocognitiva nas esferas da subjetividade, da cultura e da sociedade. Para o filósofo de Frankfurt, a tarefa fundamental da Filosofia nesse processo de construção de novos fundamentos para o saber e o conhecimento, deverá ser a retomada dos vínculos e dos processos de mediação dialética entre teoria e práxis histórica e social, refletindo criticamente sobre os problemas humanos concretos e auxiliando na busca de soluções racionais, justas e democráticas para os conflitos sociais. Portanto, para Habermas, o pensamento filosófico tradicional, calcado nos parâmetros monológicos orientadores da filosofia do sujeito, não pode mais reivindicar sua validade universal, na medida em que não soube realizar sua mais importante “tarefa” no intuito de contribuir para o esclarecimento da práxis e o seu próprio esclarecimento, comprometendo-se e enriquecendo-se a si mesmo em razão dos questionamentos e novidades oriundas da sociedade. Esta “tarefa esclarecedora”, para Habermas, “consiste em realizar sempre e de novo a mediação entre teoria e práxis”, buscando “a ligação entre a teoria e a vida concreta dos homens, os seus interesses.” Tal desinteresse da filosofia pela práxis social, reflete-se, por exemplo, no reforço progressivo das tarefas especializadas, epistemológicas e analíticas da filosofia, e no abandono das questões de natureza ética e política, ou então no total

As razões que interessam a ética finalista defendida por Charles Taylor são de natureza interna e referem-se à reflexão que emerge das configurações morais dos agentes humanos situados num determinado contexto histórico-cultural e visam à exposição dos motivos que possam esclarecer o sentido das virtudes éticas e desejos essenciais para os indivíduos e grupos sociais, propiciando a conscientização acerca do significado de uma vida boa segundo as distinções qualitativas fundadas em valores superiores. Por meio da articulação das “distinções qualitativas”, os agentes constituem o sentido de suas intuições e “ações morais”, permitindo assumir a consciência sobre a riqueza e extensão do agir humano, abrindo-se para “o significado de dada ação para nós, em que consiste o seu caráter bom ou mau, obrigatório ou proibido”. As duas dimensões da moral, como valor e como obrigação, devem ser articuladas e conectadas uma a outra, porém, um

afastamento da filosofia com relação às ciências e aos problemas práticos da vida social. Em síntese, para o autor, a filosofia tradicional “não teve êxito ou, nem ao menos se interessou em esclarecer a dimensão própria, o terreno a partir do qual fosse possível mediar entre si a lógica do sistema tecnológico e científico, de um lado, e o mundo vital humano, de outro, o qual envolve sempre a formação racional da vontade”. Ela buscou outras vias e “outro caminho” e “que se divide numa bifurcação”, abandonando suas tarefas críticas fundamentais: “Ou fez o jogo da especialização, do sistema, sofisticando-se no conceito, afastando-se consequentemente da vida prática dos homens, de seu mundo vital, de seus interesses éticos, psicológicos etc., alienando-se. A consequência deste jogo é a sua total banalização em termos de questões práticas. Ou tomou simplesmente distância com relação a esta questão chegando, no final, a se desinteressar completamente das ciências e do esforço do pensamento esclarecedor, tornando-se completamente inútil na sociedade atual. [...] Renunciando à tradição clássica da filosofia, com o intuito de permanecer fiel a ela, Habermas pretende mostrar o caminho, não o ponto de chegada, por onde a filosofia do futuro poderá andar. Este caminho é [...] o da razão e do esclarecimento, no qual se toma partido em prol da comunicação, da emancipação, do mundo vital, da vida humana melhor, boa e justa, bem como da configuração racional da identidade de indivíduos e sociedades complexas, num contexto comunicativo, livre de coações e distorções de qualquer espécie, apoiado numa moral de cunho universalista. É também o caminho da comunicação com as ciências”. (Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p.44-45; 148-149). Talvez se possa afirmar que a manutenção desta fronteira entre questões de justiça intersubjetivas e bens ético-culturais expressos axiologicamente é importante no sentido de resguardar a cada uma das culturas o seu direito à existência, livre expressão e manifestação de suas práticas e valores; porém, o que parece ser mais importante no projeto crítico emancipatório de Habermas é a busca de condições para que questões universais de interesse de toda humanidade possam aflorar – paz, justiça social, respeito à pluralidade cultural e política, preservação ambiental etc. – sem desconsiderar as reivindicações e decisões dos diferentes cidadãos, grupos e povos. Com esse propósito, o filósofo retoma a herança kantiana do “uso público da razão” de forma crítica, não dogmática e como modo de suplantir os particularismos contrários aos direitos da humanidade, tema este que é também valorizado por Hannah Arendt, ao lembrar a originalidade do pensamento de Kant, ao superar na “Crítica a faculdade de julgar”, a concepção estreita e reducionista que vincula pensamento livre e vontade de domínio nas suas duas primeiras Críticas, fonte de graves problemas para a vida humana na sociedade moderna, não apenas por separar radicalmente as esferas do “ser” e “dever ser”, natureza e cultura, mas principalmente por levar a justificação da cultura individualista, fundamentada numa noção ética que prioriza o conceito de liberdade formal, apartada das experiências humanas, além de contribuir para a rígida separação entre os campos da ciência e da ética, origem da teses da objetividade e neutralidade ética do conhecimento que será levada às últimas consequências pelo pensamento positivista.

comportamento ético conscientemente orientado depende da compreensão sobre o seu valor e a capacidade avaliativa e expressiva do sujeito frente aos bens fortes que são aqueles capazes de promover a sua autorrealização, permitindo um adequado esclarecimento sobre o conteúdo das exigências normativas.

Assim, pode-se afirmar que, para Charles Taylor, as ordens e as obrigações éticas somente serão livre e conscientemente interiorizadas e obedecidas quando efetivamente o seu conteúdo ético for plenamente compreendido como expressão de um valor ou “bem forte”, dotado de uma importância significativa superior para o agente. Somente a devida compreensão sobre o sentido das proibições com base na capacidade de avaliação moral do agente, permite-lhe “fazer projetos adequados para novos casos”, sabendo, dessa maneira, situar-se no mundo e no seu ambiente cultural de modo consciente.¹⁷⁹

Charles Taylor tem como propósito denunciar os modos culturais empobrecedores e instrumentais de pensar e agir predominantes nas sociedades modernas, através dos modelos cientificistas e utilitaristas, vinculados ao uso de uma linguagem designativa e objetivadora, de base subjetivista cartesiana e naturalista, privilegiando a dimensão lógica racional do “*self* desprendido” e “pontual”, voltado ao controle e domínio do real, ao mesmo tempo em que se pretende dissociado do contexto histórico-cultural das ações humanas e das preocupações com o sentido dos valores morais e compromissos éticos. Sua teoria visa, dessa maneira, suplantar o plano da mera descrição exterior do agir no mundo, por intermédio da retomada da reflexão filosófica sobre a riqueza da vida humana que emerge da densidade sensível e simbólica da descrição oriunda da linguagem expressiva, através das diversificadas manifestações do viver humano e das “distinções qualitativas”, por meio das quais possa ser redescoberta e “articulada a importância e o sentido que ações ou sentimentos têm em dada cultura”.¹⁸⁰

A Antropologia Filosófica de Taylor fundamenta-se na retomada e atualização de uma das teses fundamentais do Romantismo, especialmente do pensamento de Herder, ao atribuir importância decisiva à linguagem expressivista no processo de

¹⁷⁹ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.110-111. Aqui aparece mais uma vez a influência de Hegel e sua crítica à ética racionalista e formal de origem kantiana, tentando dar conta dos vínculos entre normas obrigatórias e valores na vida histórico-cultural concreta.

¹⁸⁰ TAYLOR, Charles. **As fontes do *self***: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, p.111. Cf. TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p.16-20.

constituição da identidade dos sujeitos, ultrapassando a concepção instrumental e designativa da linguagem que nomeia as coisas do mundo. Nesse sentido, conforme Silva Filho,

[...] os românticos entendiam que o indivíduo só poderia ser introduzido na linguagem a partir de uma comunidade linguística preexistente, e que a linguagem leva à expressão de algo que transcende o próprio indivíduo que a utiliza. A concepção expressivista da linguagem, além de indicar o caráter da linguagem como formadora de mundo, também considera o caráter inexoravelmente situado e pragmático da ação humana. Antes que qualquer ação seja empreendida por um indivíduo ela se acha motivada e sustentada pelo envolvimento do agente. Este envolvimento implica, fundamentalmente, em uma incorporação (embodiment) na qual estão presentes os sentimentos e os desejos. A reflexão é derivada sempre de um estado inicial de envolvimento no qual todo e qualquer sentido provém de uma experiência pré-reflexiva e encarnada.¹⁸¹

Seguindo os ensinamentos de Hegel, o filósofo canadense entende o processo de reflexão em dois sentidos principais. Primeiramente, a reflexão tem como tarefa essencial a investigação histórica que propicie a recuperação do sentido dos “valores e das fontes morais que estruturam as práticas dos indivíduos”, esclarecendo a consciência dos agentes sobre “as configurações morais que motivam suas ações”. Em segundo lugar, a partir dessa conscientização dos sujeitos frente aos valores de sua cultura, permitir e “possibilitar através da articulação daquilo que subjaz de modo desarticulado a realização de mudanças nessas mesmas configurações”.¹⁸² Trata-se, portanto, em termos hegelianos do processo de reflexão crítica que possibilita a conscientização e reconciliação dos sujeitos com sua cultura, permitindo-lhe adquirir uma consciência esclarecedora sobre o sentido das normas e instituições, mostrando-lhes, dessa maneira, aquilo que deve ser conservado na cultura por ser representativo de conquistas fundamentais no processo de libertação humana e o que deve ser modificado na medida em que implica negação da vida humana autêntica e livre.

Trata-se, assim, de uma tentativa que procura romper com a visão fundamentalmente antropocêntrica racional, referendada pelo discurso científico de origem naturalista e positivista, pretensamente neutro, o que trouxe como resultado o encurtamento da visão e da compreensão sobre as diversas dimensões da vida do homem na sociedade, com reflexos negativos nos diversos campos do

¹⁸¹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade. p. 3-4.

¹⁸² SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade. p. 4-5.

conhecimento e do mundo prático, vivenciados com particular intensidade e dramaticidade no cenário das relações sociais, políticas e econômicas dominantes.

O discurso cientificista naturalista foi construído a partir do privilégio concedido aos conceitos oriundos de uma linguagem lógico-designativa e meramente descritiva, numa tentativa de purificação axiológica do conhecimento, com a “exclusão de descrições que se baseiam na importância das coisas para nós, em favor de descrições absolutas”, descontextualizadas do ambiente histórico e sociocultural humano. Esse processo fundamenta-se na subordinação das ciências sociais e culturais aos princípios e métodos mecanicistas próprios das “ciências da natureza extra-humana”, e seguindo um modo de tratamento formal, idealista e intelectualista da ética, distanciado dos problemas humanos, e restrito à perspectiva das ações obrigatórias, como deveres morais individuais exteriores ao mundo da vida, destituídos de conteúdo significativo de caráter valorativo.¹⁸³

Charles Taylor pensa que existem razões de ordem moral que explicam o predomínio dessa mentalidade subjetivista e naturalista na cultura moderna, cuja gênese se encontra nos ideais de “afirmação da vida cotidiana” e de liberdade individual entendidas como a expressão da “autonomia” da vontade e busca da liberação dos homens contra todas as hierarquias sociais e modelos substanciais de ordenação da vida de origem religiosa, política ou extrassocial que caracterizavam as sociedades tradicionais. Trata-se da sedimentação da crença nas produções humanas e sociais, fundamentada a partir de uma profunda desconfiança das formas de vida superiores e dos valores tradicionais que a expressavam nas antigas comunidades, sentimento este que foi captado de modo absoluto pelas correntes naturalistas e utilitaristas, ao negarem as avaliações distintivas antigas e medievais como sinônimo de atraso, obscurantismo, desigualdade e opressão, porém vendo na sociedade moderna e na cultura que daí emerge, e, portanto, “a si mesmo como se autolibertando por inteiro das distinções morais”, como se fosse possível o desenvolvimento de qualquer atividade humana destituída de orientação e compromissos com valores.

Manifesta-se nessa compreensão uma inadequada apreensão do sentido dos valores na configuração da existência dos indivíduos na vida social, desconhecendo-

¹⁸³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p. 112. Cf. TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 16-31.

se o fato de que os valores podem ser a expressão de bens e distinções essenciais para a realização da pessoa individualmente e também na vida coletiva, assim como podem gerar sofrimento, diminuição da autoestima e a busca da libertação dos indivíduos no sentido de sua superação por outros valores, o que de modo algum significa o descarte e o abandono por completo de todos os valores e as “distinções qualitativas”.¹⁸⁴

A visão moderna de liberdade dos indivíduos vincula-se com o ideal iluminista de liberação das necessidades e sujeições exteriores a natureza e aos controles das autoridades externas, opostas à vontade racional dos indivíduos na sociedade. Ao contrário da concepção de mundo antigo e medieval, ancorada na busca da realização do bem, como um padrão externo encontrado na natureza ou em Deus – expressão de uma “ordem cósmica” na filosofia platônica, ou como afirmação e realização de uma vida boa como aparece na obra aristotélica, ou como manifestação de Deus na Idade Média –, com a modernidade, o homem passa a ser o centro do mundo e ganha terreno, a partir do século XVII, a noção de “liberdade como independência do sujeito”, capaz de autodeterminação e estabelecimento de seus planos, visando à felicidade pela maximização de seus desejos e a busca de bem-estar, sem qualquer impedimento externo; o homem transforma-se em senhor do conhecimento, através da ciência que passará a transformar a natureza e mudar as condições de vida dos homens na sociedade.

A visão medieval da soberania absoluta de Deus no universo, contrária à crença dos antigos na ordem e harmonia presentes na natureza como expressão do bem, acaba influenciando na afirmação do princípio mecanicista que será um dos dogmas mais importantes das ciências naturais modernas e que ajudará a firmar a concepção dominante de ciência de origem cartesiana, voltada para o domínio e controle da natureza na sua indeterminação – objeto da experimentação humana. Nesse contexto, a ideia de soberania de Deus é transferida aos homens, dando origem ao paradigma cartesiano e naturalista de ciência, fortalecendo o individualismo e a ética moderna utilitarista hedonista e consumista. Surge à noção de autonomia da vontade e as teorias contratualistas que defendem a necessidade do consentimento para a legitimidade da ordem política, como as de Grotius e Locke e, mais tarde, ganham corpo na doutrina de Kant, ao defender que a ordem legítima

¹⁸⁴ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.111-113.

do poder não deriva da natureza, mas do consentimento racional dos homens, através do contrato social instituinte das leis e das instituições do Estado de Direito, garantidor dos direitos do homem.¹⁸⁵ Nesse sentido, a noção de liberdade encontra-se intimamente relacionada com a noção de soberania, fundamento do decisionismo, derivada de fontes religiosas de origem cristã, reinterpretada pelo nominalismo e pelo pensamento de Hobbes, noções estas que contribuem decisivamente para o desenvolvimento da ética individualista utilitarista com sua ênfase nos desejos imediatos, no bem-estar e no cálculo econômico.¹⁸⁶

Para Moreira da Silva Filho, uma das mais importantes contribuições da filosofia de Charles Taylor consiste na sua tentativa de situar histórica e socialmente as ações e instituições sociais, com a insistente denúncia da inexistência de formações sociais neutras e modos de pensamento axiologicamente descomprometidos. Nesse sentido, para ele, é fundamental a compreensão de que não há na realidade, “formas sociais e instituições neutras a partir das quais, de modo inexorável, tenhamos de derivar as nossas ações e as nossas políticas”, sendo inadequado “pensar a sociedade, bem como as alternativas políticas e jurídicas, a partir de uma naturalização do mercado e do Estado”. Os comportamentos humanos expressam

¹⁸⁵ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. p.113-114. Cf. TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 13- 33.

¹⁸⁶ Na verdade, há uma intrínseca relação entre os conceitos de liberdade e soberania: “a nova concepção de liberdade, surgida em parte de uma transferência antropológica das prerrogativas de Deus, já exerce algum papel na formação do pensamento utilitarista e de suas protodoutrinas. O atomismo político de Hobbes está claramente ligado a seu nominalismo e à sua ideia de que o bem é determinado para cada pessoa por aquilo que ela deseja, sendo ambas as doutrinas grandes devedoras das defesas medievais tardias do decisionismo teológico. O direito político é estabelecido por decreto. E, no utilitarismo maduro, a ênfase na liberdade moderna, emerge na rejeição do paternalismo. Cada pessoa é o melhor juiz de sua própria felicidade. A rejeição da ideia de que o nosso bem está fundado em alguma ordem natural é vista pelos utilitaristas como repúdio ao paternalismo. Isso não é só justificado em bases epistemológico-metafísicas e não só é apropriado como afirmação do valor da vida cotidiana, como é também entendido como estabelecimento da liberdade do indivíduo para determinar as metas de sua própria vida e sua própria definição de felicidade. Essa potente gama de motivações converge, ainda que erroneamente, para desacreditar as distinções qualitativas... [...] Daí advêm algumas das perplexidades e disparates do utilitarismo, como a dificuldade de entender qual é a motivação moral a que ele recorre, a relação entre o hedonismo como teoria motivacional e a benevolência que a prática utilitarista parece supor e assim por diante. Mas a força dessas motivações é grande o bastante para sobrepujar o incômodo intelectual desses enigmas não resolvidos; os utilitaristas sentem que, em algum lugar, deve haver respostas e enquanto isso, mergulham cada vez mais em seu universo homogêneo de cálculo racional. (E o sentido de poder e de controle que vem deste último é, claro, outra poderosa motivação para se aceitar a teoria.)” (TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, p. 114-115.)

[...] ações humanas [que] só podem ser compreendidas quando percebidas a partir de formas de identidade situadas historicamente em uma dada cultura. [Portanto] toda forma de subjetividade, toda identidade, até mesmo aquela que se fecha na noção de uma suposta neutralidade e instrumentalidade da razão humana, se apoia desde sempre em fontes morais que lhe dão sentido e propiciam a sua emergência.¹⁸⁷

A teoria de Charles Taylor pressupõe o fato de que as ações dos sujeitos dependem de suas próprias avaliações e estas emergem através de narrativas biográficas formuladas pelos agentes humanos. Por isso, os homens não apenas agem, mas também avaliam suas ações com base em “hiper-bens” ou “bens fortes” que são considerados dignos de consideração essencial para sua vida, trazendo reflexos importantes não somente nas suas condutas, mas também na esfera do conhecimento, na medida em que para uma correta e adequada compreensão das ações dos seres humanos na comunidade é necessário que “elas sejam inseridas a partir do pano de fundo no qual o agente está desde sempre mergulhado”, como estudou Heidegger¹⁸⁸, além do que é indispensável à percepção de que os agentes somente podem orientar-se segundo “um modo de vida responsável e coerente” a partir da articulação de suas configurações morais”. Nesse sentido, “é preciso que o sujeito construa uma narrativa de sua própria vida”.¹⁸⁹

A identidade dos sujeitos depende do desenvolvimento consciente de sua capacidade avaliativa frente ao mundo, a partir de “determinações valorativas” fortes

¹⁸⁷ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade, 2009, p. 2. (Dig.)

¹⁸⁸ Heidegger foi o filósofo que empreendeu a mais radical crítica à história metafísica da filosofia, ao idealismo subjetivista cartesiano, assim como ao pensamento niilista contemporâneo, estes dois últimos considerados pelo autor como as características centrais de nossa época, por ele definida como a última fase da Metafísica, dominada pelo cientificismo. Em suas investigações, o autor procura restituir a dignidade ao pensamento, a partir da instituição de uma ontologia não metafísica, visando à superação do pensamento tecnicista, cuja verdade reside na eficácia e na explicitação da vontade de domínio da realidade, com o conseqüente desprezo pela multiplicidade de fatores da vida e da cultura. Tal projeto pretende constituir novas bases para a Filosofia, por meio do pensamento voltado para a reflexão da finitude histórica da existência humana, tendo como ponto de partida a investigação em torno daquilo que não foi pensado no desenvolvimento da trajetória da Filosofia ocidental: a questão das diferenças nas suas diferenças, a diversidade do real e a possibilidade de estabelecer novos modos de pensar as suas múltiplas e novas perspectivas. Por meio de uma crítica radical ao modelo científico característico da modernidade ocidental, ele demonstra como o processo de transformação da Filosofia nas ciências empíricas, fundamentado na lógica racional e no cálculo técnico, provocou a funcionalização do conhecimento, tendo em vista a busca de resultados eficientes na transformação do mundo, através do planejamento e controle da vida social, mediante o domínio da realidade externa. (Cf. HEIDEGGER, Martin. O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 71-73. **(Coleção Os Pensadores)**)

¹⁸⁹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade, 2009. p.5. (Dig.)

que constituem as suas configurações morais e que permitem a orientação e a deliberação em torno do sentido e busca de realização de uma “vida boa”, seguindo os passos da filosofia aristotélica:

Taylor busca dar nova roupagem à ideia que Aristóteles, logo no início da *Ética a Nicômaco*, demarcou: a de que todas as atividades humanas visam a um bem. As formas morais são, assim, formas de bem que se evidenciam hierarquicamente nas avaliações fortes e na identidade narrativa construída através do esforço constante de articulação e rearticulação dessas fontes”.¹⁹⁰

Como já foi referido anteriormente, as correntes naturalistas científicas e as utilitaristas não se importam com o estudo da questão ética valorativa e, portanto, com a temática do bem, seja porque, para os naturalistas não interessa o móvel interno das ações humanas, mas apenas os processos físicos e neurológicos, ou então as determinações oriundas mecanicamente das “instituições sociais naturalizadas em normas universais”; ou então, os utilitaristas reduzem a questão ética aos bens voltados para a satisfação dos desejos privados, independentemente das distinções qualitativas que formam a identidade dos agentes humanos. Na realidade, a visão utilitarista não permite uma avaliação consciente acerca da qualidade dos desejos e sentimentos do homem, na medida em que nesta perspectiva não interessa “o valor que há nos sentimentos” humanos, mas apenas a vontade e o interesse dirigido para a escolha dos bens úteis, objeto dos prazeres

¹⁹⁰ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade, 2009. p. 7. ((Dig.) As ações políticas virtuosas, segundo Aristóteles, seriam as ações orientadas eticamente visando ao bem da comunidade, com a criação “de obras para os homens viverem bem e felizes”. No entanto, Aristóteles, ao contrário de Platão, não entende a justiça como uma ideia, restrita ao âmbito do conhecimento racional, ao contrário, sua preocupação dirige-se à experiência humana na *polis*, por isso, estuda o tema da justiça a partir de uma compreensão empírica, estabelecendo-a como o hábito de julgar prudentemente os atos humanos na vida coletiva. A justiça é uma disposição de caráter, não nasce da ideia, mas das ações e da inveja provocada nos cidadãos pelos atos exemplares dos homens virtuosos. Todavia, não há moralidade sem educação ética, cujo objetivo consiste em ensinar as condutas virtuosas aos cidadãos, até que estas se tornem hábitos a serem seguidos por todos. Assim, o homem, um ser que imita a beleza e a ordem do cosmos, poderia realizar-se como ser político no espaço público da *polis*, na medida em que estivesse como cidadão liberado do mundo do labor e das necessidades. Desse modo, os homens livres, liberados do trabalho, da escravidão e das atividades domésticas como as desenvolvidas pelas mulheres, poderiam realizar sua imortalidade nas ações virtuosas orientadas por valores que indicam o justo meio, como a justiça, a temperança, o bem comum. Agindo dessa maneira, os homens alcançariam a harmonia e paz, “encontrando em si mesmo equilíbrio à imagem das belas proporções do cosmos”. Aqui aparece a concepção cosmológica dos antigos: o homem persegue a beleza, harmonia e equilíbrio que são os pressupostos para a sua inserção na ordem cósmica. (Cf. CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1995. p.22).

dos indivíduos, segundo um cálculo quantitativo, independente das “fontes morais articuladas ou desarticuladas”.¹⁹¹

3.3 A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS E A PROPOSTA DIALÉTICA ALTERNATIVA AOS MODELOS ÉTICO-POLÍTICOS LIBERAL E COMUNITARISTA

Como se procurou demonstrar, a filosofia ética de Charles Taylor prioriza a dimensão ética axiológica, chamando a atenção para a importância da expressão dos sentimentos humanos para o processo de conscientização e autocompreensão individual e social, o que considera como essencial para que os agentes morais tenham clareza a respeito dos seus “sentimentos valorativos” fundamentais e possam, dessa maneira, melhor se posicionar no espaço público em busca do estabelecimento de objetivos coletivos que tenham por base o reconhecimento igual da diversidade cultural expressiva¹⁹², tema este que será retomado mais adiante quando da análise dos novos paradigmas democráticos e a importância da esfera pública democrática nas sociedades contemporâneas. Com isso, o pensador visa oferecer uma nova interpretação para o significado da política democrática, a partir das configurações morais que formam a identidade dos sujeitos na comunidade, o que pressupõe a reformulação do universalismo igualitário fundado em bases individualistas e utilitaristas, em benefício da construção de um “liberalismo comunitário” que não desmereça a dimensão axiológica da vida humana e abra-se a transformação das práticas e valores com o objetivo de instituição de virtudes democráticas para o enfrentamento dos conflitos que surgem em razão da falta de reconhecimento da diversidade cultural e comunitária no espaço nacional e global.

Cabe enfatizar mais uma vez a importância das contribuições da filosofia ética de Charles Taylor, especialmente no que diz respeito ao diagnóstico sobre o predomínio do cientificismo instrumental e da ética utilitarista nas sociedades modernas, com a denúncia do mito da neutralidade ética no campo do conhecimento, assim como a crítica da concepção liberal atomista e individualista que perpassa as práticas e instituições político-jurídicas no mundo moderno e que

¹⁹¹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade, 2009. p. 5-6. (Dig.)

¹⁹² ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 206-207.

são responsáveis pela naturalização das relações sociais e pela reprodução de interpretações empobrecedoras sobre o significado dos valores e do pluralismo cultural expressivo. Todavia, apesar disso, existem algumas ambiguidades e dificuldades na exposição da sua proposta fundada na recuperação de uma ética comunitária de base aristotélica e hegeliana, em particular relacionadas com a adoção de uma interpretação ainda presa aos conceitos originários do Romantismo, com ênfase em argumentos de base expressivista e emotiva, fundados, em última análise, na ideia de valores e virtudes espirituais superiores voltadas para a realização do bem, o que dificulta uma abordagem racional da ética e o tratamento dialético das relações entre as esferas da reflexão e da sensibilidade, do saber e das emoções, objeto central da preocupação de Jürgen Habermas com a elaboração de sua ética do discurso, procurando articular as contribuições moral, ética e pragmática, a partir de uma renovação da filosofia ética da justiça de base kantiana e a atualização das intuições do jovem Hegel sobre a esfera ética como campo de relações intersubjetivas, com a sua vinculação ao campo da práxis histórico-social onde aparecem os conflitos éticos e pragmáticos em torno de valores e interesses que exigem soluções justas e democráticas na sociedade.

Antes de se proceder à análise da proposta da ética do discurso, apresentada como uma abordagem dialética alternativa aos modelos liberais universalistas abstratos e comunitaristas relativistas, pretende-se retomar mais uma vez o diagnóstico crítico da modernidade elaborado por Habermas, a partir da retomada da herança crítica de Kant e Hegel, com o intuito de procurar melhor compreender, no decorrer da pesquisa sobre os paradigmas éticos contemporâneos, a importância que as considerações éticas de ordem racional e normativa assumem nas condições descentradas e pós-metafísicas estabelecidas nas sociedades modernas, quando passa a ter prioridade à concepção universalista da moral fundada nas exigências de justiça, como condição para a convivência legítima nas novas formas sociais de vida plurais e democráticas.

Para Habermas, as interpretações historicistas contemporâneas da ética aristotélica acabam enfatizando o papel dos valores e os aspectos comunitários, em detrimento da autonomia moral dos sujeitos e da concepção ética universalista e emancipatória da modernidade, assim como as teorias éticas liberais priorizam a defesa da autonomia e das liberdades individuais, perdendo, no entanto, a possibilidade de abarcar as relações entre as dimensões da justiça e da

solidariedade, em razão da adoção de uma visão contratualista e atomista orientada por fundamentos metafísicos e individualistas prévios, não mais compatível com as exigências éticas e democráticas que devem presidir as relações sociais.

Charles Taylor procurou ultrapassar as limitações da ética utilitarista e da moral formal kantiana e os seus parâmetros individualistas, retomando a tradição ética aristotélica, porém tentando responder às críticas ao seu caráter contextual e histórico limitado, através de uma releitura da ética hegeliana, defendendo a possibilidade de estabelecimento de um modelo ético universal do “bem”, capaz de contemplar aqueles “bens superiores” transcendentais que possam ser reconhecidos por todos no âmbito comunitário, para além do particularismo das escolhas e preferências das diferentes culturas. Entretanto, apesar das inúmeras contribuições de Charles Taylor, especialmente relacionadas ao impulso que suas preocupações deram as investigações acerca do pluralismo cultural e a importância do reconhecimento ético das minorias, para Habermas, o autor canadense ainda recorre a argumentos metafísicos de origem filosófica e religiosa, referindo-se exemplarmente aos modelos desenvolvidos na filosofia “de Platão”, no “estoicismo” e no “cristianismo”. Claro que ele tem razão em lembrar estas importantes fontes inspiradoras da cultura moderna, no sentido de que estas “tradições” fundamentadas na “autoridade da razão”, assim como na defesa do “direito natural universal” e na crença da existência “de um Deus transcendente”, deram origem e impulsionaram o “universalismo moral”, contudo, para Habermas, tais ideias encontram-se demasiadamente presas a concepções de natureza cosmológica e religiosa, o que torna a “conciliação com o pensamento pós-metafísico ainda mais difícil do que no caso da visão teleológica de Aristóteles”, baseada na defesa dos ideais, hábitos e valores ético-políticos comunitários e locais. Entretanto, o filósofo alemão reconhece a importância dos estudos de Charles Taylor, principalmente para o estudo da esfera da política, âmbito em que as preocupações ético-políticas em torno de uma autocompreensão coletiva ganham importância nos diversos espaços públicos democráticos, ao lado das questões de justiça.

Visando romper com tais pressupostos metafísicos, Habermas considera que dificilmente a restauração da ética de virtudes aristotélica, como pretendem as correntes culturalistas contemporâneas, conseguirá dar uma resposta adequada aos graves conflitos sociais e culturais de nosso tempo, preservando as conquistas do universalismo ético e a esfera crítica da moralidade, na medida em que o respeito ao

pluralismo de formas de vida individuais e coletivas deve ser mantido como condição da existência de sociedades democráticas, assim como as possibilidades para o exercício da livre crítica, sem quaisquer restrições de ordem política, social, cultural e ideológica, garantindo-se processos públicos de debate e interlocução indispensáveis a uma crítica ética dos cidadãos “a violência estrutural, inerente a um contexto social marcado pela exploração e pela repressão”, com a possibilidade de defesa e lutas pela efetivação dos direitos humanos universais, assim como a busca de soluções éticas e democráticas para os dilemas morais e os problemas sociais e políticos contemporâneos.

A garantia de espaços sociais diversificados para a livre crítica de conteúdo ético normativo e emancipatório mostra-se essencial nas condições de vida conflituosas das sociedades modernas, marcadas por problemas de desigualdade e injustiça, por isso o pensador de Frankfurt considera que somente “a transição para o plano pós-tradicional do juízo moral”, permite a ruptura com as práticas e discursos fundamentados em valores e crenças estabelecidas, o que depende do reconhecimento da capacidade crítica e comunicativa dos cidadãos nas mais diversas esferas da vida social, o que de resto se mostra indispensável para possibilitar as mudanças sociais e a renovação cultural na dinâmica do processo histórico.¹⁹³

Em seguida, pretende-se recuperar parte da discussão empreendida por Habermas com os teóricos comunitaristas, visando compreender melhor a sua crítica

¹⁹³ Habermas recorda que as correntes neorristotélicas desenvolveram um caráter conservador na Alemanha, voltando-se para a defesa das ideias e valores coletivos, visando à manutenção da ordem social estabelecida, enquanto que no continente americano a interpretação crítica é predominante, com a ênfase na importância das virtudes ético-políticas coletivas e republicanas. Contudo, como lembra o pensador Herbert Schnädelbach, as tendências neorristotélicas trazem em comum o mesmo preconceito com relação ao reconhecimento da “autonomia” dos sujeitos e a sua capacidade de crítica moral, por isso insistem em não diferenciar as esferas da política e da moral, combatendo ou inibindo a possibilidade do exercício de uma crítica ética da política. (HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget. p. 90-91. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**) Porém, é bom lembrar que os argumentos ético-políticos empreendidos nas práticas da cidadania são essenciais para o estabelecimento de políticas públicas e objetivos políticos considerados fundamentais para a comunidade política, o que demanda esforços hermenêuticos dialógicos argumentativos e negociações em esferas públicas democráticas, objeto dos estudos de filosofia política desenvolvidos por Hannah Arendt em torno da defesa do estabelecimento de um poder comunicativo legítimo como fundamento democrático de legitimidade nas sociedades contemporâneas, estudos estes prosseguidos em aspectos essenciais por Habermas, ainda que complementados a partir das investigações sociológicas oriundas dos seus estudos em torno da teoria social crítica, preocupando-se não apenas com a análise empírica das estruturas sociais e as práticas políticas e culturais predominantes, como também com a investigação crítica sobre os problemas e as patologias sociais, mas principalmente com as resistências culturais e políticas dos cidadãos e movimentos sociais contra os processos de reificação e colonização das esferas societárias pelos poderes econômico e político disciplinares.

aos modelos neoaristotélicos e as dificuldades para uma aceitação integral das críticas destes autores aos pressupostos inerentes à ética deontológica e à concepção de moralidade oriunda da filosofia prática de Kant. Logo após, retomam-se alguns aspectos do debate de Habermas acerca da filosofia política liberal de John Rawls, com o objetivo de delinear as principais características do liberalismo político e apontar a importância da renovação realizada por este filósofo na tradição do pensamento liberal, responsável por uma mudança de orientação em diferentes esferas de atuação das ciências sociais e particularmente no Direito, com importantes reflexos nas práticas das mais diversas atividades jurídicas, especialmente nas atividades judiciais e hermenêuticas, como se observa na rica produção teórica desenvolvida nesta área nos últimos anos, especialmente influenciada pela hermenêutica principiológica e construtivista do pensador norte-americano Ronald Dworkin, um autêntico seguidor da teoria ética e política de Kant e, sobretudo, da teoria da justiça de John Rawls. Por fim, serão examinados os potenciais críticos da ética comunicativa como proposta para encaminhar o processo de renovação ético-política nas sociedades contemporâneas.

3.3.1 O discurso filosófico ético-crítico e o significado da modernidade

Jürgen Habermas pode ser considerado um dos mais importantes pensadores da tradição filosófica crítica desenvolvida na modernidade, integrando o campo de autores preocupados com a retomada dos compromissos do conhecimento com a práxis social e a solução racional e democrática dos conflitos sociais. Para o filósofo, o projeto normativo da modernidade não está ainda esgotado, possuindo potencialidades críticas a serem resgatadas em formas de sociabilidade dialógicas e não reificadas, o que pode ser percebido na contínua atualização dos princípios universais de justiça e solidariedade na práxis emancipatória dos movimentos sociais que lutam pela efetivação dos direitos humanos, visando ao aprofundamento e ampliação da democracia nas sociedades contemporâneas.

O pensador de Frankfurt considera que os ideais racionais e democráticos iluministas, inerentes ao discurso filosófico da modernidade, inaugurado pela filosofia moderna com o pensamento de Kant e Hegel, ainda possuem um potencial crítico e emancipatório, devendo este projeto, entretanto, ser complementado e devidamente articulado com as experiências renovadoras da práxis dos movimentos

sociais que lutam pela ampliação da democracia na atualidade e a defesa dos direitos humanos fundamentais, o que é indispensável para que possam ser resguardadas as conquistas da cultura moderna, enfrentando-se de forma mais adequada os problemas que emergem nas sociedades contemporâneas em razão dos riscos e das diversas crises que minam as possibilidades de coexistência social de forma legítima e justa. Ao contrário das correntes conservadoras modernizadoras e das pós-modernas relativistas que defendem o esgotamento da modernidade, o pensador alemão considera que é preciso voltar ao projeto normativo original da modernidade, especialmente por meio da recuperação do discurso filosófico de Kant e Hegel que dão origem ao processo de reflexão crítica da cultura.

Para Hegel, a subjetividade passa a presidir todas as esferas culturais, científicas, religiosas, artísticas e atividades sociais e políticas na modernidade. Com Descartes e Kant, assume sua mais alta expressão, através da filosofia da “subjetividade abstrata”, do “*cogito ergo sum*” cartesiano e com a “figura da consciência de si absoluta” kantiana. De acordo com Hegel, a modernidade pode ser entendida como um projeto cultural voltado para a realização do “princípio da subjetividade”, explicitada como manifestação da “liberdade” e “reflexão” e como expressão do “individualismo”. Caracteriza-se pelo desenvolvimento do “direito de crítica” dos cidadãos, o que significa que “aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo”; com o reconhecimento da liberdade e “autonomia da ação”, isto é, a exigência de que os indivíduos possam se responsabilizar por seus atos, respondendo pelo que pensam e fazem, independentemente de tutelas, imposições e determinações externas; e, por último, pela afirmação da “filosofia idealista”, o que significa que a filosofia toma consciência de sua tarefa esclarecedora e crítica, aprendendo “a ideia de que se sabe a si mesma”.¹⁹⁴

Os movimentos culturais da Reforma e do Iluminismo e a Revolução Francesa consagram a subjetividade como fundamento das instituições liberais nessa nova fase histórica. Com a Reforma Protestante, a partir de Lutero, a religião deixa de ser entendida como uma esfera transcendente divina apoiada na autoridade da tradição, colocando-se a fé mais próxima do homem, como campo da reflexão subjetiva e criação humana. As esferas do direito e da eticidade passam a

¹⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filósofo da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 25-28.

ser vistas como a expressão da vontade e liberdade humanas, como se percebe com a instituição da “Declaração dos Direitos do Homem e do Código de Napoleão”, deixando para trás os fundamentos e normas de caráter religioso e tradicional, os costumes e privilégios típicos do “direito histórico”. A nova cultura passa a impulsionar e valorizar o desenvolvimento das ciências, o que faz com que o conhecimento das leis da natureza apareça como sinônimo da liberdade do homem diante do desencantamento dos poderes naturais exteriores até então desconhecidos da humanidade; o direito e a moralidade passam a ter como referência as normas universais de proteção da liberdade e autonomia do homem, sendo que sua validade fica dependente do discernimento e escolha dos indivíduos, porém fundando-se “na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros”.¹⁹⁵

Por sua vez, a esfera das artes reflete, por meio do desenvolvimento do romantismo, a dimensão da autonomia exemplarmente tomada como “forma de vida” subjetiva devotada a “autorrealização expressiva”. O Romantismo passa a valorizar a subjetividade e a vida interior dos indivíduos. Como foi reconhecido na obra de Schlegel, “a ironia divina espelha a experiência de si de um eu descentrado”, representando a manifestação da vida humana como expressão de uma subjetividade desvinculada de todos os laços externos e com os demais indivíduos, preocupando-se apenas com a busca da autorrealização e a expressão da felicidade de cada indivíduo. De acordo com Habermas, com o Romantismo, a esfera da subjetividade passa a ser valorizada e “a realidade efetiva somente alcança a expressão artística na refração subjetiva da alma sentimental”, manifestando-se como pura “aparência” por intermédio dos sentimentos cultivados na interioridade do sujeito, em detrimento dos laços comunitários e intersubjetivos.¹⁹⁶

No campo da filosofia, Hegel é o autor que inaugura, segundo Habermas, o “discurso filosófico da modernidade, procurando estabelecer o significado da modernidade, por intermédio de uma reflexão histórico-crítica do presente, visando chegar a uma autocertificação crítica dos tempos modernos, capaz de detectar as razões das diversas crises e as possibilidades de sua superação, por meio da reflexão e do discurso filosófico de natureza dialética. Partindo de uma visão crítico-

¹⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 26-27.

¹⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 26-27.

reconstrutiva, Hegel considera que a filosofia kantiana representa a verdadeira manifestação do processo de “autocompreensão da modernidade”, ao reconhecer as principais mudanças que se operam no mundo moderno, a partir da ruptura crítica com as tradições e os costumes políticos, sociais e culturais do passado, formulando os fundamentos racionais e subjetivos da nova ordem social, a partir das divisões que emergem entre as distintas atividades culturais, embora ainda não houvesse percebido o caráter problemático destas cisões para o mundo moderno.¹⁹⁷ O pensamento de Kant apreende esse novo momento através da elaboração de sua filosofia crítica, cujo propósito consiste em estabelecer a razão como instância crítica apta a julgar e justificar a validade do conhecimento, das instituições e os produtos da cultura:

Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico, as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura. Como dirá mais tarde Emil Lask, a filosofia delimita, a partir de pontos de vista exclusivamente formais, as esferas culturais de valor enquanto ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica da arte, legitimando-as no interior desses limites.¹⁹⁸

Nesse sentido, Habermas considera essencial retomar a crítica dialética da modernidade oferecida pelo jovem Hegel, principalmente a desenvolvida no período de Jena, especialmente a ideia acerca da defesa da realização da “totalidade ética”, por meio do desenvolvimento de uma “razão comunicativa” como sustentáculo dos processos de interação social e das ações cooperativas dos indivíduos na vida comunitária, visando à reconciliação entre as esferas da razão e da vida social, o mundo do ser e do dever ser, através do reencontro entre práticas mediadas por valores e a realidade histórica concreta em que se situam os conflitos e as relações interativas mediadas pela linguagem. Nas suas primeiras publicações, Hegel elabora um conceito crítico de razão que pretende reconciliar as diversas formas de manifestação da vida cultural, procurando superar a noção autoritária da razão

¹⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 24; 28-29.

¹⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 28-29.

reduzida a uma dimensão subjetivista e instrumental, que tende a subjugar a tudo e a todos por meio da imposição de uma “vontade autônoma”, alienada, portanto, do sentido ético vivenciado na vida comunitária, através do reconhecimento mútuo e intersubjetivo dos direitos da pessoa humana na vida comum dos indivíduos.

Dessa forma, a filosofia hegeliana dará origem a uma transformação no significado da filosofia, quando esta passa a ser entendida essencialmente como a experiência humana devotada não apenas a reflexão histórico-crítica do passado, mas especialmente a crítica do tempo presente, o que foi por ele realizado através da elaboração da “dialética do esclarecimento”, entendendo-a especialmente como “crítica da modernidade” e das produções sociais e culturais. Isto será feito essencialmente através do reconhecimento do princípio da subjetividade como característica essencial do mundo moderno, responsável por progressos e conquistas humanas impensáveis até então, mas também por crises que levam ao aprofundamento da alienação humana e a crises que introduzem novos problemas e dificuldades para a efetivação social da subjetividade e liberdade humana na história.

De acordo com Habermas, a filosofia de Hegel considera a “subjetividade”, entendida como “estrutura de autorrelação”, como a gênese e “o princípio dos novos tempos”, representando a razão do caráter superior das formas de vida modernas, quando comparada às formas históricas anteriores, ao mesmo tempo, em que é responsável pela “tendência à crise” das diversas esferas sociais, fazendo “a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado”.¹⁹⁹ Esta temática será retomada pelos críticos da Escola de Frankfurt, fazendo da “dialética do esclarecimento” o objeto central de suas investigações, a partir de uma releitura do Iluminismo, reapropriando-se criticamente da filosofia de Kant e Hegel e dos estudos histórico-críticos de Marx e Max Weber sobre o capitalismo e os efeitos negativos e reificantes do processo de racionalização, denunciando a mercantilização e coisificação das relações sociais imperantes no início do século XX. A ênfase para os críticos da cultura recairá na “dialética negativa”, com a retomada da crítica ao movimento histórico-social contraditório, aprofundando a herança hegel-marxiana deixada de lado no itinerário da filosofia e no desenvolvimento reificado da práxis contemporânea, profundamente

¹⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 25.

seduzida e influenciada pelos poderes técnicos e ideológicos típicos da cultura de massas que orientam as novas formas de dominação política totalitária e pelo dogmatismo da ortodoxia economicista marxista.

O projeto filosófico de Hegel inaugura a crítica histórico-dialética do mundo moderno, mantendo-se fiel aos princípios iluministas do esclarecimento, fundamentados nos ideais críticos da reflexão filosófica e da subjetividade personificada na cultura e nas instituições da modernidade e, portanto, procura “desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento”. A “dialética do esclarecimento” é entendida por Hegel como crítica histórica do presente, resultado das suas inquietações de juventude diante das diversas crises sociais que já se anunciavam na sua época, com o desenvolvimento das sociedades liberais, colocando-se como desafios concretos a realização dos ideais da liberdade, igualdade e fraternidade. Visando superar as cisões e fragmentações do mundo moderno, o autor convoca a razão filosófica como força dialética unificadora, expressão de um “poder reconciliador” diante das “positividades da época dilacerada”, reconhecendo de forma antecipada a dependência da subjetividade das relações intersubjetivas na vida comunitária, temática que retomaremos mais tarde quando do estudo do significado da instância da sociedade civil.

Inicialmente, Hegel recorre aos modelos de vida ética e política derivados do “cristianismo primitivo” e da *polis* grega antiga, distanciando-se das conquistas racionais humanistas da cultura moderna, defendendo uma “versão mito-poética” para a “reconciliação da modernidade”. Posteriormente, já na fase de Jena, elabora uma alternativa importante à visão reducionista da “razão centrada no sujeito”, por meio do “conceito de absoluto”, através do qual pretende superar as contradições históricas e ultrapassar as cisões produzidas pelo “esclarecimento” e materializadas como “arte romântica, religião racional e sociedade burguesa”. Mais tarde, esta visão mais abrangente de razão é abandonada por Hegel, quando então o autor acaba submetendo-se aos imperativos e aos limites da “filosofia do sujeito”, e, portanto, retornará aos parâmetros autoritários e instrumentais da visão subjetivista moderna, negando enfim “à autocompreensão moderna a possibilidade de uma crítica da modernidade”, com a adoção de uma postura política e filosófica conservadora, preocupando-se prioritariamente com a busca da reconciliação da realidade às ideias e ao âmbito do saber absoluto. Dessa forma, “a crítica à subjetividade

dilatada em potência absoluta transforma-se ironicamente em repressão do filósofo à estreiteza de espírito dos sujeitos, que ainda não compreenderam sua filosofia nem o curso da história”. Dessa maneira, Hegel despede-se definitivamente do projeto crítico-normativo iluminista, caracterizado pela busca da realização da emancipação dos cidadãos por meio de uma práxis voltada para a possibilidade da crítica ética do social e do aprendizado da vida em comum pelos cidadãos, propiciado pelas novas possibilidades de esclarecimento crítico da modernidade, abrindo mão da tarefa crítica da filosofia, com a conseqüente retirada elitista da filosofia da vida mundana, distanciando-se, dessa forma, cada vez mais das preocupações com os problemas do cotidiano e abrindo-se progressivamente para a colaboração com os sistemas e poderes estabelecidos.²⁰⁰

Habermas considera que o conteúdo crítico-normativo, igualitário e universalista da modernidade precisa ser defendido contra as tendências que tendem a identificar as conquistas culturais e as manifestações ético-críticas da cidadania com os processos de modernização presididos pela racionalidade instrumental e estratégica voltada à reprodução do poder, a autoconservação dos indivíduos e a naturalização das relações sociais, o que estimula os processos de aceleração destrutiva dos sistemas modernizadores econômicos e burocráticos, em detrimento da autonomia da sociedade civil e dos processos de interação e solidariedade social, indispensáveis para a manutenção da convivência social democrática. Desse modo, confundem-se as ricas potencialidades criativas e plurais da razão com uma de suas dimensões, perdendo-se de vista o significado cultural de conteúdo ético e emancipatório dos ideais modernos de “autoconsciência” crítica, da “autodeterminação” ético-política e “autorrealização” subjetiva e expressiva e as possibilidades de sua realização na práxis histórico-social em formas de vida justas e democráticas. Este é o projeto emancipatório que Habermas pretende continuar e renovar, recuperando o conceito de razão processual de Kant e mantendo o caráter universal dos direitos humanos, fundamentados na busca do entendimento ético entre os cidadãos por meio do uso crítico e público da razão, assim como as potencialidades críticas e intersubjetivas da concepção histórico-dialética acerca da totalidade ética desenvolvida por Hegel, visando à instituição de relações comunicativas capazes de manter os fundamentos interativos e solidários

²⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 32-33.

indispensáveis para uma convivência social democrática. A partir da retomada dessa herança crítica e emancipatória da modernidade, o autor proporá uma leitura intersubjetiva dos direitos humanos, visando suplantar as concepções liberais e comunitaristas concorrentes.

3.3.2 A ética comunicativa de Jürgen Habermas e a proposta de superação dos paradigmas ético-políticos liberal e comunitarista concorrentes

O objetivo fundamental da filosofia ética desenvolvida por Habermas consiste na exposição e fundamentação da “ética do discurso”, tratando de retomar as contribuições da ética de caráter processual e deontológica de Kant, a partir de uma reconsideração das críticas de Hegel ao formalismo kantiano. O pensador procura manter o caráter racional cognitivo, normativo e universal da moral, como aparece na filosofia prática de Kant, mas isso sem desconsiderar o processo histórico, social e cultural, em que emergem os problemas sociais e os questionamentos éticos fundamentais no campo da práxis comunicativa e argumentativa.²⁰¹

A ética do discurso procura distanciar-se igualmente das concepções éticas universalistas abstratas, assim como das visões historicistas relativistas. Nesse sentido, o filósofo defende o primado da moral, especialmente das “questões de justiça” sobre as abordagens éticas de natureza axiológica, relacionadas à escolha do “bom” num determinado contexto histórico-cultural. O autor acredita na possibilidade de construção do consenso em torno de normas de justiça universalizáveis, seguindo nesse aspecto a orientação ética de cunho deontológico e

²⁰¹ Para Habermas, os estudos sobre a ética no mundo moderno assumiram diferentes orientações em razão do predomínio assumido pelo conhecimento científico experimental. De um lado, assistiu-se por parte das versões cientificistas empiristas e positivistas a uma total desvalorização da importância da moral, sendo o estudo das questões morais e éticas excluído do campo de investigações racionais; por outro lado, encontram-se aquelas orientações que, embora reconheçam a possibilidade de tratamento racional das questões éticas, adotaram a tendência a identificação da moral ao âmbito da racionalidade estratégica orientada a fins, privilegiando a dimensão utilitarista e calculadora dos interesses e preferências individuais. A ética kantiana foi a única orientação que manteve a preocupação com a análise racional da ética, defendendo a autonomia da razão prática e a importância da esfera moral normativa e dos princípios de justiça universais. Para Habermas, “apenas Kant atribuiu ao juízo moral um lugar no domínio da razão prática, e daí uma autêntica pretensão de conhecimento”. Habermas e Apel, desde o início dos anos oitenta do século passado, passaram a promover um processo de reformulação da doutrina moral “kantiana”, com o propósito de substituir os argumentos individualistas e mentalistas do processo de “fundamentação das normas”, próprias ao paradigma da filosofia da consciência, pelos pressupostos antimetafísicos da “teoria da comunicação”. (HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 81-87). **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

cognitivo elaborada por Kant, porém, sem mais a adoção das premissas metafísicas e individualistas que caracterizam o paradigma da filosofia da consciência.

Ao mesmo tempo, retoma os estudos de Hegel acerca da ética do reconhecimento, com a intenção de oferecer uma interpretação intersubjetiva do imperativo categórico kantiano, procurando assim responder às críticas dos pensadores neorristotélicos contemporâneos, dirigidas particularmente ao formalismo, abstração e a descontextualização histórico-cultural da moral, fundamentada em princípios de justiça. Desse modo, ele pretende desfazer a força da interpretação de Hegel que se tornou predominante, repetida mecanicamente pelas vertentes éticas culturalistas contemporâneas, segundo a qual a separação entre a esfera da moralidade e a dos costumes, característica do mundo moderno, levaria inevitavelmente a uma dissociação absoluta entre as esferas da eticidade e da moralidade, legitimando o formalismo ético abstrato e a-histórico, com a introdução de um abismo intransponível entre a esfera dos princípios e normas morais e a da eticidade referente aos valores e os costumes sociais concretos que informam os comportamentos humanos e as ações sociais.

A ética do discurso proporá uma interpretação dialética das teorias éticas kantiana e hegeliana, abandonando, entretanto, os excessos idealistas e os parâmetros metafísicos característicos da filosofia do sujeito, visando à tradução linguística das principais contribuições de Kant e Hegel e propondo uma revisão dos aspectos problemáticos de suas obras, seguindo as mais recentes conquistas do paradigma comunicativo pragmático.

Inicialmente cabe esclarecer que Habermas considera as “intuições” de natureza moral como aquelas orientações que indicam aos sujeitos as “melhores formas” de comportamento, por meio de práticas de “deferência” e “consideração” mútua, visando reagir às situações injustas e que demonstram “a extrema vulnerabilidade dos indivíduos”. A moral representa “um dispositivo de proteção” dos seres humanos que visa estabelecer compensações à “vulnerabilidade estruturalmente instalada em formas de vida socioculturais”. Por isso, pode-se afirmar que as normas morais são indispensáveis para garantir a autonomia dos indivíduos, os processos interativos e o bem-estar coletivo, já que “os indivíduos só conseguem se individualizar por via da socialização”. Nesse sentido, a formação e o desenvolvimento da “identidade” dos sujeitos dependem dos processos

intersubjetivos de socialização, o que significa que, como participantes de uma “comunidade linguística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente”:

A individuação espaço-temporal do gênero humano em exemplares particulares não é regulada por um dispositivo genético que faça a transição imediata da espécie para o organismo individual. [...] No âmbito dos processos comunicativos de formação, as identidades do individual e do colectivo são coevas na sua constituição e preservação. [...] Quanto mais a individuação avança, mais envolvido se encontra o sujeito individualizado numa rede cada vez mais densa e ao mesmo tempo mais subtil de ausências recíprocas e de necessidades expostas de proteção.²⁰²

As chamadas “éticas da compaixão” sempre se preocuparam com a questão do respeito mútuo, visando preservar a integridade da vida e da “pessoa humana”. Contudo, para Habermas, o respeito inclui não apenas a preservação da integridade e autonomia dos sujeitos, mas também a manutenção da integridade e respeito ao “tecido vital das relações mútuas de reconhecimento, no qual a pessoa apenas reciprocamente consegue estabilizar a sua frágil identidade”. Para o desenvolvimento da ética do discurso, o pensador de Frankfurt recupera a interpretação do jovem Hegel sobre a importância da compatibilização entre “os princípios da justiça” e da “solidariedade”, procurando conciliar as duas tradições éticas que sempre foram contrapostas, para em seguida desenvolvê-las seguindo os procedimentos racionais argumentativos de índole kantiana, devidamente revisados e atualizados pelo autor, a partir dos novos parâmetros pós-metafísicos introduzidos com o novo paradigma pragmatista da linguagem. Nesse sentido, devem ser garantidas condições para o “igual respeito da dignidade de cada um”, assim como igualmente a proteção das “relações intersubjetivas do reconhecimento recíproco, através das quais se preservam os indivíduos enquanto membros de uma comunidade”, portanto, através do reconhecimento dos “princípios da justiça e da solidariedade”.

Enquanto um postula respeito e direitos iguais para cada indivíduo, o outro reclama empatia e cuidado em relação ao bem-estar do próximo. Em sentido moderno, a justiça diz respeito à liberdade subjectiva de indivíduos analienáveis; em contrapartida a solidariedade prende-se com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjectivamente. Frank fala do *principle of justice*, o princípio do igual tratamento, e do *principle of benevolence*, que nos obriga a fomentar o bem-estar geral, e a nos desviar do que é prejudicial e a fazer o bem. A ética do discurso explica por que razão estes dois princípios remontam à mesma raiz da moral – nomeadamente à vulnerabilidade, carente de compensação, revelada pelos seres vivos, que só se particularizam em indivíduos por acção da

²⁰² HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.18-19. (Coleção Pensamento e Filosofia)

socialização, de modo que a moral, ao defender os direitos dos indivíduos, é obrigada a defender igualmente o bem-estar da comunidade a que o mesmo pertence.²⁰³

Hegel critica o caráter abstrato e individualista das interpretações modernas, especialmente aquelas desenvolvidas pela corrente ética universalista da justiça de Kant e a do contratualismo jusnaturalista, com a ideia da existência de direitos naturais universais, propondo uma redefinição do conceito de costumes, associando os valores históricos concretos da comunidade com os deveres normativos de justiça. Seu objetivo consistia na tentativa de superação das duas visões opostas, representadas pelas correntes éticas deontológicas dos deveres e as teleológicas do “bem”, responsáveis por separarem os objetivos comuns da ética, como expressão da justiça e da solidariedade, reconhecendo “que a unidade do fenômeno fundamental da moral se perde quando separamos um aspecto do outro e opomos um princípio ao outro”. Assim como ele rejeita a argumentação ética individualista acerca da justiça, também não aceita “o particularismo concreto do bem-estar geral, tal como se enuncia na *polis*-ética de Aristóteles ou na ética do bem tomista”.²⁰⁴

Já a proposta de Habermas consiste em estabelecer as condições universais para a construção de uma ética comunicativa, capaz de romper com os pressupostos dualistas e solipsistas da ética da justiça de Kant, assim como com as dificuldades oriundas das concepções relativistas historicistas, mantendo, todavia, a perspectiva intersubjetiva que já havia sido antecipada pela filosofia hegeliana:

Quem quiser considerar algo sob o ponto de vista moral, não pode deixar-se excluir do contexto intersubjetivo dos participantes comunicativos que se envolvem em relações interpessoais e que só nessa atitude performativa se podem compreender como destinatários de normas vinculativas. [...] Não nos podemos esquecer que as pretensões de validade normativa dependem de ‘nosso’ reconhecimento. Não atingimos o ponto de vista imparcial por voltar às costas ao contexto de interação linguisticamente mediada ou por abandonar completamente a perspectiva dos participantes, mas sim através de um alargamento universal das perspectivas individuais dos mesmos. [...] O princípio da ética do discurso assenta no facto pragmático-universal: apenas as regras morais que podem obter a anuência de todos os indivíduos em causa, na qualidade de participantes num discurso prático, podem reclamar validade. [...] Os discursos revestem a acção orientada para a comunicação como se da sua forma reflexiva se tratasse; nas

²⁰³ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.19-20. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

²⁰⁴ As éticas deontológicas dedicam-se mais especificamente à questão da justiça e correção das ações; enquanto que as filosofias “éticas” axiológicas devotadas ao “bem” dedicam-se mais às questões relacionadas com “o bem-estar geral”. Hegel procurará reunir as duas tradições, visando superar o dualismo entre as éticas normativas e axiológicas. (HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 20. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**)

condições de simetria e nas expectativas de reciprocidade do uso linguístico quotidiano, orientado para a comunicação, residem já *in nuce* as noções fundamentais de igual tratamento e de bem-estar geral, em torno dos quais giram todas as morais, mesmo nas sociedades pré-modernas. Nas assunções idealizantes da acção comunicativa, em especial no reconhecimento recíproco de pessoas capazes de orientar a sua acção por pretensões de validade, já estão instaladas as ideias de justiça e solidariedade.²⁰⁵

Cabe salientar que, efetivamente, algumas críticas dos pensadores comunitaristas às concepções morais deontológicas, derivadas da doutrina kantiana²⁰⁶, referem-se a preocupações legítimas, relacionadas principalmente com a crítica ao carácter individualista, idealista e ideológico de um suposto discurso moral consensual prévio, formal e neutro, e em particular a sua utilização como discurso racional voltado à legitimação de determinados valores particulares em detrimento do reconhecimento efetivo dos valores considerados essenciais no contexto histórico de vida dos sujeitos na sociedade, como foi denunciado de modo contundente por Charles Taylor ao propor uma revisão da tradição ética comunitarista, através de sua proposta de elaboração de uma ética universalista do “bem”, visando romper com o relativismo cultural próprio das tendências contextualistas e com o formalismo igualitário liberal.

Muitas das correntes neoaristotélicas contemporâneas denunciam, de modo geral, o carácter formal das teorias normativas da justiça influenciadas por Kant,

²⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.151-152. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

²⁰⁶ A crítica de Hegel à ética normativa e principiológica de Kant aponta para algumas dificuldades da abordagem deontológica, cognitivista, formalista e também a tendência à instrumentalização política da ética da convicção, principalmente nas situações de crise revolucionária e ausência de instituições político-jurídicas para reger a vida coletiva, quando as vanguardas que se auto intitulam esclarecidas e representantes do bem absoluto passam a usar todos os meios, inclusive violentos, para a realização dos objetivos supremos tidos como “comuns”, como ocorreu na fase do terror jacobino durante a Revolução Francesa. Sinteticamente, segundo Habermas, as críticas de Hegel à ética de Kant podem ser sintetizadas nos seguintes termos: primeiramente, “a objecção de Hegel ao formalismo da ética kantiana: uma vez que o imperativo categórico exige a abstracção de todo conteúdo particular das máximas de conduta e dos deveres, a aplicação deste princípio moral terá de conduzir a juízos tautológicos”. Segundo “a objecção de Hegel ao universalismo abstracto da ética kantiana: uma vez que o imperativo categórico exige a separação entre o geral e o particular, os juízos válidos segundo este princípio terão de permanecer insensíveis em relação à natureza particular e ao contexto do respectivo problema, carente de solução, e exteriores em relação ao caso específico.” Em terceiro lugar, “a objecção de Hegel à impotência do mero dever: uma vez que o imperativo categórico exige a separação rígida entre dever e ser, este princípio moral nunca será informador do modo como as perspectivas morais podem ser transpostas para a prática.” Por fim, “a objecção de Hegel ao terrorismo da pura convicção”, exercido pelo “terror jacobino” vanguardista: “uma vez que o imperativo categórico separa os requisitos puros da razão prática do processo de formação do espírito e de suas concreções históricas, sugere ao mesmo tempo aos defensores da visão moral do mundo uma política que estabelece como seu objetivo a realização da razão e que, em prol dos fins mais elevados, acaba por tolerar condutas amorais”. (HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 13-15).

especialmente por considerarem que estas colocam como um problema secundário a questão da “aplicação” concreta e contextual dos princípios, reduzindo a tarefa da ética a uma questão de fundamentação prévia e idealizadora de normas, o que, conseqüentemente, inviabilizaria por si só a adoção de uma concepção de justiça consensual dotada de “validade universal”. Entretanto, na verdade, estas críticas devem ser endereçadas à utilização política e ideológica de uma visão liberal-individualista de sociedade, com objetivo de mitificação da realidade em prejuízo dos grupos e classes menos favorecidas, não podendo ser motivo de uma despedida absoluta da possibilidade de constituição de uma ética universal com capacidade de estabelecer exigências universais mínimas de justiça capazes de propiciar proteção e garantias de desenvolvimento justo às relações interpessoais, visando encontrar soluções éticas aceitáveis para os problemas concretos e efetivos de injustiça e desigualdade vivenciados na sociedade.²⁰⁷

Na realidade, a filosofia de Kant foi capaz de promover a antecipação de uma concepção processual de verdade e de validade das afirmações e das normas, ao considerar que “as afirmações válidas” são aquelas que poderiam “convencer todos em qualquer cultura e em qualquer lugar”, o que é um pressuposto indispensável para o estabelecimento de um conceito não metafísico de verdade. Da mesma forma, na ética comunicativa parte-se do pressuposto que na práxis do discurso empreendido através de argumentos relevantes, os participantes, “o falante e o ouvinte”, por meio de “suas pretensões de validade” precisam transcender “os critérios provincianos de determinada comunidade particular de intérpretes com a sua própria prática comunicativa localizada no tempo e no espaço”.²⁰⁸ A práxis argumentativa fundada em razões passa a ser a forma por excelência para a certificação da verdade e a validade das teorias e normas, através da busca cooperativa da verdade, o que é um pressuposto essencial para uma fundamentação racional do conhecimento e avaliação da correção das normas nas condições pós-metafísicas contemporâneas, diante do caráter falível da verdade. Para tanto, devem ser atendidas determinadas condições, como o reconhecimento

²⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.84-86. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

²⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.154. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

da liberdade e igualdade entre os participantes, para que todos possam participar livremente dos debates e expor seus pontos de vista e argumentos relevantes de modo sincero, garantindo-se a cada um a possibilidade do exercício da crítica e uso dos direitos comunicativos, assim como estabelecidas as condições e garantias para o desenvolvimento da práxis argumentativa plural, o que pressupõe a ausência de violência e coação no processo público de discussão, assim como o afastamento do dogmatismo e do âmbito dos interesses particulares em benefício do diálogo entre iguais.

Caso tais condições ideais não se apresentem, o que pode ser demonstrado através da possibilidade de reconstrução crítica da situação original de formação das teorias e acordos, ou nas situações concretas diante dos processos públicos de discussão e formação da vontade democrática dos cidadãos, ficam, desde logo, evidenciadas as condições de ilegitimidade do processo, abrindo-se a possibilidade de crítica e questionamento da validade de suas orientações, fundadas, em última análise, em decisões baseadas num falso consenso, obtido de modo autoritário, coativo, violento e/ou manipulado, o que muitas vezes acontece nas sociedades capitalistas contemporâneas, caracterizadas pela presença de poderosos sistemas regidos pela lógica do dinheiro e do poder, destituídos de linguagem crítica e argumentativa. Isto leva ao desenvolvimento de uma tendência colonizadora, fundamentada na substituição da comunicação democrática, baseada numa práxis crítica e argumentativa da cidadania, pelos aparatos mediáticos dos meios de comunicação de massas que passam a exercer o monopólio da informação e comunicação, atuando, na maioria dos casos, por meio da distribuição do poder ideológico em benefício da reprodução da lógica monetária, mercantil e burocrático-disciplinar predominantes. Tal processo de privatização e corrupção da esfera pública, em razão do monopólio exercido por grandes empresas de comunicação, aparece como responsável por uma concepção restrita e deformada da opinião pública, submetida aos imperativos mercantis, consumistas e autoritários, como foi estudado pelos críticos da primeira geração de Frankfurt e aprofundado posteriormente por Habermas, por meio de uma análise dialética e não unilateral a propósito da importância da esfera pública crítica e dialógica, aberta à participação da cidadania, para o desenvolvimento de uma sociedade pluralista e democrática, tema este que será objeto de uma investigação mais profunda no decorrer da presente pesquisa, mais especificamente no desenvolvimento do quarto capítulo.

Só uma argumentação conduzida de modo intersubjetivo em que todos os indivíduos afectados possam participar, torna uma generalização radical possível e necessária, ou seja, torna possível um teste à capacidade de generalização de modos de conduta que exclua o privilégio dos pontos de vista individuais e que exija a coordenação de todas as perspectivas de interpretação que, pelo menos nas sociedades modernas, têm a marca do individualismo e conduzem à desagregação pluralista. De acordo com os pressupostos comunicativos de um discurso inclusivo e voluntário, realizado entre parceiros livres e com iguais direitos, o princípio da universalização exige que cada um dos intervenientes seja capaz de se colocar na perspectiva de todos os outros: cada participante conserva, ao mesmo tempo, a possibilidade de verificar se, do seu ponto de vista, pode desejar que uma norma controversa seja considerada lei geral, atendendo à crítica recíproca acerca da adequação de perspectivas hermenêuticas e interpretações necessárias.²⁰⁹

A filosofia de Kant tem, sobretudo, o mérito de entender a noção de autonomia dos sujeitos, com base numa interpretação de natureza moral, cognitiva e crítica, o que permite o entendimento da pessoa humana a partir de uma perspectiva emancipatória, na medida em que o agente autônomo passa a ser entendido como um sujeito responsável pelo processo de fundamentação e avaliação crítica das ações e instituições políticas, o que têm efeitos importantes tanto no campo do conhecimento, como no âmbito da produção de normas legítimas. Trata-se de uma aposta no processo de aprendizagem humana e social, visando atingir a maioria, o esclarecimento e a emancipação da humanidade contra as formas de instrumentalização dos indivíduos e o domínio exterior da natureza e do poder político paternalista e autoritário. Para Kant, a autonomia expressa a vontade racional e livre do indivíduo, isto é, o sujeito com capacidade de se atribuir as suas próprias leis e avaliá-las como fundamentadas do ponto de vista ético e racional.

De acordo com Habermas, o conceito de autonomia desenvolvido por Kant, apesar desses méritos inegáveis, responsável por suplantando em muitos aspectos as antigas noções restritivas sobre a pessoa humana, ainda permanece refém da concepção individualista de sua época, já que ele pensa os conceitos de pessoa, de “liberdade” e de “razão” como expressão de “meras faculdades subjetivas”, sem considerar a dimensão da intersubjetividade. O reexame dessa concepção é indispensável para uma análise adequada da indissociável relação entre autonomia e relações interpessoais, quando então os princípios da justiça e da solidariedade

²⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.153-154. (Coleção Pensamento e Filosofia)

ganham um novo sentido e conteúdo ético superior, na medida em que são assumidos como núcleo moral das relações interpessoais, permitindo uma melhor compreensão dos vínculos dialéticos entre as noções de dignidade humana e do respeito recíproco, princípios estes enunciados por Kant como fundamento dos direitos humanos universais.

Do ponto de vista da teoria da intersubjetividade, a autonomia não quer dizer o poder discricionário de um sujeito que dispõe de si próprio como sua própria propriedade, mas sim a independência de um indivíduo possibilitada mediante as relações de reconhecimento recíproco, que só pode existir juntamente com a independência simétrica do Outro. [...] A estrutura geral dessas relações de reconhecimento, que torna possível que a autocompreensão do indivíduo enquanto pessoa, por um lado, e enquanto membro de uma comunidade, por outro, seja coeva, é um pressuposto da ação comunicativa e preserva-se nos pressupostos comunicativos das argumentações morais.²¹⁰

Por outro lado, voltando ao campo das críticas das correntes neoaristotélicas, convém recordar que as teorias éticas conservadoras, na maioria das vezes, seguem as orientações básicas da ética aristotélica e/ou a trajetória desenvolvida pela direita hegeliana, especialmente apoiando-se nas ideias desenvolvidas pela obra madura de Hegel, com o intuito de buscar a legitimação dos costumes e valores dominantes, expressos como conteúdo das normas jurídicas oriundas das determinações estatais, opondo-se geralmente ao caráter contestatório dos movimentos sociais e dos grupos de contracultura desenvolvidos na modernidade e que questionam criticamente a legitimidade dos valores sociais e o conteúdo autoritário das normas estatais impositivas e contrárias aos direitos humanos e democráticos. Neste aspecto, a ética de Kant, fundamentada na defesa dos direitos humanos universais, mesmo que necessitando de uma reinterpretação e reorientação crítica com base no novo paradigma da linguagem e nas exigências sociais contemporâneas, como tenta fazer Habermas, mostra-se superior à concepção de Hegel, especialmente frente à orientação historicista e estatista conservadora desenvolvida na sua obra tardia, o que mereceu a aguda crítica de Marx, ainda no século XIX, ao considerá-la como manifestação ideológica da “apoteose do Estado”, através da tentativa de Hegel em promover a conciliação dos

²¹⁰ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.144; 149. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

“costumes” sociais particulares com “os princípios morais” universais. Para o pensador socialista, a ética assim formulada transforma-se numa concepção ideológica voltada para a justificação do mundo social existente, sem qualquer possibilidade de distinção entre as esferas da eticidade e da moralidade, o que faz com que sejam confundidos os valores e interesses liberais particularistas, inclusive a legalização dos privilégios de minorias, com a totalidade ético-social, desfigurando a sua própria teoria dialética e sua concepção acerca da totalidade social ética, ao identificar os princípios da liberdade, igualdade e emancipação com as diretrizes estatais voltadas para a ordenação e pacificação social nas condições injustas de desigualdade vivenciadas no século XIX, o que já havia merecido, inclusive, a crítica anterior do próprio Hegel, ao denunciar na sua juventude as contradições e ambivalências da modernidade, através das investigações acerca da dialética do esclarecimento.²¹¹

Em linhas gerais, pode-se afirmar que as teorias éticas de natureza deontológica e universal, influenciadas pela orientação moral de Kant são criticadas pelas teorias éticas neoaristotélicas especialmente nos seguintes termos:

O privilégio deontológico do Dever enquanto fenômeno fundamental da moral torna incontornável a separação entre o Correcto e o Bom, entre o dever e a inclinação. Essa situação conduz à abstracção dos motivos necessários. A questão acerca de razões que estão na base da nossa conduta moral deixa, então, de poder ser respondida com plausibilidade. O privilégio cognitivista do plano pós-tradicional do juízo moral concede uma atenção especial à questão da fundamentação de normas, o que conduz a abstracção da situação particular – e ao descuramento das questões da aplicação das normas. Por fim, o privilégio formalista do geral sobre o particular está ligado a um conceito atomista de pessoa e a um conceito contratualista de sociedade. Esta situação conduz à abstracção de costumes que só podem tomar uma configuração concreta em formas de vida particulares. Este entrelaçamento levanta dúvidas quanto à possibilidade de separação rígida entre forma e conteúdo e quanto à possibilidade de uma conceptualização de justiça independente do contexto.²¹²

²¹¹ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 39. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

²¹² HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 86. **(Coleção Pensamento e Filosofia)** Nesta obra publicada em 1991, composta por uma série de artigos, Habermas dá seguimento à discussão, iniciada em 1983, no seu livro “Consciência moral e agir comunicativo”, com a elaboração da ética do discurso, visando responder às principais “objeções” à concepção universal da moral, oriundas principalmente de argumentos de origem aristotélica e hegeliana, recuperadas pelas correntes aglutinadas em torno do “contextualismo contemporâneo”. Procurando formular uma alternativa às teorias universalistas abstratas e às historicistas relativistas, Habermas mantém a preocupação com a elaboração de uma concepção universal da justiça, restrita ao campo dos princípios morais exigíveis por todos em respeito à dignidade da pessoa humana e ao bem-estar de todos, em contraposição às éticas culturalistas particulares, porém articula sua proposta aos processos de socialização e interação social mediados

A ética de natureza deontológica, defendida por Kant e seus seguidores, preocupa-se principalmente com a “fundamentação” ou justificação racional dos “juízos normativos” de natureza moral, o que significa a adoção de uma concepção restrita acerca da esfera ética, relacionada com os dilemas morais fundamentais que dizem respeito aos problemas e avaliações sobre as ações corretas e justas, ao contrário das teorias ético-substancialistas tradicionais que se ocupavam com todos os questionamentos referentes ao sentido de uma vida boa e sobre o esclarecimento sobre os modos adequados do “bem viver”.

Portanto, as investigações de natureza deontológica recorrem aos “juízos morais” que visam explicitar “como os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional”, podendo fundamentar ou promover a justificação das condutas tendo por base a referência a “normas válidas”, ou ainda a justificação acerca da “validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento”. Kant interessa-se principalmente pela justificação racional da correção e “validade moral das obrigações ou das normas de conduta”. Além disso, mantém uma distinção importante entre as esferas da verdade e da correção, o que foi demarcado por Kant com o reconhecimento da separação entre razão teórica e razão prática; ao contrário das teorias éticas axiológicas e intuicionistas que confundem estas duas esferas, defendendo a “validade assertória das proposições afirmativas” e incorrendo na famosa falácia naturalista, ao tentar identificar normas e fatos, submetendo a concepção ética ao plano da objetividade existente, com o que se perde a possibilidade de exercer a crítica ética da objetividade, isto é, as estruturas sociais implantadas e as práticas sociais autoritárias e violentas. Entretanto, para Habermas, seguindo os ensinamentos de Kant, na realidade, as normas corretas possuem “uma pretensão análoga à pretensão de verdade”, procurando “responder à questão de como se podem fundamentar afirmações normativas”, sendo por isso mesmo a perspectiva moral considerada como uma concepção ética de natureza cognitiva.

Além disso, o filósofo de Frankfurt valoriza a esfera ética societária, considerando o saber não um atributo elitista dos filósofos e cientistas especialistas, mas uma capacidade sociocognitiva de todos os sujeitos adquiridas nos processos

intersubjetivos de aprendizagem social e cultural, relacionados com o desenvolvimento de sua autonomia e a possibilidade de apropriação crítica racional das informações e do conhecimento, assim como a capacidade de interpretar e reinterpretar as produções culturais e trazer novas contribuições para a solução dos problemas sociais, por meio de uma práxis crítica, ativa e criativa.²¹³

Por sua vez, o formalismo, inerente ao entendimento de Kant sobre a esfera normativa da moralidade, diz respeito à adoção do imperativo categórico como máxima de generalização moral²¹⁴, visando obter a justificação das condutas

²¹³ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.15. (**Coleção Pensamento e Filosofia**) Sobre a concepção sociocultural evolutiva defendida por Habermas e a importância dos processos de aprendizagem dos indivíduos na sociedade, consultar especialmente: HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. Nesta obra, o autor expõe sua tese em defesa de um “naturalismo fraco” e um “transcendentalismo fraco”, distanciando-se do idealismo transcendental e do positivismo cientificista, porém reconhecendo a absoluta importância dos processos de conhecimento e saber para a evolução humana na sociedade. Enquanto as correntes empiristas, naturalistas e positivistas tendem à uma objetificação das práticas sociais, reduzindo as relações intersubjetivas ao campo dos objetos e dados manipuláveis e instrumentalizáveis pela ciência, substituindo “a análise conceitual de práticas do mundo da vida por uma explicação científica – por exemplo, neurológica ou biogenética – das operações do cérebro humano”; a proposta de Habermas desenvolve-se a partir de uma perspectiva naturalista fraca e não reducionista, o que significa simplesmente que não se necessita apagar a diferença entre mundo dos objetos e relações interpessoais, objetividade e intersubjetividade, contentando-se “com a hipótese de fundo de que o equipamento orgânico e o modo de vida cultural do homo sapiens têm uma origem ‘natural’ e são, em princípio, acessíveis a uma explicação calcada na teoria da evolução”. Portanto, o filósofo defende a ideia “de uma continuidade histórico-natural” que atravessaria a cultura humana, sem procurar enfatizar unilateralmente a dimensão materialista ou transcendental, procurando antes uma abordagem dialética que preserve, ao mesmo tempo, a autonomia de cada uma destas esferas, sem “integrar ou subordinar a ‘perspectiva interna’ do mundo da vida ao ‘ponto de vista externo’ do mundo objetivo”. Dessa forma, o autor “reúne, no nível metateórico, as duas perspectivas teóricas sempre mantidas separadas, na medida em que supõe a continuidade entre natureza e cultura”. Nesse sentido, o filósofo avança com relação às correntes evolucionistas tradicionais, ao estilo de Comte e Darwin, e mesmo de Hegel e Marx, ao propor a tese da existência de um “aprendizado evolucionário” que pressupõe esta continuidade. Desse modo, a sua “hipótese de fundo” é especificada nos seguintes termos: [propõe] “que a evolução natural das espécies – em analogia com nossos próprios processos de aprendizagem, tornados possível no nível sociocultural de evolução – possa ser compreendida como uma sequência de solução de problemas” que levaram “a estados de evolução sempre mais complexos, com os níveis de aprendizagem sempre mais elevados”. Trata-se de uma interpretação que visa à superação das concepções evolucionistas naturalistas e positivistas e das correntes historicistas, por intermédio de um conceito pragmático de verdade, fundamentado na busca cooperativa da verdade e na práxis crítica “solucionadora de problemas”. (HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 34-37).

²¹⁴ Na Crítica da razão prática, Kant diferencia claramente as ações orientadas pelos imperativos categóricos, técnicos e pragmáticos. Os imperativos categóricos referem-se ao âmbito da moral e aos princípios de justiça que servem de critério de avaliação racional, crítica e ética das ações e das normas, sendo derivados das ideias puras da razão prática – o mundo do dever ser, independentemente do mundo empírico. São os chamados mandamentos ou deveres morais da liberdade, válidos para todos de forma incondicional, não se subordinando a determinações e fins externos, na medida em que representam um fim absoluto em si mesmo. O móvel da ação moral será a representação consciente e mental da lei moral pelo indivíduo que determina o cumprimento da “boa vontade”, segundo a possibilidade de generalização da máxima de sua conduta individual como norma universal passível de ser desejada por todos. A fórmula geral do imperativo categórico é expressa da seguinte forma: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo

segundo normas. Para Habermas, apesar de Kant apontar o princípio moral de modo imperativo, visando, aparentemente, apenas ordenar as condutas – “Age só pela máxima que se possa transformar ao mesmo tempo, por ação do teu desejo, em lei geral”, na verdade, “o imperativo categórico” representa “um princípio de justificação”, estabelecendo “como válidas as normas de conduta susceptíveis de generalização”, no sentido de que “todos os seres dotados de razão têm de ser capazes de desejar o que se encontra moralmente justificado.”²¹⁵

A “ética do discurso” de Habermas pretende, todavia, substituir a enunciação mentalista e monológica do imperativo categórico pelo processo argumentativo e comunicativo, cujo princípio discursivo estabelece que “as únicas normas que têm direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático”, ao mesmo tempo em que devem ser levados em consideração e aceitos “voluntariamente por todos” os envolvidos “os resultados e as consequências secundárias”, provavelmente “decorrentes de um cumprimento geral das “normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um”.²¹⁶

Já com relação à perspectiva formalista inerente à ética do discurso defendida por Habermas, pode-se afirmar que esta se refere à preocupação com a garantia de procedimentos argumentativos e condições iguais de participação voltados para o reconhecimento da validade das normas, o que não significa a defesa de uma ética formal vazia e abstrata no sentido de negação de compromissos com a solução justa dos conflitos sociais, já que pressupõe conteúdos ético-substantivos para o exercício de uma práxis dialógica, fundada nos princípios da liberdade, igualdade e solidariedade, embora deixe aos cidadãos concretos a solução de seus conflitos e a definição de novos parâmetros materiais de justiça e orientação social. Por fim, o caráter universal da ética refere-se a sua pretensão de “validade geral”,

querer que ela se torne universal”. O núcleo central de seu pensamento ético reside no respeito à autonomia dos indivíduos e aos direitos universais da pessoa humana, visando impedir qualquer forma de tutela e instrumentalização dos seres humanos. O imperativo categórico na esfera moral impõe o respeito ao princípio da dignidade humana: “procede de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio”. Já os imperativos pragmáticos e técnicos relacionam-se ao âmbito das experiências empíricas. (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, v. II, p. 123-130. (**Coleção Os Pensadores**))

²¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 15-16. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

²¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.16. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

diferentemente das “intuições” particulares de uma determinada “cultura” e “época”, o que significa que “a fundamentação do princípio moral” não pode ser referida “a um fato da razão”, afastando-se, assim, a suspeita em torno da adoção e defesa de uma concepção etnocêntrica, voltada para a legitimação sofisticada da cultura europeia, com a afirmação dos “preconceitos do habitante adulto da Europa Central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e de educação burguesa”. A capacidade de abstração do “princípio moral”, a partir de pressupostos discursivos dialógicos é condição para “quem, de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação”, o que pressupõe “pressupostos pragmáticos gerais de teor normativo”.²¹⁷

As éticas normativas são consideradas formais, por estabelecerem os procedimentos essenciais para o desenvolvimento de discursos voltados a “uma avaliação imparcial das questões morais”, indicando um “método” como um caminho para a consideração da perspectiva moral. Assim, por exemplo, a teoria da justiça de John Rawls propõe a chamada “posição original” para indicar o “estado inicial adequado que garante que os acordos fundamentais nele alcançados sejam justos”, na medida em que seriam reconhecidas as partes contratantes a capacidade de tomada de decisões racionais e a igualdade de direitos. Já, G. H. Mead elabora uma concepção semelhante, referindo-se a “assunção de papéis ideais”, fundamentada na ideia de que os sujeitos morais adquirem a capacidade de se colocarem no lugar do outro, assumindo a “posição de todos aqueles eventualmente atingidos por uma conduta problemática ou pela entrada em vigor de uma norma controversa”, tema este que será retomado por L. Kohlberg em suas investigações sobre a autonomia e “o desenvolvimento da consciência moral” na modernidade.²¹⁸

A ética do discurso reconhece a importância destes estudos pioneiros de Mead e Kohlberg, especialmente por partirem do reconhecimento do papel decisivo dos processos interativos e de socialização para a formação da pessoa, continuando os estudos de Kant e Rousseau sobre a autonomia moral e ampliando as investigações de Hegel sobre a formação da identidade do sujeito, a partir dos

²¹⁷ O autor trata de corrigir o seu posicionamento anterior, deixando claro que “a ideia de justificação das normas não pode, todavia, ser demasiado forte nem conter logo na premissa aquilo que se destina à conclusão”, isto é, “que as normas justificadas têm que poder contar com a anuência de todos os envolvidos em causa. (HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.16. (**Coleção Pensamento e Filosofia**))

²¹⁸ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.17; nota 8. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

processos de reconhecimento intersubjetivo da pessoa humana e reinserindo-os nas condições históricas modificadas pela complexidade e pluralidade social. Todavia, Habermas julga que a ética do discurso oferece uma interpretação mais apropriada com relação a estas teorias, na medida em que recupera parte destas contribuições, mas defende o desenvolvimento contínuo da práxis argumentativa voltada ao entendimento nas diversas formas de vida interativas e comunicativas, como condição para a manutenção da coexistência social legítima.

Quando argumentam, os intervenientes têm que partir do princípio de que, em regra todos os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa busca cooperante da verdade, na qual apenas interessa a forma do melhor argumento. O discurso prático é visto como uma forma exigente da formação argumentativa da vontade, que (à imagem da posição original de Rawls) deve garantir, unicamente em função dos pressupostos gerais da comunicação, a correção (ou justiça) de todo o consenso normativo possível sobre essas condições. [...] Por outro lado, é possível conceber o discurso prático como um processo de comunicação que, pela sua forma, exorta todos os intervenientes a uma assunção simultânea dos papéis ideais. Transforma, portanto, a assunção de papéis ideais, que (segundo Mead) era efectuada por cada indivíduo de forma particular e privativa, num acontecimento público em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva. [...] O discurso prático só pode, com efeito, cumprir outras funções para além da função crítica quando a matéria que exige regulamentação se estende a interesses generalizáveis. Enquanto só estiverem interesses particulares em jogo, a formação prática da vontade tem de assumir a forma de compromisso.²¹⁹

Habermas considera essencial a investigação sobre as relações dialéticas existentes entre as esferas da moral, do direito e da política no desenvolvimento da modernidade, embora reconhecendo que cada um desses “universos discursivos” tenha as suas especificidades, não podendo, por isso, serem confundidos e identificados entre si. Na realidade, o direito e a moral possuem as mesmas características estruturais”, na medida em que o direito é também composto por um conjunto de “normas morais fundamentais”, além de normas de outra procedência, mais especificamente de natureza ética e pragmática, embora sejam todas formalizadas como normas jurídicas constitucionais e legais. Com o estabelecimento do direito positivo, aos poucos ocorre uma progressiva “desobrigação dos cidadãos” com relação às questões normativas em razão do aumento da complexidade social, passando as tarefas de aplicação das normas e das sanções às instituições jurídicas estatais, como será estudado com mais profundidade no próximo capítulo.

²¹⁹ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 17-18, nota 9. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

A ética do discurso tenta formalizar o sentido e a forma como a moral continua sendo desenvolvida e percebida nas sociedades contemporâneas, visando explicitar a sua importância para o processo de avaliação crítica da validade das normas e condutas sociais e políticas, não podendo ser acusada de favorecer “práticas totalitárias” e vanguardistas fundadas numa ética de convicções absoluta, como se depreende da crítica de Hegel aos revolucionários republicanos franceses ao assumirem o papel de intérpretes dos interesses universais da humanidade, valendo-se de práticas violentas e do terror para realizar os objetivos da revolução, com base numa ética da convicção. Habermas considera que uma interpretação adequada do cerne universal dos direitos humanos precisa levar em consideração a sua origem e o processo social de sua atualização e aperfeiçoamento, o que pressupõe a sua contínua reinterpretação e realização segundo as exigências e conquistas democráticas da cidadania, assim como a sua realização depende da práxis política dos movimentos sociais e da criação e aperfeiçoamento das instituições políticas e jurídicas:

Na realidade, o universalismo moral só nasceu através de Rousseau e de Kant, no contexto de uma sociedade que revela esses traços em correspondência. Felizmente que hoje vivemos em sociedades ocidentais onde se afirmou, desde a dois ou três séculos, um processo de realização dos direitos fundamentais, sem dúvida falível, repetidamente malogrado e repellido, ainda que direcionado, o processo de um, digamos, esgotamento cada vez menos selectivo dos conteúdos universalistas das normas fundamentais. Sem os testemunhos de uma “razão ainda assim existente”, se bem que em fragmentos e estilhaços, não se teriam podido desenvolver, em toda a sua amplitude, as intuições morais que a ética do discurso simplesmente conceptualiza. Por outro lado, a gradual incorporação dos princípios morais nas formas de vida concretas não poderia ser confiada, como Hegel o fez, ao espírito absoluto. Ela deve-se, em primeiro lugar, aos esforços colectivos e sacrifícios feitos por movimentos sociais e políticos. A filosofia não pode sentir-se desobrigada da dimensão histórica a que esses movimentos pertencem.²²⁰

Nesse sentido, as práticas emancipatórias da cidadania e as lutas dos movimentos sociais em defesa da realização dos direitos humanos e dos princípios democráticos serve como referência social principal para explicitar a passagem dos referenciais monológicos informados pelo antigo paradigma da “filosofia da consciência” para uma concepção ética pós-metafísica, através da ética comunicativa e intersubjetiva. Esta abordagem abandona os pressupostos

²²⁰ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 27-28. (Coleção Pensamento e Filosofia)

individualistas e o rigor excessivo da abordagem cognitiva kantiana, bem como o caráter idealista da ética hegeliana, contando apenas com “a intersubjetividade, de nível mais avançado, de esferas públicas em que as comunicações se condensam em processos de autocompreensão de toda a sociedade”.²²¹ Portanto, o autor passa a valorizar as comunicações produzidas pela cidadania em esferas públicas democráticas, sem mais defender determinados sujeitos históricos, coletividades e classes sociais, como acontecia com os modelos antigos, de natureza liberal e comunitária, ao privilegiar as classes burguesa ou a proletária, ou ainda a referência republicana a ideia de “povo”, fundada numa identidade ética comum, como acontecia no modelo de Rousseau.

O autor chama a atenção para a importância dos “processos de aprendizagem”, por intermédio dos quais os cidadãos, durante o desenvolvimento das formas modernas de sociabilidade, passam a se relacionar com a concepção moral e com a esfera universalista dos direitos humanos, adotando uma moral pós-convencional baseada em princípios, em substituição aos costumes e tradições não reflexivas: “Somos capazes de aprender tanto mais cedo uma aplicação imparcial de princípios gerais, quanto mais abrangentemente as noções universalistas do direito e da moral estiverem já incorporadas nas instituições sociais”. Nesse processo de formação e desenvolvimento dos sujeitos no âmbito de uma “comunidade linguística”, entendida como um “universo” compartilhado de modo intersubjetivo, ocorre a separação progressiva entre as esferas da moralidade crítica e a dos costumes, o que indica a passagem para uma nova fase histórica, caracterizada mais propriamente pelo “desentrelaçamento pós-convencional da moral e dos costumes”, representada pela “perda da proteção por parte das evidências culturais e das certezas práticas em geral”, responsável por um novo entendimento da autonomia moral, a partir do qual podem ser separados “os pontos de vista morais e os motivos empíricos de raiz cultural”, com a criação de “estruturas pós-convencionais do superego”, através do “sistema de controle interno do comportamento”, capacitando os sujeitos à adoção de “juízos morais guiados por princípios”, com base em ações orientadas por “convicções de motivação racional”, que permitem a sua “auto-orientação” na sociedade, ao mesmo tempo em que os

²²¹ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 44. (Coleção Pensamento e Filosofia)

sujeitos passam a contar com a possibilidade de atuar autonomamente nos processos de fundamentação da legitimidade das normas, isto é, “independentemente em relação à pressão, leve mas externa, de ordens legítimas”, a partir da “interiorização de alguns princípios gerais de elevada abstração”. O desenvolvimento dessas características fundadas na recepção de uma moral de natureza universal é acompanhado de uma rede de processos de socialização e mediações institucionais, responsáveis pela formação da identidade dos indivíduos segundo parâmetros pós-convencionais, conduzindo “os processos de individuação para lá das fronteiras de uma identidade tradicional e prisioneira de determinados papéis sociais”.²²²

Tal processo de renovação cultural da vida social pode ser descrito como a introdução de uma nova concepção de subjetividade, que passa a informar as práticas sociais e moldar as instituições sociais. Trata-se da criação de uma nova mentalidade e de novos modos de relacionamento social, responsáveis pelo processo de racionalização e modernização da vida social, ao mesmo tempo em que, conforme Habermas, propicia o desenvolvimento da capacidade reflexiva, crítica e inventiva dos sujeitos, com a possibilidade de discussão contínua sobre os fundamentos legítimos da vida social e política. As investigações sobre o processo de racionalização social e a ruptura com os modelos tradicionais será o objeto central das investigações dos teóricos sociais da modernidade:

Um universo moldado para estruturas pós-convencionais tanto nas ordens institucionais como nos modelos de socialização requer, um modo reflexivo de tradição, que faça depender mais fortemente a renovação das tradições em relação à predisposição crítica e à capacidade de inovação dos indivíduos. [...] Aliás, gostaria de chamar a atenção para o facto da diluição de concepções substanciais do mundo andar a par com a generalização das normas da moral e do direito e com uma individuação progressiva dos sujeitos socializados. No entanto, são estas precisamente as tendências que informam a modernização das sociedades ocidentais na óptica de Emile Durkheim e George Herbert Mead e o racionalismo do Ocidente na óptica de Max Weber e Talcott Parsons. As condições objectivas, sob as quais as formas de vida proporcionam abstracções morais e facilitam a transposição de pontos de vista morais orientadas por princípios, não têm, por isso de ser consideradas como meros postulados que se podem abstrair de universos que emergem factualmente nas sociedades modernas e que se encontram em expansão.²²³

²²² HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 44-45; 69. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

²²³ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 45. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

Durante o processo de racionalização que se intensifica com a modernidade, diferenciam-se as esferas cultural, social e a subjetiva da “personalidade”, propiciando processos que levam a avanços no domínio da cultura, com o desenvolvimento de uma tendência a reflexão crítica e “uma revisão constante das tradições diluídas e tornadas reflexivas, no caso da cultura”; já no âmbito da sociedade observa-se “uma dependência de ordens legítimas em relação a métodos formais de fixação e fundamentação das normas”, enquanto que na esfera da subjetividade, ocorrem processos que levam à formação de “uma identidade do Eu altamente abstrata”. Habermas entende que, ao contrário do que propõe a análise de Hegel, acerca da “necessidade de uma conciliação da moral com os costumes”, visando explicar o processo de racionalização dos modos de vida modernos, na realidade, é preciso reconhecer e “demonstrar que nessas estruturas práticas diferenciadas é liberto um potencial de racionalidade fundado na ação comunicativa da prática quotidiana.”²²⁴

Em razão do exposto, o pensador de Frankfurt considera que, nestas novas condições, a abordagem moral cognitiva e universal fornece um “critério racional para a avaliação de formas de vida éticas”, capaz de romper com as visões éticas particularistas, de modo que aquelas tendências que apostam em “morais locais encerradas na esfera dos costumes concretos”, como ocorre com as correntes neo-aristotélicas, acabam renunciando a possibilidade de uma crítica ética racional pós-convencional, isto é, a uma concepção ética não mais presa a projetos e modelos de vida substanciais tradicionais, fixos e inquestionáveis. Por isso, o filósofo considera importante manter a concepção moral “universalista”, fundada na ética argumentativa e dialógica, já que esta não antecipa modos de vida ética particulares a serem seguidos previamente, mas apenas toma em consideração exigências morais mínimas essenciais para todos os seres humanos, podendo, portanto, por isso, serem reconhecidas por todas as culturas, na medida em que se referem a questões de justiça e solidariedade, indispensáveis para a manutenção da autonomia individual e autoderminação da cidadania em sociedades justas e democráticas. As questões morais básicas referentes às esferas da justiça e da solidariedade podem ser definidas como o “núcleo que pode tomar diferentes configurações históricas consoante as formas de vida éticas”, propiciando condições

²²⁴ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 46. (Coleção Pensamento e Filosofia)

para o livre debate acerca dos dilemas e conflitos morais de nosso tempo, sem impor de antemão aquilo que cabe a cada um dos agentes e cidadãos manifestar, expor, discutir, tomar posição e conjuntamente decidir em esferas públicas plurais democráticas.

Por isso, Habermas discorda das teses, geralmente de procedência neoconservadora, que insistem em considerar “que o juízo moral só possa ser restituído aos próprios indivíduos em causa quando os costumes vencem sobre a moralidade”, pois a ética comunicativa não pretende substituir a opinião e decisão dos indivíduos na elucidação de seus problemas éticos, já que estes dependem de debates e “discursos reais” para a sua manifestação e solução, o que não impede a participação dos filósofos no processo de reconstrução racional dos processos sociais e éticos e na qualidade de cidadãos preocupados com os a solução democrática e justa dos conflitos sociais. Da mesma forma, o autor não aceita a tese crítica contra o formalismo ético, no sentido de que sua defesa sempre estaria vinculada à abstração e ao utopismo paternalista de “uma autodenominada vanguarda de críticos” propensos a impor sabiamente os interesses comuns da humanidade aos indivíduos, na medida em que a filosofia tem obrigação de promover o esclarecimento sobre as limitações da perspectiva moral, comprometida com o respeito aos processos de livre crítica, à autonomia individual, ao pluralismo cultural e aos direitos humanos com conteúdo universal, não podendo, entretanto, impor seus pontos de vista culturais e particulares, desconsiderando a autonomia da esfera da práxis social e prejudgando as ações da sociedade:

Ao tentar encontrar os vestígios da razão na História, a filosofia fica na dependência da cooperação com as ciências históricas e sociais, que, de resto, também Bubner considera necessárias. A historicização da razão não significa decerto nem a apoteose do existente em nome da razão, nem a liquidação da razão em nome do existente. Com Kant e com Marx podemos aprender que Hegel e o historicismo não constituem uma verdadeira alternativa.²²⁵

A filosofia não pode prescrever condutas e normas à história humana e à práxis social, pois a racionalidade presente na história não constitui um campo para prescrições filosóficas, como Bubner aponta com razão, já que o respeito à “autonomia da prática quotidiana” e à pluralidade dos modos de vida individuais e culturais devem ser preservados como condição para uma convivência livre e

²²⁵ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 47. (Coleção Pensamento e Filosofia)

democrática, interessando à perspectiva moral apenas a dimensão normativa das “ordens institucionais” e as “interações reguladas de forma legítima, reclamando a pretensão de validade normativa”.²²⁶

A ética comunicativa elaborada por Jürgen Habermas apresenta-se como uma ética racional, de natureza normativa, que pressupõe a separação das questões normativas de justiça, com pretensões de universalidade, com relação às preferências éticas de cunho axiológico, relativas a formas de vida culturais e biográficas particulares tomadas como modelo de “bem viver” para indivíduos, grupos e nações. Seguindo a orientação ética deontológica e principiológica formulada originalmente por Kant, o filósofo considera que as questões de justiça propiciam aos indivíduos as condições para um afastamento crítico dos contextos sociais orientados por valores culturais particulares, referindo-se apenas àquelas “questões práticas que podem ser debatidas racionalmente” e propiciar à tomada de posições consensuais. Isto não significa, no entanto, que “os valores culturais” não possam ser compartilhados pelos sujeitos, antes eles possuem este caráter na vida social, apresentando-se inclusive com uma “pretensão de validade intersubjetiva”, como Charles Taylor estudou com profundidade, mas o fato dos valores expressarem modos de existência culturais particularistas impedem que estes sejam identificados com as normas de forma originária, embora os valores possam postular esta pretensão, quando ocorre a sua materialização normativa, como expressão de interesses comuns.²²⁷

O filósofo de Frankfurt considera essencial diferenciar o âmbito cultural valorativo com relação às questões de justiça passíveis de universalização, pois somente desse modo podem ser apreciadas de modo racional a validade das normas com pretensão de obrigatoriedade, adotando-se uma perspectiva crítica diante da cultura, respeitando-se ao mesmo a pluralidade cultural indispensável à manutenção da legitimidade própria às sociedades democráticas:

Por conseguinte, é apenas relativamente a normas e sistemas de normas destacadas da totalidade do contexto de vida social que os participantes podem tomar a distância que é preciso para adotar em face delas uma atitude hipotética. Os indivíduos socializados não podem comportar-se hipoteticamente em face da forma de vida ou da biografia em que se formou

²²⁶ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 47. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

²²⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 126-127.

sua própria identidade. Disso tudo resulta a delimitação do domínio de aplicação de uma ética deontológica: ela estende-se apenas às questões práticas que podem ser debatidas racionalmente, e isso com a perspectiva de consenso. Ela não tem a ver com a preferência de valores, mas com a validade deôntica de normas de ação.²²⁸

Mas é bom esclarecer de antemão que a ética do discurso não pretende assumir uma idealização que ultrapasse o domínio do mundo da vida e das questões práticas que emergem no dia a dia. Ela parte da ideia de que o reconhecimento das normas exige dos atores que examinem continuamente a sua validade no contexto das relações concretas, a partir do exercício de uma práxis dialógica e da possibilidade de aprendizagem dos agentes capazes de agir e de falar, visando fundamentar a legitimidade das normas que regulam a convivência social e que exigem, para tanto, a aceitação de todos os atingidos.

De acordo com Habermas, uma postura hermenêutica que adote a “perspectiva da terceira pessoa” na aplicação dos princípios, somente poderá referir-se ao âmbito histórico-cultural específico, como o horizonte perante o qual emergem os valores e normas pactuados no interior de formas de vida determinadas. Desta perspectiva, o próprio “princípio da ética do Discurso” somente teria eficácia com o recurso “a uma faculdade que vem ligá-la aos pactos locais da situação hermenêutica inicial e trazê-lo de volta ao provincianismo de um determinado horizonte histórico”.²²⁹ Contudo, a ética do discurso pretende suplantar esta concepção hermenêutica restritiva, visando afastar-se do historicismo e do empirismo dos fatos, mas também do idealismo transcendente que tende a desconsideração das instâncias da faticidade e historicidade que caracterizam o processo de desenvolvimento da vida humana em sociedade.

Com esse propósito, Habermas pretende manter as potencialidades críticas presentes na filosofia ética kantiana e hegeliana, visando oferecer uma abordagem dialética que retenha a possibilidade de construção de uma ética normativa universalista, mas sem desprezar o contexto histórico-social, onde aparecem e se desenrolam os conflitos e os problemas sociais dignos de discussão em busca de soluções consensuais e compromissos democráticos. Dessa forma, ele acredita que possa manter aspectos importantes das duas perspectivas, a transcendental e a

²²⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 127.

²²⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.127.

contextualista, recuperando assim os aspectos que julga essenciais na ética kantiana e na hegeliana, desde que depuradas de suas pretensões metafísicas fundamentalistas e absolutistas, próprias do horizonte orientador do paradigma mentalista e logocêntrico da filosofia da consciência, que ainda serve de referência aos pensadores que dão origem à modernidade, apesar das inúmeras contribuições oferecidas por suas obras. Desse modo, Habermas propõe-se a dar continuidade à trajetória crítica da filosofia de Kant e Hegel, visando responder aos problemas oriundos de uma interpretação unilateral da modernidade e o consequente abandono das preocupações éticas no campo do conhecimento social.

Procurando afastar-se do idealismo e formalismo oriundo da tradição fundamentalista individualista e a-histórica que caracteriza a perspectiva da filosofia da consciência transcendental de origem kantiana, levada às últimas consequências por seus intérpretes dogmáticos, o pensador de Frankfurt procura reinterpretar a teoria ética de Kant, fazendo justiça as suas preocupações normativas, cognitivas e universalistas. Assim como também recupera a crítica histórico-dialética de Hegel ao subjetivismo instrumental e ao individualismo moral, procurando, através da adoção de uma perspectiva orientada tanto na manutenção de um “transcendentalismo fraco”, como, ao mesmo tempo, de um “contextualismo fraco”, oferecer uma interpretação que preserve os temas da justiça, da igualdade, da solidariedade e dos direitos humanos e as possibilidades de sua realização histórico-social concreta, com base no reconhecimento intersubjetivo e recíproco dos direitos e liberdades individuais e públicas em espaços de convivência solidária e democrática, priorizando a dimensão interativa da práxis argumentativa voltada para o entendimento recíproco.

Para o filósofo, a ética discursiva e comunicativa está ciente de que como explicitação de um “princípio”, encontra-se sujeita à mesma dificuldade dos demais “princípios”, na medida em que um princípio “não pode regular os problemas de sua própria aplicação”. Evidentemente, não há como o intérprete se distanciar totalmente de seu horizonte histórico-cultural, quando da análise e busca de compreensão do sentido das normas, mas, para o autor, esta “situação hermenêutica inicial” não representa o fim do processo de interpretação, diante do qual o intérprete se deveria contentar com o relativismo cultural contextualista e historicista, afastando-se com isso as potencialidades críticas que emergem de uma hermenêutica reconstrutiva e do campo do agir comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Tal

constatação vinculada com a apreensão histórico-cultural das normas não liquida de antemão a pretensão universal da ética do discurso e a capacidade humana de transcendência dos contextos, desde que se leve a sério a dimensão normativa da vida social e os processos críticos-dialógicos e de aprendizagem social, para além da objetificação dos fatos e das normas. Os direitos humanos fundamentais reconhecidos como princípios constitucionais no âmbito dos Estados de Direito nas sociedades contemporâneas podem ser tomados como expressão de normas obrigatórias universais que devem ser interpretadas criticamente a cada nova situação, mas nem por isso perdem sua característica normativa e obrigatoriedade como orientação legítima das ações, na medida em que serão sempre e de novo reinterpretados, avaliados e revalidados pelos cidadãos no contexto de sua práxis social.

Esse discernimento reflexivo do hermenêuta não invalida, contudo, a pretensão do princípio do Discurso, pretensão essa que transcende todos os pactos locais: pois a este princípio o participante da argumentação não pode se furtar enquanto, numa atitude performativa, levar a sério o sentido da validade deontológica das normas e não objetivá-las como fatos sociais ou como uma simples ocorrência no mundo. A força transcendente de uma pretensão de validade entendida frontalmente também é eficaz empiricamente e não pode ser ultrapassada pelo discernimento reflexivo do hermenêuta. A história dos direitos fundamentais nos Estados constitucionais modernos dá uma quantidade de exemplos do fato que as aplicações de princípios, desde que sejam reconhecidos, de modo nenhum oscilam de situação para situação, mas seguem, sim, um curso orientado. É o próprio conteúdo universal dessas normas que traz a consciência dos concernidos, no espelho de faixas de interesse cambiantes, a parcialidade e a seletividade das aplicações. As aplicações podem falsificar o sentido mesmo da norma; até mesmo na dimensão da aplicação inteligente, podemos operar de uma maneira mais ou menos parcial. Nela são possíveis processos de aprendizagem.²³⁰

Contra o fundamentalismo que caracteriza a tendência a uma “autocompreensão” racionalista da filosofia moderna, como bem acentuou Wellmer, apontando as limitações do discurso racional, a ética do discurso habermasiana, como expressão de um discurso que se desenrola no mundo da vida cotidiana, mostra-se aberta ao debate e à pluralidade de manifestações e contribuições sociais, priorizando os melhores argumentos, visando “atingir um acordo racionalmente motivado”, postulando uma concepção de razão situada historicamente e socialmente, procurando revisar os postulados dogmáticos e individualistas do racionalismo ético. Assim como os demais discursos de natureza teórica e

²³⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.127-128.

explicitadora, a sua proposta também precisa responder aos problemas relativos à “adequação da interpretação de necessidades” e aos “conflitos sociais”. Todavia, cabe lembrar que os discursos éticos vinculam-se ao campo das ações sociais, dependendo, dessa maneira, de uma práxis comunicativa que permita que a “argumentação possa ser conduzida de maneira suficientemente aberta e prolongada pelo tempo necessário”, na medida em que quando das controvérsias diante da interpretação e aplicação de normas, os antigos consensos em torno das normas possam ser questionados, ficando comprometido “o equilíbrio das relações de reconhecimento”. Isto significa que “a controvérsia em torno das normas permanece arraigada, mesmo quando é conduzida com meios discursivos, na ‘luta por reconhecimento’”.²³¹

Contudo, devem ser reconhecidas as reais dificuldades para a obtenção de consenso nas sociedades atuais perpassadas por graves conflitos, em que predominam meios violentos e “imposições estratégicas” de interesses, que geralmente impedem o livre debate e o entendimento recíproco pautado em princípios éticos. Para Habermas, apesar de vivermos em sociedades cujo “modelo de solução consensual dos conflitos da ação não é de modo algum dominante”, ainda assim é possível defender a ética discursiva, desde que esta assuma as postulações de uma “ética da responsabilidade” em seu próprio interior, preocupando-se com o exame avaliativo dos efeitos da ação coletiva, o que por sua vez remete para as novas tarefas de uma “ética política” atenta à reflexão histórico-crítica sobre as exigências de mudança social e as “aporias de uma práxis visando a objetivos da emancipação”, recolhendo muitos dos “temas que, outrora, encontraram seu lugar na teoria marxista da revolução” e que hoje buscam novos fundamentos em obediência às reivindicações sociais e plurais de movimentos que lutam pela democratização da vida em comum.²³²

Apesar da existência incontestável de obstáculos histórico-sociais ao uso da razão prática discursiva voltada ao entendimento e à busca da realização dos princípios éticos emancipatórios, por meios dialógicos e não violentos, o que foi demonstrado pelo autor por meio de seu diagnóstico crítico da modernidade, através da imposição dos imperativos dos poderes dominantes que levam à monetarização

²³¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.128.

²³² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.128-129.

e burocratização das relações sociais, tais “restrições” e limites não devem ser dramatizados a ponto de levarem ao ceticismo e à paralisia da práxis social.²³³ Somente com um sério e adequado esclarecimento sobre as relações dialéticas e complexas entre as esferas da moralidade e da eticidade, recolocando em novos termos a antiga oposição vislumbrada a partir da crítica hegeliana ao idealismo subjetivista e transcendental kantiano, poderão ser enfrentados muitos dos problemas oriundos de uma interpretação equivocada a respeito do significado e importância das questões morais no contexto de formas de vida concretas que exigem o discernimento crítico e avaliativo dos cidadãos frente às normas e instituições estabelecidas.

A perspectiva moral abre àqueles que participam de debates a possibilidade de se colocarem de modo crítico frente aos modos de vida culturais instituídos, examinando e avaliando o conteúdo das normas, enfim, debatendo e posicionando-se sobre a sua atualidade e validade. Esta possibilidade oriunda do desenvolvimento de uma consciência crítica frente à cultura instituída, como resultante de um processo de aprendizagem individual e coletivo contínuo voltado para a realização da autonomia e autodeterminação dos sujeitos, em busca do estabelecimento de normas e instituições justas e democráticas, representa uma das mais importantes conquistas da modernidade. Esta capacidade está diretamente relacionada com o processo de realização das relações dialéticas e complementares entre as principais esferas culturais próprias das sociedades modernas e que dizem respeito ao processo de afirmação de uma “autoconsciência” crítica, por meio de uma moral universalista fundada em princípios de justiça a exigir discernimento, posicionamento e avaliação dos agentes diante da complexidade dos conflitos e problemas individuais e sociais, impulsionando uma práxis emancipatória dialógica e o exercício da cidadania nas lutas ético-políticas por reconhecimento de direitos e pela democratização da vida social.

Para o participante do Discurso que examina hipóteses, a atualidade de seu contexto de experiências no mundo da vida empalidece; a normatividade das instituições existentes aparece-lhe tão refrangida quanto a objetividade das coisas e acontecimentos. No Discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa cotidiana como que a partir de uma retrospectiva artificial; pois a luz das pretensões de validez examinadas hipoteticamente,

²³³ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.129.

o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se moralizado de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é teorizado – o que então valerá inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não. A arte moderna deu, aliás, no domínio da subjetividade, um empurrão comparável no sentido da problematização; o mundo das vivências é estetizado, isto é, liberado das rotinas da percepção quotidiana e das convenções do agir quotidiano. Convém, por isso, ver a relação entre moralidade e eticidade como parte de um contexto mais complexo.²³⁴

A análise de Max Weber sobre o significado do “racionalismo ocidental” indica o desenvolvimento de um processo cultural próprio do mundo europeu e que culmina no predomínio de uma camada de especialistas responsáveis pela elaboração da “tradição cultural numa atitude reflexiva”, o que resultou no isolamento das questões teóricas e cognitivas, estético-expressivas e moral-práticas. Com isso, cada uma dessas áreas passa a ser considerada de forma autônoma e como objeto específico de estudo e domínio de interesse de intelectuais e técnicos especializados em cada uma destas esferas, ocorrendo com isso um progressivo distanciamento destas “esferas de valor” cultural, agora a cargo de especialistas, com relação à práxis do mundo da vida quotidiano, onde estes aspectos encontram-se entrelaçados:

Com essa diferenciação interna das chamadas ‘esferas de valor’ – da produção científica, da arte e da crítica, do direito e da moral – separam-se no plano cultural os elementos que formam no interior do mundo da vida uma síndrome difícil de dissolver. É só com essas esferas de valor que surgem as perspectivas reflexivas a partir das quais o mundo da vida aparece como a ‘práxis’ com a qual a teoria deve ser mediatizada, como a ‘vida’ com a qual a arte queria, de acordo com as exigências surrealistas, se reconciliar, ou justamente: como a ‘eticidade’ com que a moralidade tem que se pôr em relação.²³⁵

Portanto, a busca da reconciliação entre estas esferas passa a ser uma preocupação das teorias críticas e reconstrutivas que pretendem refazer o processo de afirmação da práxis social emancipatória que empresta validade e legitimidade à dimensão normativa e interativa da vida social. Os argumentos morais que emergem no âmbito de uma ética discursiva colocam em relevo as características de uma moral pós-convencional, não mais presa aos preceitos substancialistas, derivados de uma autoridade transcendente de origem religiosa, ética ou política, ocorrendo um progressivo distanciamento e descentramento dos sujeitos frente ao contexto

²³⁴ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.129.

²³⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.130.

ético do mundo da vida, onde se encontram entrelaçados na “esfera da eticidade” social, os elementos morais, cognitivos e expressivos. A esfera da eticidade, estudada por Hegel e por seus continuadores, apresenta-se como um “pano de fundo” que fornece, em última análise, os valores, as crenças que são transformadas em certezas e padrões de orientação obrigatórios às ações dos indivíduos no seu dia a dia. Porém, para Habermas, quando as normas, os valores e instituições deixam de representar um horizonte seguro para seus autores, frente ao questionamento de sua legitimidade pelos cidadãos, as questões de justiça separam-se mais nitidamente das questões axiológicas relativas aos modos de vida ordenadores da cultura.

Em outros termos, a passagem para o âmbito de uma ética do discurso dialógica orientada por preocupações morais de natureza crítica apresenta-se toda vez que os valores e instituições que pertencem à “esfera da eticidade” passam a ser questionados em suas pretensões normativas, perdendo o caráter de habitualidade e normalidade e passando a ser tomados como problemas dignos de reflexão e avaliação crítica, tendo em vista a perda da legitimidade das normas e a necessidade de criação de novas normas e mesmo a mudança dos padrões ético-normativos predominantes:

Na perspectiva de um participante de argumentações morais, o mundo da vida posto à distância e no qual se entrelaçam obviedades culturais de origem moral, cognitiva e expressiva apresenta-se como a esfera da eticidade. Aí os deveres encontram-se de tal modo enredados com os hábitos concretos da vida, que eles podem tirar sua evidência das certezas ligadas ao pano de fundo. As questões de justiça só se colocam aí no interior de questões já respondidas desde sempre sobre o bem viver. Sob o olhar moralizante e sem indulgência do participante do Discurso, essa totalidade perdeu sua validade nativa, a força normativa do factual ficou tolhida – as instituições que nos são familiares podem se tornar outros tantos casos de justiça problematizada.²³⁶

Isto significa, em outros termos, que as normas e mesmo as instituições perdem sua legitimidade em determinadas situações e circunstâncias, passando a ser contestado o seu caráter ordenador da vida social e a sua capacidade de solucionar os conflitos concretos que emergem no mundo cotidiano, através de condutas reflexivas voltadas para a avaliação crítica de sua validade, distinguindo-se claramente os aspectos da justiça, abrangendo as justificações de normas, tendo por base os princípios, com relação às considerações axiológicas relativas aos

²³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 130.

valores que gozam de “validez factual”, por integrarem os indivíduos em sua cultura, oferecendo-lhes orientações e padrões éticos de “bem viver”, indispensáveis para a formação de sua identidade individual e coletiva.²³⁷

Evidentemente, a perspectiva axiológica não pode ser reduzida de modo simplista às orientações e valores tradicionais impostos rotineiramente no âmbito da cultura, como se estivessem apenas vinculadas ao “desenrolar factual da ação”, na medida em que também dizem respeito ao âmbito dos valores culturais essenciais, por meio dos quais “os sujeitos podem distinguir o ‘bem viver’ da reprodução de sua vida como ‘simples sobrevivência’”. Mas é importante frisar que estas “ideias sobre o bem viver” não podem ser entendidas como “representações que se tenha em vista como um dever abstrato”, pois que “marcam de tal modo a identidade de grupos e indivíduos que constituem uma parte integrante da respectiva cultura ou personalidade”, esfera esta que deve ser mantida e reconhecida em sua autonomia, como expressão da pluralidade inerente a uma sociedade democrática fundada na garantia de respeito aos direitos humanos universais, o que pressupõe o reconhecimento da diversidade cultural e a possibilidade de convivência legítima entre culturas plurais e estranhas no âmbito nacional e global. Na realidade, com a modernidade, ocorre um processo de diferenciação em que sobressai, por um lado, a possibilidade do tratamento de questões de justiça de uma perspectiva universal e, de outro, o tratamento de questões ético-culturais vinculadas a determinações e realizações concretas de formas de vida particulares:

Assim, a formação do ponto de vista moral vai de mãos dadas com uma diferenciação no interior da esfera prática – as questões morais que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da justiça, são distinguidas agora das questões valorativas, que se apresentam sob o mais geral dos aspectos como questões do bem viver (ou da autorrealização) e que só são acessíveis a um debate racional no interior do horizonte não problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual.²³⁸

Portanto, a moral pós-convencional implica o desenvolvimento de “operações abstrativas” que capacitam um maior discernimento dos sujeitos diante dos problemas de justiça, mas cabe salientar que ao mesmo tempo em que isto

²³⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 130-131.

²³⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.131.

representa de fato “um ganho de racionalidade”, ao permitir o tratamento universal das “questões de justiça”, também reaparecem novos problemas que resultam basicamente das dificuldades inerentes à “mediação da moralidade e da eticidade” nas condições de complexidade crescente da vida social e diante do aumento dos conflitos sociais. Os estudos de Kohlberg sobre o “estádio pós-convencional da consciência moral” tratam desta questão, apontando a importância das tarefas cognitivas transcendentais que emergem com a formação da subjetividade moderna, propiciando o desenvolvimento da capacidade de abstração da consciência moral dos indivíduos frente às normas pactuadas e firmadas no contexto histórico-social e cultural particular do “mundo da vida”, o que, por sua vez, embora possam trazer de fato prejuízos relacionados, muitas vezes, com o caráter formal de suas orientações, poderão ser compensados com a ativação de uma práxis crítica em busca da concretização dos conteúdos emancipatórios das normas, colocando-se, desse modo, como motivos impulsionadores das ações morais dos sujeitos. As morais cognitivas e universalistas, fundadas em princípios racionais, caracterizam o atual estágio pós-convencional desenvolvido nas sociedades contemporâneas pós-metafísicas e descentradas, sociedades estas que recolocam sempre em discussão os seus fundamentos e a validade de suas normas e instituições, questionando seus valores e promovendo sua própria transformação:

As morais universalistas dependem de formas de vida que sejam, de sua parte, a tal ponto ‘racionalizadas’, que possibilitem a aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral. Apenas as formas de vida que vêm, neste sentido, ‘ao encontro’ de morais universalistas preenchem as condições necessárias para revogar as operações abstrativas da descontextualização e da desmotivação.²³⁹

Habermas procura diferenciar a existência das normas no campo social fático do âmbito da validade deontológica das normas, já que as normas sociais vigentes na sociedade podem ser válidas ou inválidas, na medida em que possam ser consideradas legítimas, isto é, “dignas de reconhecimento” pelos cidadãos no desenvolvimento de suas interações no âmbito da vida social, quando então estes emprestam validade às mesmas, tomando-as em consideração na sua práxis cotidiana, ou então passam a questionar a sua legitimidade e validade, em razão de

²³⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.131-132.

não mais corresponderem as suas expectativas sociais e exigências éticas, políticas e jurídicas.

Kohlberg ao investigar o terceiro estágio das interações sociais, considera que nesta fase os adultos já estão preparados para assumir uma postura autônoma frente ao mundo objetivo e a vida social, superando a mentalidade ingênua da fase convencional anterior, ainda fundamentada em práticas pautadas na reprodução passiva dos padrões culturais estabelecidos, distanciando-se, a partir daí, do âmbito das relações com as coisas – objetivação – e do contexto cultural convencional do “mundo vivido”. Trata-se da tomada de consciência moral de sujeitos autônomos que podem colocar em discussão as antigas certezas, crenças e a validade dos padrões normativos de conduta e instituições sociais, até então considerados inquestionáveis como modelos ordenadores da vida social. Nesse processo ocorre uma “diferenciação nos conceitos da norma e da validade deontológica”, que, por sua vez, implica “uma diferenciação no conceito de dever”, indicando uma oposição entre a perspectiva heterônoma de respeito às leis em virtude da existência factual das normas e uma orientação autônoma frente às normas, o que significa que aparece “a exigência de que o agente, ao invés de validade social de uma norma, erija ao contrário a sua validade em princípio de determinação de seu agir”.²⁴⁰

Com o conceito da capacidade de agir, conceito esse que se constitui no estágio pós-convencional da interação, fica claro que o agir moral representa aquele caso do agir regulado por normas no qual o agente se orienta por pretensões de validade reflexivamente examinadas. O agir moral está sob a pretensão de que a solução de conflitos de ação só se apoia em juízos fundamentais – trata-se de um agir guiado por discernimentos morais.²⁴¹

Habermas considera a “ética do discurso” como uma teoria moral de caráter normativo fundada em pressupostos pragmáticos, que acompanha o desenvolvimento das demais “ciências reconstrutivas” e críticas, como a filosofia, a ética, a linguística, as ciências históricas e sociais críticas, que embora abram mão da pretensão fundamentalista típica da “filosofia transcendental” da consciência, não abandonam a busca de “fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir”, visando auxiliar, junto às demais concepções éticas, no processo de esclarecimento das “representações morais e jurídicas empiricamente constatadas” na sociedade,

²⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.195-196.

²⁴¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.196.

inserindo-se no campo das “teorias do desenvolvimento da consciência moral e jurídica”. Na realidade, as teorias éticas não precisam recorrer à tentativa de “fundamentação última” de suas formulações, na medida em que “as intuições morais” encontram assentimento e “relevância” profunda entre os sujeitos no “mundo da vida” cotidiano e, portanto, tais formulações não carecem de um “esclarecimento” filosófico, antes, os próprios filósofos, cientistas, e os homens cultos precisam ser esclarecidos contra as confusões por eles estabelecidas, com interpretações indevidas e dogmas estabelecidos por força da separação entre conhecimento e ética, objeto privilegiado das ideologias científicas e positivistas, responsáveis em boa parte pela disseminação do ceticismo ético em vastos setores da cultura.²⁴² Nesse sentido, torna-se fundamental um esclarecimento crítico no âmbito científico e acadêmico, visando desfazer as confusões que imperam a esse respeito e que foram disseminadas dogmaticamente, a partir dessa radical separação entre os âmbitos da ciência e da ética:

[...] a autocompreensão da filosofia como uma espécie de terapêutica, tal como inaugurada por Wittgenstein, parece excepcionalmente vir a calhar. E a ética filosófica tem, em todo caso, uma função esclarecedora em face das confusões que ela própria provocou na consciência das pessoas cultas – logo, apenas na medida em que o ceticismo axiológico e o positivismo jurídico se instalaram como ideologias profissionais e penetraram na consciência cotidiana através do sistema educacional. Ambas neutralizaram com interpretações erradas as intuições adquiridas de maneira espontaneamente natural no processo de socialização: em circunstâncias extremas, eles podem contribuir para desarmar moralmente os estratos acadêmicos alcançados pelo ceticismo cultural.²⁴³

Além disso, para Habermas, a “ética do Discurso” pode trazer implicações práticas e políticas transformadoras importantes, pois que, ao concorrer para uma adequada apreensão dos complexos “fundamentos prático-morais do sistema jurídico” e para a retirada da discussão dos temas morais do âmbito estrito da privacidade, ela poderá contribuir, não como ética prescritiva e orientadora da vida social, mas “para a iniciação de uma práxis emancipadora”, justa e democrática, através da apropriação de “uma teoria crítica da sociedade que se tornou fecunda

²⁴² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.120.

²⁴³ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.121.

para interpretações da situação e na qual se vê inserida – por exemplo, para o fim da diferenciação entre interesses particulares e interesses universalizáveis”.²⁴⁴

Como já observado, uma das principais críticas a “ética do discurso”, além de sua pretensão racional, cognitiva e universal, refere-se ao seu caráter formal, retomando-se mais uma vez a crítica hegeliana a ética formalista kantiana de natureza processual, definindo-a como vazia de conteúdo, ao separar as esferas do ser e do dever-ser, da moralidade e da eticidade. Na verdade, Habermas dará uma resposta diversa e original a tal questionamento, procurando reatar os vínculos internos entre as esferas da moralidade e da eticidade, a partir de uma releitura e uma reapropriação crítica da herança de Kant e Hegel, mostrando como a questão da moralidade e da eticidade articulam-se na práxis comunicativa do mundo da vida, já que “as argumentações morais estão inseridas nos contextos do agir comunicativo”, o que não inviabiliza “a universalidade das pretensões de validade morais”, embora seja necessário reconhecer determinadas “restrições” presentes no âmbito dos “discursos práticos”, ao contrário do que acontece no campo dos “discursos teóricos”. Além disso, como já salientado, considera fundamental proceder a uma reinterpretação do “imperativo categórico” kantiano, base das teorias universais e cognitivistas da moral, pois tal como foi exposto por Kant, ele não resiste à acusação de formalismo e etnocentrismo, na medida em que opera com uma concepção de saber moral solitária e monológica o que, em muitos aspectos, apenas legitima preceitos morais fundamentais da cultura ocidental liberal, priorizando uma abordagem mentalista, individualista e formal, fruto de uma apreensão deformada do significado da moral na vida social. Daí a importância de uma fundamentação universal que retire o caráter particularista e idealista dos conceitos de “autonomia” e “vontade livre”.²⁴⁵

A teoria moral argumentativa defendida por Habermas afasta-se das “teorias definitórias” metafísicas e das “éticas intuicionistas do valor”, assim como das teorias éticas de caráter não cognitivo, como o “emotivismo” e o “decisionismo”, já que estas desconsideram nas suas análises o caráter normativo do fenômeno moral e a importância das ações morais orientadas por princípios, reduzindo erroneamente a análise das normas ao âmbito dos valores, ou ao campo das “proposições

²⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.139-140; nota explicativa n. 79.

²⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.99-101.

descritivas” ou ainda às “proposições vivenciais e imperativas”. O essencial no campo da ética, de acordo com o pensador alemão, diz respeito ao reconhecimento da esfera social comunicativa que leve em consideração a capacidade de entendimento entre os atores. Nesse sentido, a ética passa a se preocupar com a investigação dos princípios e argumentos morais que servem de fundamento de legitimidade para as normas, a partir de um resgate discursivo de suas pretensões de validade racional. A ética do discurso visa à explicitação de uma “teoria moral” intersubjetiva, sendo, portanto, dependente de um “princípio de universalização” que funciona como uma espécie de “princípio-ponte” que permita o “acordo” nas discussões, com base em argumentos de natureza moral, excluindo-se destas considerações “a aplicação monológica desta regra de argumentação”.²⁴⁶

Na realidade, já no contexto das ações comunicativas desenvolvidas no mundo da vida cotidiano surgem “pretensões de validade no plural”; assim, por exemplo, diante de problemas que surgem naquelas situações em que os sujeitos são chamados a tomada de posição, através de argumentos racionais diante dos “dilemas morais”. Para melhor entender esta questão, é importante retomar alguns conceitos da teoria da ação comunicativa, visando explicitar a importância dos processos interativos desenvolvidos na esfera do mundo da vida. Inicialmente, cabe lembrar as diferenças existentes entre as ações comunicativas e as ações estratégicas no âmbito da práxis social.

O pensador define as ações sociais interativas orientadas comunicativamente como aquelas ações que visam ao entendimento recíproco, com o objetivo do estabelecimento de acordos entre os sujeitos que garantam, por sua vez, a coordenação de “seus planos de ação” e permitam avaliar a legitimidade destes acordos por meio do “reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade”. As “pretensões de validade” erguidas pelos sujeitos que participam dos processos interativos mediados pela linguagem referem-se à busca de “entendimento mútuo” diante de questões relacionadas à pretensão de “verdade” de “algo” no mundo objetivo, como a existência de coisas, ou ainda a pretensão de justiça e “correção” de “algo” relacionado à esfera normativa da vida social compartilhada pelos sujeitos, como expressão de “uma totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social” e, por fim, a pretensão de “sinceridade” que diz

²⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.62; 78.

respeito ao “mundo subjetivo” das “vivências” individuais. Já nas ações estratégicas, o sujeito como que “atua sobre o outro” visando à continuidade e reprodução de uma “interação” já existente, enquanto que nas ações comunicativas há uma interação na qual “um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão”. No campo do agir comunicativo, a motivação derivada da adesão do ouvinte a oferta feita pelo “ato de fala” provoca “um efeito ilocucionário de comprometimento”, o que significa que a sua aceitação não provém da “validade do que é dito”, decorrendo, na realidade, da “garantia assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida”. O resgate desta garantia pode ser feito discursivamente, através da argumentação por meio de razões, nos casos relacionados a “pretensões” relativas à “verdade” e “correção” de normas de ação. Já as questões subjetivas que dizem respeito à “pretensão de sinceridade” não se submetem a essa possibilidade de resgate discursivo através de razões, dependendo, todavia, da análise da conduta singular como consistente ou inconsistente, na medida em que a “credibilidade” daquilo que é afirmado pelo sujeito somente pode ser verificada por meio das “consequências de suas ações” na práxis cotidiana empreendida pelos sujeitos.²⁴⁷

No caso dos “atos de fala regulativos” aparecem às obrigações indispensáveis para os processos interativos, indicando o significado de “ordens e instruções” dirigidas aos destinatários, as “promessas e declarações” dirigidas ao “falante”, os “acordos e contratos” que indicam obrigações mútuas que valem igualmente para as partes envolvidas, já as normas que aparecem como “recomendações e advertências” dirigem-se de modo assimétrico para os sujeitos da interação. Já nos “atos de fala constatativos” surgem “obrigações” somente no sentido do “acordo” em que se apoiam as ações de falantes e ouvintes a partir de “interpretações da situação que não contradigam os enunciados aceitos em cada caso como verdadeiros”. Dos “atos de fala expressivos” podem surgir “obrigações de agir”, quando o sujeito declina claramente na sua fala “aquilo com que seu comportamento não está ou não cairá em contradição”.²⁴⁸

Entretanto, existem diferenças entre o sentido da “verdade proposicional” e a “correção normativa”, cada uma delas desempenhando a “coordenação de ações”

²⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 79.

²⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.80.

de modo distinto na práxis interativa, na medida em que os “atos de fala constataivos” relacionam-se com a questão da “verdade das proposições” próximas aos fatos, enquanto que os “atos de fala regulativos” dizem respeito à correção das “proposições normativas” que regulam as “relações interpessoais legitimamente ordenadas”. Em síntese, “a verdade das proposições significa a existência de estados de coisas, assim como, analogamente, a correção das ações significa o preenchimento de normas”, porém, é preciso esclarecer que, na realidade, “as pretensões de verdade residem apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e só de maneira derivada em atos de fala”.

Para empregar um modo de falar ontológico, podemos reduzir esta assimetria ao fato de que as ordenações da sociedade, diante das quais podemos adotar um comportamento conforme ou desviante, não são constituídas independentemente de toda validade, como as ordenações da natureza, em face das quais só adotamos uma atitude objetivante. A realidade social, à qual nos referimos com atos de fala regulativos, já está desde o início numa relação interna com pretensões de validade normativas. Ao contrário, as pretensões de verdade não são de modo algum inerentes às entidades elas próprias, mas apenas aos atos de fala com que nos referimos às entidades no discurso constataivo de fatos, a fim de representar estados de coisas.²⁴⁹

Há uma dupla codificação no processo de aplicação e “imposição” das normas na sociedade, devendo-se distinguir “o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento”, isto é, os âmbitos de validade social e a validade das normas, que indicam a dimensão do reconhecimento fático e, por outro, a legitimidade das normas que podem ser avaliadas criticamente através de um resgate discursivo que vise aferir a sua validade universal. As normas podem ser reconhecidas faticamente por razões diversas, que incluem desde motivos vinculados à obediência por temor das sanções e da imposição violenta, e/ou por convicção e por “discernimento” crítico dos agentes. De qualquer forma, não basta à existência das normas e sua promulgação para responder à questão da sua eficácia social, já que “a imposição duradoura de uma norma depende também da possibilidade de mobilizar, num dado contexto de tradição, razões que sejam suficientes pelo menos para fazer parecer legítima a pretensão de validade no círculo das pessoas a que se endereça”, o que quer dizer, no âmbito da vida moderna que “sem legitimidade, não há lealdade das

²⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.81-82.

massas”.²⁵⁰ Por isso, pode-se afirmar que existe uma conexão entre as normas existentes e a dimensão de sua validade, na medida em que os fundamentos de sua validade podem ser resgatados pelos destinatários das normas por meio de razões, o que não acontece da mesma forma no campo das ciências:

Certamente, há uma relação interna entre a existência de estados-de-coisas e a verdade das correspondentes proposições assertórias, mas não entre a existência de estados de coisas e a expectativa de um determinado círculo de pessoas de que essas proposições possam ser fundamentadas. Essa circunstância pode explicar por que a questão quanto às condições da validade dos juízos morais sugere imediatamente a passagem para uma lógica dos Discursos práticos, ao passo que a questão pelas condições de validade de juízos empíricos exige considerações gnoseológicas e epistemológicas que são num primeiro momento independentes de uma lógica dos Discursos teóricos.²⁵¹

Apel usa a expressão “contradição performativa” para refutar a crítica dos céticos sobre a possibilidade de fundamentar princípios morais através da argumentação. O filósofo alemão considera que não há como retroceder diante da participação em uma “situação de argumentação”, visando à construção de uma teoria moral de base argumentativa, da mesma forma que “o interessado numa teoria do conhecimento” também “não pode retroceder aquém de seus próprios atos de conhecimento”. Por isso, o estudioso não mais precisa recorrer ao processo dedutivo de “fundamentação” em busca dos “últimos princípios” da moral, passando a se preocupar com aquelas “pressuposições incontornáveis”, de caráter universal e necessário, assumindo ele mesmo a posição do crítico cético, ao examinar “se a rejeição de um princípio moral pressuposto cai numa contradição performativa com pressuposições incontornáveis da argumentação moral em geral”. Desse modo, indiretamente, o teórico moral poderá demonstrar ao crítico cético que a sua participação em discussões através de argumentos visando refutar as teses do “cognitivismo ético”, pressupõe bases argumentativas “cujo conteúdo proposicional contradiz sua objeção”.²⁵²

A ética do discurso abre mão da tentativa metafísica e paternalista de imposição de conteúdos éticos para reger a vida individual e social, porém isso não significa o abandono do debate sobre o sentido material das normas, antes, pelo

²⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.82-83.

²⁵¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.83.

²⁵² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 102-104.

contrário, pressupõe levar a sério todas as considerações e contribuições éticas, visando alcançar um entendimento mais amplo em torno de normas fundamentais. Nesse sentido, “uma teoria moral, que entre no terreno dos conteúdos, como, por exemplo, a teoria da justiça de Rawls, deve ser entendida como uma contribuição para um discurso desenvolvido entre cidadãos”. É importante frisar, contudo, que o objetivo da ética do discurso consiste em salvaguardar os procedimentos éticos indispensáveis a contínua discussão da legitimidade das normas, o que significa que não pode prejudicar qualquer “regulamentação conteudística”, e, mais ainda, que “todos os conteúdos, mesmo que concirnam normas de ação as mais fundamentais”, passam a depender de “discursos reais”, ou então de discursos “empreendidos substitutivamente, levados a cabo advocatoriamente” e hipoteticamente. Nesse sentido, “o teórico moral pode participar delas enquanto concernido, eventualmente enquanto perito, mas ele não pode proceder a esses discursos por sua própria conta”.²⁵³

Nesse sentido, a “fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso” deve garantir as condições para um “procedimento” argumentativo crítico e não dogmático, abrindo mão da tentativa de “fundamentação última” por meio do discurso filosófico, tentativa que, segundo Habermas, reaparece na filosofia ética de Apel, com o seu retorno àquilo que fora com razão criticado por ele mesmo, com “a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem”. Para Habermas, devemos promover a despedida dos pressupostos orientadores de uma filosofia da história, reconhecendo o caráter falível do saber filosófico e científico e a substituição dos fundamentos filosóficos de caráter racional ou empirista, pela busca cooperativa e dialógica da verdade e da validade do conhecimento e das normas, levando a sério as contribuições efetivas oriundas da práxis ética desenvolvida no mundo da vida, contribuindo assim, junto aos demais estudiosos, para o esclarecimento do próprio “público culto” sobre as “confusões” e dificuldades para o reconhecimento dos vínculos entre teoria e práxis, ética e conhecimento:

[...] o saber intuitivo das regras que os agentes capazes de falar e agir tem de empregar para de todo poderem participar de argumentações não é, de certo modo, falível – mas, certamente são falíveis nossa reconstrução desse saber pré-teórico e a pretensão de universalidade que a ele associamos. [Portanto,] a certeza com que praticamos nosso saber das

²⁵³ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.117.

regras não se transfere para a verdade das propostas de reconstrução das pressuposições hipoteticamente universais.²⁵⁴

A ética do discurso defende a ideia da possibilidade do resgate discursivo e argumentativo das “pretensões de validade normativas”, o que pressupõe a aceitação implícita de um princípio de universalização, na medida em que, somente sendo aceito tal princípio moral universal, “uma norma controversa” poderá “encontrar assentimento entre os participantes de um discurso prático”. Tal princípio poderá ser aceito universalmente, apenas na medida em que “as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos”. Já “D” representa “o princípio da ética do discurso” como expressão de uma “teoria moral”, distinta da “lógica da argumentação”.²⁵⁵

A ética do discurso pretende contribuir para que os sujeitos possam levar adiante um debate complexo e aprofundado, abrindo espaço para que o crítico cético possa valer seus pontos de vista, recorrendo a argumentos que possam ser avaliados segundo um “procedimento maiêutico” que procure explicitar as “contradições performativas” que surgem no seu desenvolvimento, como pretende a ética de Apel ao propor uma “comunidade de comunicação ilimitada”. Isto significa que as objeções do cético devem ser levadas a sério, pois são essenciais para a confirmação da importância do debate reconstrutivo em torno de temas e controvérsias relativas a normas, no sentido de que este, através do diálogo, possa perceber que a participação ativa em processos de argumentação, mesmo através da adoção de uma postura cética e questionadora diante da existência de normas morais, já indica uma abertura para o reconhecimento de suas intuições como expressão de um “saber pré-teórico” e a possibilidade de seu confronto crítico com outros argumentos, examinando “com base em contraexemplos a afirmação feita pelo proponente da falta de alternativas para os pressupostos explicitados”.²⁵⁶

Todavia, mesmo que o crítico cético aceite os argumentos contrários “a pretensões de fundamentação última” e “a perspectiva de confirmações indiretas da teoria do discurso”, tal como propõe a ética discursiva cognitiva, ele ainda pode

²⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.120.

²⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.116.

²⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.120.

duvidar do processo de “derivação pragmático-transcendental do princípio moral” ou então, mesmo concordando com essa fundamentação pós-metafísica, que leva em consideração a capacidade de argumentação crítica dos cidadãos, ele poderia preferir a adoção de uma perspectiva ética distinta, mais próxima dos argumentos das correntes filosóficas neoaristotélicas e neo-hegelianas, que com base em motivações políticas, afastam-se dos pressupostos da ética discursiva por considerá-la ainda vinculada a parâmetros formais, sem referência a conteúdos concretos, podendo ser, para muitos autores, “em seus efeitos práticos, até mesmo funesto”, em razão das recorrentes tentativas de imposição da ética de convicção no plano político, fundada em princípios morais absolutos.²⁵⁷

Para Habermas, existem dificuldades reais para o reconhecimento de uma ética dialógica nas sociedades contemporâneas, atravessadas por práticas dogmáticas, elitistas e violentas. Dessa forma, em virtude da efetiva “inserção da moralidade na eticidade”, deve-se saber que “a ética do discurso também está sujeita a restrições”, mas estas por si não são capazes de retirar a “sua função crítica”, fortalecendo, assim, o ceticismo do crítico da razão “em seu papel de propugnador do contraesclarecimento”, já que as condições de igualdade para a livre e plural manifestação das opiniões em um diálogo sem repressão precisam ser garantidas em todas as esferas da vida social democrática, sob pena do perecimento das condições e possibilidades de manutenção das bases legítimas e não coativas de convivência social.²⁵⁸

Na realidade, a fundamentação pragmático-transcendental torna-se “dependente das objeções de um céptico”, porém somente quando este como “oponente” aceita fazer parte de um processo de fundamentação argumentativa junto ao “proponente” do diálogo. A liberdade de crítica e a pluralidade de opiniões é condição essencial para a existência de um debate legítimo. Evidentemente, o diálogo nem sequer poderá ser iniciado, diante da recusa do crítico à participação no processo argumentativo, o que não pressupõe, entretanto, a possibilidade do seu afastamento da esfera social interativa. Apenas significa que o crítico simplesmente se despede da possibilidade de discussão e argumentação, mantendo-se com “sua posição de maneira muda e impressiva”. Neste caso ficaria suspensa a possibilidade

²⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 121-122.

²⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.122.

de qualquer diálogo, frente à descrença sobre as temáticas de natureza ética, com a desconsideração da relevância das discussões morais argumentativas, como fizeram, por exemplo, Nietzsche e Foucault, ao agirem como uma espécie de um “etnólogo que assiste cheio de pasmo às argumentações filosóficas, como se estas fossem o rito incompreensível de uma tribo estranha”.²⁵⁹

Porém, com tal atitude, o crítico apenas renuncia a sua posição como “membro da comunidade dos que argumentam”, negando-se ao reconhecimento da esfera da moralidade, mas isto não implica que ele possa desvincular-se da esfera da eticidade, em que se desenvolvem as suas relações vitais cotidianas. Do contrário, isto significaria, em última análise, a negação das bases interativas fundamentais que garantem a sua existência em sociedade, na medida em que teria que “negar que comparte uma forma de vida sociocultural” e, portanto, “que cresceu em contextos do agir comunicativo e aí reproduziu sua vida”. Haveria neste caso, então, a própria renúncia do indivíduo a vida em sociedade e a práxis interativa, refugiando-se em atos solitários e condutas associais que podem levar, em última instância, a doenças mentais e até mesmo ao “suicídio”.²⁶⁰

Portanto, a manutenção da vida humana em sociedade depende necessariamente da práxis comunicativa, pois a todo instante os sujeitos são obrigados a assumir posições diante das questões e problemas cotidianos, manifestando sua concordância ou discordância, “por sim ou por não”, pois que “na medida em que continua simplesmente a viver, não é possível imaginar sequer a título de experiência fictícia uma robinsonada com que o céptico conseguisse demonstrar de maneira muda e impressiva seu salto fora do agir comunicativo”. Toda cultura depende de processos sociais interativos que são, em última análise, a expressão de ações orientadas argumentativamente com o objetivo da busca do reconhecimento e entendimento recíproco. Em síntese, não há como escapar do universo de relações sociais mediadas pela linguagem, “por mais rudimentar que tenha sido o desenvolvimento de formas de argumentação e por mais pobre que tenha sido a institucionalização dos processos discursivos do entendimento mútuo”; por este motivo ninguém pode pretender ficar imune aos mesmos, como se fosse possível situar-se acima das práticas comunicativas cotidianas, na medida em que

²⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.122.

²⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.122-123.

todos estão de antemão vinculados aos pressupostos argumentativos que caracterizam a vida em comum e que não podem ser transpostas com a simples recusa abstrata à argumentação, dado o caráter ilusório e inviável desta pretensão.²⁶¹

Mesmo que o crítico tenha sido finalmente convencido da impossibilidade de manter-se longe do processo de argumentação, visando à busca do entendimento recíproco, entendendo que não há como negar a sua importância para a sociedade, ainda assim este pode duvidar do valor da ética do discurso, em razão da possibilidade dos sujeitos abandonarem a ação comunicativa de base dialógica em benefício de ações estratégicas voltadas para o sucesso, adotando a interpretação sugerida por Max Weber ao considerar a racionalidade estratégica e técnica orientada a fins como característica das relações sociais modernas, em razão dos mecanismos e imperativos impostos pela economia de mercado e pelos comandos burocráticos oriundos do direito positivo estatal. Na realidade, ao contrário, para Habermas, os sujeitos não têm como abstrair dos contextos socioculturais nos quais são desenvolvidos os processos de reprodução da cultura e apropriação crítica das tradições, assim como os mecanismos de socialização e de integração social, indispensáveis para a continuidade da coexistência social legítima. Evidentemente, as escolhas do tipo de ações são contingentes, ficando na dependência dos indivíduos diante das situações concretas, enquanto que tal não acontece com as formas de vida sócio-cultural responsáveis pela garantia das condições mínimas de sociabilidade:

A possibilidade de escolher entre o agir comunicativo e o agir estratégico é abstrata, porque ela só está dada na perspectiva contingente do ator individual. Na perspectiva do mundo da vida a que pertence cada ator, não é possível dispor livremente desses modos de agir. Pois as estruturas simbólicas do mundo da vida reproduzem-se sob as formas de tradição cultural, da integração social e da socialização – e esses processos [...] só poderiam efetuar-se por meio do agir orientado para o entendimento mútuo. Não há nenhum meio equivalente que seja capaz de preencher essas funções. Eis por que, para os indivíduos também, que não podem adquirir e afirmar sua identidade a não ser através da apropriação das tradições, através do pertencimento a grupos sociais e através da participação em interações socializadoras, a escolha entre o agir comunicativo e o agir estratégico só está em aberto num sentido abstrato, isto é, caso a caso. Eles não têm a opção de um salto prolongado para fora dos contextos do agir orientado para o entendimento mútuo. Este salto significaria a retirada

²⁶¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.123.

para dentro do isolamento monádico do agir estratégico – ou para dentro da esquizofrenia e do suicídio. Em longo prazo, ele é autodestruidor.²⁶²

Por fim, existe uma forte crítica ao caráter formal da ética do discurso elaborada por Habermas, com a retomada de muitos dos argumentos já expostos por Hegel contra a concepção de moralidade de Kant. Este é o caso do pensador comunitarista Wellmer, ao formular uma profunda crítica ao conceito de “comunidade ideal de fala”, pois que, para ele, esta parece indicar a ideia da possibilidade da existência de “um ‘discurso isento de dominação’”, como critério crítico avaliativo da práxis social. Trata-se, para o autor, de uma crença ilusória pretender que os sujeitos possam emancipar-se da “facticidade” e das normas produzidas na história, olhando “como que ‘de lado’, para a história como um todo e para a nossa posição dentro dela”, o que levaria, em última análise, a “arbitrariedade teórica” e ao “terror prático”, como já denunciado pela crítica de Hegel.

Na verdade, a ética do discurso é formal, como já enfatizado, pois não indica determinações com conteúdos prévios para a práxis social e nem pretende ser um guia para a produção justificada de normas, antes indica um processo para a produção do discurso e um procedimento para a avaliação crítica de problemas, visando o “exame da validade das normas propostas e consideradas hipoteticamente”. Os conteúdos são levantados pelos próprios atores em sua práxis concreta diante dos conflitos e situações controversas que exigem o debate sobre as questões em análise, visando colocar em prática o discurso crítico diante da perturbação dos acordos até então aceitos em torno das normas que regem a convivência social. Quando ocorrem tais situações conflituosas, com o questionamento da validade das normas, abre-se a possibilidade para uma discussão que tem início com a explicitação das razões do conflito interpretativo, prossegue discursivamente com os argumentos dos envolvidos, procurando-se, dessa maneira, afastar as visões particulares de cunho axiológico que impedem o consenso em torno de temas fundamentais, o que é essencial para a solução justa dos problemas apresentados:

O princípio da ética do Discurso refere-se a um procedimento, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas. [...] Os discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos

²⁶² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.124-125.

de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. A situação inicial de um acordo normativo perturbado, ao qual os discursos práticos se referem em cada caso como um antecedente, determina os objetos e problemas que 'estão na vez' de serem debatidos. Formal, por conseguinte, esse procedimento não é no sentido da abstração de conteúdos. Em sua abertura, o Discurso precisa justamente que os conteúdos contingentes 'deem entrada' nele. Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso.²⁶³

O projeto filósofo de Habermas tem como propósito a construção de uma teoria da justiça que sirva como parâmetro ético para esclarecer e orientar os julgamentos críticos nas mais diferentes situações e os debates nas discussões públicas democráticas, defendendo “o conteúdo racional de uma moral baseada no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro”. Desse modo, a igualdade deixa de ser vista numa perspectiva formal e abstrata, para abarcar as relações sociais concretas onde se manifestam conflitos de ordem moral. Com a reinterpretação da ética kantiana e hegeliana, o pensador de Frankfurt pretendeu preservar respectivamente a dimensão universal da justiça e dos direitos humanos e a esfera do reconhecimento intersubjetivo indispensável à manutenção das práticas interativas e da solidariedade, visando à construção de formas de vida democráticas e emancipadas.

Percebe-se, assim, que a interpretação de Habermas procura preservar a esfera interativa da solidariedade, representada pela possibilidade de cada um se responsabilize “pelo outro como um dos nossos”, como um participante da comunidade humana, tratando-se, portanto, de “um ‘nós’ flexível numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial e que amplia constantemente suas fronteiras porosas”, buscando o estabelecimento de uma “comunidade moral” apoiada “exclusivamente pela ideia negativa da abolição da discriminação e do sofrimento, assim como da inclusão dos marginalizados – e de cada marginalizado em particular -, em uma relação de deferência mútua”. Significa, pois, a possibilidade de criação de uma comunidade moral fundada na coexistência das liberdades humanas fundamentais, sem qualquer tipo de constrangimento ou tentativa de uniformização dos comportamentos em padrões morais fixos e ideais, pois, para o filósofo, a ideia de “inclusão do outro” implica abertura aos demais e o enriquecimento de todos

²⁶³ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 126.

diante das inúmeras capacidades e potencialidades dos seres humanos e de suas criações culturais em formas de vida emancipadas e democráticas. O projeto ético proposto por Habermas distancia-se das sempre renovadas tentativas de imposição de éticas de cunho individualista e comunitário substancialistas, baseadas na afirmação restritiva de valores de uma coletividade e “que obriga seus membros uniformizados à afirmação da índole própria de cada um”, já que, de acordo com Habermas, “inclusão” não quer dizer “confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio”, ao contrário, “‘inclusão do outro’ significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos”, condição esta indispensável para a construção de uma comunidade justa e democrática, capaz de responder aos desafios das sociedades multiculturais contemporâneas.²⁶⁴

Procurando sair da linha de combate entre universalistas e relativistas, liberais e comunitaristas, fundamentalistas e historicistas céticos, o filósofo de Frankfurt situa-se de modo crítico e dialeticamente nessa discussão, oferecendo uma alternativa ética pós-metafísica, fundamentada na dinâmica interativa da práxis histórico-social, porém sem abandonar as principais contribuições da ética kantiana e hegeliana, tentando resguardar o caráter crítico, processual e argumentativo indispensável à manutenção da esfera ética, em contraposição as éticas culturais particularistas.

Em síntese, “para além da oposição estéril entre um universalismo abstrato e um relativismo autocontraditório”, o autor defende “a primazia do Justo, entendido sob um ponto de vista deontológico, sobre o Bom”, o que não significa a exclusão da perspectiva axiológica e, portanto, das “questões éticas em sentido estrito” dos debates racionais, como pretende demonstrar com suas investigações sobre as relações dialéticas entre direito, democracia e justiça que caracteriza o desenvolvimento da modernidade. A prioridade da questão da justiça refere-se ao reconhecimento da perspectiva crítica frente aos costumes e valores, em razão do pluralismo social e político que impede a adoção consensual de uma única perspectiva de “vida boa”, já que ninguém pode impor seus modos de vida e projetos axiológicos aos demais, tanto no campo individual, social ou político, daí a importância da esfera dos princípios de justiça, como campo privilegiado para o

²⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 7-8.

estabelecimento de exigências éticas minimamente consensuais, visando preservar os direitos e obrigações essenciais e indispensáveis para a manutenção da integridade e dignidade humana em formas de vida justas e democráticas. Contudo, os argumentos morais, os éticos propriamente ditos e os pragmáticos, vinculados respectivamente ao estabelecimento de princípios e normas morais de justiça, os éticos de natureza axiológica e a perspectiva dos interesses encontram-se articuladas no mundo da vida social e acabam sendo novamente diferenciadas nas situações de conflitos, quando são confrontadas tais perspectivas, visando à tomada de decisões, a avaliação da legitimidade das normas e a elaboração de novos compromissos e normas justas.²⁶⁵

As correntes éticas neoaristotélicas e neo-hegelianas, como a teoria filosófica defendida por Charles Taylor, procura enfatizar o caráter cultural e comunitário dos valores éticos, lembrando a importância da sua concretização e afirmação nos projetos nacionais e na expressão axiológica de grupos culturais distintos, porém, apesar das inúmeras contribuições de sua obra, Habermas considera que dificilmente poderão ser assegurados consensos axiológicos de base substancial ético-comunitária para a solução dos conflitos decorrentes do multiculturalismo, em razão do pluralismo social e cultural, condição de existência de sociedades democráticas fundamentadas na coexistência de uma diversidade de modos de vida individuais e coletivos e na coexistência de direitos iguais. Neste caso, as tarefas do direito e da política assumem importância decisiva, visando à instituição de garantias para a realização do ideal de respeito à diversidade e pluralidade cultural, desde que se assumam nas diversas esferas públicas sociais e políticas a defesa do respeito às demais culturas e a abertura para o diálogo em busca da instituição de princípios de justiça que possam ser universalizados e garantidos para todos os cidadãos, o que é indispensável para a própria proteção jurídica e convivência pacífica e democrática das múltiplas culturas no campo social.

Na realidade, a adoção do princípio do respeito à pluralidade e diversidade cultural mostra-se essencial para o processo de democratização das relações entre os cidadãos, os povos e os diversos países no mundo atual, desde que este princípio não seja usado como um ideal puramente retórico a serviço da manutenção

²⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 9.

das relações internacionais desiguais, ou como um ideal relativista e de elevação e afirmação acrítica de culturas e tradições, como ocorre em muitas das correntes do multiculturalismo contemporâneo, em detrimento do respeito ao pluralismo e aos direitos humanos universais dos indivíduos, grupos e povos. Esta é uma condição essencial para buscar o estabelecimento de uma convivência democrática e pacífica da humanidade, aparecendo como o cerne da proposta do filósofo contemporâneo Jürgen Habermas, ao elaborar a ética do discurso democrático vinculando-a com as formas de vida concretas, especialmente com as lutas dos movimentos sociais pelo reconhecimento recíproco dos direitos e obrigações e em busca da efetivação dos direitos humanos fundamentais, a partir da tentativa de reunir dialeticamente as concepções moral universalista de base kantiana e a ética intersubjetiva hegeliana, para fazer frente aos problemas sociais globais, procurando romper com as visões dicotômicas liberais e comunitaristas, ainda fortemente influenciadas pelas concepções filosóficas tradicionais próprias dos séculos XVIII e XIX, reunidas em torno do racionalismo liberal e do romantismo emotivista e comunitarista, muito embora, muitas dessas correntes procurem romper com o velho ranço metafísico fundacionalista da filosofia, em razão da adoção de muitas das premissas do novo paradigma da linguagem.

O pensador de Frankfurt está fundamentalmente preocupado com a elaboração das condições de possibilidade críticas e ético-políticas capazes de auxiliar a práxis dos cidadãos na retomada da importância do debate público democrático na sociedade, enfatizando as formas de expressão e reflexão crítica dos movimentos sociais contemporâneos que lutam pela instituição de uma cultura política pautada no diálogo intercultural e sem repressões e coações, através da preservação e criação de esferas públicas para a sua livre manifestação, a defesa de práticas solidárias e a instituição de direitos contra o predomínio avassalador dos imperativos mercantis e burocráticos que regem o sistema estatal e o mercado capitalista na atual fase de expansão planetária do processo de dominação da humanidade. Trata-se, em síntese, de uma tentativa de superação dialética das concepções éticas universalistas formais e culturais relativistas, que impedem a compreensão intersubjetiva das relações humanas na sociedade.

Habermas compartilha com Kant a concepção segundo a qual as sociedades modernas se caracterizam pela criação de normas e instituições democráticas, através das quais podem ser buscadas formas de solução racional dos problemas

humanos. As novas condições de vida, as exigências complexas de organização e modernização das sociedades, o pluralismo de visões sociais e políticas que caracterizam as formas de vida modernas impedem a adoção da perspectiva ética clássica, fundamentada na busca da definição dos modos corretos de “bem viver”, o que explica o predomínio da “ética formal e universalista” de natureza cognitiva, processual e deontológica, como a desenvolvida por Kant no início da modernidade e seguida por muitos autores contemporâneos, entre os quais se destacam Ronald Dworkin, John Rawls e o próprio Habermas. A ética de natureza principiológica desenvolvida por Kant pressupõe a adoção de uma concepção restrita de moral, já que nessas novas condições, não se pode mais tratar de todos os questionamentos de natureza ética relacionados com a determinação do “bem viver”, devendo, antes preocupar-se, portanto, apenas das questões relacionadas ao âmbito das ações corretas e justas orientadas por “normas” obrigatórias passíveis de reconhecimento pelos cidadãos, assim como com o estudo dos princípios que fornecem validade às normas legítimas. Neste sentido, ganha prioridade o âmbito das relações dialéticas e complexas entre as esferas da política, do direito e da justiça, diferentemente do que ocorria nas sociedades tradicionais, caracterizadas pelo predomínio de um maior consenso em torno dos conteúdos dos costumes e valores éticos substanciais de base comunitária. Nesse novo contexto, a filosofia ética tem como tarefa principal, em última análise, a explicitação e fundamentação do caráter obrigatório e justo das normas fundamentais com pretensão de validade nas sociedades plurais e democráticas.

Embora, a ética deontológica e cognitivista esteja fundamentalmente preocupada com a justificação racional das normas e ações, seu objetivo diferencia-se claramente daquele perseguido pelas éticas de natureza axiológica e intuicionistas, já que não confunde os âmbitos da razão teórica com o da razão prática, porém, Habermas defende a ideia de que “a correção normativa” representa, na realidade, “uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade”. Nesse sentido, cabe à ética de cunho normativo, a preocupação cognitiva com a “fundamentação” da correção das “afirmações normativas”.²⁶⁶

Entretanto, como se procurou demonstrar, a “ética do discurso” visa à substituição da interpretação de cunho individualista fundada no caráter subjetivista

²⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 15. (Coleção Pensamento e Filosofia)

e monológico do “imperativo categórico”, pela práxis ética argumentativa de teor intersubjetivo, onde se manifestam os dilemas morais e os problemas sociais concretos. Além disso, para o pensador de Frankfurt, a teoria moral desenvolvida por Kant não diferenciou os momentos da fundamentação e da aplicação das normas, não sendo “possível fundamentar normas e justificar ações concretas de uma só vez”, em razão da aplicação das normas aos casos concretos exigirem “informação e princípios diferentes dos de discursos de fundamentação”.²⁶⁷

Pelo fato de serem separados os momentos da aplicação da norma com relação ao processo de sua fundamentação, abre-se a possibilidade de buscar a norma justa e adequada ao caso concreto, o que também demanda a práxis pública argumentativa e a consideração das consequências de sua adoção tanto na esfera individual como na social, considerando-se os efeitos de sua aplicação também com relação aos demais membros da coletividade:

Esta mesma consequência libertadora releva a lógica dos discursos de aplicação. O princípio da universalização que regula os discursos de fundamentação não esgota o sentido normativo da imparcialidade de um juízo justo. É necessário um outro princípio que garanta a correção dos juízos singulares. Um juiz imparcial tem de avaliar quais as normas de conduta concorrentes – cuja validade foi previamente estabelecida – que são mais adequadas para um caso concreto, logo que todas as características relevantes de determinada constelação tenham sido acordadas segundo seu peso na descrição situacional em causa. Aqui entra, então, em jogo o princípio da adequação e da exaustividade de todas as características contextuais de relevância. E a razão prática, por conseguinte, entra também em jogo em discursos de aplicação.²⁶⁸

²⁶⁷ As potencialidades e dificuldades da teoria ética de Kant são entendidas por Habermas nos seguintes termos: “Kant não efetuou a transição para a moral autônoma de uma forma suficientemente consequente. Apresentou o imperativo categórico como resposta à questão concreta “O que devo fazer?” [...] O imperativo categórico não pode ser entendido como lei ética passível de aplicação imediata em máximas e acções. O imperativo categórico é antes uma proposta de interpretação do ponto de vista da imparcialidade que permite a avaliação da validade de normas. [...] Nos discursos de fundamentação apelamos à constelação de situações específicas apenas para podermos ilustrar com exemplos as condições de aplicação de uma norma. Esse processo não consiste na decisão correcta de um caso concreto, que numa dada situação poderia permitir diferentes alternativas de acção, mas sim no estabelecimento da validade de normas que possam estar na base dessa mesma decisão. O conhecimento das normas em vigor não significa, por sua vez, saber como decidir numa dada situação específica. [...] A ideia de assunção de papéis ideais, que Kohlbert adapta de G. H. Mead, é implementada sob a forma de uma prática comum de argumentação e de deliberação que compele a cada indivíduo assumir simultaneamente as perspectivas de todos os outros. [...] O que me parece ser importante aqui é que uma interpretação do ponto de vista moral, que assenta na teoria da comunicação, liberta a intuição expressa no imperativo categórico do fardo de um rigorismo moral, surdo em relação às consequências da acção. Uma norma só conseguirá obter a anuência de motivação racional da parte de todos, se todos os indivíduos participantes ou potencialmente envolvidos levarem em linha de conta as consequências e efeitos secundários, para si e para os outros, decorrentes da observância geral da norma.” (HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p. 94-95.)

²⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p. 95. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

Desse modo, o “imperativo categórico” deixa de ser aplicado no campo da esfera privada do julgamento solitário dos indivíduos e transforma-se num “princípio de universalização” a ser alcançado pelos participantes por meio de uma práxis comunicativa e argumentativa voltada ao entendimento. O imperativo categórico, devidamente reinterpretado, pode ser descrito nos seguintes termos: “no caso das normas em vigor, os resultados e as consequências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceites voluntariamente por todos”.²⁶⁹

Ao mesmo tempo, Habermas mantém-se fiel ao universalismo ético, porém procura formulá-lo a partir de uma concepção que pretende afastar-se dos argumentos eurocêntricos característicos da maioria das correntes universalistas liberais, que acabam por não levar em conta as condições históricas concretas, os problemas e conflitos sociais que se desenrolam na sociedade e que reclamam solução, optando por empreender discursos de fundamentação prévios de natureza contratualista, idealizadores da realidade e falsamente consensuais.

Para o filósofo alemão, as correntes neoaristotélicas criticam corretamente o cerne individualista das doutrinas liberais, com a ênfase numa concepção “atomista” de pessoa humana e numa visão “contratualista de sociedade”, sem qualquer tipo de ligação com as determinações sociais, os conflitos e as necessidades reais dos cidadãos. Todavia, para Habermas, esta crítica não pode ser utilizada com o intuito de negar a importância do reconhecimento da autonomia da pessoa humana e abandonar as conquistas éticas e políticas da modernidade. A este respeito, as contribuições de Kant e Hegel devem ser levadas em consideração, para que não se promova uma análise superficial e dogmática a propósito do significado da modernidade. Neste sentido, quando Hegel se contrapôs às visões individualistas e contratualistas, considerando-as como antíteses abstratas e a-históricas, ao mesmo tempo pretendia resguardar a ideia de que havia “um momento de verdade nestas abstrações modernas”, já que considerava que, efetivamente, “a autonomia e a liberdade de consciência” estavam profundamente vinculadas e associadas à “autocompreensão da idade moderna”. Esta também foi uma preocupação da

²⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p.16. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

filosofia de Kant, quando “fundou a consciência moral no Eu inteligível do sujeito individual”, com o objetivo de resguardar a consciência moral crítica, a liberdade e a autonomia da pessoa humana “contra os preconceitos de uma maioria ou até de uma sociedade com ideias preconcebidas enquanto um todo”. O idealismo, o protestantismo, o pragmatismo e as modernas investigações no campo da linguagem e da psicologia acentuam a importância da formação moral da pessoa autônoma e sua dependência dos laços intersubjetivos e cooperativos:

O pensamento idealista foi determinado pelo exemplo protestante de Lutero “Aqui estou, nada mais posso fazer”. O pragmatismo americano, também nascido do espírito protestante, oferece o mérito de superar o individualismo das teorias contratualistas, sem perder a substância moral, conservada até então na consciência individual do sujeito. Peirce, Royce e Mead desenvolveram a ideia de uma comunidade comunicativa ilimitada ou de um discurso universal, que constituem uma alternativa à interioridade abstracta, dado que transcendem tudo o que existe, mantendo, no entanto, o carácter de uma instância pública de recurso. A ideia de “assunção de papéis ideais” preserva, desde logo, os traços de uma socialização transcendental e invoca o elo social que enlaça a humanidade como um todo.²⁷⁰

A autonomia moral dos sujeitos somente pode ser realizada intersubjetivamente no contexto de ações sociais de reconhecimento orientadas comunicativamente. Por isso, no âmbito de investigações sobre a esfera moral, devem ser abandonados todos os “conceitos pré-sociais”, em razão da formação e reprodução da identidade dos sujeitos dependerem das “relações de reconhecimento recíproco”, desenvolvidas por meio “de uma rede extremamente ramificada de relações comunicativas”. A esfera da moralidade passa então a desempenhar um papel central na defesa da autonomia pessoal, ao mesmo tempo em que mantém a capacidade crítica dos cidadãos contra as determinações e as imposições externas injustas e ilegítimas.²⁷¹

²⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p. 95-96. **(Coleção Pensamento e Filosofia)**

²⁷¹ A formação da subjetividade e a dependência da formação da identidade da pessoa humana com relação aos processos de socialização comunicativa é entendida por Habermas nos seguintes termos: “A pessoa só se torna idêntica a si própria em proporção à sua exposição comunicativa. As interações sociais que formam o Eu também o ameaçam – através das dependências em que ele se implica e das contingências a que ele se expõe. A moral actua como fonte de equilíbrio para essa susceptibilidade inerente ao próprio processo de socialização. [...] Neste caso não se torna, todavia, possível desenvolver um conceito de autonomia, de teor normativo, a partir dos pressupostos necessários da acção teleológica de sujeitos solitários. Para alcançar este objetivo, teremos de tomar como ponto de partida o modelo de acção de orientação comunicativa. Na acção comunicativa, o emissor e o receptor contam com a permutabilidade de suas perspectivas. Ao mesmo tempo em que pela sua atitude performativa entram numa relação interpessoal, têm de se reconhecer recíproca e simetricamente como sujeitos responsáveis capazes de orientarem a sua acção por pretensões de validade. E no contexto normativo de dado universo as suas expectativas comportamentais estão

A práxis comunicativa crítica, dialógica e argumentativa empreendida por meio de processos abertos a participação de todos os cidadãos e com o reconhecimento de iguais direitos e liberdades comunicativas, propicia o uso crítico e público da razão, para lembrar a expressão kantiana, visando examinar e reexaminar a legitimidade das normas e das decisões, denunciar falsos consensos e criar novos consensos e novos direitos como expressão das reivindicações justas e democráticas. Nesse sentido, abandona-se a concepção do sujeito solitário e a ideia da autonomia da vontade absolutamente livre e destacada dos laços sociais, como defendem as correntes liberais, mediante o reconhecimento do carácter intersubjetivo da autonomia moral, e da importância dos processos sociais de aprendizagem para o desenvolvimento de uma consciência crítica nas mais diversas esferas da vida social, temática esta que servirá como referência principal para o início das investigações de Habermas sobre o novo paradigma do agir comunicativo.

Habermas inova consideravelmente o âmbito de estudos da ética, ao defender o conteúdo universal e racional da moral, suplantando, todavia, o formalismo igualitário e abstrato característico das teorias universalistas tradicionais. Para o filósofo, a ética universalista deve ser entendida como a explicitação crítica e fundamentadora de normas justas e a busca da realização dos princípios da autonomia, da igualdade e da solidariedade, podendo ser enunciado como a defesa “do conteúdo racional de uma moral baseada no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro”, o que pressupõe o reconhecimento da “estrutura relacional da alteridade e da diferença” como inerente a uma ética que almeje atingir efetivamente validade universal. Uma ética com pretensões universais reais, como é o caso da ética comunicativa, deve estar fortemente comprometida com o respeito à pluralidade humana, cultural, social e política, mantendo-se aberta e sensível a questão das “diferenças” e das injustiças

inter-relacionadas de forma recíproca. Os pressupostos necessários da acção comunicativa constituem, assim, uma infraestrutura da eventual comunicação portadora de um cerne moral – a ideia de intersubjetividade voluntária. Visto que a prática argumentativa nada mais representa do que uma forma reflexiva de acção comunicativa, transmite, por assim dizer, o teor normativo de suas pressuposições aos pressupostos comunicativos da argumentação. Só neste plano é que as perspectivas, relações de reconhecimento e expectativas normativas inerentes à acção comunicativa se podem tornar completamente reversíveis em todas as respectivas dimensões. Aguarda-se que os participantes se distanciem provisoriamente do espectro de validade de todas as formas de vida existentes. Com tudo isto se pode esboçar o projecto de uma ética do discurso que explica as razões porque Kohlberg pode postular uma relação interna entre as capacidades sociocognitivas e a consciência moral. (HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p. 96-97. (Coleção Pensamento e Filosofia))

concretas. Na realidade, o sentido universalista da ética indica que a defesa do “mesmo respeito por todos e cada um” não se restringe aos “congêneres”, antes se refere “à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade”, denunciando e resistindo aos processos injustos oriundos de discriminações e preconceitos, enfim a todas as formas de violência, marginalização e sofrimento humano.²⁷²

Para o filósofo, é preciso construir novos paradigmas no campo social, político e ético, visando oferecer alternativas às visões reducionistas, excludentes e dogmáticas, erguidas geralmente com base em oposições absolutas entre indivíduo e coletividade, entre “comunidade” e “sociedade”, igualdade e alteridade etc. Nesse sentido, aparece na sua obra uma nova concepção de comunidade ético-política, que rompe com qualquer identificação com uma coletividade que pretende impor a seus participantes a adoção dos valores comunitários próprios, já que a inclusão de todos numa comunidade ética e democrática significa, para Habermas, a abertura de fronteiras da comunidade política de cidadãos a todos os que queiram dela participar como cidadãos, inclusive aos estranhos e estrangeiros, garantindo-lhes respeito, consideração e reconhecimento mútuo com base em iguais direitos e obrigações.

Habermas considera que as transformações que levaram ao estabelecimento das sociedades plurais, pós-metafísicas e pós-convencionais contemporâneas não mais permitem a adoção de doutrinas éticas substancialistas, fundamentadas na primazia de determinados valores culturais em detrimento de outros, o que poderia trazer prejuízos aos direitos humanos, retirando o caráter universal e obrigatório dos princípios de justiça frente aos interesses e costumes de cada comunidade, nação ou grupo cultural. Por isso, considera essencial a distinção entre princípios morais e valores éticos, com a defesa da “primazia do justo sobre o bom”, seguindo neste aspecto a mesma orientação dos autores que comungam da herança ética kantiana de natureza normativa e deontológica, visando ao estabelecimento de um conjunto de normas fundamentais como a expressão de um “mínimo ético” a ser resguardado para a defesa da dignidade humana e os direitos básicos de todas as pessoas.

Na verdade, o autor retomará o caminho deixado de lado pelos críticos da razão, desde as análises da esquerda hegeliana, retomando o debate que opõe kantianos e hegelianos, pensadores universalistas e historicistas contextualistas, visando oferecer um terceiro modelo ao liberalismo individualista e ao

²⁷² HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 7.

comunitarismo, fazendo justiça às principais contribuições de Kant e Hegel e tentando responder às dificuldades dos paradigmas tradicionais, a partir de uma inovadora interpretação da teoria ética do reconhecimento de Hegel e de uma redefinição do caráter individualista da teoria ética de Kant, sem abrir mão de sua pretensão universal, para abranger as mudanças histórico-sociais e o nascimento de uma práxis argumentativa e dialógica por força da atuação de um conjunto de movimentos sociais que lutam pela democratização da cultura política e pela instituição de novos modos de sociabilidade, que preservem a dimensão interativa da vida social.

No debate que Habermas estabelece com John Rawls, o filósofo alemão procura interpretar a teoria da justiça do pensador liberal, seguindo os procedimentos discursivos da sua teoria da ética comunicativa, por considerar que, desta forma, a teoria de Rawls ganharia um caráter crítico e mais próximo das exigências de justiça de nosso tempo, podendo responder melhor às acusações das teorias comunitaristas ao caráter formal e ideológico do liberalismo político.

John Rawls define sua teoria filosófica de modo construtivo, visando expor os fundamentos da “justiça política”, priorizando inicialmente as questões relacionadas com a temática da justiça frente às questões éticas, o que lhe possibilitou colocar em primeiro plano os “valores políticos” diante dos “valores não políticos”. Habermas, embora seguindo as orientações normativas e universalistas próprias ao modelo de justiça de inspiração kantiana, como Rawls, ao contrário deste último autor, considera que a tarefa da filosofia não pode ser puramente construtivista, no sentido de indicar aos sujeitos na sua práxis social os caminhos necessários para atingir uma sociedade justa e politicamente correta. Na verdade, o crítico de Frankfurt considera que a filosofia tem um papel importante diante das crises vivenciadas no mundo da vida social, porém ela “não procede de maneira construtora, mas sim reconstrutiva”, o que significa que não pode pretender assumir o lugar da cidadania e da sociedade na definição de temas e na escolha das “respostas” e decisões sobre os conflitos sociais.²⁷³ Entretanto, é bom esclarecer que isto não quer dizer que ele defenda a exclusão da opinião dos “filósofos” das controvérsias desenvolvidas na esfera pública, já que, como se sabe, Habermas é um dos mais

²⁷³ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 13-14.

importantes incentivadores da atuação crítica e ativa dos intelectuais na esfera pública, visando à defesa dos direitos humanos, dos princípios e instituições democráticas e da manutenção das bases de legitimidade para uma convivência social plural e não tutelada.

O pensador de Frankfurt defende o desenvolvimento da práxis dialógica e argumentativa dos filósofos e cientistas não apenas no seio da comunidade intelectual e científica, mas como participantes nos debates públicos junto à sociedade e às diversas esferas de interlocução política, social e cultural, porém na qualidade de “intelectuais”, preocupados com a discussão sobre as grandes questões que envolvem a humanidade e os problemas da vida em sociedade, a defesa da democracia e dos direitos humanos, porém, sempre lembrando que, nestas ocasiões, estes atuam como cidadãos e não como “especialistas” investidos no papel de sábios elitistas responsáveis pelo processo de tomada de decisões, sem o envolvimento e participação dos cidadãos. Como já se observou, Habermas é um dos principais críticos do elitismo intelectualista, do cientificismo positivista e dos novos modos de expansão do poder nas sociedades contemporâneas, com o predomínio da tecnoburocracia e dos processos de racionalização sistêmica tecnicista, que passam a presidir as diversas esferas da sociedade, desde o mundo do trabalho, passando pelas atividades estatais, atingindo o sistema jurídico, as ciências e a educação, entre outros.

Habermas considera a sua “teoria da moral e do direito”, ao mesmo tempo, pode ser considerada “mais e menos modesta” quando comparada com a “teoria da justiça” de Rawls, na medida em que, por um lado, defende que a tarefa da “filosofia se restrinja ao esclarecimento do processo democrático e do ponto de vista moral, à análise das condições para discursos e negociações racionais”, priorizando a defesa dos procedimentos corretos e de iguais condições para o desenvolvimento do livre debate e “uso público da razão”, defendendo a importância do processo de “institucionalização” democrática dos “direitos”, mas deixando aos cidadãos envolvidos nos debates a definição das “respostas substanciais” para a solução de seus problemas. Portanto, embora sua teoria realmente seja modesta, por “deixar mais perguntas abertas, porque confia mais no processo de uma formação racional da opinião e da vontade”, enfatizando os processos sociais e políticos argumentativos abertos à participação de todos, ao mesmo tempo, atribui um papel ativo e crítico essencial à filosofia, já que acredita que esta pode além de contribuir

decisivamente com sua tarefa crítico-reconstrutiva, visando “ao esclarecimento do processo democrático e do ponto de vista moral”, analisando as “condições para discursos e negociações racionais”, ao mesmo tempo, com isso poderá auxiliar as demais ciências e ser auxiliada por estas, trabalhando e debatendo em conjunto, contribuindo de modo cooperativo para o avanço das pesquisas e do conhecimento através da divisão de tarefas, o que trará o enriquecimento recíproco das disciplinas, e, ainda, com a participação dos estudiosos como cidadãos em debates públicos, com certeza poderão auxiliar a sociedade na busca de solução democrática de seus problemas, enfim, cumprindo a sua parte no processo de democratização do conhecimento, contribuindo para reatar as relações entre teoria e práxis, ciência e ética, visando, enfim, contribuir com o processo de democratização da sociedade.

Em síntese, para Habermas, a cooperação entre filosofia e ciências sociais promove o enriquecimento recíproco das disciplinas, permitindo o aperfeiçoamento do campo de investigações críticas e das contribuições multidisciplinares, projeto original da Escola de Frankfurt, jamais abandonado por ele: “é o próprio objeto da discussão que torna necessária e, às vezes, frutífera essa prática imodesta de se aventurar como diletante por áreas afins”, o que retira os diversos temas dos guetos teóricos dos especialistas, promovendo a abertura do debate e a circulação democrática do saber entre as diversas áreas, ao mesmo tempo, em que estimula a uma maior aproximação da filosofia e das ciências com os problemas, conflitos e necessidades da sociedade.²⁷⁴

Já na obra de John Rawls, a filosofia possui precedência com relação à sociedade, sendo a teoria da justiça a responsável pelo desenvolvimento do ideal hipotético de uma “sociedade justa”, consensualmente estabelecida pelos indivíduos. A partir desse critério ideal, serão julgadas as leis, os atos dos governantes e as instituições pela comunidade de cidadãos. Primeiramente, cabe destacar que Rawls defende uma concepção de justiça, com base na adoção dos “princípios do construtivismo jurídico”, estabelecendo os procedimentos racionais para a fixação dos princípios de justiça indispensáveis “para especificar termos justos de cooperação”. Estes “padrões objetivos” estabelecidos racionalmente podem levar a uma conclusão no sentido de que haveria a ingerência da filosofia, no sentido de procurar exercer influência nas condutas dos indivíduos ou uma limitação

²⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 13-14.

das suas ações, promovendo uma “adaptação das visões do mundo a tais postulados.”²⁷⁵

Para Habermas, a teoria da justiça de Rawls não pode ser entendida como a expressão de uma teoria ética paternalista e substancialista, pois se encontra na sua obra uma preocupação com a não imposição de visões de mundo e o sincero compromisso com o delineamento de uma sociedade aberta e pluralista, já que entende que sempre “os cidadãos devem ter a última palavra”, o que significa que apesar de não transferir inteiramente “o ônus da fundamentação para as imagens do mundo racionais, garante a elas a decisão final”. Como um autor liberal, o filósofo participa de debates defendendo seus pontos de vista políticos, o que provocou a crítica dos pensadores comunitaristas aos pressupostos individualistas e formalistas de sua ética.²⁷⁶

Entretanto, para Habermas, a teoria de Rawls, poderia ter adotada uma via alternativa às velhas oposições entre as concepções de justiça substancial e procedimental, ao levar em consideração a proposta mediadora da ética comunicativa, já que esta compreende o procedimentalismo no sentido de busca de condições para o estabelecimento de procedimentos racionais e processos democráticos abertos à participação e ao debate de todos. Cabe lembrar que, na verdade, Habermas utiliza as expressões “procedimento” e “razão procedimental” para se referir à ideia de “que uma práxis argumentativa estabelecida de maneira determinada fundamenta a hipótese da aceitabilidade racional de resultados”.²⁷⁷

A alternativa para evitar as dificuldades apontadas encontra-se, para o filósofo alemão, na adoção do “próprio método do ‘equilíbrio reflexivo’, quando bem entendido”, proposto por Rawls, como expressão de “um saber básico intersubjetivamente partilhado de uma cultura liberal”, desde que se entenda que por meio dele podem ser estabelecidos, conforme Habermas, “compromissos com uma apropriação crítica das tradições”, ao menos com aquelas “tradições que se permitem entender como expressão de processos de aprendizagem”. Contudo, cabe enfatizar que, para Habermas, a concepção contratualista que pressupõe um consenso prévio deve ser abandonada, já que muitos regimes que se

²⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 91.

²⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 116.

²⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 116; nota de referência n. 29.

autoproclamam liberais na realidade não o são, usando apenas o seu nome de fachada, escondendo-se atrás do discurso retórico em defesa das liberdades individuais e do pluralismo de formas de vida. Conforme Habermas, a filosofia possui como característica principal a possibilidade de desenvolvimento da capacidade crítica voltada para a reconstrução e avaliação racional dos mais diversos temas, mas a legitimidade de suas tarefas no âmbito de estudos da “razão prática” procedimental depende da possibilidade desta refletir sobre a práxis social e apreender nela o processo de “autocrítica” levada a efeito continuamente pela própria sociedade, visando reconhecer o “ponto de vista moral sob o qual as sociedades modernas são criticadas por seus próprios movimentos sociais”.²⁷⁸

A filosofia aprende continuamente com os processos sociais empreendidos na sociedade pela cidadania, e quando pretende “encontrar sua própria perspectiva já de antemão na sociedade dos cidadãos”, isto não pode apenas visar a uma mera descrição e justificação acrítica do já existente ou supostamente existente, através da figura de um contrato social pressuposto como justo: “Uma filosofia que se limitasse a esclarecer por via hermenêutica o que de qualquer maneira já existe teria posto a perder sua força crítica”, que é o que acontece, segundo Habermas, com a “interpretação contextualista da teoria rawlsiana em R. Rorty”, ao defender corretamente a práxis da cooperação e justificação pública do conhecimento, porém submetendo-a ao compartilhamento das crenças e valores etnocêntricos do liberalismo ocidental. Para Habermas,

[...] a filosofia não pode somente aliar-se a convicções factualmente infundidas; ela também tem de poder julgá-las segundo os parâmetros de uma concepção racional de justiça. Por outro lado, não pode construir tal concepção de próprio punho e impingir-la como norma a uma sociedade destituída de autonomia. Precisa evitar tanto a duplicação acrítica da realidade quanto o deslize para um papel paternalista. Ela não pode nem simplesmente aceitar as tradições já consolidadas, nem traçar conteudisticamente um delineamento para a sociedade bem ordenada.²⁷⁹

Habermas defende uma abordagem ético-política procedimental que tem como pano de fundo uma reinterpretação do conceito processual do “uso público da razão”, oriundo do “republicanismo kantiano”, fundamentado numa concepção de “justiça política” que substitui a noção de autonomia da vontade solipsista e a ênfase

²⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 118-120.

²⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 119; nota de referência n. 34.

nas “liberdades negativas” pelas ideias de “autolegislação democrática” e exercício das liberdades comunicativas, resgatando a importância do processo dialógico e participativo da cidadania nos debates e deliberações públicas.²⁸⁰

A “justiça” política, entendida numa perspectiva “procedimental”, permite a percepção dos vínculos entre as esferas da política e da moral, assim como das relações entre os aspectos da moral e da ética de modo novo. Nesse sentido, “uma justiça política que anda pelas próprias pernas não precisa mais da cobertura de imagens de mundo religiosas ou metafísicas”. Enquanto “os juízos morais” dizem respeito à questão da “justiça em geral”, os problemas relacionados com a “justiça política” vinculam-se com o Direito. Já as “questões éticas” tratadas na esfera política relacionam-se com o problema da “identidade” individual e coletiva, referindo-se ao que Rawls chama de “valor substancial de concepções circunscritivas do bem” ou “visões da vida bem sucedida”. Estas questões existenciais dependem muitas vezes de “um esclarecimento racional” através de “parâmetros de uma reflexão hermenêutica sobre o que, visto no todo, ‘é bom’ para mim ou para nós, necessitando, por isso, “de um autoentendimento pessoal ou coletivo”. A validade das “razões éticas” depende do contexto formativo dos valores existenciais vivenciados no âmbito “de uma vida pessoal” ou oriundos “de uma ocorrência intersubjetivamente partilhada da tradição” e podem ser medidos “pela autenticidade de uma autocompreensão de indivíduos e coletividades.” Nesse sentido, Rawls tem razão em considerar as “questões éticas” contextuais como questões “não públicas”, embora não dispensadas dos “habituais ônus de prova e obrigações argumentativas”, embora estas “valorações fortes” não possam “submeter-se às ressalvas genericamente falibilistas”, já que de “discussões sobre a valoração de estilos e formas de vida discrepantes não podemos racionalmente esperar outra coisa senão uma dissensão capaz de suscitar discernimento para os diversos envolvidos”. Já diante “de questões de justiça política e de moral” podem ser esperadas “em princípio respostas vinculativas em geral”.²⁸¹

Quem defende uma perspectiva ética normativa de natureza kantiana acredita na possibilidade de aproximar-se da noção de uma “neutralidade ética”, com respeito ao estabelecimento de procedimentos universais e igualitários para a

²⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 97.

²⁸¹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 120-121.

criação e fundamentação de normas justas, mas isso não significa a possibilidade de uma teoria filosófica neutra. Nesse sentido, as teses do liberalismo político de Rawls merecem algumas críticas importantes. Para Habermas, devem ser esclarecidas as conexões “entre o racional e o verdadeiro”, o que fragiliza “a estratégia da evitação” proposta por Rawls. Da mesma forma, “o conceito de razão prática não pode ser destituído de um cerne moral”, assim como a esfera da moralidade jamais pode ser confundida com as “imagens de mundo” particulares, ou com as visões de mundo. Para Habermas, não resta alternativa senão a adoção da “estratégia kantiana de avanço”, por meio da qual pode ser elucidado “o ponto de vista moral com o auxílio de um procedimento independente do contexto (segundo cada reivindicação)”. Claro que não se pode falar em “neutralidade da razão prática”, já que esta implica a normatividade como expressão da “autonomia”, ou em outros termos, “autônoma é a vontade guiada pela razão prática”. Por isso, tem razão Rawls ao apontar “as implicações normativas” do “procedimento”, muito embora “a autonomia” se encontre “mediada pela razão”, e, por isso, não pode ser identificada a “um valor como qualquer outro”. A neutralidade do “procedimento” que possibilita a “formação imparcial de juízos” morais é perfeitamente defensável, pois que tal “teor normativo não prejudica a neutralidade de um procedimento”, na medida em que esse “procedimento” é “que dá possibilidade de ação ao ponto de vista moral da formação imparcial de juízos”, sendo considerado “neutro em face das constelações valorativas quaisquer, mas não diante da própria razão prática”.²⁸²

Posteriormente, visando à obtenção de “um consenso abrangente”, Rawls depois de pregar a “divisão do trabalho entre o político e o metafísico”, deixa de priorizar a dimensão moral da autonomia, optando pela ideia de “autodeterminação ético-existencial”, pretendendo assim responder à crítica comunitarista da ausência do tratamento da questão ética numa perspectiva existencial e cultural, como geralmente acontece nas teorias não contextualistas de origem kantiana. Com isso, o filósofo pretende fazer justiça a sempre lembrada e renovada crítica hegeliana a Kant, retomando a ideia de que as obrigações de origem moral não podem ser impostas “à história de vida de uma pessoa nem mesmo quando apelam a uma razão comum a todos nós ou a um sentido universal de justiça”, o que significa que

²⁸² HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p.121-122.

as normas morais legítimas são somente aquelas que são reconhecidas porque vinculadas internamente “com as projeções e modos de vida da pessoa atingida”, e que, portanto, expressem uma relação indissociável que possa ser reconstituída normalmente por cada pessoa destinatária da norma.

Habermas chama a atenção para as diferenças existentes entre as “teorias da justiça política” que enfatizam a dimensão da “liberdade moral” ou a da “autodeterminação ético-existencial”. As correntes do “liberalismo político” defendem o Estado de Direito como meio para a proteção das liberdades individuais e das escolhas individuais de formas de vida considerados “dignos” pelos próprios sujeitos e que devem ser resguardados frente às possíveis intervenções do poder político. Assim, um pensador liberal, como John Rawls, escreve no seu livro “Liberalismo político”, que “uma sociedade justa e boa” deve garantir, através de suas normas e “instituições políticas”, o livre desenvolvimento dos “modos de vida boa” escolhidos como “dignos” e “autênticos” pelos cidadãos na esfera privada de sua existência. Entretanto, para Habermas, tal concepção política considera os “direitos” como espécies de “capas protetoras para a autonomia privada”, entendendo a liberdade num sentido individualista restritivo, como expressão do livre arbítrio dos sujeitos autodeterminados, capazes de levar adiante seus projetos éticos e formas de vida individuais. Desse modo, para os liberais, a tarefa das leis, da política e da “autonomia pública” coletiva consiste na garantia de iguais liberdades privadas para que cada pessoa possa procurar a sua própria concepção de bem e de vida autêntica. O liberalismo político prioriza, portanto, uma concepção ética individualista, deixando de considerar devidamente a importância da esfera da autonomia pública e o exercício da práxis autolegislativa da cidadania na vida coletiva, optando por uma visão instrumental da política e do direito, reduzidos a um mero “meio para a possibilitação da autonomia privada”.²⁸³

Já a maioria das correntes republicanas prioriza a dimensão coletiva da vida política e a práxis da autonomia pública, ficando a questão da autonomia privada em segundo plano. A teoria de Habermas pretende oferecer uma alternativa a estas duas concepções, seguindo uma interpretação própria do “republicanismo kantiano”, que mantém a igual consideração das esferas da autonomia pública e a individual, sem desmerecer nenhuma delas. Segundo esta visão, deve ser assegurada a

²⁸³ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 122-123.

liberdade de todos de modo igual, através da garantia de igual participação dos cidadãos na elaboração das leis e na definição das normas justas e democráticas da vida social. Desse modo, “o uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático” constitui “a chave para a garantia de liberdades iguais”. Há, pois, uma relação complementar entre autonomia pública e privada, semelhante ao processo de formação de identidade das pessoas na sociedade, já que assim como a individuação somente acontece nos processos de “socialização”, assim também não há uma verdadeira liberdade, quando esta fica restrita ao âmbito privado da autonomia individual, pois “ninguém pode ser livre à custa da liberdade de um outro”. Na realidade,

[...] pelo fato de as pessoas só se poderem individuar pela via da socialização, a liberdade de um indivíduo une-se à de todos os outros, e não apenas de maneira negativa, por meio de limitações mútuas. Delimitações corretas, mais que isso, são o resultado de uma autolegislação exercida em conjunto. Em uma associação de livres e iguais, todos precisam entender-se, em conjunto, como autores das leis às quais se sentem individualmente vinculados como seus destinatários.²⁸⁴

A relação entre as esferas da moral, do direito e da democracia é compreendida de modo original por Habermas, a partir de uma reapropriação e reinterpretção da filosofia moral, política e jurídica de Kant. Para Habermas, a pessoa moral somente pode conservar e realizar a sua liberdade numa sociedade democrática e regida pelo “direito coercitivo e positivo”, quando a “liberdade da pessoa moral se divide em uma autonomia pública do legislador e uma autonomia privada do destinatário da lei, e de tal maneira que as duas se pressupõem mutuamente”, o que significa que os processos democráticos abertos a participação dos cidadãos na esfera social e política podem “definir sempre de novo e desde o início os limites precários entre o público e o privado”, propiciando as condições para que sejam garantidas “liberdades iguais a todos os cidadãos, sob as formas tanto da autonomia privada quanto da autonomia pública”.²⁸⁵

O projeto filosófico desenvolvido por Habermas preocupa-se com a construção de uma teoria da justiça que sirva como parâmetro de natureza ético-crítica para auxiliar no esclarecimento e na orientação dos julgamentos críticos dos

²⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 123.

²⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 123-124.

cidadãos diante de situações conflituosas e nos debates democráticos nas esferas públicas de discussão e deliberação, defendendo os princípios morais de justiça fundados no respeito igual por todos e na solidariedade, tomando em consideração a responsabilidade de cada agente pelos outros, com o propósito de preservar a integridade e dignidade humana de todos os sujeitos em formas democráticas e solidárias de convivência social, o que exige a criação de normas e condições para enfrentar as inúmeras e crescentes situações de injustiça. Desse modo, a igualdade passa a ser entendida de forma não-restritiva, superando-se a perspectiva formal e abstrata de índole liberal-individualista, passando a se referir às relações sociais concretas, onde efetivamente se desenrolam os conflitos morais e as exigências de justiça.

A partir dessa nova abordagem, a instância da solidariedade é devidamente valorizada, na medida em que o autor propõe a necessária responsabilidade de cada agente pelos demais membros da sociedade, visando a promoção da autonomia, com base no respeito igual por todos e por cada um dos seres humanos na vida social coletiva, com a denúncia das injustiças e a criação de modos de impedimento e superação das situações de sofrimento e marginalização, das desigualdades sociais e das discriminações injustas, em benefício da preservação de uma comunidade moral fundamentada no reconhecimento da dignidade humana, na coexistência das liberdades humanas fundamentais e na convivência plural e solidária entre as diversas culturas. Entretanto, convém enfatizar que se trata da defesa da instituição de uma comunidade moral apoiada no respeito aos direitos básicos da humanidade, visando a resistência e a inibição de todas as formas de imposição de valores substanciais particularistas, e procurando ampliar continuamente suas fronteiras, mantendo-se, dessa maneira, abertas e flexíveis para a construção de uma convivência pacífica, respeitosa e plural, sem imposições culturais e coloniais externas e tentativas de uniformização das condutas através de padrões normativos ideais, fixos e opressivos. Com a defesa da necessidade de “inclusão do outro” na comunidade moral, o autor pretende demonstrar a necessidade de instituição de uma moral alicerçada no respeito e “deferência mútua” entre os seres humanos, o que significa a abertura aos demais e a possibilidade de enriquecimento de todas as culturas, povos e cidadãos diante das inúmeras capacidades e potencialidades dos seres humanos e suas criações culturais e sociais.

A proposta de Habermas distancia-se dos projetos filosóficos liberais e comunitaristas, que dissociam as dimensões da autonomia moral e da autodeterminação ética, da igualdade e da solidariedade, da subjetividade e da esfera ética intersubjetiva, assim como denuncia as constantes tentativas de retomada e afirmação de éticas individualistas antissociais ou da imposição de modelos éticos de cunho comunitário baseados na defesa de valores substanciais de uma coletividade, que acabam por reduzir a riqueza e pluralidade humana aos padrões normativos uniformes e aos marcos culturais particulares fixos e fechados aos demais. Habermas insiste em afirmar que a “inclusão do outro” não pressupõe o “confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio”, ao contrário, “significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos”.²⁸⁶ O pensador aposta na possibilidade de uma convivência plural, democrática e justa dos cidadãos nas mais diferentes esferas da vida social, defendendo a transformação da cultura política vigente, tendo em vista a necessidade da criação de espaços públicos e processos dialógicos voltados para o estabelecimento de condições para uma reinvenção dos padrões legítimos de relacionamento e organização social, visando à realização dos direitos humanos fundamentais e o exercício das liberdades públicas comunicativas e participativas.

No próximo capítulo, tratar-se-á de examinar as relações entre sociedade e direito, retomando-se, para tanto, parte das investigações sociológicas clássicas e recentes desenvolvidas na modernidade, visando melhor compreender algumas das mudanças operadas nas sociedades contemporâneas e as novas tarefas do direito no processo de democratização da vida social e política.

²⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Ensaios de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 7- 8.

4 MODERNIDADE, SOCIEDADE E DIREITO

Neste capítulo serão analisadas a influência da filosofia crítica de Hegel e Marx para o nascimento das ciências sociais, a relação das teorias sociológicas clássicas com a teoria dos sistemas sociais, e finalmente a teoria da ação comunicativa e o projeto de reconstrução da teoria social crítica de Jürgen Habermas, fundamentado no desenvolvimento de uma práxis cooperativa entre filosofia e ciências sociais. O principal objetivo consiste em analisar as relações entre sociedade e direito na modernidade, procurando entender algumas das mudanças operadas nas sociedades contemporâneas em razão dos processos de colonização do mundo da vida pelos sistemas sociais e as novas tarefas do direito, visando à preservação dos princípios e instituições do Estado Democrático de Direito e a garantia das condições de legitimidade indispensáveis para uma convivência social justa e democrática.

4.1 A ORIGEM DA SOCIOLOGIA NA MODERNIDADE: A FILOSOFIA DIALÉTICA E O NASCIMENTO DA CRÍTICA HISTÓRICO-SOCIAL

A crítica dialética da modernidade desenvolvida no século XIX por Hegel e Marx dará origem a um novo campo de investigações sobre os problemas sociais, impulsionando o desenvolvimento da filosofia crítica e o nascimento das ciências sociais. Muitos dos temas e questões desenvolvidos por estes pensadores serão tomados como ponto de partida da Sociologia, visando compreender os conflitos sociais e responder aos problemas oriundos da complexidade das sociedades modernas.

4.1.1 Alienação e história na filosofia de Hegel

O pensamento dialético de Hegel pode ser considerado como uma das últimas tentativas voltadas para a construção de um sistema filosófico racional com pretensões totalizantes, visando integrar a razão ao processo histórico, tratando de estabelecer a importância da história da filosofia e do pensamento crítico para a compreensão dos eventos históricos e a conservação das conquistas culturais precedentes. Ao mesmo tempo, como reconhece o filósofo de Frankfurt, Jürgen Habermas, a obra de Hegel inaugura um novo campo de preocupações para a

atividade filosófica em atenção aos novos questionamentos críticos que emergem como exigências dos tempos modernos, voltados fundamentalmente para pensar o sentido das mudanças culturais nos períodos de crise e transformação social.

Pode-se afirmar que a obra de Hegel se insere no processo de renovação política e cultural empreendido pelas revoluções liberais do final do século XVIII e, nesse sentido, pode ser entendida como parte integrante da trajetória iluminista, republicana e progressista que dá origem a modernidade. Por outro lado, Hegel, igualmente, participa da reação do movimento expressivista do Romantismo na denúncia dos efeitos negativos do processo revolucionário liberal, através da progressiva disseminação dos valores individualistas e a imposição do racionalismo subjetivista e formal, responsável por uma crescente desconsideração da importância dos laços comunitários indispensáveis para a convivência em comum, como Charles Taylor observou nos seus estudos ético-políticos.

Posteriormente, o pensamento dialético de Hegel foi apropriado criticamente pela corrente que ficou conhecida como “esquerda hegeliana”, responsável por uma atualização e radicalização de suas intuições críticas e revolucionárias, influenciando de modo decisivo no aparecimento e desenvolvimento das concepções socialistas e marxistas no século XIX. Por outro lado, a doutrina hegeliana também influenciará a criação da vertente conservadora, organicista e estatista que será muito influente no mundo moderno, especialmente entre os círculos mais próximos do poder, representada pela chamada “direita hegeliana”.

Inicialmente cabe enfatizar a importância do pensamento crítico-dialético desenvolvido por Hegel para o entendimento do significado dos acontecimentos históricos e produções da cultura ocidental, como se observa na sua valorização das ideias e instituições éticas do mundo antigo greco-romano, a partir do nascimento da filosofia, da política e do direito, assim como na preocupação com a defesa e legitimação dos valores e novidades introduzidas com as grandes transformações políticas, sociais e econômicas produzidas pela Revolução Francesa, cujos princípios colocavam para a Alemanha a necessidade de reorganizar a sociedade e o poder político de modo racional, por meio da criação de instituições liberais como o mercado e o Estado de Direito, visando retirar aquele país do atraso econômico e político em que se encontrava.

Como reconheceu Herbert Marcuse, o sistema dialético proposto por Hegel representa, na realidade, “a última grande tentativa para fazer do pensamento o

refúgio da razão e da liberdade”, antes do progressivo abandono do pensamento crítico em benefício da racionalidade instrumental e cientificista que passará a presidir os sistemas organizadores das sociedades modernas, o que foi inclusive antecipado de forma crítica e realista pelo jovem Hegel e, mais tarde, já na sua fase madura e conservadora, assumido como cerne do seu sistema teórico, como a expressão racional de uma espécie de necessidade histórica característica dos tempos modernos.²⁸⁷

Inicialmente, a filosofia de Hegel promove uma profunda crítica aos fundamentos da lógica transcendental e aos diversos dualismos abstratos resultantes da interpretação dogmática da filosofia de Kant, por meio de separações arbitrárias entre os campos de estudos do “ser” e do “dever ser”, as esferas da razão e do entendimento, sujeito e objeto do conhecimento, subjetividade e comunidade, razão subjetiva e razão objetiva, ética e costumes, dentre outras oposições. Estas oposições abstratas impedem, para Hegel, a apreensão dialética das relações entre sujeito e mundo, razão e história, subjetividade e objetividade.

O objetivo do pensamento dialético consiste em empreender um processo de reconstrução racional e crítica dessas antíteses, visando elaborar uma compreensão universal capaz de abarcar numa totalidade as particularidades e singularidades dos fenômenos, sem cair em falsas oposições, até mesmo por que “é o próprio sujeito e sua atividade de conhecimento, assim como sua vida ética e política” que “criam o mundo da cultura”, por meio do trabalho, com a transformação da natureza, da linguagem e das práticas cooperativas e interativas na sociedade.²⁸⁸

O pensador alemão elabora uma lógica especulativa distinta tanto das premissas da lógica formal clássica, como também da lógica transcendental, empreendendo uma crítica radical à metafísica tradicional, por considerar suas categorias lógicas insuficientes, assim como por discordar da ideia idealista do sujeito de representação tal como exposto no modelo de conhecimento transcendental kantiano. Conforme Manfredo de Oliveira, o objetivo do sistema hegeliano consiste na construção de um projeto crítico das categorias lógicas do pensamento filosófico, visando realizar “uma crítica universal às categorias da linguagem em geral e, em particular, da metafísica”, buscando alcançar, desse modo, “uma autorreflexão do espírito enquanto linguagem”, no sentido de propiciar

²⁸⁷ MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Saga, 1969. p. 5-6.

²⁸⁸ CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 20.

ao pensador “uma tomada de consciência dos diferentes pontos de vista do saber do espírito”. A filosofia hegeliana aceita o processo de “transformação da metafísica em lógica”, rompendo com os pressupostos da “lógica formal” tradicional, como fizera Kant, assumindo-se também como uma lógica “categorial”, porém amplia as tarefas da lógica, buscando realizar “uma tematização crítica das categorias do pensar em si mesmas”.²⁸⁹

Para o filósofo François Châtelet, a filosofia dialética de Hegel teve como propósito repensar e avaliar “em seu conjunto a imensa produção do pensamento metafísico”, buscando “reinseri-lo na história dos povos”, com o objetivo de procurar “concluir a metafísica”. Para esta tarefa de reconciliação do saber com o absoluto, o pensador alemão reformula a concepção dominante de verdade tal como até então entendida pela metafísica, isto é, a compreensão da verdade como ideia representativa do objeto de conhecimento e o próprio significado do processo de conhecimento identificado como uma operação mediadora entre “pensamento” e “ser”, apreendidos como realidades distintas. Enquanto Kant tentou resolver o problema da oposição entre conhecimento e “ser”, propondo a tese de que a razão subjetiva, como razão teórica, apenas estaria capacitada ao conhecimento da “forma do ser”, das aparências fenomênicas, sendo-lhe, portanto, inacessível o conhecimento do absoluto, pois este estaria velado ao homem para sempre, já que a “coisa em si” não pode ser objeto da experiência sensível, Hegel dará uma resposta diversa para o problema da verdade. Para tanto, ele submete a uma crítica radical a separação kantiana entre “ser” e “dever ser”, entre forma e conteúdo do pensamento, propondo que o pensamento seja compreendido como “pensamento

²⁸⁹ “Na metafísica o essencial eram precisamente as formas do pensamento aplicadas ao substrato. A superação da metafísica se exprime em Hegel através de sua crítica aos ‘sujeitos’ ou ‘substratos’ da representação. Está em jogo aqui a concepção metafísica do processo de conhecimento, ou seja, de que o conhecimento é um processo de aplicação das categorias do conhecimento a um sujeito ou substrato adquirido através da representação. A crítica fundamental de Hegel à teoria metafísica de predição vai consistir em dizer que tais sujeitos não são determinados, isto é, que eles sem as determinações do pensamento, não possuem determinação, pois só o predicado na frase diz o que realmente é o substrato da representação. [...] O sujeito da frase só é determinado, ou seja, expresso através do predicado. Isso significa que o sujeito nada mais é do que o que se manifesta na predição. Sendo assim, não se pode mais considerar a predição no modo de uma atribuição de determinação a um sujeito pressuposto. O sujeito na perspectiva especulativa é o movimento de sua autodeterminação, de tal modo que saber o que é o sujeito é conhecer suas determinações. Tal consideração deve atingir todo campo de predicabilidade: trata-se, portanto, na linguagem de hoje, de uma crítica universal da linguagem. Mas tal crítica, apesar do que afirma Hegel, não corre o risco de considerar as determinações como algo de puramente lógico? Tal consideração dos conteúdos reais é necessária e Hegel realiza como apresentação das diversas disciplinas filosóficas, em suas “Preleções.” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 16-20).

do ser”, isto é, que “tudo o que tem sentido” na história e no mundo possa ser considerado como “ser” e ‘pensamento”. Porém, o “ser” de que fala Hegel não é uma essência fixa e imóvel, antes é “devir” e movimento da história, de culturas, de sociedades, de filosofias etc. Por sua vez, “o ser”, a essência das coisas, como manifestação do devir histórico somente pode se manifestar pela presença do “nada”, por isso, Hegel afirma que “do ser nada se pode dizer, senão que ele é”. Portanto, para que se possa refletir sobre o “ser” das coisas, faz-se necessário, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre o “nada”, pois do contrário, o sentido do “ser” perde toda significação.²⁹⁰

Exatamente esse movimento do “ser ao nada” representa o devir histórico e somente através do movimento histórico é possível pensar a verdade enquanto processo enriquecido pelo movimento contraditório em busca de uma síntese totalizadora, entendida esta como unidade dotada de universalidade passível de superação das visões parciais e reducionistas dos fenômenos. Por isso, para Hegel, é fundamental que a Filosofia seja compreendida como Filosofia da História, isto é, a reflexão crítica sobre os fenômenos históricos e culturais.

Por sua vez, a tese defendida por Hegel sobre a racionalidade do real e a realidade do racional significa antes de tudo a ideia segundo a qual a história é inteligível, desde que o pensador tome em consideração os fatos importantes, isto é, aqueles acontecimentos dotados de sentido e significação essencial para os povos. Afastados os fatos insignificantes pelo estudioso, deverão ser captados como “reais” aqueles acontecimentos dotados de significação para os povos, uma vez que estes não podem ser negligenciados arbitrariamente pelo historiador. Conforme François Châtelet, pode-se dizer que a principal contribuição da dialética hegeliana reside na capacidade de criação e invenção de “conceitos novos” para dar conta da riqueza e diversidade da realidade dos acontecimentos já vividos pelo homem, entendidas como manifestação do “espírito do povo”, presentes nos seus costumes, práticas e formas de “eticidade”.²⁹¹

Em síntese, para Hegel, a história é história da filosofia. Esta última tem como tarefa fundamental “a análise do papel assumido por cada povo em seu aparecimento histórico”, por meio de suas ações e criação de organizações políticas e sociais, como produto de suas lutas “contra outros povos’ e por suas

²⁹⁰ CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 110-113.

²⁹¹ CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 125-126.

manifestações culturais, como formas de expressão artísticas, religiosas, filosóficas e científicas. Como um teórico idealista, o filósofo alemão considera a história como desenvolvimento e realização do espírito, isto é, como manifestação da cultura produzida pelos homens. Como um pensador racionalista entende o desenvolvimento do processo histórico como a expressão de “uma razão imanente”, não como algo externo à própria história ou como manifestação do divino, independente do movimento histórico real, ao contrário, já que tal racionalidade imanente refere-se aos acontecimentos dotados de sentido para os povos. Daí a sua afirmação sobre a racionalidade da história. O filósofo está interessado em compreender os dramas históricos vivenciados pelos povos e, neste sentido, preocupa-se com a inteligência e o sentido atribuído pelos povos a sua história, o que demonstra que nesse aspecto procura distanciar-se das correntes idealistas e aproxima-se das teorias realistas que descrevem os modos efetivos de exercício do poder, muito embora ainda raciocine em termos de filosofia da história e a partir de uma visão dramática e violenta da história. Nesta perspectiva, o filósofo alemão pensa, ainda sob a visível influência do modelo revolucionário francês, que “cada povo intervém na história, quando é a sua vez, para realizar dramaticamente, em circunstâncias geralmente sangrentas e dolorosas, uma certa figura do espírito”, produzindo determinados resultados e modos de organização cultural que, por sua vez, “serão retomados, negados e desenvolvidos pela figura posterior”.²⁹²

A concepção filosófica histórico-dialética de Hegel sofre forte influência da Revolução Francesa e dos problemas colocados por seu tempo frente às profundas mudanças culturais daí advindas. Ele pretende demonstrar que a história se desenvolve dramaticamente, através de conflitos violentos. Além disso, considera os heróis como os principais protagonistas das transformações sociais. De acordo com François Châtelet, a filosofia da história exposta por Hegel fundamenta-se na “ideia de que os homens progredem através desse tipo específico de violência que é a guerra”. Cada sociedade desenvolve um tipo específico de cultura e de filosofia. Assim, por exemplo, a cultura grega é visualizada dialeticamente nos seus momentos de afirmação, negação e “superação”, para que seja possível a reconciliação do pensamento com a realidade, visando entender a “história” dos homens. Nesse sentido, para ele “a razão é uma razão que caminha por astúcias”,

²⁹² CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p. 125-126.

daí que, por exemplo, os heróis da história, como Napoleão Bonaparte, apesar de fazerem a história, não têm consciência disso: “foi ele que instituiu o Estado moderno, mas o fez para garantir o bem-estar de sua família, a grandeza de seu país adotivo”, querendo “provar que era o melhor estrategista de todos os tempos”. E esse processo acontece com todos os heróis em todas as grandes mudanças histórico-culturais. Serão os filósofos, através do “discurso”, os agentes responsáveis pela compreensão dos acontecimentos e do papel dos atores nesses processos, com a formalização das conquistas de cada fase histórica.²⁹³

Em síntese, o filósofo concebe a evolução histórica da humanidade de modo dialético, descrevendo os diversos períodos da história ocidental como um processo de conquistas da liberdade, sem, no entanto, desconsiderar a importância de cada uma das fases históricas anteriores e os aspectos positivos de cada cultura que são perdidos nesse processo de superação de uma cultura por outra:

Hegel descreve a cidade grega [...] Segundo ele, a via de acesso privilegiada para compreender, ao mesmo tempo, a ligação entre a religiosidade dos gregos e o seu civismo, é a tragédia. [...] Estuda a formação da cidade, o ponto culminante do civismo, que se manifesta na época de Péricles, analisa os grandes filósofos gregos – Platão e Aristóteles, Demócrito, Epicuro, os primeiros estoicos, etc. –, prossegue seu estudo com o começo da decadência da cidade, que se torna uma municipalidade adormecida sob o sol. [...] Todo esse trabalho vem mostrar que antes dos gregos os homens eram homens, mas viviam sem pensar na liberdade. [...] Os gregos tentaram estender a uma parte mais vasta da humanidade esse princípio de liberdade, e Hegel mostra como a razão serviu de instrumento de compreensão entre esses diversos homens livres; como os gregos que desejavam a liberdade, construíram o projeto do discurso racional. Mostra também porque razão se introduziu a decadência. Ocorre uma antítese depois desta tese. A antítese é formada ou fornecida pelo Império Romano. A antítese não é apenas uma oposição; ela já é uma superação. Ela vai reagrupar elementos presentes na tese, mas para integrá-los numa perspectiva diferente. Do mesmo modo, Hegel mostra a contribuição da civilização romana para a humanidade. É a “prosa” do mundo, diz Hegel, é o direito. Mas, por outro lado, os romanos perderam certos elementos que os gregos tinham fornecido. Vem então o período da síntese, o pensamento cristão incidindo no pensamento grego, no Império Romano, e combinando esses empréstimos de modo original para fazer surgir uma nova figura da humanidade.²⁹⁴

O pensamento de Hegel pretende superar as concepções filosóficas racionalistas inatistas, empiristas e o subjetivismo crítico kantiano. Para o pensador alemão, o conhecimento não é exterior ao homem, por isto ele não depende de ideias inatas, como queriam as correntes racionalistas inatistas cartesianas; mas o

²⁹³ CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p. 115.

²⁹⁴ CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p. 114-115.

conhecimento também não deriva apenas da experiência, como pensavam os empiristas, seguidores de Hume. Hegel também não concorda com as teses subjetivistas expressas pelo idealismo kantiano, com a ideia de onipotência do sujeito de conhecimento e com a pretensão de fazer o saber depender das estruturas formais da razão, isto é, da “sensibilidade e do entendimento”. Para Hegel, a razão é essencialmente histórica e a falta de compreensão dessa ideia levou as diversas correntes filosóficas a considerarem verdadeiras as ideias fixas, eternas, abstratas e intemporais, como se estas fossem independentes do espaço e tempo histórico em que se constituíram. Ora, para o filósofo alemão, “a mudança, a transformação da razão e de seus conteúdos é obra racional da própria razão”. Entretanto, isso não significa que a razão seja relativa, uma mera “vítima do tempo”, pois se assim fosse ela perderia o seu caráter de “verdade, universalidade e necessidade”, antes significa que a razão “é o tempo” e que ela “dá sentido ao tempo”. Por isso, cada filosofia exprime a verdade possível à sua época, a partir, portanto, de determinado contexto histórico em que é produzida e dos problemas que tenta resolver. A crítica principal de Hegel às filosofias anteriores repousa na ideia de que essas sempre consideraram a razão como uma entidade abstrata e a-histórica, sendo que, na realidade, a razão é em si mesma histórica, está inserida na história, por isso mesmo tem a sua própria história, enfim, a razão é a história.²⁹⁵

A filosofia hegeliana concebe, pois, a razão como um processo em que se manifesta uma unidade entre o âmbito subjetivo e a instância objetiva. A razão é subjetiva, na medida em que fornece as estruturas formais para o pensamento, através das “categorias”, das “ideias” e das “leis” necessárias à reflexão. Contudo, a razão também é objetiva, já que ela se insere num processo de “encadeamento e relação das próprias coisas”, mostrando-se como “realidade objetiva e racional”. Neste sentido, a razão é relação essencial e harmoniosa da subjetividade com a objetividade, apresentando-se como “a unidade entre o sujeito de conhecimento e a realidade” e, portanto, como resultante da trajetória histórica e conquista racional da humanidade. Por isso, o filósofo reconhece a validade das filosofias anteriores, como momentos essenciais da realização histórica da razão. Em outros termos, tais “conflitos filosóficos” indicam o processo histórico da própria “razão” em busca do seu conhecimento, e, nesse sentido, por meio das “contradições entre as filosofias”,

²⁹⁵ CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 80-81.

o pensamento filosófico “pôde chegar à descoberta da razão como síntese, unidade ou harmonia das teses opostas”.²⁹⁶

François Châtelet resume o significado da obra do filósofo Hegel considerando que este percebeu as mudanças históricas fundamentais de sua época e reassumiu de certa forma o problema proposto originalmente pela filosofia de Platão da escolha entre “as ideias e a violência”. Por isso, quando Hegel fala em fim da filosofia, na verdade, para o autor, ele procura sublinhar que o pensamento filosófico deve renunciar ao pensamento meramente especulativo e passar a se preocupar com as atividades políticas governamentais e estatais, realizando, desse modo, a tarefa de “tornar a razão presente nesse mundo”, através da aplicação do saber adquirido. Este é o momento em que “a filosofia deve encerrar o seu trabalho, em favor da ciência e da história”. Trata-se da inauguração de uma nova fase da história, com o surgimento da modernidade.²⁹⁷

Hegel concebe a história como o processo de realização do espírito. Este processo ocorre através da criação das obras culturais pelos sujeitos na sua vida coletiva, por meio das relações dos homens com a natureza, com o trabalho, por meio da linguagem e da expressão e afirmação dos desejos. Para a manutenção de suas relações, os seres humanos criam as instituições sociais, políticas e religiosas e elaboram a cultura, através de suas manifestações científicas, filosóficas, artísticas, entre outras. A realidade histórica confunde-se com o processo de realização histórica do “espírito”, isto é, como o “movimento pelo qual o espírito é em si (as obras culturais) se torna o que o espírito é para si (compreensão de suas obras como realização sua)”. A filosofia da história tem como tarefa essencial realizar o processo de reflexão, indispensável para atingir o conhecimento da consciência sobre si mesma, ao mesmo tempo em que significa o próprio processo de reflexão do espírito. Em outros termos, pode-se dizer que, para Hegel, “a história é reflexão”, assim como “o sujeito da história” é o espírito, na medida em que apenas o “sujeito é capaz de reflexão”.²⁹⁸ Trata-se de uma visão idealista da história, na medida em que tanto o sujeito, quanto o objeto da história tem sua identidade no espírito. Mas, o que é importante observar é que a filosofia dialética de Hegel inaugura uma nova forma de interpretação que visa considerar as relações e

²⁹⁶ CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 81-82.

²⁹⁷ CHATELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 122-124.

²⁹⁸ CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 35; 39-40.

vínculos essenciais entre homem e natureza, indivíduos e sociedade, sociedade e Estado.

O movimento histórico pode ser definido como um processo dialético “de posição, negação e conservação de ideias”, visando alcançar a “unidade do sujeito e do objeto da história”. Esta concepção histórico-dialética baseia-se na capacidade do investigador distinguir no processo de conhecimento as aparências e abstrações com relação à essência da realidade, compreendendo os dados abstratos e as aparências como um “momento de trabalho histórico negado pela mediação, pelo concreto e pelo ser”. Aparência e essência são momentos de um processo contraditório, cuja síntese realizada pelo espírito, denomina-se conceito.²⁹⁹

A filosofia de Hegel parte do reconhecimento da dependência do pensamento com relação à realidade histórica, porém ele entende a realidade como manifestação objetiva do espírito alienado. Por isso, procura atingir uma síntese, com o objetivo de superação da alienação, entendida como produto de uma cultura separada do sujeito e, desse modo, apartada do espírito. Para Hegel, a realidade externa e a interna apresentam-se como “dois momentos da vida e do trabalho e do espírito”. A separação dessas duas realidades foi efetuada pelo espírito, com a sua exteriorização nas obras culturais, já a sua interiorização indica a consciência e compreensão dos indivíduos sobre o significado do processo de “produção” de sua cultura. Quando não acontece o acordo entre as esferas exterior e interior da razão, como expressão da consciência do sujeito diante da cultura por ele produzida, aparece o fenômeno da alienação, descrito como o processo no qual os sujeitos deixam de se reconhecer como autores e produtores da cultura, não mais se percebendo como sujeitos da história e tomando a sua cultura como uma realidade estranha.³⁰⁰

Hegel entende a sociedade como um espaço de convivência formada por indivíduos, consideradas como pessoas livres. Através do trabalho, com a apropriação dos bens da natureza, os indivíduos se tornam proprietários. As relações entre os proprietários, por sua vez, são regidas pelo direito, através da garantia jurídicas oriundas dos contratos que estabelecem os direitos e obrigações dos indivíduos na sociedade. Entretanto, os homens não podem ser considerados apenas como proprietários privados, já que cada indivíduo também é um ser moral,

²⁹⁹ CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 41-42.

³⁰⁰ CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 35.

e, como tal, é um sujeito livre e consciente que se relaciona com os demais seres humanos livres na vida comunitária. Nesse caso, direito e moral podem entrar em conflito, na medida em que “o proprietário tem interesse em ampliar sua propriedade, espoliando e desapropriando outros proprietários, tratando-os como se fossem coisas suas e não homens livres e independentes”.³⁰¹

A superação destas contradições torna-se possível no âmbito das instituições da família e da sociedade civil. A família tem por objetivo a conciliação dos interesses individuais com as obrigações morais, estabelecendo os direitos e deveres coletivos. Chega-se, dessa forma, a constituição de uma comunidade, o que Hegel denomina de “unidade do espírito subjetivo”. Contudo, os conflitos de interesses distintos entre as diversas famílias repõem novamente as contradições que haviam sido pacificadas no seio familiar. Surge então à esfera da sociedade civil como o momento de “negação da família”, mais propriamente o conjunto de relações sociais onde estão inseridas as classes sociais. Estas estão representadas pela nobreza, mais especificamente os proprietários de terras ainda vinculados ao núcleo de constituição familiar; à classe média, considerada pelo filósofo como “classe universal”, formada principalmente pelos funcionários da burocracia estatal; e à classe formal, constituída pelos industriais, comerciantes e os trabalhadores organizados em corporações. Com o desenvolvimento das relações na sociedade civil aos poucos pode ser observada uma crescente diferenciação entre a esfera dos interesses públicos e a dos interesses privados, cada uma delas passando a ser regulada pelos ramos do direito público e do direito privado. Dessa maneira, surge a figura do cidadão na sociedade civil, como a expressão de “uma síntese do proprietário, do sujeito e do membro da família”.³⁰²

Em síntese, conforme a filósofa brasileira Marilena Chauí, pode-se afirmar que “através (pela mediação) das classes sociais, a sociedade civil nega o indivíduo isolado (pessoa e sujeito) e o indivíduo como membro da família”, quando então este aparece como sujeito individual, “membro da sociedade, e pertencente a uma classe social”. Entretanto, os conflitos entre as classes sociais, e, assim, entre os cidadãos, reinicia o processo de contradições e oposições, principalmente a contradição entre o privado – os interesses de cada classe – e o público – todas as classes. A superação dos conflitos entre público e privado somente poderia ser realizada no

³⁰¹ CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 42-43.

³⁰² CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 43-45.

Estado, que Hegel entende como a manifestação do “Espírito objetivo”. O Estado pode ser definido como a expressão de uma comunidade pública, instituída como uma espécie de árbitro universal responsável por representar os interesses comuns dos cidadãos e regulamentar juridicamente os interesses particulares. O Estado, representado pelo conjunto de suas instituições de caráter público, deve estar acima dos interesses privados das famílias e das corporações civis, podendo ser compreendido como uma entidade pública coletiva constituída com o objetivo de garantir as condições para o exercício da cidadania. Nesse sentido, Hegel considera que o Estado representa uma instituição racional de caráter universal criada pelos homens, visando à harmonização dos “interesses da pessoa (proprietários), do sujeito (moral) e do cidadão (sociedade e política)”.³⁰³

Hegel pode ser considerado como o teórico que melhor formulou o conceito de Estado de Direito moderno, introduzindo os elementos sociais, éticos e político-jurídicos essenciais a serem considerados para uma adequada definição e análise de suas características e funções na sociedade. Trata-se de uma compreensão dialética dos fenômenos que pressupõe a análise global dos diversos fatores de natureza social e econômica que interferem nos processos culturais e políticos.³⁰⁴

O Estado moderno significa, para Hegel, a encarnação e a realização concreta da razão na história, responsável pela superação dos conflitos privados e sociais, através do direito positivo. Neste sentido, ele descreve as características,

³⁰³ CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 45-46.

³⁰⁴ Para compreender o Estado, é preciso partir da célula social, moral, constitutiva das sociedades humanas: a família. Hegel define a família pelo patrimônio: os filhos e a propriedade. [...] Mas aqui Hegel segue a tradição de Aristóteles e da economia política clássica – os homens não se limitam a ter essa relação de sangue, eles trabalham. [...] Hegel propõe que este sistema de produção – distribuição e consumo – seja chamado de “sociedade civil”. Lembro que, em alemão a expressão que significa “sociedade civil” pode ser traduzida também como “sociedade burguesa”; Marx, aliás, em sua crítica, jogara com essa ambiguidade. A contradição maior da sociedade civil é a rivalidade, o conflito pelo lucro. Neste ponto, ele está inteiramente de acordo com Adam Smith e Ricardo. O lucro faz a sociedade civil caminhar, graças ao lucro os homens se lançam em empreendimentos e fazem a humanidade progredir. Como detectar estas contradições? Em vários níveis. Primeiramente, as contradições dos indivíduos no seio da mesma profissão. Depois, os conflitos entre profissões, entre a cidade e o campo. Enfim, os conflitos entre o que Hegel chama de “plebe” e a “riqueza” – ele ainda não tem palavras para designar isso, retoma o vocabulário arcaico. [...] Então, a sociedade civil tenta inventar soluções para evitar que estas contradições comprometam a unidade do corpo social. E Hegel mostra que as guerras internacionais são destinadas a escoar produtos sem ter que vendê-los. É o consumo bélico. [...] Mas Hegel também descobre, o que é original (o texto é de 1821), a função da colonização. A colonização é um meio de remediar os conflitos da sociedade civil abrindo outros mercados ou descobrindo outras fontes de matérias-primas. Mas, apesar das guerras internacionais, apesar da colonização, a sociedade civil é sempre perigosa. [...] É preciso passar a um estágio superior. Primeiro estágio: a família e propriedade com o direito privado. Segundo estágio: a economia, a sociedade civil. Terceiro estágio, propriamente político: o Estado. (CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 128-129).

funções e os objetivos do exercício do poder político por meio do estado, frisando a importância da limitação do poder pelo direito. Contudo, por outro lado, não se pode omitir o fato de que sua obra também contribuiu para o desenvolvimento da visão estatista da política, apesar de sua concepção inovadora sobre a importância dos processos sociais interativos e o espaço de instituição da cidadania na esfera da sociedade civil, como Habermas irá privilegiar nas suas investigações sobre a práxis intersubjetiva comunicativa e democrática, a partir da recuperação dos estudos do jovem Hegel.

Estudando o tema da soberania estatal, o filósofo alemão considera o Estado como uma espécie de “absoluto sobre a terra” e, ao mesmo tempo, o representante da “vontade da coletividade”. Porém não se trata da defesa da soberania estatal como sinônimo da violência pública exercida pelo governo, com base na submissão e corrupção dos governados, na medida em que o Hegel afirma “que o Estado moderno é caracterizado pelo fato de ter compreendido na prática”, enquanto que “ele se encarrega de fazer a teoria”, a necessidade das instituições estatais serem administradas por “homens competentes”, com formação com base na “educação racional”. Em certo sentido, como enfatiza François Châtelet, na verdade, o pensamento de Hegel sobre a política, ao menos o que foi desenvolvido na sua fase madura, pode ser entendido como uma retomada e reelaboração do pensamento platônico dos “filósofos-reis”, ainda que os sábios sejam substituídos pelos “funcionários” do Estado, concursados e escolhidos em razão de sua “competência” técnica. Da mesma forma e até certo ponto, Hegel também pode ser considerado como o “inventor da burocracia tecnocrática”, embora a sua concepção de razão seja ainda a “clássica” e não a racionalidade científica típica dos aparatos estatais e dos sistemas sociais contemporâneos, “já que ele acreditava em discussões públicas racionais destinadas a conciliar os interesses universais – que os funcionários conhecem – e os interesses privados legítimos”.³⁰⁵

³⁰⁵ CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 130-131.

4.1.2 Marx e a natureza social do homem: a concepção de práxis histórico-social e a crítica à alienação e mercantilização nas sociedades capitalistas

Marx inicia seus estudos promovendo uma crítica aos jovens hegelianos, considerando suas análises deficientes pela falta de um exame crítico profundo da dialética desenvolvida por Hegel, assim como por estes não levarem a sério as importantes oposições ao idealismo estabelecidas pela teoria materialista de Feuerbach. As ideias deste último pensador deveriam ser valorizadas, na medida em que, de acordo com Marx, são críticas pertinentes dirigidas a desmitificação do idealismo, compreendendo a filosofia idealista como a expressão da alienação humana, assim como reconhecendo a importância do momento da negação dialética e, portanto, da crítica, como integrante do processo contraditório de realização da filosofia e, ainda, pela formulação das bases teóricas essenciais do materialismo.³⁰⁶

De outro lado, Marx se propõe a examinar a herança positiva da filosofia dialética de Hegel, considerando uma das mais importantes conquistas da “fenomenologia” a concepção da “dialética da negatividade”, isto é, da crítica, “como princípio motor e criador” da história. Também reconhece como essenciais às conclusões de Hegel sobre a historicidade humana e a ideia de “autocriação do homem como processo”, a questão do significado da “objetivação” como “perda do objeto” resultante do processo de “alienação” e a possibilidade de “transcendência desta alienação”, assim como a concepção do “homem objetivo” e “real” como sendo “o resultado do seu trabalho” e, principalmente, a sua compreensão do ser humano como um ser orientado para “a afirmação de si mesmo como verdadeiro ente espécie”, que busca sua realização quando coloca “em ação todas as forças-espécie”, por meio do “esforço cooperativo da humanidade e como produto da história”.³⁰⁷

O pensamento de Marx pretende superar dialeticamente o idealismo ingênuo e o materialismo dogmático. Para tanto, elabora uma concepção histórico-filosófica e crítica, buscando fundamentá-la numa ontologia social que tem por base o novo conceito de práxis criado pelo pensador para explicar a complexidade das relações humanas na sociedade e os vínculos existentes entre as esferas da economia, da

³⁰⁶ MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 150-151.

³⁰⁷ MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p.155.

política e da cultura. Dessa forma, ele pretende enfrentar as oposições entre teoria e práxis, indivíduo e sociedade, economia e política.

Seguindo os ensinamentos de Feuerbach, ele considera que efetivamente a interpretação dialética da história deverá ser iniciada por meio da investigação do mundo objetivo, porém a objetividade ganhará na teoria de Marx um novo sentido, relacionado com a práxis humana na sociedade. Para ele, o conhecimento deve partir da práxis social, isto é, das atividades desenvolvidas pelo homem na sociedade e na história e não dos dados sensíveis da natureza separada do humano, como pensavam as teorias materialistas em geral. Na verdade, Marx concebe a natureza humana como expressão de uma natureza social em permanente processo de reinvenção, mais especificamente como natureza humanizada através do trabalho social, o que confirma o seu entendimento do homem como produto e, ao mesmo tempo, sujeito da história. A ênfase será dada, a partir daí, aos processos sociais formadores da vida humana através do desenvolvimento da história.

Por conseguinte, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; da mesma forma que a sociedade produz o homem como homem, também ele é produzido por ela. A atividade e o espírito são sociais em seu conteúdo, assim como em sua origem; eles são atividade social e o espírito social. A significação humana da natureza só existe para o homem social, por que só neste caso a natureza é um laço com outros homens, a base de sua existência para outros e da existência destes para ele. Só, então, a natureza é a base da própria existência humana dele e um elemento vital da realidade humana. A existência natural do homem tornou-se, com isso, sua existência humana, e a própria natureza tornou-se humana para ele.³⁰⁸

Pode-se concluir que Marx aceita a definição hegeliana da “dialética”, entendendo-a “como movimento interno de produção da realidade” e sua manifestação por meio de processos contraditórios. Contudo pensa que a dialética está presente na história concreta tal como vivida pelos homens na sociedade, pois, ao contrário do que afirma Hegel, “a contradição não é a do espírito consigo mesmo”, através da oposição entre a esfera subjetiva das “ideias” e “sua exteriorização” objetiva nas instituições culturais. Para ele, os conflitos sociais estão presentes na história humana concreta, sendo expressos através das lutas sociais de classes. Portanto, a alienação não decorre do distanciamento do espírito frente ao trabalho e as suas atividades culturais externas, resolvendo-se apenas como um

³⁰⁸ MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROM, Erich. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p.118.

problema de consciência individual, já que as relações e condições de trabalho impostas pelo predomínio do capitalismo é que são alienadas, sendo responsáveis pelo processo de desvalorização do trabalho e pelo aumento da desigualdade e dos conflitos na sociedade.

Marx interessa-se, a partir daí, pela investigação das formas de relacionamento dos homens com a natureza, por meio das relações sociais de trabalho, por considerar que o trabalho passa a ter uma importância decisiva nas novas condições de desenvolvimento implantadas nas sociedades industriais. Ele pensa que a dilaceração profunda da sociedade tem sua origem na “divisão social do trabalho”, tendo início com “o trabalho sexual de procriação” e continuando com as divisões de funções no âmbito da família, prosseguindo “na divisão entre pastoreio e agricultura”, depois entre as atividades da “agricultura” e do “comércio”, caminhando com a separação entre “proprietários das condições de trabalho e trabalhadores”, avançando “como separação entre cidade e campo”, assim como “entre trabalho manual e intelectual”. A separação entre os proprietários dos meios de produção e os “não proprietários” constituirá o conflito básico característico das sociedades industriais, e que consiste na oposição entre capital e trabalho; esta separação será acompanhada da divisão “entre trabalhadores e pensadores”, determinando “a formação das classes sociais” e também a progressiva “separação entre sociedade e política”, especialmente por meio da separação “entre instituições sociais” e as atividades do “Estado”.³⁰⁹

Ao contrário da filosofia hegeliana, Marx não considera a objetividade como uma realidade negativa e fonte primária de alienação, a ser superada pela consciência. Antes, para Marx, a história e a esfera da objetividade social possuem um caráter positivo, na medida em que foi por intermédio das relações dos homens com a natureza, através do trabalho, e por meio de suas relações sociais que estes conseguiram desenvolver a sua consciência e a afirmação do processo de humanização, vinculando razão, consciência e “sensibilidade, realidade, vida”. Na verdade, pode-se afirmar que para Marx, o homem confirma a sua humanidade através da superação da objetividade também pela consciência, como queria Hegel, mas, ao contrário deste, não se trata de superar a história, mas de buscar a sua renovação pela práxis consciente e transformadora do social. Por isso, conforme o

³⁰⁹ CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense. 1991. p. 185; 187.

filósofo brasileiro Gerd Bornhém, o que deve ser superado é uma forma de objetividade alienada, uma determinada fase da história dos homens que impede a plena realização das potencialidades humanas em formas cooperativas de relacionamento social:

[...] Para Hegel, a consciência também depende do objetivo, mas este é no fundo o princípio de alienação da consciência, é o calvário que a consciência deve atravessar para que ela própria chegue a ser aquilo que de fato é: Espírito absoluto. E enquanto o espírito não se realizar, a dicotomia, que deve ser superada é princípio de alienação para o Espírito. Assim em Hegel, a alteridade é sempre alienante: é alienante para o sujeito que se distrai no mundo dos objetos e deve vencê-los para descobrir o fundo absoluto que trás em si; e é alienante para a subjetividade absoluta enquanto esta não resolver a dicotomia em si. Em Marx, a alienação apresenta caráter totalmente diferente, mesmo porque o objeto não substitui a subjetividade absoluta, ele não passa a desempenhar as funções atribuídas por Hegel ao espírito. Agora já não se busca superar o objeto, ou dizer que o objeto em si mesmo constitui um princípio de alienação; como também não se pretende que o sujeito seja em si mesmo alienado, já que encontra o seu ser na objetividade. Destituído o absoluto, a alienação não pode mais exercer um papel essencial ou constitutivo da realidade. Ela passa a ser um fenômeno derivado, secundário, característico, de modo peculiar, da fase capitalista dos meios de produção, e que por isso mesmo deve ser superado: aqui está a justificativa última que autoriza a revolução preconizada por Marx.³¹⁰

A teoria hegeliana sofre duas críticas fundamentais por parte de Marx. Primeiramente, ao propor o fim da filosofia, Hegel abandonaria a crítica da realidade existente, o que teria como consequência, a legitimação da ordem social, garantida por meio do direito estatal. Por outro lado, ao aprisionar o processo histórico ao campo do pensamento lógico e abstrato, Hegel acabou por reduzir a própria realidade à dimensão da pura negatividade. Apesar disso, Marx considera os estudos sobre a alienação uma conquista essencial da filosofia hegeliana, na medida em que a partir daí foi possível o surgimento da crítica da condição humana, o entendimento do trabalho como atividade de “autocriação do homem” e a compreensão do momento da superação humana como movimento de conscientização frente aos processos de alienação real, propiciando o conhecimento dos homens frente ao mundo objetivo e impulsionando o processo de liberação.

A apropriação das faculdades objetificadas e alienadas do homem é, pois, em primeiro lugar, apenas uma apropriação que ocorre na consciência, no pensamento puro, i.e., em abstração. É a apropriação desses objetos como pensamentos e como movimentos do pensamento. A Fenomenologia é uma crítica velada, obscura e mistificadora, mas na medida em que concebe a alienação do homem (conquanto o homem apareça exclusivamente como mente), todos os elementos da crítica acham-se nela contidos e são amiúde

³¹⁰ BORNHÉM, Gerd. **Dialética**. Teoria Práxis. Porto Alegre: Globo, 1977. p. 185-187.

apresentados e trabalhados de forma que ultrapassa de longe o ponto de vista do próprio Hegel.³¹¹

Marx retoma a interpretação hegeliana acerca do trabalho como “essência autoconfirmadora do homem”, entretanto pretende avançar com relação às conclusões da filosofia idealista, levando a dialética do senhor e do escravo para a história efetiva, tal como vivida pelos homens reais através dos conflitos na sociedade. Desse modo, ele pretende investigar as causas reais da alienação humana e social, propondo que a análise dialética da história deva partir da objetividade e não da subjetividade abstrata e ideal. Contudo, é importante observar que com esta inversão não se resolverá a questão da fundamentação da filosofia dialética, considerada sob um prisma ontológico e não metafísico, como alertou o Professor Gerd Bornhém, pois, de certo modo, haverá no pensamento de Marx a primazia do aspecto sensível e, portanto, do objeto – a dimensão da objetividade social –, o que servirá como ponto de partida para as teorias marxistas empiristas, positivistas e dogmáticas que irão lhe suceder; entretanto, é bom frisar que isto não significa que todas as suas análises e sugestões devam ser rejeitadas, ou então que Marx apenas teria se contraposto a filosofia de Hegel. Ao contrário, o pensamento de Marx é responsável por uma profunda transformação no campo de estudos da filosofia, ao propor um original e rico tratamento da práxis humana e social, substituindo, dessa forma, a antiga concepção metafísica de práxis orientada pela tentativa da teoria filosófica substituir à práxis histórica efetiva, tendo como consequência o privilégio da teoria, oculto na produção idealizada e metafísica da realidade. Em síntese, a teoria de Marx possibilitou “a transformação do sentido da práxis”, já que a partir dela, a práxis “passa enfim a ser reconhecida em seu próprio ser”.³¹²

Como afirma o filósofo Gerd Bornhém, a teoria de Marx sobre a práxis histórica e social somente pôde surgir em virtude da crise do pensamento metafísico, crise esta já anunciada pela filosofia de Hegel. A partir daí ficará evidente a oposição entre duas concepções sobre a práxis e, portanto, duas compreensões distintas da história humana: de um lado, a tradição metafísica, expressa pelo pensamento filosófico monista, centrado na busca do domínio da realidade através

³¹¹ MARX, Karl. Manuscritos Econômico-filosóficos. In: FROM, Erich. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 154.

³¹² BORNHÉM, Gerd. **Dialética**. Teoria. Práxis. Porto Alegre: Globo, 1977. p. 322.

das ideias, tendo como resultado a divinização e idealização da história humana; e, de outro lado, a práxis histórica, apoiada numa interpretação crítica que procura apreender o sentido da vida humana na história, tal como efetivamente vivida pelos homens em suas práticas e relações sociais. Este é o novo sentido proposto por Marx, por exemplo, na sua 11^a Tese sobre Feuerbach ou ainda na Ideologia Alemã, ao defender que a filosofia deveria deixar de interpretar abstratamente o mundo, abandonando as falsas representações sobre a história, passando a pensar o mundo de modo diferente, a partir da história humana efetiva, e, além disso, considera que a transformação da sociedade, antes de ser uma tarefa meramente teórica, realiza-se praticamente, através das lutas sociais. Desse modo, a crítica transforma-se num profundo questionamento das tarefas e funções da filosofia através da história, denunciando a filosofia metafísica e a tendência a falsificar a realidade histórico-social e, mais que isto, a sua tentativa de procurar substituir à práxis humana e social. Na verdade, na metafísica não ocorre uma “interpretação do mundo”, pois ao contrário da reflexão crítica sobre o mundo, há o objetivo de “fazer passar o mundo para o plano metafísico”, por meio da “vontade de transformação do real”, a partir das ideias abstratas.³¹³

Para o pensador brasileiro, a filosofia de Marx também pretende modificar o mundo, como queriam os pensadores idealistas, contudo a transformação desloca-se do âmbito metafísico para o campo da história terrena. Por isso, pode-se afirmar que o pensamento de Marx emerge no próprio contexto da crise da metafísica, diante da incapacidade do idealismo realizar suas ideias na práxis, com a perda de sua “vigência”. Para Marx, a transformação da história é obra e resultado da ação crítica e renovadora dos homens na sociedade, mediante uma práxis não metafísica. Na verdade, ele foi o pensador que empreendeu pela primeira vez a mais radical crítica contra o idealismo, embora, ao mesmo tempo, pretendesse continuar a tradição filosófica do idealismo alemão. Assim como Hegel, pretendia resolver a tradição, porém escolhe um caminho distinto ao trilhado por seu mestre, buscando a realização da filosofia na história terrena, no sentido de transformá-la e torná-la mundo na práxis social.

Nesse sentido, ocorre uma mudança importante na compreensão do significado da teoria e do papel do pensador com relação à história. De um lado, a

³¹³ BORNHÉIM, Gerd. *Dialética Teoria. Práxis*. Porto Alegre: Globo, 1977. p. 74-75.

teoria fica livre para pensar o problema do “outro”, abrindo-se para a interpretação da finitude histórica, e, dessa forma, a teoria transforma-se em interpretação crítica do social. Por isso, na realidade, a teoria de Marx realiza a humanização da práxis, na medida em que a “transformação não é mais transmutação numa realidade exterior ao mundo, e sim transformação interna do próprio mundo, para que chegue a ser aquilo que realmente é, despido de toda alienação metafísica”.³¹⁴

Hegel elabora uma profunda crítica à filosofia transcendental e ao racionalismo subjetivista desenvolvido por Descartes e Kant, tentando responder à crise que já se anunciava na sua época em virtude dos conflitos que surgem no mundo moderno. Deve-se reconhecer a importância da concepção histórico-dialética de Hegel, visando à integração da razão com o processo histórico, ainda que posteriormente o filósofo tenha sucumbido ao projeto monista, visando à identidade entre pensamento e realidade, ao perseguir uma síntese final como expressão do saber absoluto.

Apesar das críticas que devem ser feitas necessariamente à teoria de Marx, particularmente as teses que legitimam as versões deterministas, positivistas e cientificistas e os diagnósticos economicistas, produtivistas e românticos, próprios ao contexto histórico-social do século XIX, distantes da complexidade que caracteriza as sociedades contemporâneas, não pode ser negligenciado o sentido inovador que o autor atribui à Filosofia, abrindo-se para a reflexão crítica da práxis humana na sociedade e na história, ao mesmo tempo em que dá origem a novos campos de estudo sobre os problemas sociais, contribuindo para a formação da História e Sociologia modernas. Procurou-se aqui enfatizar apenas alguns dos vínculos de seu pensamento com a dialética de Hegel, assim como parte das diferenças, especialmente a decisiva crítica de Marx ao processo de alienação e reificação humana e social nas condições de vida mercantilistas impostas nas sociedades capitalistas, a sua compreensão sobre a essência social da existência humana, o lugar central atribuído ao trabalho na história e a sua preocupação com a emancipação dos oprimidos como parte do processo de emancipação do gênero humano.

A obra de Marx é responsável pelo início do processo de laicização da filosofia e da história, comprometendo-se com o resgate dos vínculos fundamentais

³¹⁴ BORNHÉIM, Gerd. **Dialética**. Teoria Práxis. Porto Alegre: Globo, 1977. p. 75-77.

entre razão e vida humana, através de sua concepção sobre a práxis social, entendida como esfera das ações críticas inventivas, transformadoras da natureza, da sociedade e renovadoras da história. Esta temática foi estudada pelo jovem Marx, ao retomar e aprofundar as investigações dialéticas de Hegel, percebendo os vínculos essenciais entre natureza e cultura, vida humana e sociedade, trabalho e processos de interação social. Através desta abordagem, Marx elabora uma justa consideração sobre as necessidades e potencialidades humanas e sociais, ao mesmo tempo em que afirma a importância do processo de cooperação e solidariedade social, denunciando os processos e os modos de exercício de poder e a alienação individual, social e política, desmistificando os processos ideológicos e violentos que presidem as sociedades conflituosas capitalistas e apontando a necessidade da organização política dos oprimidos para empreender mudanças sociais.

Para Marx, não há como compreender os seres humanos separados de suas necessidades, de suas paixões e do sentido criativo de suas ações conscientes na vida social. Quando o sentido humano e social desaparece da vida dos homens, com a perda dos laços cooperativos, principalmente em razão do predomínio de padrões societários individualistas, mercantilistas e consumistas, com o processo de alienação, exploração e desvalorização do trabalho, como acontece de forma acentuada nas sociedades industriais capitalistas, profundamente racionalizadas e reificadas, ocorre paulatinamente a perda dos atributos humanos fundamentais dos homens e das condições indispensáveis à convivência social em bases minimamente legítimas.

4.2 A SOCIOLOGIA CLÁSSICA E A TEORIA DOS SISTEMAS SOCIAIS

Antes da realização de uma análise acerca do significado da teoria social de Niklas Luhmann e de suas principais contribuições no âmbito da Sociologia Geral e da Sociologia do Direito, convém retomar, ainda que resumidamente, algumas das teses das teorias sociais tradicionais que marcaram o nascimento e desenvolvimento da Sociologia. Desse modo, será possível traçar um quadro comparativo entre essas diversas concepções teóricas, procurando vislumbrar os pontos em comum e as rupturas que emergem a partir da instituição do paradigma sistêmico.

4.2.1 Durkheim e o nascimento da sociologia

Durkheim, em 1887, instituiu a disciplina da Sociologia, passando a ensiná-la na Universidade de Bordéus, na França. Em 1889, escreve sua primeira obra dedicada à nova disciplina, intitulada “Elementos de Sociologia”, tentando estabelecer a Sociologia como uma ciência distinta das demais áreas do conhecimento humano, especialmente com relação aos campos de estudos da Filosofia, da História e da Psicologia, a partir da observação e estabelecimento de leis necessárias e universais, capazes de explicar a regularidade dos fatos sociais, analisados exteriormente, segundo características comuns. A análise dos fatos sociais como se fossem coisas, semelhantes aos objetos naturais, seria indispensável para a demonstração da especificidade dos fenômenos sociais, possibilitando o entendimento e compreensão dos valores, dos ideais e das representações coletivas que fazem a sociedade funcionar. O sociólogo tomou como aspecto central de suas investigações a temática das normas, valores sociais e culturais dominantes numa determinada comunidade, pretendendo transformar a Sociologia numa nova ciência da sociedade, apta a desempenhar um papel ético universal e pedagógico na vida social em substituição à moral e à religião.³¹⁵

Preocupando-se em investigar as especificidades próprias da moderna sociedade industrial, Durkheim entende que o que diferencia a sociedade moderna das formas tradicionais de organização comunitária é a forma de exercício das atividades profissionais e o modo como se desenrola a solidariedade entre seus membros nas instituições sociais. A noção de solidariedade social representa uma

³¹⁵ Cf. DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.73-161. (**Coleção Os Pensadores**) De fato, Durkheim contrapõe-se às teorias que pretendiam transformar a pesquisa da sociedade num processo dedutivo “de fatos particulares a partir das leis supostamente universais, como a lei dos três estados de Auguste Comte.” Para ele, a ciência sociológica somente poderia ser estabelecida mediante a utilização de um método verdadeiramente científico, capaz de promover a investigação de “leis” sociais, buscando analisar os fatos sociais não como “generalidades abstratas”, mas como “expressão precisa de relações descobertas entre os diversos grupos sociais”. Analisando inicialmente “a exterioridade dos fatos sociais”, sua teoria social “desemboca na compreensão da sociedade como um conjunto de ideais, constantemente alimentados pelos homens que fazem parte dela”. Em síntese, para o sociólogo francês, “as representações coletivas desdobram-se nos aspectos intelectual e emocional”, sendo “possível determiná-los de maneira direta e não apenas através dos pensamentos e emoções individuais”. Para tanto, o investigador, através do “método para conhecimento direto das representações coletivas” examinaria “as expressões permanentes dessas representações, como, por exemplo, os sistemas jurídicos e as obras de artes”, além disso, “outro procedimento seria a pesquisa estatística, como o próprio Durkheim realizou, estudando o problema do suicídio, não como fato psicológico individual, mas como fato social”. GIANNOTTI, Arthur. Introdução. In: DURKHEIM, Émille. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. VI-VIII. (**Coleção Os Pensadores**)

definição nuclear na sua obra sociológica, pois por meio dessa noção é possível demarcar a distinção entre sociedade moderna e coletividades tradicionais.

Em linhas gerais, a solidariedade mecânica é típica das sociedades tradicionais, onde predominam organizações mais simples e, por isso mesmo, os valores culturais gozam de consenso entre os indivíduos, o que é essencial para a coesão do grupo e estabilidade da ordem na comunidade, ao contrário das sociedades modernas, caracterizadas pelo processo de diferenciação social estabelecido em razão da complexidade da vida social organizada.

Já a solidariedade orgânica é própria das sociedades complexas, como é o caso das sociedades industriais, sendo o resultado da divisão social do trabalho, em virtude das novas e diversificadas atividades econômicas e sociais. Trata-se do predomínio de relações sociais típicas das sociedades desenvolvidas, caracterizadas, em última análise, pela solidariedade orgânica, por rápidas e crescentes transformações econômicas e sociais e pela precariedade das estruturas morais normativas, onde emergem as mais diversas patologias sociais, em razão da dificuldade de fortalecimento dos valores sociais. Estas sociedades estão sempre em vias de transição para novas situações, o que contribui para sua precariedade valorativa, gerando comportamentos anômicos, com a ameaça permanente de desintegração da ordem social. As situações e conflitos decorrentes da anomia resultam basicamente do tipo de organização do trabalho nas sociedades industriais complexas, uma vez que, em virtude da crescente diferenciação social ocorre a ampliação das tarefas profissionais, o que faz com que os sujeitos passem a desenvolver atividades com as quais não se identificam plenamente, sendo, antes, na maioria das vezes, contrárias as suas aspirações e capacidades.³¹⁶

Apesar das dificuldades apresentadas pela teoria sociológica de Durkheim, principalmente em razão da adoção da metodologia positivista, responsável por uma abordagem naturalista e conservadora dos fatos sociais, cabe reconhecer a importância de muitos dos seus estudos, especialmente as pesquisas em torno da diferenciação funcional e da solidariedade social, até mesmo porque, embora com abordagens e resultados diversos, muitas das questões por ele investigadas de modo pioneiro continuam despertando o interesse das pesquisas sociológicas na atualidade, como acontece com a questão da complexidade social e a tendência à

³¹⁶ Cf. DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. In: DURKHEIM, Émile. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.3-70. (**Coleção Os Pensadores**)

diferenciação dos sistemas sociais, temas estes recorrentes nas investigações de Max Weber, Parsons, Merton e Luhmann, entre outros cientistas sociais.

4.2.2 Modernidade, sociedade e direito na obra de Max Weber

4.2.2.1 Max Weber, a modernidade e o processo de racionalização e desencantamento da vida social

O pensador alemão Max Weber acredita que com o desenvolvimento das novas condições histórico-sociais surgidas com a modernidade ocorre uma progressiva substituição das crenças em valores substanciais e nas antigas hierarquias sociais previamente definidas por uma nova cultura assente numa mentalidade individualista e fundamentada na crença na organização racional da vida social, através da ciência e do desenvolvimento técnico. Trata-se da disseminação de um modelo de racionalização social, descrito de modo profundo por Max Weber³¹⁷, e por ele denominado como o resultado do processo de

³¹⁷ Max Weber pode ser considerado um dos mais importantes intérpretes da cultura moderna ocidental. Foi um dos primeiros autores a investigar com maior profundidade a influência dos ideais e crenças religiosas protestantes na formação do espírito capitalista moderno, tese esta desenvolvida no seu clássico estudo denominado “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Além disso, suas análises sobre o processo de racionalização da vida social, com o predomínio dos aparatos burocráticos de dominação política e econômica, especialmente as instâncias do mercado e do Estado como modelos de controle social predominantes nas sociedades industriais de massas, enfim suas conclusões sobre o predomínio da racionalidade técnica e formal são absolutamente essenciais para a compreensão da vida moderna. O diagnóstico social de Max Weber e o de Karl Marx representam um ponto de partida indispensável para a compreensão do significado histórico-social da sociedade moderna e ajudam ainda hoje a identificar em parte as origens da crise da modernidade. Embora estes autores não forneçam respostas para os problemas complexos e graves que são específicos de nosso tempo, impensáveis no contexto histórico e social em que viveram, até mesmo porque o papel da teoria não é o de substituir a práxis social e política da cidadania, ainda assim, ajudam na realização do diagnóstico crítico e no processo de conscientização sobre erros que não devem mais ser cometidos, especialmente em razão da adoção mecânica e dogmática da teoria como suporte para práticas irrefletidas e autoritárias, como aconteceu com as leituras conservadoras de Max Weber pelas correntes políticas liberais e positivistas sociológicas e jurídicas, que usaram muitas das teses do pensador como suporte ideológico para a defesa de teses tecnoburocráticas e estatistas. Isto também aconteceu de forma trágica com a obra de Marx, especialmente por força de interpretações mecânicas e reducionistas pelo marxismo economicista, dogmático e ortodoxo e pelas correntes políticas vanguardistas estatistas que conduziram os regimes comunistas totalitários, através dos aparatos burocráticos militarizados stalinistas, que conseguiram praticamente enterrar as possibilidades da implantação do socialismo democrático, massacrando os dissidentes e abrindo espaço para a aventura global neoliberal e a destruição das conquistas democráticas, com o aniquilamento dos direitos sociais duramente conquistados pelos movimentos de trabalhadores, sociais e populares nos países do Sul e do Norte. O sucesso das políticas neoliberais que levaram o mundo a atual crise econômica mundial, foi alavancado fortemente pela ideologia dogmática e fundamentalista em defesa do mercado, do consumo e do dinheiro como símbolos de liberdade, sendo as reivindicações da cidadania por direitos identificados como sinônimo do atraso e resquícios das antigas orientações socialistas, isto é, não apenas do dirigismo estatal autoritário, mas também do Estado social democrático, dos direitos trabalhistas e sociais, e das garantias mínimas de justiça

desencantamento da vida social, surgido a partir do desenvolvimento de estruturas burocráticas voltadas para a organização das tarefas das modernas sociedades de massas e do predomínio de uma racionalidade técnica, estratégica e calculadora que passa a presidir as organizações do mercado e do Estado, invadindo o espaço das relações sociais, enfim gerando uma cultura de base niilista e hedonista, cada vez mais sujeita ao controle de aparatos de dominação que acabam inviabilizando na prática a realização dos ideais de autonomia individual e de afirmação dos direitos humanos tal como defendidos por Kant e pelos pensadores iluministas no início da modernidade.

Para Max Weber, a origem do processo de racionalização da vida social está intimamente vinculada ao predomínio da mentalidade moderna ocidental, com a sua crença na razão humana e na capacidade de previsão, domínio e controle da natureza e sociedade, visando ao progresso técnico através do desenvolvimento científico sem precedentes. A racionalização experimentada nas sociedades modernas diz respeito a um processo histórico-cultural próprio do desenvolvimento da civilização ocidental que resultou no predomínio de uma lógica intelectualista científicista e pragmatista, fundamentada na aplicação de um modelo de racionalidade técnica e instrumental, através da qual interessam apenas as estratégias, através das quais as escolhas dos objetivos são conscientemente calculadas pelos indivíduos, cientistas, especialistas, industriais e burocratas no interior das organizações e adequadas aos meios necessários para a obtenção dos resultados eficazes, seja no campo privado e econômico, ou nos âmbitos científico, político e, enfim, nas redes de relações da sociedade em geral.

A racionalização social é o resultado do processo de desencantamento do mundo, com o progressivo rompimento com o sentido transcendental de cunho cosmológico, religioso e ético que caracterizava as relações do homem com a natureza, com a divindade e com os valores substanciais orientadores das estruturas comunitárias implantadas nos períodos anteriores, em benefício de uma forma de racionalidade instrumental que preside as ciências e passa a dominar os diversos aspectos da vida social. Entretanto, para Weber, o progresso técnico

social e desenvolvimento. Agora estão aí os resultados: crise econômica e social provocada pelo capital especulativo sem regulação jurídica, desmantelamento da estrutura pública do Estado e das políticas sociais, desemprego, crise ecológica e a disseminação de práticas totalitárias e de desrespeito aos direitos humanos nos mais diversos países, atacando o cerne das conquistas da cidadania no Estado Democrático de Direito.

efetivamente alcançado pelas sociedades modernas não trouxe como resultado um aperfeiçoamento ético superior da humanidade ou uma maior conscientização dos indivíduos frente às suas condições gerais de existência, antes o processo de alienação aprofundou-se sensivelmente, tal como já havia sido acentuado por Marx nos seus estudos sobre a reificação e desumanização das relações sociais, assim como os obstáculos à realização da autonomia dos indivíduos são ainda mais amplos, frente aos novos modos de domínio burocráticos e totalitários.

Na realidade, o desenvolvimento tecnológico experimentado nessas sociedades, embora tenha de fato promovido o progresso das condições de vida exteriores dos indivíduos, não pode ser traduzido como sinônimo de maior conhecimento dos seres humanos com relação aos meios e condições de sua existência e nem indica uma maior consciência frente aos meios e formas de dominação na sociedade. Em todo caso, o homem moderno distingue-se daqueles que vivem em comunidades tradicionais, como os indígenas, por exemplo, que conhecem e compreendem melhor a cultura em que vivem, sabendo como e onde procurar o seu “alimento”, assim como “as instituições que ajudam a fazê-lo”, já que não estão separados dos seus meios de existência social, ao contrário do que acontece nas sociedades modernas, onde essa separação atingiu seu ponto máximo, por meio da diferenciação funcional das atividades.

A intelectualização e a racionalização crescentes não significam pois um crescente conhecimento geral das condições de nossa vida. O seu significado é muito diferente: significam que se sabe ou se acredita que, em qualquer momento em que se queira se pode chegar a saber; que, portanto, não existem em torno de nossa vida poderes ocultos e imprevisíveis, mas que pelo contrário, tudo pode ser dominado através do cálculo e da previsão. Isto significa simplesmente que se exclui o mágico do mundo. Ao contrário do selvagem, para quem tais poderes existem, nós já não temos que recorrer a meios mágicos para controlar os espíritos ou movê-los à piedade. Isso é coisa que se consegue graças aos meios técnicos e à previsão.³¹⁸

Por isso, nas sociedades modernas os indivíduos experimentam relações e condutas pautadas numa crescente desconfiança e descrença nos valores de natureza espiritual, em consequência de uma relativa perda de importância das questões éticas no campo das suas atividades centrais. Nessas novas condições, embora aumente sensivelmente a crença social dos indivíduos na capacidade de controle e previsão dos fenômenos naturais e sociais, com base na ciência e

³¹⁸ WEBER, Max. **O político e o cientista**. Lisboa: Presença, 1980. p. 121-122.

inventos técnicos, por outro lado, o mundo parece destituído do encanto criativo próprio do imaginário simbólico característico do universo cultural dos humanos e da possibilidade de partilhar valores comuns, em razão do predomínio de um modelo de organização social e de dominação política e burocrática, dirigida por “especialistas sem espírito”, cada vez mais distanciados dos cidadãos. Tal situação aprofunda o ceticismo e o niilismo característicos de nosso tempo, já denunciados pela filosofia de Nietzsche no século XIX, com a sensação de vazio e a perda de sentido da vida do homem moderno, o que faz com que aos poucos se perceba o retorno de uma espécie de politeísmo de valores, de religiões e de cosmovisões diferenciadas, que tendem a reintroduzir as disputas dogmáticas em torno de deuses e modelos axiológicos e políticos.

Em síntese, para o pensador alemão, a racionalização da sociedade, baseada no desenvolvimento científico, na crença no progresso social e na produção de novidades, despoja a vida de sentido, que não seja aquele vinculado ao mundo “prático e técnico”. Como já havia sido assimilado pela obra de Tolstói, a perda de sentido da vida frente ao processo civilizatório ocidental, fundamentada na modernização e progressos crescentes, gera um profundo mal-estar dos indivíduos na cultura, com a perda do humano diante de um mundo organizado mecânica e artificialmente, apoiado na criação de novidades descartáveis e na rotina repetitiva e formal das relações sociais, quase sempre submetidas aos procedimentos institucionais legais e burocráticos. Dessa maneira, os indivíduos perdem a orientação e o sentido humano essencial da vida e da cultura, pois desaparecem os valores materiais e os princípios universais consensuais em benefício do gozo das superficialidades produzidas por um mundo artificial, com o império das aparências e ilusões provisórias. O homem moderno vive cercado de ilusões, à espera das promessas a serem realizadas no futuro, mas que dificilmente são cumpridas, desaparecendo paulatinamente do seu mundo concreto o sentido e a possibilidade real de atingir a felicidade plena. Os valores passam a ser considerados como ideais a serem alcançados sempre no amanhã, tornando-se ao final da existência humana nada mais do que promessas ilusórias. O desespero do indivíduo moderno, diante da sensação de vazio existencial, acaba levando-o a uma incessante busca de realização da sua felicidade individual, o que faz agarrando-se as mais diversas crenças, estilos de vida e modas superficiais e passageiras, buscando o prazer

momentâneo na satisfação dos desejos imediatos e o conforto da alma através da adesão a profecias e seitas religiosas, a militância política etc.³¹⁹

O pensamento de Max Weber insere-se na tradição sociológica individualista, positivista³²⁰ e historicista, porém sua obra pode ser considerada como um dos mais importantes diagnósticos críticos de natureza histórico-cultural da modernidade, ao lado dos estudos de Marx e Nietzsche, autores estes que já no século XIX foram capazes de antecipar parte das dificuldades, problemas e os sintomas da crise da modernidade e da barbárie já ali anunciada, diante do predomínio dos novos modos de organização política, econômica e social implantados e da utilização generalizada de aparatos técnicos, burocráticos e mortíferos à disposição do exercício do poder nessas novas condições.³²¹

³¹⁹ Cf. WEBER, Max. **O político e o cientista**. Lisboa: Presença, 1980. p. 122-123; Cf. FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense, 1987. p. 22.

³²⁰ Max Weber adere explicitamente ao ideal positivista da necessidade da neutralidade axiológica no campo das ciências sociais, fiel à separação kantiana entre os campos do conhecimento e dos valores, razão científica e razão prática, ciência e ética. Para ele, não podem ser misturadas as tarefas referentes ao âmbito científico, campo da investigação empírica dos fenômenos, e o plano normativo axiológico. De acordo com Weber, não há qualquer vinculação da ciência com questionamentos ontológicos ou fins éticos de natureza valorativa, seja com o ideal de um mundo de essências verdadeiras, como queriam os gregos, ou com o encontro da essência da natureza, da arte ou de Deus, como pretendiam os renascentistas, ou mesmo qualquer compromissos com a felicidade dos homens ou da comunidade. As questões éticas e políticas pertencem ao plano do dever-ser e remetem ao “que devemos fazer e como devemos viver” e estas são questões de natureza ontológica e ética que pertencem, para ele, ao domínio do irracional e da escolha subjetiva de cada um, uma vez que nesse terreno não há qualquer possibilidade de consenso universal e, portanto, de tratamento objetivo dos valores. (Cf. WEBER, Max. **O político e o cientista**. Lisboa: Presença, 1980. p. 123-129). Trata-se, assim, da defesa do velho mito cientificista positivista que advoga a possibilidade de neutralidade e pureza do conhecimento, desconsiderando os reais compromissos e interesses da ciência na sociedade e as profundas relações do conhecimento com o exercício do poder e as formas de dominação social. Porém, o autor reconhece razão as correntes historicistas, contrárias ao positivismo, ao considerar que os juízos de valor próprios da cultura do cientista interferem na escolha do objeto de estudo, muito embora, para Max Weber, os resultados da pesquisa devam ser neutros e aceitos por todos como expressão da verdade científica, independentemente de juízos de valores éticos, políticos e de considerações críticas acerca da sua legitimidade.

³²¹ Charles Taylor reconhece a importância decisiva dos diagnósticos do tempo dos modernos formulados por Max Weber como expressão de desencantamento do mundo, a partir da “dissipação de nosso sentido de cosmo como ordem significativa” e a brusca ruptura com as crenças e hierarquias tradicionais, e também por Nietzsche, através da denúncia que este faz sobre a perda dos horizontes de sentido tradicionais, e que ele expressa com a frase radical que anuncia que “Deus está morto”, em seu lugar aparecendo os poderes da ciência moderna e o nihilismo como marcas de nossa cultura; especialmente por estes autores terem sido capazes de descrever já naquela época, no século XIX, “algo amplamente sentido em nossa cultura”, como “a perda de horizonte do tolo de Nietzsche” ao questionar na “Gaia Ciência” sobre “como poderíamos beber todo o mar?” e sobre “quem nos deu a esponja com que absorver todo o horizonte?” e o temor que sentem muitos dos indivíduos modernos com relação “à falta de sentido”, percebida nas mais diversas esferas da vida, inclusive através de relatos de pacientes aos psicanalistas, quando de forma acentuada aparecem patologias relacionadas com a sensação de “perda do ego” ou mesmo sensações “de vazio, de insipidez, futilidade, falta de propósito ou perda de autoestima”. Estes relatos confirmam essa “perda de horizonte” de significações, objetivos e preocupações que fornecem a possibilidade de inserção do homem na cultura de modo a expressar com sinceridade e autenticidade seu modo de ser e seu

4.2.2.2 Sociedade e direito na obra de Max Weber

Max Weber pode ser considerado um dos mais importantes cientistas sociais e intérpretes da modernidade, responsável por influenciar diversas correntes do pensamento social, desde as concepções positivistas e sistêmicas, passando pelas mais diversas orientações críticas, como a primeira e a segunda geração da Escola de Frankfurt, a um conjunto de pensadores marxistas, como Lukács, entre outros, até os pensadores pós-modernos.

Estudando os modos de exercício do poder, através do surgimento do Estado moderno, Max Weber compreende a organização estatal como a instância política central nas sociedades modernas, sustentada nas relações complementares entre burocracia e violência, e na tendência ao processo de racionalização formal do Direito, tendo em vista as exigências das sociedades complexas capitalistas. Trata-se do paradigma jurídico racional burocrático-legal que passa a informar o Estado liberal de Direito, dando origem ao processo de racionalização do poder e ao modelo de domínio social típico das sociedades industriais. O paradigma racional-legal é a resultante do processo de “desencantamento” social, com o surgimento das organizações sociais e políticas voltadas para a realização do processo de racionalização do poder e do Direito, processo esse que teve sua origem com os pensadores iluministas, através da defesa de direitos naturais racionais.

O estabelecimento desses princípios jurídicos formais, expressão dos direitos naturais provenientes da razão, como a liberdade e a igualdade, base das Constituições liberais e fundamento de legitimidade do Estado e do sistema do direito positivo, possibilitou a separação dos campos da política e do direito com relação aos âmbitos da metafísica e religião. Em linhas gerais, pode-se afirmar que o processo de desencantamento do Direito tem origem com a formulação dos princípios jusnaturalistas racionais por obra dos filósofos iluministas e liberais, impulsionando o processo de laicização do poder, com a vitória revolucionária da burguesia no final do século XVIII, sendo definitivamente estabelecido por meio da cultura formalista sustentada pelo “positivismo jurídico”, através da dogmática jurídica e sua tendência ao tecnicismo e “hermetismo lógico” e sistêmico.

universo axiológico, podendo discriminar adequadamente os bens, promover escolhas, avaliações, deliberar e emitir juízos sobre os acontecimentos e ações humanas; confirmando o que estes pensadores, como “poucos espíritos alertas previam há um século ou mais”. (TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, p. 32-35).

Inicialmente, na origem da modernidade, o direito natural racional representa o fundamento de legitimidade do direito positivo, expressando os princípios que servem de justificativa para o caráter obrigatório da nova ordem social positiva nascida das revoluções liberais, como os princípios da laicização do poder, as limitações legais ao exercício do poder político, o Estado como instância neutra e arbitral, responsável pela garantia das liberdades individuais e econômicas, a igualdade de todos perante a lei etc. Aos poucos, as velhas crenças em princípios suprapositivos de natureza ética são deixadas de lado, em benefício do predomínio da racionalização técnica do Direito, fruto do processo de intelectualização e especialização do Direito, por intermédio da expansão e desenvolvimento da dogmática jurídica, do ensino jurídico e das profissões jurídicas. Do ponto de vista formal, a racionalidade do poder significa o exercício da dominação de modo impessoal, segundo as diretivas estabelecidas pela ordem jurídica, isto é, o poder não se justifica mais por suas finalidades éticas, com base numa racionalidade material, mas em função da legalidade dos meios e procedimentos legais adotados pelas autoridades públicas e governantes no processo de tomada de decisões. A impessoalidade do poder garantiria a “neutralidade” do Estado, assim como “a previsão dos particulares, que podem contar com as garantias jurídicas previstas pelo direito positivo”.³²²

Para Max Weber, na modernidade, o poder político, garantido por meio do uso da violência legal, passa a ser exercido no âmbito do Estado de Direito estabelecido num determinado território:

O Estado moderno possui as seguintes características, primeiramente formais: uma autoridade administrativa sujeita a mudanças de estatutos, e à qual a atividade do quadro administrativo, também sujeitos à mudança, se orienta. Este sistema de autoridade reivindica validade não apenas para membros da associação, a maioria dos quais a ela pertence por nascimento, mas também, numa grande extensão, para toda conduta que ocorre dentro da área de sua jurisdição; é, portanto, uma associação compulsória com uma base territorial. Além disso, considera-se o uso da força hoje como legítimo apenas na medida em que é permitido pelo Estado ou prescrito por ele. [...] Esta reivindicação do Estado moderno de monopolizar o uso da força é uma marca distintiva tão essencial a ele como o seu aspecto de jurisdição compulsória e de organização contínua.³²³

³²² Cf. BOBBIO, Norberto. A teoria do Estado e do poder em Max Weber. In: **Ensaio escolhidos**. São Paulo, 1996, p. 180. Cf. VIEIRA, Suzana Gauer. **A política e o direito na práxis histórica contemporânea**. Dissertação de Mestrado. 1997. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 212 p.

³²³ WEBER, Max. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Moraes, 1989. p. 112.

A partir daí, segundo Max Weber, o direito passa a ser entendido como produto e meio técnico de um compromisso de interesses. A tomada em consideração das normas jurídicas e das garantias coercitivas da ordem jurídica é uma característica fundamental do paradigma jurídico liberal burocrático-legal, no qual o Estado monopoliza as funções de produção e aplicação das leis, podendo aplicar sanções aos que desrespeitarem os preceitos obrigatórios do Direito, em razão de passar a deter “o monopólio da violência legal”. Isto leva a que os particulares realizem suas ações, contratos e negócios jurídicos com base no respeito e nas garantias fornecidas pelas normas jurídicas, sempre calculando suas ações e esperando por condutas legalmente motivadas dos tribunais. O cálculo de expectativas dos interessados, fundamentado na racionalidade orientada a fins, isto é, no cálculo meio-fins, dá origem à previsibilidade das condutas, sendo essencial para a celebração dos negócios contratuais e o funcionamento da economia de mercado, na medida em que assegura a regularidade das trocas econômicas e a segurança das relações jurídicas e sociais. Do mesmo modo, a criação de novas relações, através da celebração de contratos entre os particulares, submete-se igualmente ao cálculo e adaptação das condutas à ordem jurídica estabelecida, contando com as garantias legais coercitivas. Em síntese, a liberdade contratual é o fundamento da ordem social liberal-capitalista, assim como a exigência de um direito impessoal que a garanta. A legitimidade passa a ser identificada com a legalidade, já que a dominação legal indica que legítimos são os governantes e agentes públicos estatais legalmente instituídos e que exercem o poder de acordo com as regras legais impessoais e objetivas. O conceito de legitimidade é derivado do direito positivo estatal, ou mais propriamente da crença social na sua validade, na medida em que os indivíduos atribuem um valor especial à legalidade, isto é, aos comandos formalmente corretos e impostos por procedimentos legais habituais, independentemente de seu conteúdo material.³²⁴

Max Weber reconhece como marca distintiva da modernidade a influência decisiva das ciências no desenvolvimento e organização da sociedade, principalmente, em razão da dependência do capitalismo moderno do desenvolvimento das ciências e das “possibilidades técnicas”. O predomínio da

³²⁴ Cf. WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 515; 585-586; 616-617; 639. Cf. VIEIRA, Suzana Gauer. **A política e o direito na práxis histórica contemporânea**. Dissertação de Mestrado. 1997. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) 212 p.

racionalidade técnica nas sociedades atuais é indiscutível; trata-se da disseminação de uma racionalidade calculadora e funcional, operando a partir de uma mentalidade fundada no juízo que em tudo calcula os meios adequados para atingir com sucesso os fins previamente delimitados; distinguindo-se claramente da racionalidade substancial de base axiológica e ética, a exemplo da ética principiológica dos deveres defendida pelo filósofo iluminista Kant. De acordo com o sociólogo, a racionalidade do “moderno capitalismo” depende crescentemente da “calculabilidade dos fatores técnicos mais importantes”. Mas o capitalismo também necessita dos sistemas administrativo e jurídico, para o seu adequado funcionamento e desempenho das atividades privadas. Para Weber, o sistema capitalista industrial “moderno” e “racional” depende das “estruturas racionais das leis e da administração”, além “de meios técnicos de produção”, precisando da disposição “de um sistema legal calculável e de uma administração baseada em termos de regras formais.” Cabe enfatizar que estas características são indispensáveis ao capitalismo industrial concorrencial moderno, não ao capitalismo patrimonialista e politicamente orientado da fase absolutista anterior, já que para Max Weber:

Sem isso o capitalismo aventureiro e de comércio especulativo, e todo tipo de capitalismo politicamente determinado, seria possível, mas não o empreendimento racional da iniciativa privada, com capital fixo e cálculos certos.³²⁵

4.2.3 A teoria dos sistemas sociais de Parsons

A corrente sociológica denominada funcionalismo representa o modelo de abordagem científica que tem como objetivo o estudo e análise do funcionamento da sociedade compreendida como um sistema social, cujas influências originais encontram-se principalmente nas obras dos sociólogos Durkheim e Max Weber. Parsons construiu sua obra tentando conciliar as principais teses desses dois pensadores, buscando abarcar na sua pesquisa os aspectos interativo-normativos da vida social e as ações sociais, agregando a esses estudos a análise dos sistemas sociais, por influência da Biologia e da Cibernética.

Para Parsons, as ações sociais que gozam de certa estabilidade são aquelas orientadas por normas e estas, por sua vez, formam um sistema organizado. Mas,

³²⁵ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 31.

ao contrário do que imaginava Weber, as ações são derivadas dos sistemas e não das intenções dos indivíduos. Enquanto Weber se preocupava em explicar o sentido e a motivação das ações individuais na sociedade, Parsons visa explicar as ações sociais como “padrões supraindividuais” derivadas da estrutura dos sistemas da sociedade. Cada um dos sistemas sociais pode ser considerado de forma autônoma e independente, embora eles sejam, ao mesmo tempo, “interdependentes e subordinados a um sistema social mais geral”, isto é, “a sociedade” que aparece como sistema social que abrange os demais subsistemas.³²⁶

Parsons foi o principal teórico social a desenvolver e difundir o método estrutural-funcionalista sistêmico. O sistema social, para ele, funcionaria semelhantemente ao organismo humano, sendo composto por elementos e órgãos essenciais, formado basicamente pelas instituições e subsistemas da cultura, economia, política e o direito. Tais instituições seriam responsáveis pela integração social, possibilitando as condições para a estabilidade e manutenção da ordem social, como padrões normativos resultantes do processo de socialização entre os membros da sociedade, por meio dos diversos modos de internalização dos valores sociais predominantes e do consenso em torno dessas normas. As normas sociais, como estruturas normativas organizadoras dos sistemas, fornecem as orientações de conduta aos indivíduos, especialmente quanto aos papéis e status sociais, sendo estes os principais elementos dos sistemas. Desse modo, as normas sociais representam a estrutura que organiza a sociedade, sendo que a vida social passa a ser definida como “um sistema de interação harmônico entre papéis sociais”.³²⁷ Em linhas gerais, as estruturas dos sistemas sociais determinam previamente as ações sociais, ao contrário do que pensava Weber com suas investigações sobre os papéis sociais e a atuação consciente dos atores sociais com base nesses papéis, pois por meio deles os indivíduos já saberiam “por que motivos atuam, como atuam e seu papel na sociedade”. De acordo com Parsons, tal “função passa a ser exclusiva das estruturas”, com o que “evita-se o problema sujeito-objeto”, porém, como notou Luhmann, apesar disso, a teoria social de Parsons acaba tendo “como preço sua

³²⁶ Cf. SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 57-58.

³²⁷ ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 158-159.

redução a um aparato conceitual analítico e, em última instância, o rebaixamento do problema a um dos componentes da ação”.³²⁸

Parsons acreditava na existência de determinados componentes que, uma vez postos em ação, trariam o equilíbrio ao sistema, o que o fez fixar de modo prévio e idealizado as condições do ponto de vista estrutural e funcional para a análise adequada da organização e funcionamento equilibrado do sistema social. Com esse propósito, ele considera a existência de pelo menos quatro funções principais para o desempenho adequado das atividades dos sistemas. O subsistema econômico seria responsável pela função de adaptação do sistema ao exterior, encarregando-se de produzir e distribuir os instrumentos e recursos para a consecução das finalidades da economia. A função instrumental seria própria do sistema político na realização de suas metas e objetivos em torno do exercício e manutenção do poder. Já a função do controle social seria responsabilidade do sistema jurídico, encarregado, em última análise, pela integração da sociedade, principalmente mantendo sob controle os conflitos sociais. E por fim, a tarefa de socialização seria realizada pelo subsistema cultural, visando à reprodução e manutenção dos valores e normas sociais através das suas instituições.³²⁹

As preocupações dos teóricos sistêmicos sempre estiveram relacionadas com a análise das funções e disfunções dos sistemas sociais, tendo em vista as necessidades de equilíbrio, reequilíbrio, controle e ordenação do sistema social. Alguns autores ampliaram os estudos de Parsons e passaram a dedicar maior importância às tarefas de integração social exercidas pelo sistema jurídico, assim como passaram a analisar as relações entre os diversos subsistemas, as conexões funcionais e inter-relações que passaram a ser exercidas entre estes. Para Bredemeier, por exemplo, o Direito nas sociedades modernas é responsável pela função de integração e estabilização da vida social, desenvolvendo mecanismos de controle social, como determinados “*outputs*” emitidos pelo sistema jurídico ao sistema político, como o fornecimento da legitimação para exercer o poder político e a função de interpretação das leis para a solução dos conflitos através do Poder Judiciário. Assim o sistema jurídico recebe “*inputs*” ou informações dos demais

³²⁸ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano: CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

³²⁹ Cf. ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 160-161.

subsistemas econômico, político e cultural, enquanto, o subsistema político indica ao subsistema do Direito os objetos e finalidades a serem realizadas, fornecendo os instrumentos para o uso da força necessária à imposição das normas jurídicas. A economia, por sua vez, fornece informações especializadas sobre o seu funcionamento e prováveis conflitos de base econômica, tendo como resposta jurídica “a definição de papéis na divisão de trabalho”, assim como a cultura transmite ao campo do Direito “os conflitos e motivações”.³³⁰

Entre as diversas críticas às teorias estrutural-funcionalistas clássicas podem ser elencadas aquelas que apontam o seu caráter idealista, ontológico, ideológico e metafísico, pois se pretendendo como teorias científicas objetivas que investigam empiricamente o mundo social, na realidade, através da adoção dos conceitos naturalistas e metodologia positivista, de âmago biologicista e determinista, estão mais próximas de visões de mundo e de modelos filosóficos ideais e prévios de natureza ideológica, voltados, em síntese, para a defesa e legitimação da ordem social implantada e visando à conformação das ações sociais, sem qualquer preocupação com a investigação da temática das mudanças histórico-sociais.³³¹

4.2.4 A teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann

4.2.4.1 A teoria sociológica de Niklas Luhmann

A teoria social elaborada por Niklas Luhmann pretende superar as teorias sociais da ação, substituindo as diversas metodologias de âmago individualista pela perspectiva sistêmica e autopoietica. Nesse sentido, o pensador alemão elabora uma compreensão original das sociedades modernas, substituindo as antigas descrições sociológicas com base nas relações e oposições entre indivíduos e sociedade, pela distinção entre sistemas biológico, psíquico e social, visando abarcar a complexidade da vida social, a partir da emergência dos sistemas sociais diferenciados e regidos por meios de comunicação específicos desenvolvidos no âmbito societário.

Nesse sentido, segundo Schwartz, o objeto de conhecimento sociedade, entendida como sistema social regido pela comunicação, torna-se de certa forma

³³⁰ ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 160-161.

³³¹ ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 162-164.

independente dos indivíduos, o que permite o estudo dos paradoxos como característica inerente ao próprio sistema sociedade; dependente, portanto, da própria criatividade do sistema, ganhando relevo aqui o conhecimento científico produzido pelo sistema da ciência na busca da desparadoxização, já que as sociedades atuais atingiram uma etapa em que não mais se contentam com explicações metafísicas, com base em elementos externos de fundamentação. Os paradoxos emergem das possibilidades ilimitadas dos eventos, decorrentes da indeterminação e complexidade do mundo, daí que não se possa falar em essência da realidade em si mesma. Através da possibilidade de redução da complexidade social fornecida pelos mecanismos teóricos sistêmicos abre-se a possibilidade do seu “desvelamento dado pela observação”, sem o propósito de atingir um saber absoluto.³³²

Seguindo os ensinamentos da teoria social de Parsons, inicialmente Luhmann admite a existência de meios funcionais simbolicamente generalizados e diferenciados nas sociedades modernas, como o dinheiro, o poder, as normas etc., que seriam responsáveis pela organização e manutenção de compromissos na vida social. Ele retoma e aprofunda tal análise, reconhecendo a verdade, o dinheiro, o poder e o amor como os meios de socialização mais importantes nas sociedades modernas, respectivamente presentes nos sistemas científico, econômico, político e familiar.³³³ Entretanto, o autor passa a considerar o predomínio dos sistemas sociais diferenciados e sua reprodução autopoiética como fenômeno predominante e mais importante nas sociedades modernas, substituindo os estudos sociológicos anteriores relacionados aos processos de interação dos indivíduos no mundo da cultura, ancorados em parâmetros filosóficos idealistas, ao enfocarem a problemática da socialização e integração social numa perspectiva metodológica de cunho individualista, por uma nova problemática vinculada às diferenças entre sistema e ambiente, a partir da introdução da análise da autopoiése social.

Em linhas gerais, o sistema poderá ser estudado nos aspectos estrutural e funcional. Na dimensão estrutural, pode ser concebido como um sistema constituído

³³² SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 69; 74.

³³³ Como já visto, esta temática foi estudada por Hegel nas suas investigações sobre a dialética do esclarecimento, visando promover um diagnóstico crítico sobre as sociedades modernas, caracterizadas por diferenciações funcionais entre as esferas sociais e por um conjunto de contradições que levam ao desenvolvimento de cisões e fragmentações na esfera societária, responsáveis pela complexidade e aumento dos conflitos sociais.

por uma fronteira que delimita o interior do sistema com relação ao seu exterior, caracterizado pela presença de determinados elementos e por uma rede de comunicações e operações que lhe possibilitam a absorção dos “eventuais arrebatamentos ou bloqueios”, através da seleção dos estímulos e ruídos externos. Já as funções dos sistemas dizem respeito à descrição e modos de organização interna desses sistemas, suas relações com “pessoas, bens, moeda, informações”, cuja circulação ocorre também nos “diferenciais” e não apenas nos fluxos da malha de comunicação. A análise funcional permite ainda o estudo dos “centros de decisão” do sistema, responsáveis pela transformação das informações recebidas em ações a serem executadas, assim como propicia a análise dos processos de “retroação”, além da “recorrência de uma esfera a outra no interior da malha” de comunicações, contribuindo ainda para a percepção das “demoras de ajuste”, indispensáveis para um adequado funcionamento dos sistemas nas suas relações com o meio ambiente.³³⁴

Sinteticamente, pode-se dizer que, para Luhmann, a sociedade pode ser descrita como o conjunto de suas comunicações, não podendo ficar reduzida ao âmbito das instituições e normas estabelecidas no passado, já que os sistemas sociais estão sempre recebendo impulsos dos demais sistemas e do entorno que, por sua vez, formam o seu ambiente. Tal visão renova sobremaneira o campo de estudos da Sociologia, abrindo-a para a compreensão do caráter histórico e complexo das sociedades modernas, pois, ao mesmo tempo em que permite o conhecimento das funções dos sistemas sociais implantados, passa a considerar como campo privilegiado de análise as transformações nos sistemas por força das imprevisibilidades, contingências e mudanças operadas na vida social pela própria sociedade, como momentos de superação das tradições em benefício da instituição do novo. Esta é uma das possíveis interpretações da teoria dos sistemas sociais de Luhmann, que uma vez priorizada, principalmente a partir das suas contribuições em torno da autopoiese social, na segunda fase do desenvolvimento de sua obra, pode contribuir para uma leitura crítica dos sistemas sociais, em contraposição às interpretações que tendem a dar ênfase ao caráter conservador da sua obra, entendendo-a como uma teoria voltada apenas para a redução da complexidade dos sistemas tendo em vista a funcionalidade dos sistemas sociais e a manutenção do

³³⁴ ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 303.

equilíbrio social, sem maiores preocupações com as mudanças inerentes ao processo histórico e social.³³⁵

As sociedades modernas são definidas por Luhmann como a expressão do desenvolvimento de sistemas de comunicação. A comunicação, por sua vez, depende da “linguagem, das funções, da diferenciação e das estruturas” dos sistemas sociais. A comunicação produz comunicação, fluindo através dos meios de comunicação específicos nos sistemas político, econômico, científico, familiar etc., regidos respectivamente pelos códigos do poder, do dinheiro, da verdade e do amor. A comunicação pode ser entendida, em última análise, como uma “síntese entre a informação, o ato de comunicação e a compreensão”, realizada nos processos sociais decisórios que ocorrem nos diversos sistemas. A comunicação não visa ao entendimento ou a busca do consenso entre os atores sociais, sua finalidade é dirigida à própria comunicação e ao processo de tomada de decisões. Os meios de comunicação, por sua vez, são os responsáveis pela definição do modo como será permitida “a produção de sentido” no âmbito dos sistemas.³³⁶

Essa nova realidade social plural e mutável, gera diversos paradoxos no processo de comunicação, na medida em que, por um lado, a sociedade moderna criou sistemas sociais diferenciados, como o direito, a ciência, o poder e a

³³⁵ André-Jean Arnaud e Maria José Fariñas Dulce assim se referem a propósito de uma possível analogia entre as funções dos sistemas sociais na teoria de Parsons e Luhmann: “tanto a complexidade quanto a contingência estão sempre apresentando ‘problemas’ aos sistemas sociais: no âmbito social, o problema da divergência. Em síntese, o problema único do sistema social é conseguir ‘reduzir a complexidade e a contingência’, o que lembra bastante o mítico ‘ponto de equilíbrio’ que o estrutural-funcionalismo determinava como próprio objetivo. [...] Em suma, os sistemas dotam as ações humanas de sentido (meta) e de racionalidade, e as transformam em fatos”. Por outro lado, os autores chamam a atenção para a importância da introdução do paradigma da complexidade nas análises sistêmicas, trazendo avanços importantes para a área de conhecimento sociológico. A complexidade implica o reconhecimento de “incertezas, de fenômenos aleatórios, de esferas diversas de apreensão, de retroações e recorrências, de contradições”, contribuindo decisivamente para a superação dos dogmatismos deterministas fundados em certezas prévias no campo do conhecimento. Tais condições propiciam a quebra com as visões ingênuas e simplificadoras da realidade, abrindo-se o campo social de investigação para pesquisas mais profundas e críticas acerca dos sistemas sociais. De outro lado, indica que tal complexidade produz “paradoxos” crescentes, entre eles o fato de que apesar dos enormes avanços introduzidos pelos novos paradigmas científicos, das descobertas e inovações tecnológicas, entendemos cada vez mais que “nossa ignorância progride com o conhecimento e que, em vez de se compreender sempre mais, as coisas aparecem sempre menos simples, mais complexas” e, portanto, abertas sempre para novas pesquisas. (ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 166-167; 295-297). Entre os pensadores críticos que têm empreendido um trabalho de renovação da teoria dos sistemas sociais podem-se elencar as pesquisas inovadoras dos juristas brasileiros Leonel Severo Rocha e Germano Schwartz.

³³⁶ ROCHA, Leonel Severo. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. *Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 35-36.

economia, para minimizar seus problemas e reduzir a complexidade da vida social, o que lhe conferiu os meios “para controlar as indeterminações”, mas ao mesmo tempo, a própria sociedade produz contínua e incessantemente novos problemas e mais indeterminações.³³⁷ Tais situações emergem do pluralismo de valores e de visões distintas presentes na sociedade, dando origem à sociedade de riscos caracterizada pela indeterminação e imprevisibilidade das condutas, distanciando-se cada vez mais dos modos de ação e organização social anteriores que tinham por base condutas e modelos de orientação social que permitiam o planejamento e o cálculo prévio dos resultados das ações, principalmente por meio dos direitos garantidos pelo paradigma jurídico estatal de âmbito nacional.

Para Luhmann, a complexidade passa a ser a marca das sociedades modernas, caracterizadas pela existência de múltiplos e diferenciados sistemas sociais, cada um deles com funções e elementos próprios, sem qualquer tipo de hierarquia entre si. Trata-se de um modelo de sociedade sem hierarquia e centro dominante, ao contrário dos paradigmas tradicionais, fundados nas ideias de naturalização das posições sociais e estratificação típica da sociedade de classes. Agora, cada um dos sistemas sociais procura responder a problemas determinados, de acordo com suas funções específicas, considerando os demais sistemas ou subsistemas como pertencentes ao seu ambiente. Cada sistema realiza suas funções e processa a própria evolução autopoieticamente, por meio de um código específico que realiza uma espécie de filtragem do ambiente exterior, sendo responsável pelo processamento e construção da comunicação. Em outros termos, as sociedades modernas são definidas como um sistema complexo de comunicação. Essa complexidade provocou um processo de diferenciação social que consistiu na criação de diversos subsistemas, dando origem, dessa maneira, aos sistemas político, jurídico, econômico, moral, científico, familiar, entre outros, cujo principal objetivo consiste na busca da redução da crescente e contínua complexidade social e dos riscos e incertezas inerentes às diversas e plurais dimensões organizativas da vida social.

O Direito, na teoria dos sistemas sociais, organiza-se como um sistema com base no código binário Direito/não Direito, determinando aquilo que pertence ao

³³⁷ ROCHA, Leonel Severo. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 36.

sistema jurídico e o que emerge como sua diferença, isto é, como sua negação. Já o sistema político utiliza-se do código poder/não poder, para demarcar aqueles que exercem o poder e os que não o exercem, os que governam e os que estão na oposição etc. Por sua vez, os meios de comunicação de massas – a mídia – são apenas instrumentos e meios técnicos de difusão de informações, diferentemente dos demais meios de comunicação simbolicamente generalizáveis, operando com base no código próprio, selecionando as informações consideradas dignas de divulgação e as que serão descartadas, não tendo, portanto, qualquer compromisso com a transmissão da verdade e/ou manipulação das informações, já que o código verdade/falsidade, segundo Luhmann, é específico do sistema científico e não pode ser transposto mecanicamente para a esfera da mídia, sob pena de corrupção das funções originais do sistema em consideração. Entretanto, não podem ser esquecidas as diversas e intrincadas conexões entre os distintos sistemas sociais, realizados através de acoplamentos estruturais, responsáveis, em última análise, por uma maior aproximação entre os sistemas. Estes acoplamentos entre sistemas distintos, ao promoverem o funcionamento dos elementos do sistema, a partir das estruturas do outro, sem, no entanto, confundir os limites de cada um dos sistemas entre si, objetivam a construção de relações sistêmicas estáveis e que perdurem no tempo, como é o caso da Constituição, resultante de um acoplamento estrutural essencial fruto da relação entre os sistemas da política e do direito.

Como observa o professor Leonel Severo Rocha, as categorias contingência, risco e paradoxos passam a ser essenciais para o entendimento das sociedades modernas. A comunicação, como elemento fundamental da sociedade, permite a ampliação da compreensão, sob novos parâmetros, das relações sistema/ambiente, mostrando como o sistema social opera, de um lado, como sistema fechado, visando manter sua autonomia e “unidade”, ao mesmo tempo em que aparece como “cognitivamente aberto para poder observar a sua diferença constitutiva”. A diferenciação funcional dos sistemas implica o reconhecimento da comunicação e, através dela, o sistema se torna habilitado a “repetir suas operações diferenciando-as de suas observações”. As decisões tomadas no interior do sistema são marcas da produção da temporalidade na sociedade, assim como o sentido das decisões realiza-se a partir das diferenciações e não como o resultado do consenso entre os atores. A tomada de decisões coletivas, por sua vez, fica a cargo das organizações dos sistemas, por meio dos programas e códigos de cada sistema. Em última

análise, a identidade dos sistemas sociais surge da sua constante diferenciação com relação aos demais sistemas e ambiente circundante, decorrente das decisões tomadas pelas organizações, como é o caso do Poder Judiciário, como organização burocrática encarregada da tomada de decisões no âmbito do sistema jurídico.³³⁸

Desse modo, em cada situação emergem novos problemas que devem ser enfrentados pelos sistemas autopoieticos. Estes sistemas são simultaneamente, fechados operacionalmente e abertos cognitivamente para o ambiente, caracterizados por repetições e diferenças, vinculando-se, ao mesmo tempo ao “passado e ao futuro”, devendo resolver no seu próprio interior os paradoxos que surgem das complexas relações sistema/ambiente. Os problemas e paradoxos já não são mais resolvidos com o apoio de formas e modelos consensuais ou segundo as crenças e interesses predominantes numa época, com base nas matrizes da teoria da ação e da decisão desenvolvidas por Parsons e Max Weber. A tomada de decisões será principalmente tarefa das organizações³³⁹ burocráticas desenvolvidas no interior dos subsistemas, responsáveis pela instituição do “tempo” e, nessas condições, na medida em que “a diferenciação ocorre numa meta-observação do sistema” emergem “paradoxos que constituem a efetiva matriz da história”. As sociedades modernas já não podem mais contar com a ideia de racionalidade subjetiva orientada por fins, ordenadora das ações e decisões racionais com base no cálculo prévio de consequências, frente à imprevisibilidade dos acontecimentos, das ações e novas situações oriundas da pluralidade de visões e complexidade das sociedades atuais. Os riscos estão presentes em todas as decisões voltadas para o futuro, pois as contingências históricas e sociais não permitem o planejamento global e a antecipação das situações futuras, implicando “a possibilidade de que suas consequências ocorram de maneira diferente”, daí que os riscos também

³³⁸ ROCHA, Leonel Severo. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico.** In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 36-37.

³³⁹ Para Luhmann, as organizações e os seus profissionais atuam segundo critérios, regras, procedimentos metódicos e referências sistêmicas dotados de uma racionalidade lógica, a que o autor confere o maior peso na sociedade moderna, já que fornecem à sociedade procedimentos para as decisões, critérios gerais e diretivas que servem como orientação diante da complexidade social. (Cf. LUHMANN, Niklas. **La Sociedad de la Sociedad.** Tradução de Javier Torres Nafarrate. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 148-149).

devam ser levados em conta no processo decisório e particularmente naquelas situações em que são produzidas decisões diferentes das até então tomadas.³⁴⁰

Niklas Luhmann³⁴¹ renovará profundamente a análise sociológica dos sistemas sociais. Com relação às teorias sociais funcionalistas tradicionais, inverterá os “elementos do binômio estrutura/função”, abandonando a concepção organicista das funções dos sistemas sociais, assim como promoverá definitivamente a substituição das teorias da ação social pela teoria dos sistemas sociais.³⁴² A teoria dos sistemas sociais tem como objetivo o estudo dos fenômenos sociais como integrantes de uma totalidade, procurando descrever as diversas conexões entre os seus elementos, bem como as suas reações ao ambiente externo. Luhmann parte da definição de sistema elaborada por Von Bertalanffy e pelos estudos da moderna Lógica Matemática, para promover mudanças na teoria dos sistemas tradicionais, visando a sua renovação.

O sociólogo alemão, embora discorde da metodologia individualista desenvolvida por Max Weber, fundamentalmente apoiada na construção de tipos ideais a serem confirmados nas investigações do cientista, não abre mão dos aspectos da teoria da ação entendida como teoria da decisão, porém as decisões

³⁴⁰ ROCHA, Leonel Severo. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 37-40.

³⁴¹ O sociólogo alemão Niklas Luhmann (1927-1998) pode ser considerado um dos mais importantes cientistas sociais contemporâneos, responsável pela elaboração de uma obra monumental, com uma rica e diversificada produção teórica no campo da Sociologia Geral e Sociologia Jurídica, além de inúmeras contribuições de natureza interdisciplinar que o tornam uma referência obrigatória em outras disciplinas, além da Sociologia, na Administração, no Direito, na Ciência Política, na Comunicação Social. Embora possua formação de jurista, o início de sua carreira ocorreu no campo da Administração e não no âmbito do Direito. Porém, a partir dos trinta e cinco anos inicia suas atividades de pesquisa científica, primeiramente estudando “ciência administrativa e teoria dos organismos”; já em 1966, recebe o título de doutor, sendo habilitado como professor por Helmut Schelsky. Leciona de 1968 a 1993 na Universidade de Bielefeld. Vivendo em Erlinghausen, preocupa-se com a construção de sua teoria da sociedade, definida por ele como objeto principal de sua pesquisa quando de sua entrada na Universidade, durando exatos trinta anos de sua vida. (Cf. CLAM, Jean. **Conclusão: Niklas Luhmann (1927-1998)**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 151). Trata-se de um pensamento complexo que transita com desenvoltura por múltiplas áreas do conhecimento humano, desde a Filosofia, passando pelas Ciências Naturais e Humanas, dedicando-se à procura da compreensão da organização e funções dos sistemas sociais que caracterizam a modernidade e às condições de possibilidade que propiciam as constantes transformações operadas nas sociedades modernas. Dentre suas mais de quarenta obras destacam-se “A Sociedade da Sociedade”; “Sociologia do Direito”; “O Direito da Sociedade”; “Legitimação pelo procedimento”; “A Improbabilidade da comunicação”; “O Amor como paixão”; “Sistema jurídico e dogmática jurídica”; “Iluminismo Sociológico”; além de centenas de artigos publicados em revistas especializadas.

³⁴² ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 164.

são transferidas do campo individual para o âmbito das organizações desenvolvidas nos diversos sistemas sociais. A teoria de Luhmann também continua tributária da teoria dos sistemas sociais de Parsons, embora suplante os seus aspectos ontológicos, já que não mais se interessa pelo estudo das funções dos sistemas prioritariamente voltadas para a preservação das estruturas sistêmicas dominantes; substitui esta ideia pela noção de “equivalentes funcionais”, procurando entender a complexidade da vida social, com base na diferenciação social funcional das tarefas exercidas pelos diferentes sistemas e nas relações dinâmicas e mutáveis que ocorrem entre os sistemas e seu ambiente, implicando conservação e mudança, repetição e renovação dos mesmos.

Em síntese, segundo o jurista Severo Rocha, a abordagem sistêmica da sociedade foi desenvolvida a partir do entrelaçamento dos estudos sobre os processos de comunicação e a “teoria da ação” social. Tais concepções delineadas de forma mais profunda por Parsons acabaram por enfatizar os aspectos estruturais dos sistemas sociais e as estratégias de conservação da ordem estabelecida, deixando pouco espaço para pensar os problemas oriundos da nova realidade societária, desvinculada de fundamentos transcendentais de origem ética ou religiosa. Despida das crenças e preocupações metafísicas e ontológicas, a Sociologia, entendida como ciência da sociedade, aos poucos deixa de lado considerações de cunho normativo filosófico, passando a se preocupar com as questões relativas ao funcionamento dos sistemas sociais e com as contingências e mudanças crescentes que caracterizam as sociedades contemporâneas. É neste novo contexto que surge a teoria sociológica de Luhmann, visando dar conta dessa nova realidade pós-metafísica, com a elaboração de uma teoria social que ele define como “pós-ontológica, anti-humanista e construtivista radical”.³⁴³

A obra de Luhmann é, muitas vezes, comparada com a filosofia de Hegel, fundamentando-se, de fato, numa perspectiva sistemática e racional abrangente, visando abarcar a totalidade da vida social em sua complexidade e movimento contraditório, embora sem as pretensões racionalizantes em busca de sínteses absolutas do saber histórico, como aquelas que ainda acompanhavam a filosofia nos séculos XVIII e XIX, ao mesmo tempo em que o autor demonstra um profundo

³⁴³ Cf. ROCHA, Leonel Severo. Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Introdução à teoria do sistema autopoietico do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 28-30.

conhecimento das mais diversas áreas do pensamento humano, passando pela Filosofia, Direito, Sociologia, Administração, dentre outras disciplinas. Além disso, Luhmann pode ser considerado, ao lado de Durkheim, Max Weber, Parsons e Habermas, um dos mais importantes intérpretes e estudiosos da sociedade, elaborando uma moderna concepção de ciência sociológica, cujo propósito consiste em compreender os sistemas sociais nas suas diferentes funções e a racionalidade sistêmica que passa a presidir as diversas organizações e instituições na sociedade moderna.

Numa primeira fase de elaboração de sua teoria, o sociólogo e jurista alemão Niklas Luhmann dá início a seu projeto sociológico dando continuidade à teoria da ação desenvolvida originalmente pelos seus mestres, Parsons e Merton, preocupando-se prioritariamente com o tema das funções sociais dos sistemas e com as questões relativas à estabilização e integração social normativa, problemas estes ainda vinculados às concepções positivistas pertencentes ao campo da Sociologia da ordem e estudados desde os estudos pioneiros de Durkheim.

Já numa segunda fase de sua produção teórica, a partir principalmente da obra “Sociologia como teoria dos sistemas sociais” e “A sociedade da sociedade”, Luhmann incorpora nas suas investigações as contribuições da teoria dos sistemas autopoieticos, desenvolvida pelos cientistas Maturana e Varela, para explicar a evolução dos sistemas biológicos, retomando, estendendo e renovando os seus conceitos originais para a compreensão do sentido e funções dos sistemas sociais, ampliando consideravelmente suas análises com a assimilação dos conceitos da Cibernética, Física e da nova lógica matemática desenvolvida principalmente por Spencer Brow. A partir daí abrem-se novas possibilidades de entendimento da dinâmica complexa e contingente das sociedades contemporâneas, através dos conceitos de autopoiesis, autorreferência e heteroreferência, com a análise aprofundada das múltiplas relações sistema/ambiente circundante, através da utilização dos códigos binários que presidem cada um dos sistemas sociais, dos acoplamentos estruturais e, enfim, dos meios de comunicação que atuam nos diversos sistemas sociais.

Na obra “A sociedade da sociedade”, Luhmann esclarece o significado de conceitos e dos principais temas de sua investigação, dedicando especial atenção à temática da autopoiese social, comunicação e complexidade dos sistemas sociais.

Em seguida, pretendem-se abordar alguns desses temas, visando um maior esclarecimento sobre essas questões.

Assim como o pensamento é um fenômeno próprio da consciência, a comunicação é uma operação da sociedade. Cada um dos desses sistemas – o psíquico e o social – é operativamente fechado, com estrutura e operações próprias. Enquanto a consciência possui estrutura e elementos próprios como as células, o cérebro etc., a comunicação caracteriza a sociedade e os processos sociais. Não são, portanto, os seres humanos, representando a consciência individual e o seu sistema psíquico, que podem se comunicar, já que a comunicação é um fenômeno social, assim como a sociedade não pode ser mais entendida como a expressão de uma espécie de “espírito coletivo”, como pretendia a Sociologia de Durkheim e os pensadores comunitaristas seguidores de Hegel. Em síntese, “não existe comunicação de consciência a consciência – que não seja socialmente mediada, assim como não existe comunicação entre indivíduos e sociedade”. O acoplamento estrutural existente entre consciência e comunicação ocorre entre dois sistemas autopoieticos, o psíquico e o social. O processo desenvolvido no interior do sistema sofre irritações do entorno, mas isso não o leva a modificação por influência direta do ambiente externo, já que esses sistemas funcionam com regras prévias, de forma organizada, coordenada e sintonizada, sem que se exija uma reflexão racional para a ação, frente a cada novo impulso.³⁴⁴

Luhmann retoma os estudos de Humboldt, especialmente por este ter reconhecido antecipadamente o caráter, ao mesmo tempo, subjetivo e objetivo da linguagem, no entanto, propõe a substituição da concepção de natureza humana desenvolvida por Humboldt, por considerá-la evitada de referenciais dotados de abstração metafísica, ainda vinculada à tradição humanista da velha Europa, pelos conceitos de acoplamento estrutural e sistemas autopoieticos. Para Luhmann, “a linguagem funciona psiquicamente sem reflexão e socialmente sem comentário”, o que não quer dizer que esteja excluída a possibilidade de escolha consciente de determinadas palavras por parte dos indivíduos ou que não se discuta sobre as formas de expressão quando surjam problemas de entendimentos nas relações sociais. Na realidade, tais situações ocorrem excepcionalmente, até mesmo porque

³⁴⁴ LUHMANN, Niklas. **La Sociedad de la Sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 76-78.

a linguagem geralmente “funciona inadvertidamente”, sendo, na verdade “um tipo de ruído extremamente improvável”.³⁴⁵

Luhmann também valoriza o conceito de esquematismo, oriundo da psicologia cognitiva, entendendo-o como um tipo de acoplamento entre o sistema social e os sistemas psíquicos, formando um tipo de memória responsável por lembrar operações de forma esquematizada para que possam ser novamente utilizadas, como é o caso das relações de causa e efeito, os esquemas de tempo relacionados com a noção de passado e futuro, os códigos de preferências que opõem os termos verdadeiro/falso, bom/mal etc. e que visam reduzir a complexidade das estruturas, construindo complexidade operativa que permita a adaptação dos sistemas às situações contingentes e sempre mutáveis. Mas, ao contrário do que afirma Saussure, “a linguagem não constitui um sistema próprio”, até porque, como já visto, ela representa e sempre é dependente do acoplamento estrutural entre consciência e sistema social, por meio da comunicação. Este tipo de acoplamento pode ser chamado de “generalização simbólica”, seguindo a orientação de Parsons, entretanto a “capacidade de simbolização da linguagem” apenas significa a possibilidade de distinção no âmbito da consciência e da comunicação daquilo “que designa as palavras” com relação ao “designado”, isto é, “as coisas”, já que “só o que designa é apto para o uso simbólico, não as coisas designadas mesmas”. Por isso, para Luhmann, o pensamento tradicional que supõe “o acordo entre ser humano e sociedade” ancorado na “natureza” deve ser definitivamente abandonado. A sociedade não se confunde com a natureza e os objetos descritos pela linguagem, assim com a busca da verdade não é mais compreendida como sinônimo da natureza das coisas, entendendo-se a comunicação e o uso da linguagem como um fenômeno social e simbólico. Luhmann considera que ao lado das características da “artificialidade, condensação, confirmação e utilização simbólica dos signos linguísticos”, a diferenciação funcional da sociedade em distintos subsistemas especializados faz com que ganhe importância decisiva “a codificação binária da linguagem”.³⁴⁶

Do que foi dito até aqui, percebe-se que a teoria de Luhmann insiste na insustentabilidade das visões filosóficas que pressupõem a existência de

³⁴⁵ LUHMANN, Niklas, **La sociedad de la sociedad**, México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 80.

³⁴⁶ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedade**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 81-82.

fundamentos ontológicos do mundo. Para o pensador alemão, os sistemas sociais são produções sociais e os diversos acoplamentos ou conexões intersistêmicas devem ser vistos como acontecimentos e, portanto, estão relacionados com o tempo, já que “nos sistemas acoplados, todas as operações são unicamente acontecimentos – que quando surgem se desvanecem”. Estes acoplamentos produzem a “diferença com o ambiente introduzindo uma sequência das operações, que estão simplesmente justapostas, que exige dos sistemas uma memória própria”. Daí a relação dialética entre passado, a memória do sistema, e futuro, os acontecimentos e as decisões. Na realidade, em última instância, “um sistema não é outra coisa que a história de seu próprio movimento” e a comunicação, como expressão da compreensão, do dissenso e do consenso.³⁴⁷

A sociedade, por intermédio da comunicação, constrói a sua própria complexidade estrutural, organizando-se autopoieticamente com base na produção de seleções de forma ordenada. A diferenciação do sistema com relação ao ambiente circundante implica a condição de possibilidade para que o sistema institua a sua complexidade, protegendo, dessa forma, os seus próprios limites. A complexidade é, assim, um conceito construído autologicamente, dizendo respeito à “observação” e “descrição”, incluindo também a “auto-observação” e a “autodescrição”. Um sistema será percebido como complexo por um observador quando aparecer como não ordenado completamente ou inversamente como não inteiramente desordenado, mesclando formas de redundância ou repetição e variedade e inovações. A complexidade emerge como um paradoxo, já que implica “um estado de coisas” que é expresso em dois modos ou “versões distintas”, ao mesmo tempo “como unidade e como multiplicidade”. O desafio consiste em transformar os paradoxos em desafios na busca de soluções criativas para os problemas dos sistemas.³⁴⁸

A teoria dos sistemas, através do conceito construtivista e histórico de complexidade social, rejeita toda pretensão de alcance de verdades absolutas, prévias e exteriores ao sistema social, assim como qualquer pretensão de transparência no conceito de complexidade. Não há absoluta identidade entre teoria e mundo. Desse modo, Luhmann rompe com a antiga definição aceita pelas teorias

³⁴⁷ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 86.

³⁴⁸ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 101-102.

sistêmicas, ao considerarem o tempo apenas como uma “dimensão”, entendendo a complexidade como a passagem dos sistemas de forma sequencial por diversos estágios, visando determinados objetivos e a tomada de decisões. De acordo com Luhmann, a complexidade pode ser definida como sinônimo de eventos, operações e acontecimentos, representando um procedimento estratégico a que o sistema recorre para traçar seus limites e formar suas estruturas, porém sem um princípio fixo ou objetivo pré-estabelecido. Em síntese, as operações do sistema relacionam-se ao momento histórico específico, operando de forma única em cada situação e não de modo artificial, embora determinadas redundâncias auxiliem o sistema na sua orientação. O sistema complexo é dependente, portanto, da temporalidade e não há como se falar em determinação e previsibilidade absoluta das operações. Dessa maneira, conforme Luhmann, “a comunicação só pode compreender-se a si mesmo de modo retrospectivo”, assim como observa, contudo, “que o futuro está por decidir-se”. Por isso, em razão dessa dependência com relação à temporalidade, “a complexidade não só aparece como sequência de estados diferentes, senão como simultaneidade de estados estabelecidos/e não estabelecidos”.³⁴⁹

Como a complexidade da sociedade está relacionada ao tempo, não depende, portanto, como pensavam os adeptos do sistemismo clássico, de resultados causais, como “*outputs*” ou “*inputs*”, nem pode ser reduzida a visões mecanicistas e matematizantes absolutas. A comunicação está exposta a dúvidas e a questionamentos, não havendo, pois, de alcançar “a última palavra”, por isso a complexidade do sistema e do ambiente é sempre uma questão aberta que não tem uma explicação definitiva, sendo um fenômeno que exigirá sempre uma nova explicação e justificação, através da possibilidade de decisão por meio da comunicação. Esta será sempre uma questão a ser tratada de modo reflexivo, através da “aplicação da aplicação da comunicação a comunicação”.³⁵⁰ A evolução da sociedade depende, desse modo, da “solução reflexiva do problema da recursividade sequencial”, como expressão da “coevolução” e “representação da complexidade na forma de sentido”.³⁵¹

³⁴⁹ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 104-105.

³⁵⁰ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 105-106.

³⁵¹ Retomando a teoria de S. Brown, Luhmann entende que a “forma” refere-se a uma “distinção de dois lados”. Em outros termos “os dois lados da forma – sentido – são realidade e possibilidade”; ou, quando a forma – sentido – relaciona-se com as operações dos sistemas, representam,

Para o sociólogo alemão, grande parte das mudanças que estão ocorrendo nas sociedades contemporâneas, especialmente referentes à ordem econômica e política, assim como também os problemas ecológicos estão relacionados com a forma de diferenciação dos sistemas na sociedade mundial e o aumento da complexidade provocada por essa diferenciação. A autonomia dos sistemas, adquirida por meio de seu enclausuramento operacional, faz com que cada um desses sistemas seja especializado numa determinada função, exercendo sua competência neste âmbito de modo universal, atuando segundo uma linguagem especializada e com base numa lógica própria, distinta dos demais sistemas. Tal característica aumenta consideravelmente a capacidade do sistema realizar as atividades de decomposição e recombinação das suas operações. Os membros da organização desempenham seus papéis, seguindo as determinações do seu código específico, através do mecanismo de regulação fundamentado no binômio inclusão e exclusão, isto é, na definição do pertencimento ou não ao sistema, orientando-se por processos comunicativos próprios.

As mudanças nas estruturas não têm efeitos no âmbito da autonomia e do fechamento operacional do sistema, pois fazem parte do processo de reprodução autopoietica dos sistemas parciais no campo da sociedade, as transformações ocorrem nos pontos de “contato entre comunicação e não comunicação”, isto é, “entre o sistema da sociedade e seu entorno” ou ambiente. A capacidade organizativa e normativa própria dos sistemas, produto da diferenciação funcional da sociedade, acaba por promover certo isolamento dos sistemas especializados com relação às demais esferas sociais, já que os efeitos produzidos pelos sistemas parciais dificilmente podem ser controlados ou minimizados por toda a sociedade, o que dificulta a integração social e a unificação social em torno de normas comuns, principalmente em razão das sociedades modernas já não mais poderem contar com

respectivamente, “atualidade e potencialidade”. O mundo não está já plenamente pronto e previamente definido, pois a cada instante ele aparece “como diferença entre sentido atualizado e possibilidades acessíveis a partir daí”. Isso significa que “o mundo está sempre presente na simultaneidade e, ao mesmo tempo, a forma em que sucede está orientada por um processo sequencial”. Daí que “todas as formas que, através dos sistemas podem ativar observação e descrição, participam dessa forma de sentido, já que pressupõe a forma como forma de dois lados em que ambas estão dadas simultaneamente”, entretanto “uma na modalidade atualidade e outra na modalidade potencialidade”. Para realizar o cruzamento da fronteira, passando de um lado para outro lado da forma, assim como para a atualização do potencial é necessário o tempo. Na medida em que o sentido sempre se refere ao mundo, por isso “as operações” sempre são produzidas como “seleções”. (LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p.106-107. Tradução livre).

mecanismos e princípios éticos e consensuais de ordenação. Nessas condições, a ciência assume um papel importante na busca do conhecimento das diversas situações e na minimização dos problemas, mas ainda assim os seus resultados são falíveis e, por isso, incertos. Nessas situações, conta-se com a possibilidade de comunicação sobre os problemas e com as organizações dos sistemas, já que estas são as instituições responsáveis pela tomada de decisões e podem contar com possibilidades de reações, levando em consideração o processo de comunicação e a distinção essencial sistema/ambiente. O que passa a ser decisivo nas sociedades atuais é a sua capacidade de organização em sistemas autônomos que lhe permitem o enfrentamento de problemas e a redução da complexidade social e, nesse processo, até mesmo “as estruturas normativas são contingentes”, como ocorre com o “direito positivo”, o que significa que tais estruturas são “estabelecidas para mudar sem ter que recorrer a uma ordem da natureza”, dependendo basicamente do processo de “comunicação sobre problemas”.³⁵²

4.2.4.2 Modernidade, complexidade e iluminismo sociológico no pensamento de Niklas Luhmann

Na primeira fase de desenvolvimento da sua teoria social, Luhmann preocupa-se principalmente com a descrição do sentido e os modos de organização das sociedades complexas, assim como as funções das instituições na vida social, como resultantes do processo de racionalização e diferenciação da vida social.

Desde o início de suas investigações, o tema da complexidade³⁵³ já ocupa um lugar de destaque nas reflexões do pensador alemão, sendo percebida como uma categoria teórica chave, responsável por uma nova compreensão e entendimento do processo cognitivo, considerando-o como um campo de investigação aberto à

³⁵² LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**, México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 98-100.

³⁵³ O tema da complexidade acha-se vinculado aos debates contemporâneos produzidos ao redor da epistemologia construtivista, tendo sido incorporado de forma mais profunda nas teorias sistêmicas, por meio da obra de Niklas Luhmann, especialmente para tentar responder às dificuldades oriundas da adoção dos princípios ideais, dogmáticos e reducionistas da lógica matemática no interior das teorias sistêmicas tradicionais, o que fez com que muitas destas teorias se fechassem em sistemas explicativos de natureza determinista. As principais críticas às visões sistêmicas tradicionais dizem respeito ao determinismo fenomênico e causal, ao considerarem a possibilidade de explicações científicas neutras, sem a interferência do observador na realidade estudada; assim como a adoção generalizada da tese lógica do terceiro excluído, segundo a qual “tudo o que não é verdadeiro é falso”, e ainda a visão que tende a reduzir tudo a elementos que são irreduzíveis, o que resulta numa tendência que leva à análise matematizante do mundo. (ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 214).

“totalidade das possibilidades de experiências ou ações, cuja ativação permite o estabelecimento de uma relação de sentido”³⁵⁴, sem perder de vista a ideia de que o conhecimento é sempre construído a partir de questionamentos e formas de observação que levam a determinados resultados, fundamentados em perspectivas não absolutizadas diante dos múltiplos, crescentes e inovadores acontecimentos.³⁵⁵

Trata-se, portanto, do aparecimento de uma nova visão sobre o conhecimento que se propõe a compreender a realidade numa perspectiva dinâmica e não determinista, possibilitando a observação do “campo ilimitado do mundo do possível” e seus paradoxos, através do enfrentamento da complexidade social, por meio da observação e descrição das operações e processos comunicativos que ocorrem nos diferentes sistemas sociais.³⁵⁶

Muitos estudiosos da sociedade tendem a estabelecer uma relação de continuidade linear e direta entre Sociologia e o movimento Iluminista, muito embora reconhecendo a distância histórica que separa os dois fenômenos. Assim, por exemplo, enquanto Mannheim percebe a ciência da sociedade como a continuação da filosofia iluminista, Dahrendorf identifica na Sociologia desenvolvida nos Estados Unidos, o momento de aplicação dos princípios iluministas. O movimento Iluminista do século XVIII apoiava-se fundamentalmente na crença no progresso científico e ético da humanidade. O otimismo da razão criara uma cultura revolucionária fundamentada na busca da instituição do novo em todas as áreas da vida social –

³⁵⁴ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 68.

³⁵⁵ A epistemologia construtivista desenvolvida por Mead, Piaget e Bachelard, entre outros autores contemporâneos, surge contrapondo-se às epistemologias positivistas clássicas e à tese comum de admissão de pressupostos prévios inquestionáveis no campo científico, considerando que os problemas e os questionamentos são construídos pelo investigador no processo de conhecimento. O racionalismo crítico de Bachelard parte do pressuposto de que a atividade científica é um processo criativo organizado em torno de um projeto interdisciplinar que procura romper com o estudo fragmentado dos objetos sociais, tal como é próprio das metodologias positivistas e objetivistas. Trata-se da construção de um projeto científico crítico que vislumbra a interação entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser investigado. Desse modo, rompe-se com a atitude dogmática e metafísica que identifica conhecimento verdadeiro e realidade, reduzindo, deste modo, a multiplicidade e riqueza do mundo ao objeto de conhecimento tendente a abarcar, na maioria das vezes, uma única e reduzida perspectiva dos fenômenos complexos presentes no mundo. Arnaud e Dulce chamam a atenção para a importância dessa nova compreensão do processo de conhecimento, lembrando que “sistemismo e complexidade são relacionados entre si”, já que “a epistemologia sistêmica é definida como uma ciência da modelização dos fenômenos percebidos como complexos por um sistema em geral, e participando das epistemologias construtivistas”, como enfatiza Jean-Louis Le Moigne. (ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Farinas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 213).

³⁵⁶ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 69.

científica, ético-política e econômica – visando à superação das tradições e dos preconceitos, com a liberação dos homens com relação ao passado, as estruturas sociais injustas e os dogmas anteriores.

No século XIX, assiste-se ao nascimento da Sociologia, em meio ao crescimento do ceticismo com relação aos princípios e valores éticos iluministas. A crença nas leis e princípios racionais imutáveis e universais cede lugar ao pluralismo ético e aos novos métodos investigativos das ciências. Separam-se as trajetórias filosófica e a sociológica, passando cada uma destas áreas a serem considerados âmbitos distintos do saber, o que, segundo Luhmann, confirma que na realidade, “o Iluminismo, no sentido vinculado à época, não abriu tematicamente o caminho à Sociologia”, na medida em que a ciência da sociedade “não se compreendeu a si como continuação imediata do impulso iluminista e também raramente hoje assim se entende”.³⁵⁷

Aos poucos, revela-se uma progressiva tendência à descrença nos princípios racionais exteriores à sociedade, restando, entretanto, a crença no conhecimento científico e na vontade humana capaz de impulsionar reformas na vida social, mas em todo caso tal “vontade orienta-se pelos problemas resultantes da nova ordem social”, como questões inerentes à vida social tal como vivenciadas pelos indivíduos num determinado contexto histórico e cultural e não mais orientados pelos ideais de natureza cognitiva e ética como as que presidiam a filosofia iluminista na Europa do século XVIII. Embora possam ser vislumbradas algumas linhas de continuidade com aquela trajetória, a Sociologia surge como consequência dessa nova realidade, visando responder aos problemas surgidos com o nascimento da sociedade. Portanto, de acordo com Luhmann não podem ser buscadas relações de continuidade direta entre os dois fenômenos históricos, muito embora o processo de autorreflexão e clarificação característico do iluminismo permaneça como tarefa crítica do conhecimento científico em busca da redução dos problemas complexos das sociedades modernas.

Embora sua teoria procure romper com os pressupostos metafísicos da filosofia do sujeito, através da elaboração do novo paradigma sistêmico, Luhmann considera-se um legítimo continuador da modernidade iluminista, especialmente no

³⁵⁷ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.) *In: O Pensamento de Niklas Luhmann*. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p.19. Disponível em: <www.lusofia.net>. Acesso em: 14 dez. 2009.

que diz respeito à assimilação da importância do conhecimento e das instituições sociais racionalmente diferenciadas, continuando de certo modo a sua herança cultural crítica e não dogmática. Para ele, a Sociologia assume o lugar antes ocupado pela filosofia e o iluminismo da razão, frente ao desmoronamento dos princípios ideais subjetivistas vinculados ainda a uma concepção a-histórica e metafísica de razão. Porém, com a investigação dos sistemas sociais redutores da complexidade do mundo, para a qual Luhmann dá o nome de “iluminismo sociológico”³⁵⁸, busca dar continuidade ao processo de autorreflexão, clarificação e certificação crítica da própria sociedade através de um novo paradigma sociológico. Este projeto tem como ponto de partida o reconhecimento da complexidade da vida social e os limites do saber e, portanto, da própria ilustração:

Podemos descobrir na sociologia o que não conseguimos ver e julgamos omitido – a clarificação das Luzes. A sociologia não é ilustração aplicada, mas clarificada. [...] A autoclarificação não é conferida aos sistemas do mundo pela natureza nem é uma lei da necessária evolução histórica. Quando a sociologia investiga os sistemas sociais e entre eles a si mesma, com estes conceitos funcionais, posta-se a si mesma sob o postulado da ilustração. Todas as evidências são problematizadas graças a esta extrema referência problemática, todas as soluções de problemas entram em concorrência com outras possibilidades, funcionalmente equivalentes. A Sociologia concebe, deste modo, os sistemas sociais em vista de sua possibilidade de intensificar o seu potencial a apreensão e a redução da complexidade. Na medida em que ela se constrói a si mesma, amplia a consciência da ilustração. E o seu contributo específico para a captação da complexidade social pode justamente ver-se no facto de ela facultar esse processo com reflexividade crítica.³⁵⁹

De acordo com Luhmann, somente os sistemas sociais “podem servir de meios para a ilustração, não o público em livre discussão”. Por isso acredita na necessidade da substituição do “Iluminismo da razão” pela “ilustração sociológica”, pois “a apreensão e a redução da complexidade” do mundo não deriva de uma razão inata ou da discussão pública racional de todos os homens, em condições livres e iguais, como pensavam os filósofos iluministas no século XVIII.

³⁵⁸ Iluminismo sociológico é o título do texto escrito por Luhmann em 1967, fruto de uma conferência proferida na aula inaugural na Universidade de Münster. Nele, o autor expõe as relações e diferenças da teoria dos sistemas com o movimento iluminista e com as demais teorias da modernidade, explicando as novidades introduzidas pela moderna ciência da sociedade a partir do nascimento da sociedade e dos novos problemas que daí emergem.

³⁵⁹ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.) *In: O Pensamento de Niklas Luhmann*. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p.22; 69-70. Disponível em: <www.lusofia.net>. Acesso em: 14 dez. 2009.

Os sistemas intervêm entre a complexidade extrema, indefinida, do mundo e o estreito potencial de sentido de cada vivência e ação concreta. Eles são o meio da ilustração. A formação sistêmica tem lugar através da estabilização de uma fronteira entre o sistema e o meio ambiente, em cujo seio se pode manter, de modo invariante, uma valiosa coordenação com menos possibilidades (portanto, com reduzida complexidade). Essa coordenação intrínseca com as suas condições de manutenção serve de fundamento a um projecto selectivo, simplificado, mas comprovável, do meio ambiente, de ponto de apoio a uma acção significativa e praticamente realizável. A complexidade indefinida do mundo transmuda-se em problemas de automanutenção de mais exacta especificação, desloca-se, por assim dizer, em parte a problemática do mundo de fora para dentro, onde ela se pode resolver melhor com métodos teleologicamente mais claros da elaboração da informação.³⁶⁰

Contrariamente a visão abstrata, metafísica e a-histórica da Ilustração que pretendia tudo explicar e reconstruir racionalmente, o sociólogo alemão considera indispensável a abordagem histórica e atualizada da análise dos sistemas sociais como processos de racionalidade e presentificação de estruturas orientadas pelo tempo. Contudo, “a história, para a sociologia, não é o domínio da investigação objetiva de fatos nem um campo de orientação para a hermenêutica, mas a exposição de problemas e estruturas, portanto, alívio de complexidade”. Porém, a ciência da sociedade não está propriamente interessada em descrever “o passado enquanto tal, mas aquilo que, enquanto histórico, é presente efetivo e pressuposto do futuro”.³⁶¹

Dessa forma, o pensador alemão propõe uma nova abordagem das sociedades modernas, reconhecendo o mundo como campo de possibilidades contingentes, apontando a mudança de paradigma subjetivista tradicional para o novo modelo de investigação social pautado numa visão histórico-social atualizada pela observação dos sistemas sociais. Nesse sentido, para ele,

[...] o mundo pode ter surgido absolutamente contingente. Tudo, em seguida, se pode modificar, mas não tudo de uma só vez. Estas condições possibilitam aproximar-nos do fundamento da viragem desde a subjectividade da razão para a facticidade da história. A história comum, entrosamento activo de biografias de sistema, reduz mais complexidade do que a razão comum. Quanto mais complexas se tornam os sistemas sociais, tanto mais fortemente aumenta neles a necessidade de estrutura e, assim, a dependência de realizações passadas: tanto mais fortemente cresce, porém, a partir do mesmo fundamento, a necessidade de técnicas racionais de redução de complexidade. A aceitação da história no sentido

³⁶⁰ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.) *In: O pensamento de Niklas Luhmann*. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 43. Disponível em: <www.lusofia.net.>. Acesso em: 14 dez. 2009.

³⁶¹ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.) *In: O pensamento de Niklas Luhmann*. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 66-67. Disponível em: <www.lusofia.net.>. Acesso em: 14 dez. 2009.

de uma intervenção no já disponível presente e a planificação racional são funcionalmente equivalentes, formas reciprocamente referidas de redução da complexidade.³⁶²

Os estudos de Luhmann sobre a sociedade moderna permitem considerar o sistema social como “simultaneamente fechado e aberto”, relacionando-se com os fenômenos e decisões complexas de origem comunicativa, que levam em conta as determinações do passado e as possibilidades de mudanças que apontam para o futuro, caracterizando-se, por isso mesmo, pela ocorrência de “repetição e diferença”, considerando o existente e as possibilidades de instituição do novo.³⁶³

Para André-Jean Arnaud e Maria José Fariñas Dulce³⁶⁴, as principais renovações empreendidas pelos estudos de Luhmann na teoria dos sistemas sociais podem ser descritas, inicialmente, por sua recusa da concepção positivista clássica e da versão determinista e organicista típica do funcionalismo, na “inversão do binômio ‘estrutura-função’” e também no “abandono progressivo do conceito de ação social em favor do sistema” social. No lugar do conceito determinista e organicista de natureza biológica, ele introduz um conceito de função mais próximo daquele utilizado no campo da Matemática, entendendo-a, como já assinalado, como um esquema que regula o sentido, organizando “um quadro comparativo de prestações equivalentes”. A partir dessa definição, o pensador alemão pretende superar a visão ontologizante de sociedade presente nas teorias funcionalistas clássicas, distanciando-se dos parâmetros oriundos do princípio da causalidade e das versões lineares e objetivistas que tendem a explicar os fenômenos a partir de uma causa única e previamente determinada. Com a adoção da categoria de “equivalentes funcionais”, através dos quais podem ser desenvolvidas as mesmas funções em diversas estruturas e dos conceitos e princípios derivados da autopoiese, ele objetiva explicar o sistema social como o conjunto de interações sociais orientadas por comunicações, caracterizando-se como “um sistema fechado e autorreferencial” e, simultaneamente, “um sistema aberto cognitivamente” para o seu ambiente. A abertura cognitiva do sistema ao ambiente exterior indica que ocorrem ruídos e

³⁶² LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.) *In: O pensamento de Niklas Luhmann*. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 65-66. Disponível em: <www.lusofia.net.>. Acesso em: 14 dez. 2009.

³⁶³ ROCHA, Leonel Severo. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. *Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 38.

³⁶⁴ ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p.164-166.

eventos importantes e ainda ameaças que rondam crescente e continuamente o sistema e que, por sua vez, traduzem a complexidade das relações sistema e ambiente. Os conceitos de complexidade e contingência são essenciais para uma adequada compreensão do paradigma sistêmico desenvolvido por Luhmann, podendo seu significado ser resumido nos seguintes termos:

O que Luhmann entende por complexidade é a existência demais possibilidades que as que podem ser atualizadas, isto é, 'um excesso de possibilidades em relação à capacidade receptiva dos sistemas', o que implica a necessidade de seleção. O que Luhmann entende por contingência é a imprevisibilidade das próprias possibilidades, o que implica a necessidade de se enfrentarem os riscos.³⁶⁵

Os sistemas sociais têm como tarefa principal a redução da complexidade e da contingência que emergem do ambiente circundante. Isso pode ser feito “estabelecendo-se relações de sentido entre ações sociais”, responsáveis pela delimitação das fronteiras entre o sistema e o meio circundante. Dessa forma, “os sistemas dotam as ações humanas de sentido”, estabelecendo metas e “racionalidade” às mesmas. Finalmente, com a incorporação do conceito de autopoiese, os sistemas sociais podem ser vistos como estruturas circulares, complexas e fechadas que se reproduzem através de operações próprias como as relativas “a autorreferência e auto-observação”. Entretanto, os sistemas também dependem do meio ambiente para que desenvolvam suas operações e por isso devem ser considerados como sistemas abertos do ponto de vista cognitivo, recebendo do exterior informações e estímulos indispensáveis para o pleno desenvolvimento do processo autopoietico. Apesar da contínua abertura dos sistemas ao ambiente, não se pode, por isso, concluir que ocorra um constante processo de comunicação entre o sistema e o meio exterior, já que, na realidade o que acontece é a transformação desses estímulos e informações externos pelas operações do próprio sistema. O processo de comunicação ocorre entre os diversos sistemas sociais e não entre os indivíduos isoladamente considerados, o que não significa que não ocorram conexões entre os indivíduos e a sociedade, pois os sistemas psíquicos e o social relacionam-se continuamente, na medida em que os seres humanos expressam o ambiente no qual se desenvolvem os sistemas e, por isso, pode-se afirmar que não há sistemas sociais sem interconexões com os

³⁶⁵ ARNAUD, André-Jean; DULCE, Maria José Fariñas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000. p. 166.

indivíduos, antes, na realidade, a comunicação é um fenômeno social que expressa este relacionamento de modo exemplar.³⁶⁶

Assim como o pensador Max Weber, pode-se dizer que Luhmann preocupa-se com a investigação dos paradoxos resultantes do processo de racionalização social, característicos da modernidade. Isso porque as sociedades modernas desenvolvem uma cultura voltada para as mudanças e a criação incessante de novidades, pautando-se por ações e expectativas orientadas para o futuro. Entretanto, devem ser considerados os efeitos contraditórios das ações sociais nessas novas condições, já que muitas dessas intenções geram o seu oposto, em razão da pluralidade de valores e dos riscos inerentes às sociedades massificadas, caracterizadas por crescentes contingências e indeterminações. Tal realidade impede as tentativas de determinação, planejamento e organização total dos sistemas sociais, trazendo profundas mudanças nos paradigmas sociais, políticos e jurídicos tradicionais, como se pretende analisar mais tarde ao tratar do processo de renovação das sociedades contemporâneas e da emergência do pluralismo político e jurídico, com a conseqüente crise do positivismo jurídico e do modelo estatal de direito, que encontra dificuldades em fornecer orientações normativas prévias capazes de trazer segurança jurídica plena à sociedade, como acontecia através do

³⁶⁶ Conforme Schwartz, convém lembrar que “na teoria sistêmica a comunicação é dada entre sistemas sociais, enquanto os indivíduos atuam nos sistemas psíquicos”. Para este autor, Luhmann pode ser considerado um pensador que adere a uma concepção neoiluminista, ao contrário do que pensam seus críticos, em especial muitas das correntes habermasianas, até mesmo porque o próprio “homem é observado na sua capacidade de reduzir complexidade e, assim, reconstruir um novo sentido”. Os homens são considerados como parte do ambiente nos quais “se inserem os demais sistemas”, exatamente porque os sistemas se caracterizam por sua diferença com relação ao “âmbito social” circundante. Na medida em que “essas comunicações se orientam para o sistema, no fim, circularmente, o homem resta interconexo com tudo”. Mas a esfera social não se identifica com a esfera humana e autônoma dos indivíduos, isto é, “o social não surge do homem”, sendo, na realidade, “uma aquisição evolutiva que o precede”. Em verdade, o que ocorre entre os seres humanos e o sistema sociedade é um “acoplamento estrutural” através da comunicação sistêmica, desenvolvida como meio mais apropriado para a “socialização” nas condições presentes nas sociedades complexas, surgindo como resultado do processo de evolução social. Os seres humanos atuam tendo por base elementos subjetivos oriundos do âmbito da consciência, através de posicionamentos e escolhas entre diferentes opções, procedendo de “forma binária” respondendo às questões propostas através de afirmações e negações, através de preferências na busca de consensos ou dissensos, por atos pacificadores ou pela “guerra”, o que não pode ser considerado como probabilidade para a “construção do social”, na medida em que se refere a um “mundo contingente” e constituído por uma multiplicidade de ações e pluralidade de valores, dificilmente harmonizáveis através de normas consensuais que exigiriam uma maior “simetria” e proximidade política entre os indivíduos. (Cf. SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 69; 166-168. Cf. NAFARRETE, Javier Torres. **La arquitectura de la teoría de Niklas Luhmann**. Metapolítica. DF-México. v. 2. n. 8. p. 662).

Estado de Direito e por meio do modelo burocrático-legal, tal como descrito nas teorias de Max Weber e Hans Kelsen.

4.2.4.3 Sociedade e direito na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann

4.2.4.3.1 *Sociedade e direito na fase funcional-estruturalista da obra de Luhmann*

Durante a primeira fase de seus estudos, Luhmann construiu uma teoria da sociedade com base no método funcional-estruturalista, preocupando-se com a investigação das estruturas e funções dos sistemas sociais, propondo-se, assim, a substituir a análise causal dos fenômenos sociais por uma teoria do conhecimento que privilegia a observação reflexiva e empírica da sociedade. A sociedade desenvolve-se por força da ativação de diversificados processos comunicativos, responsáveis pela seleção do sentido e a instituição dos limites do sistema social com relação ao seu ambiente.

Como fenômeno social, a comunicação é anterior aos indivíduos e fornece sentido ao sistema social, auxiliando no processo de redução da complexidade do próprio sistema e do mundo circundante. A comunicação, como processo inerente ao sistema, permite que os diversos sistemas realizem suas operações, especialmente voltadas ao domínio dos fragmentos ou ruídos do ambiente que considerem relevantes no sentido da “conservação de seu patrimônio sistêmico”. Esses ruídos exteriores ao sistema não chegam a transformá-lo, mas fornecem, por meio da comunicação, as condições para que o sistema processe sua auto-organização e evolução.³⁶⁷

A Sociologia Jurídica, a partir dessa perspectiva sistêmica de natureza funcional, possibilita a observação do Direito como um subsistema autônomo especializado presente na sociedade, organizado internamente por uma lógica jurídica que o diferencia do ambiente externo. Trata-se da construção de uma teoria contextual, capaz de vislumbrar o sistema social e os seus subsistemas numa perspectiva fática, distante das abordagens idealistas de natureza axiológica, recusando-se, ao mesmo tempo, a adotar o imobilismo típico das concepções

³⁶⁷ Cf. SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano: CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.67-68.

normativistas analíticas e positivistas de matriz kelseneana, na medida em que tais visões tendem a desconsiderar o caráter social, histórico e complexo do sistema jurídico.³⁶⁸

A diferenciação funcional do sistema do Direito realiza-se por intermédio da atuação do código binário que estabelece a diferença entre Direito e não Direito. A autonomia do sistema do Direito é facilitada em virtude de suas funções e operações próprias, formando a sua identidade e diferenciação frente aos demais subsistemas sociais, assim como o código jurídico facilita o reconhecimento daquilo que pertence e do que não pertence ao campo do Direito, auxiliando, em síntese, no processo de redução da complexidade e diminuição das contingências sociais. Portanto, a lógica sistêmica opera segundo um código binário que forma uma unidade entre os polos positivo e negativo, sendo este o meio que garante a realização das “operações recursivas do sistema, a função ou o próprio cumprimento de sua função”, ativando “a equivalência negativa” necessária para a minimização das contingências. Isso significa que o sistema jurídico depende do código binário “Direito” e “não Direito”, não sendo suficiente “pensar unicamente na função do sistema”, voltada para a produção de decisões jurídicas, sendo, ainda indispensável buscar estabelecer o “não Direito” como campo de “reflexão contingente” daquilo que se opõe ao Direito.³⁶⁹

A complexidade da vida social passa a ser percebida como um conjunto de possibilidades ilimitadas para as ações, frente às quais podem ser estabelecidos os sentidos sem delimitações prévias. Diante das contingências do mundo, nem sempre as expectativas sociais são cumpridas, o que leva a desilusões e desapontamentos diante da realidade. Como os acontecimentos não seguem um curso previamente definido, nem sempre o planejado e esperado pode acontecer, em razão das múltiplas possibilidades da vida em sociedade.

Essa complexidade social impõe às organizações do sistema jurídico diversas possibilidades de escolha, o que faz com que a decisão adotada em cada caso não tenha qualquer garantia de certeza e correção. Diante disso, ocorre o que Luhmann denomina de “dupla contingência” e que consiste no fato de que as sociedades

³⁶⁸ Cf. SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.66.

³⁶⁹ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.75-76).

modernas complexas, funcionalmente diferenciadas, desenvolvem uma intrincada “estrutura de expectativas”, fazendo com que, na realidade, as expectativas não se dirijam apenas à conduta individual, mas também que sejam levadas em consideração as expectativas dos outros. Nesse sentido, as normas jurídicas devem cumprir com essa dupla expectativa, aliviando, assim, a carga de contingência e complexidade do mundo social. Na verdade, as normas jurídicas atuam como parâmetros orientadores da conduta dos indivíduos, “trazendo consigo a mesma possibilidade de risco, dispensado a orientação a partir de expectativas e, por isso, reduzindo a probabilidade de dano futuro (risco)”.³⁷⁰

As expectativas podem ser de natureza cognitiva e normativa. São cognitivas as expectativas que, diante de situações geradoras de desilusões e desapontamentos, permitem a adaptação dos indivíduos ao real, ocorrendo certa “predisposição de assimilação” e aprendizado conscientemente ou mesmo inconscientemente. Estas expectativas não sofrem censuras de qualquer tipo. Já no caso das “expectativas normativas”, naquelas situações em que ocorrem danos, elas – as expectativas – não serão esquecidas, mas passam “a ser estabilizadas em termos contrafáticos”. Isto significa que, nessas condições, diante da violação de normas jurídicas, já no próprio corpo da norma há a “fixação antecipada da forma da reação”. Portanto, no caso das expectativas normativas, o futuro é antecipado através da norma, visando, em última análise, à minimização dos riscos inerentes à vida social. Nesse processo, podem ocorrer adaptações e deslocamentos que levem a uma mudança das expectativas do campo das normas para o âmbito cognitivo.³⁷¹

O Direito, entendido como processo de criação normativa e de decisão, desenvolve-se através da adoção de procedimentos próprios estabelecidos e reconhecidos pelo próprio sistema jurídico, através da Constituição e das leis. Ele funciona como uma espécie de “programa” que estabelece as condições necessárias para o processo de decisão jurídica. As normas jurídicas são normas condicionadas segundo o “binômio se/então”, designando que sendo realizadas as condições previstas na norma, então a sanção será aquela consequência previamente descrita na mesma norma. Porém, nem sempre serão cumpridas as

³⁷⁰ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.76-77.

³⁷¹ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 78.

expectativas, diante do grau de incertezas derivadas das contingências sociais que interferem no processo decisório.³⁷²

O processo decisório, por sua vez, depende também de uma diferenciação operada no âmbito dos poderes do Estado, por intermédio da qual são separadas as funções estatais em âmbitos diversos de especialização. Enquanto o Poder Judiciário especializa-se na função decisória de caráter técnico, interpretando e aplicando as leis, segundo os procedimentos constitucionais e legais estabelecidos no sistema jurídico em vigor, conforme o código Direito/não Direito; os integrantes dos Poderes Executivo e Legislativo exercem atividades políticas e são responsáveis pelo processo de produção de leis e normas e decisões conforme o código poder/não poder, governo/oposição. As decisões políticas não comprometem e vinculam seus autores com o futuro, ao contrário das decisões judiciais que devem ser fundamentadas constitucional e legalmente, dando continuidade e coerência ao sistema jurídico e decidindo no campo apontado pelas expectativas normativas, embora acompanhando a dinâmica evolutiva e sistêmica do Direito.³⁷³

O Direito, apreendido a partir dessa perspectiva sistêmica, como um sistema jurídico estatal fundado em procedimentos e como um “programa condicional” fundamental para a organização da vida na sociedade moderna, possui, segundo Schwartz, diversas vantagens com relação aos modelos jurídicos pré-modernos e às tradicionais formas de integração social. O sistema do Direito, subordinado ao código jurídico, permite a sustentabilidade do grau de incerteza das ações na sociedade, através de “possibilidades de variação”, limitando a “adaptabilidade às demais estruturas”, mas acima de tudo porque transfere a órgãos técnicos a tarefa decisória e, assim, promove um “desafogamento da atenção e da responsabilidade com respeito às consequências da decisão” e também com relação às “comunicações verticais e hierárquicas”, que levam a uma maior “interdependência dos tribunais e do encaminhamento partidário dos processos”.³⁷⁴

³⁷² SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano: CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 84-85.

³⁷³ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano: CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 84-85.

³⁷⁴ SCHWARTZ, Germano. **A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano: CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 84.

Luhmann critica as teorias normativistas hierárquico-formais positivistas e as jusnaturalistas, pelo fato dessas concepções desconsiderarem a temática das funções do Direito na sociedade, minimizando a complexidade social como problema fundamental a ser investigado complementarmente pela Sociologia e Teoria do Direito. Diante disso, propõe uma abordagem estrutural-funcionalista capaz de estudar o significado e “função das estruturas” e do processo social de “normatização jurídica” do sistema jurídico e sua tarefa de “redução da complexidade”. Mais especificamente, a função principal do Direito estaria relacionada com a possibilidade de “redução vinculante e sancionada da complexidade social, no domínio de expectativas comportamentais inter-humanas”.³⁷⁵

Rompendo com as teorias jusnaturalistas e as formulações ideais ainda presas ao projeto da Ilustração, baseadas na defesa de um direito natural como expressão dos direitos subjetivos enquanto fatores de legitimidade da ordem jurídica racional e positiva, Luhmann considera que a “teoria sociológica sistêmico-estrutural do direito” como expressão da “ilustração sociológica” deverá elaborar “uma teoria do direito positivo”, preocupada não apenas com a questão da hierarquia das fontes materiais e formais, mas com a questão da vigência das normas jurídicas e sua dependência do processo decisório e, portanto, com a questão da produção e modificações do direito positivo através de procedimentos legalmente estabelecidos. Desse modo, o estudo sobre a dimensão da validade do direito poderá levar em consideração o caráter mutável do direito, a partir do surgimento do moderno fenômeno da positivação do direito. A possibilidade de “variabilidade temporal” do direito na sociedade, aumenta a complexidade da ordem jurídica e a sua vulnerabilidade, por isso foram criados mecanismos e procedimentos formais rígidos e “metódicos” que permitem a sua alteração e aplicação das normas através de decisões sob determinadas condições previa e legalmente estabelecidas pelo próprio direito, mas “socialmente controláveis”.³⁷⁶

O processo de “positivação do direito” foi a resultante do processo de implantação da cultura racionalista e individualista, no final do século XVIII,

³⁷⁵ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.). In: O Pensamento de Niklas Luhmann. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 55. Disponível em: <www.lusofia.net.>. Acesso em: 14 dez. 2009.

³⁷⁶ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.) In: O Pensamento de Niklas Luhmann. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 56. Disponível em: <www.lusofia.net.>. Acesso em: 14 dez. 2009.

inaugurando o que foi chamado de “processo civilizacional universal do iluminismo”, através da positivação dos princípios jurídicos e políticos que permitiram o desenvolvimento social em bases até então desconhecidas e impensáveis, com a criação de sistemas diferenciados funcionalmente que permitiram a redução da complexidade da sociedade, garantindo o sucesso de suas realizações, especialmente por meio dos sistemas organizados no trato de questões políticas e jurídicas. A tarefa da Sociologia, no contexto social presente, consiste, principalmente, na criação de condições de possibilidade capazes de propiciar a investigação e explicação de como uma nova “redisposição” do direito, apesar das inúmeras dificuldades e mesmo “perigos manifestos”, conseguirá ser estabilizada numa sociedade marcada por uma profunda complexidade e diferenciação social.³⁷⁷

4.2.4.3.2 Sociedade e direito na teoria dos sistemas sociais autopoieticos de Niklas Luhmann

A segunda e última fase do pensamento “jus sociológico” de Luhmann inaugura o estudo dos sistemas sociais numa perspectiva autopoietica, indicando o nascimento de um novo paradigma que irá subverter os parâmetros epistemológicos anteriormente desenvolvidos pela teoria dos sistemas sociais, ampliando sobremaneira o campo de análise social e permitindo atingir, ao mesmo tempo, um patamar reflexivo mais abstrato. A nova teoria da sociedade terá como referências centrais os conceitos de sistemas sociais, “autorreferência” e “autopoiese” e dará origem igualmente a uma profunda renovação na Sociologia Jurídica, observada especialmente nos textos produzidos pelo autor, a partir da segunda metade da década de oitenta do século passado e na obra “Direito da sociedade”. Enquanto na fase anterior, seu pensamento refletia temas e conceitos mais próximos da teoria funcional de Parsons e dos estudos teóricos em torno da “cibernética”, da “evolução” e da “decisão”, a última fase recolhe as contribuições da autopoiese, desenvolvidas no campo da Biologia contemporânea, explicando o processo dinâmico de

³⁷⁷ LUHMANN, Niklas. **Iluminismo sociológico**. In: SANTOS, José Manuel. (Org.). In: O Pensamento de Niklas Luhmann. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005, p. 55-56. Disponível em: <www.lusofia.net>. Acesso em: 14 dez. 2009.

autoprodução e auto-organização dos sistemas, estendendo-as ao campo da sociedade para construir um novo modelo de compreensão e investigação social.³⁷⁸

A teoria social desenvolvida por Niklas Luhmann, a partir dos ensinamentos oriundos dos estudos da autopoiese e da metodologia construtivista³⁷⁹, orienta-se de modo a fazer um uso produtivo dos paradoxos presentes na sociedade, estando consciente do fato de que os paradoxos não podem ser evitados, pois que fazem parte da realidade. Por isso mesmo, os paradoxos não podem ser considerados falhas de uma interpretação a serem corrigidas mediante uma reconstrução racional de base teórica discursiva, como, segundo Teubner, seria o propósito das teorias críticas de Foucault e Habermas.

³⁷⁸ CLAM, Jean. **A autopoiese no Direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 89-91.

³⁷⁹ O paradigma científico construtivista foi elaborado no século XX, sendo o mais importante modelo epistemológico no mundo contemporâneo. Pretendendo superar dialeticamente as teorias racionalistas e as empiristas, especialmente o ideal metafísico de verdade, com a correspondência ou identificação plena da teoria com a realidade, e a conseqüente crença na transparência do real, elabora uma nova concepção de ciência rejeitando a ideia de que a ciência poderia representar a essência verdadeira do real, mas, ao mesmo tempo, trazendo as contribuições mais importantes do racionalismo e do empirismo. Conserva da corrente racionalista, a perspectiva de que a ciência deve estabelecer princípios e conceitos que permitam realizar deduções sobre o objeto de pesquisa. De outro lado, reconhece com o empirismo a importância do momento da experiência, já que os princípios e hipóteses teóricas podem ser corrigidas e modificadas através de processos de experimentação e de avaliação empírica. A novidade da epistemologia construtivista consiste em confrontar princípios e hipóteses com pesquisas empíricas e experimentações, sendo que estas podem corrigir e alterar as hipóteses previamente estabelecidas. (Cf. CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 252-253). Para este novo paradigma, o conhecimento científico representa um processo crítico e criativo, imerso no mundo histórico e social, que já não tem mais como objetivos revelar a essência das coisas, representando discursivamente uma verdade imanente às coisas por obra da realidade sensível ou da razão, como pretendiam os teóricos empiristas e racionalistas, porém visa encontrar explicações e soluções provisórias e, portanto, não definitivas para os problemas humanos e sociais. Na perspectiva construtivista, a verdade será sempre uma construção social, histórica, provisória e, portanto, sujeita a correções, retificações e as mudanças vinculadas a novas descobertas relativas ao tempo histórico e as transformações da sociedade. O novo paradigma científico pressupõe, nesse sentido, o abandono da visão dogmática diante do mundo e da realidade, e assim também perante os resultados alcançados pela atividade científica. Portanto, os resultados da atividade científica não são considerados verdades estabelecidas definitivamente, antes são hipóteses que podem ser objeto de novas investigações, estando, pois, sujeitas à contínua revisão, alterações e mudanças oriundas da atividade crítico-intersubjetiva que caracteriza a comunidade científica. Por isso, pode-se afirmar que a ciência é um processo social de construção do conhecimento, sendo o conhecimento um processo incompleto, falível e aproximado em busca da verdade. Dentre os pensadores construtivistas destacam-se Piaget, Bachelard, Popper, Thomas Kuhn, Paulo Freire, entre outros. A propósito, para o pensador francês Gastón Bachelard, a atividade científica é “uma experiência que contradiz a experiência comum”, na medida em que o senso comum fica preso à imediatez das aparências e às definições usuais, a atividade científica ativa a imaginação criativa e a atitude crítica racional que pressupõe a retificação de erros encontrados na vivência cotidiana e na própria ciência. Dessa maneira, “para confirmar cientificamente a verdade, é preciso confrontá-la com vários e diferentes pontos de vista”, o que significa que “pensar a experiência é, assim, mostrar a coerência de um pluralismo inicial”. (BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 14).

Através da adoção de um modelo de ciência construtivista radical, Luhmann defende a tese da construção social do conhecimento, rompendo com a epistemologia de origem cartesiana apoiada na dicotomia sujeito e objeto e nas teses da exterioridade e distanciamento do cientista com relação ao objeto de sua pesquisa. A partir daí, elabora as bases de uma nova teoria da sociedade, colocando no centro de suas investigações os sistemas sociais orientados por processos comunicativos autorreferenciais, o que lhe permite abandonar as referências norteadoras das metodologias individualistas, assim como as concepções humanistas.³⁸⁰ Nesse sentido, de acordo com Teubner³⁸¹, os sistemas sociais e psíquicos devem ser considerados de modo separado, em razão de sua autonomia e organização autopoieticamente diferenciada, muito embora estes sistemas possam coexistir mediante determinadas conexões e acoplamentos, mas sem qualquer tipo de superposição de cada uma das suas formas operativas.

Outra contribuição importante de Luhmann reside na sua compreensão da modernidade como um processo social comunicativo plural, o que levaria a existência de diferentes e irreconciliáveis concepções teórico-epistemológicas, gerando uma multiplicidade de redes comunicativas autônomas, decorrente da fragmentação social e da existência de uma pluralidade social discursiva. Desse modo, surge uma pluralidade de teorias com diferentes bases epistêmicas, resultado

³⁸⁰ Luhmann substitui a antiga dicotomia sujeito e objeto, típica da teoria do conhecimento que dá origem à modernidade, informada pelos conceitos cartesianos e kantianos da filosofia do sujeito, pela observação construtiva das relações sistema-ambiente. Os sistemas e seu ambiente são considerados de uma perspectiva sociológica como esferas que existem factualmente e empiricamente, contudo, isso não implica a reintrodução da antiga relação epistemológica sujeito-objeto e a procura da verdade entendida como a busca de essências ontológicas por um sujeito que domina o mundo exterior. Para ele, os sistemas biológicos, responsáveis pelo processo da vida, os sistemas psíquicos, relativos à consciência individual, e o sistema social, regido comunicativamente, são sistemas distintos, separados uns dos outros em suas operações, para efeitos teóricos, muito embora sejam encontrados como esferas próprias e características dos seres humanos. (Cf. CLAM, Jean. **A autopoiese no direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 110-112).

³⁸¹ Teubner explica o significado da metodologia construtivista radical adotada por Luhmann nos seguintes termos: "En esta versión radicalizada de la 'construcción social de la realidad' no hay lugar para la acción o el pensamiento individual. La autopoiesis social se basa exclusivamente em la comunicacion – definida como la síntesis de la participación, información y comprensión –que recursivamente reproduce la comunicación. La construcción social de la realidad está fuertemente separada de la construcción psíquica de la realidad.[...] Cierto es que los individuos reaparecen em el mundo de la comunicación, pero solo como construcciones comunicativas, como artefactos semánticos sin correspondência com la consciencia o com los procesos autopoieticos del mundo psíquico. Los procesos psíquicos y sociales coexisten.[...] No hay sino una simetria de la construcción de la realidad: los procesos psíquicos producen constructos mentales de la sociedad, y los procesos sociales producen constructos comunicativos de la psique." (TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global**. Universidad Externado de Colômbia. 2005. p. 36-37.)

de um processo de desenvolvimento societário que não admite mais uma forma unitária de conhecimento. Tal conclusão, embora seja considerada como um avanço importante no campo dos estudos sobre a sociedade, apontando para o caráter não totalizante, definitivo e absoluto do conhecimento, também acaba trazendo algumas dificuldades, especialmente no que diz respeito à acusação de relativismo teórico. Na verdade, para Luhmann, a fragmentação e a diferenciação social geram problemas para uma adequada compreensão e conexão dos diferentes sistemas sociais, pois sociedades complexas, plurais e de riscos não aceitam mais bases valorativas e consensuais definitivas, exigindo uma criatividade maior da teoria no intuito de apreender os múltiplos processos sociais e diferenciados acontecimentos, assim como os fatores que impulsionam as mudanças sociais.³⁸²

Luhmann elabora uma teoria social complexa e de natureza interdisciplinar, visando romper com a tradição sistemática que vem de Aristóteles até Kant e Hegel, passando a tratar de forma sistêmica, seletiva e circular os problemas e temas que serão pesquisados. Rompendo com os esquemas lineares e disciplinares isolados para elaborar uma “teoria da teoria” social de base construtivista e interdisciplinar, visa fornecer novos referenciais para as ciências humanas, sem mais recorrer a discursos de natureza ética e a considerações ideais de ordem axiológica.

O paradigma sistêmico autopoietico de Luhmann decorre da adoção de três “vetores” principais, reunidos em torno das teorias lógicas contemporâneas, preocupadas com o tema das diferenças, principalmente de Gothard Günther e Spencer Brown, que ultrapassaram a lógica tradicional formal e não contraditória de cunho aristotélico e a positivista, mesmo a desenvolvida pelo Círculo de Viena, que acaba assumindo a ideia da estrutura autorreferencial e da não desparadoxalidade da lógica; das teorias cibernéticas, principalmente a de Heinz von Foerster e suas contribuições sobre o tema da “reflexividade” e da “observação da observação”, criando a diferença entre um aspecto e outro da observação, a identidade e a diferença como unidade, apontando, ao mesmo tempo, como “a realidade de uma coisa não é um conteúdo substancial” atribuído pelo sujeito, mas a “diferença nascida da observação e que faz aparecer uma distinção sobre a qual se contorna, então, um conteúdo, que não é senão um derivado longínquo e tensionado da realidade original”; por fim, as contribuições da Biologia que buscam superar as

³⁸² TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedade global**. Universidad Externado de Colômbia, 2005. p. 37-39.

visões mecanicistas, necessitaristas e espontaneístas, por meio do conceito de autopoiese dos seres vivos, como sistemas organizados autonomamente que se reproduzem a partir de seus elementos e operações e que são capazes de regeneração.³⁸³

Por meio da adoção de uma epistemologia denominada pelo próprio Luhmann como “construtivismo operativo”, tendo por pressuposto a construção da teoria pela observação de suas estruturas e operações, a partir do reconhecimento da complexidade dos sistemas, busca a elaboração de uma teoria social mais próxima da realidade dos sistemas funcionais e diferenciais presentes na sociedade, recusando parâmetros e critérios externos de justificação e legitimação de ordem transcendental e metafísica. A lógica circular do sistema assegura a construção de uma teoria antimetafísica, sem fundamentos e justificativas últimas. Com esse propósito,

[...] o construtivismo radical esclarece o exame da estrutura ‘autológica’ de toda a teoria nascida no subsistema científico das sociedades funcionalmente diferenciadas. Isso quer dizer que toda teoria é circular. Uma circularidade não viciosa que pressupõe seus resultados em suas próprias premissas. [...] A autorreferência priva as ordens cognitivas e acionais de toda garantia externa – numa transcendência –, de um absoluto – ou mesmo interna, de uma entidade ou de um valor transcendental. Todas as ordens do pensamento e da ação humana são ‘fundadas’ sob as distinções (Unterscheidung) contingentes (significa que poderia ter sido outra) e injustificáveis no último recurso.³⁸⁴

Para que a autopoiese dos sistemas sociais seja adequadamente compreendida são necessários alguns esclarecimentos prévios. A autopoiese significa que na análise dos sistemas, desde o início, há a possibilidade de introdução de uma “diferença” entre “estruturas” e “acontecimentos”. Além disso, tal teoria se fundamenta no reconhecimento da vida social como um processo fático e temporal que dispensa os apriorismos dos princípios e razões últimas e propõe-se a abordagem das diferenças e ao questionamento sobre o sentido dos sistemas a partir de suas operações:

A autopoiese é, assim, essencialmente, uma obra do tempo como forma de efetuação recursiva do sistema nas suas operações. O tempo condensado, por assim dizer, condensa acontecimentos, operações e processos em estruturas e em expectativas que guiam à efetuação concreta e operativa

³⁸³ CLAM, Jean. **A autopoiese no direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 96-99.

³⁸⁴ CLAM, Jean. **A autopoiese no direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 100-101.

da função sistêmica. [...] Os sistemas que se reproduzem sob a base de acontecimentos autoproduzidos (selbstproduziert), sob a ótica das operações modificáveis de momento em momento, não têm, então, nenhuma permanência independentemente de suas operações. Os sistemas autopoieticos são conjuntos processuais que vivem numa continuidade de confirmações generalizáveis.³⁸⁵

As operações são os acontecimentos mais importantes do sistema, indicando a sua forma e temporalidade, selecionando as informações do mundo circundante, abrindo-se a contingência e promovendo a sua “autodesparadoxalização pela temporalidade factual-evanescente”. Os sistemas, na realidade, são constituídos por “acontecimentos temporalmente ligados” e não por indivíduos, componentes ou partes isoladas e fechadas. A autoprodução do sistema ocorre por meio de suas operações; estas, ao desenvolverem relações entre si, formam as estruturas do sistema. Depois de formadas as estruturas, estas são transformadas em elementos que passam a orientar a continuidade da rede de operações “uma a partir da outra”. Entretanto, como o sistema não pode contar com critérios ordenadores e nem com centros privilegiados e superiores, internos ou externos, capazes de dirigirem a produção das operações, apesar de contarem com estruturas definidas, estas últimas, na verdade, “são produzidas nas operações e são variáveis a partir delas”.³⁸⁶

Por isso, as operações do sistema social – as comunicações que presidem o âmbito societário – atuam “entre estruturas e operações” formando um “fluxo operativo” que movimenta o caráter recursivo do sistema. Em última instância, o sistema atua, depende e somente pode ser modificado através de suas operações. No âmbito do sistema social, a comunicação comanda todo o processo autopoietico. Atuando de forma recursiva, o sistema possibilita a sua continuidade dinâmica, estando sempre aberto para o futuro. Partindo de operações, “terminam na inatualidade”, sendo que “suas estruturas se fundem nas expectativas em curso”. As conexões entre as operações são o resultado de seleções não arbitrárias, já que feitas com base em operações precedentes e nas procedentes, através da direção de um código binário que governa o sistema. Dessa maneira, passado e futuro entrosam-se no movimento de realização autopoietica indefinida do sistema, na medida em que o sistema “não pressupõe nada além dele mesmo e seu passado

³⁸⁵ CLAM, Jean. **A autopoiese no Direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 104-105.

³⁸⁶ CLAM, Jean. **A autopoiese no direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 106-107.

imediatamente”, abrindo-se para o futuro continuamente no contexto histórico-social a cada nova operação. Por isso, pode-se afirmar que o sistema sempre deverá ser observado na sua atualidade, a partir do âmbito das “expectativas cognitivas e normativas”, estas entendidas como aspectos complementares, mantendo e conservando os mecanismos estruturais do sistema e, ao mesmo tempo, abrindo-se às modificações sociais e históricas.³⁸⁷

O sistema pressupõe o reconhecimento de um “paradoxo primordial”, cuja gênese se encontra na autopoiese que preside a complexidade do mundo. Por isso, o sistema pode ser considerado como uma espécie de “máquina histórica”, pelo fato de se orientarem segundo programas próprios definidos no passado, mas, ao mesmo tempo estes continuam abertos ao futuro e, portanto, as contingências históricas e mutáveis do mundo. Em outros termos, o sistema para funcionar sempre levará em conta esse paradoxo original, sendo, ao mesmo tempo, autopoieticamente fechado e aberto ao mundo circundante em razão do seu caráter histórico-social. Não mais se trata de uma simples adaptação evolutiva do sistema ao ambiente, como ocorria na fase anterior da teoria sistêmica, já que cada sistema possui uma realidade própria, relacionando-se com o ambiente apenas no sentido de que filtra influências do exterior através de sua linguagem e código próprio, pois do contrário desapareceria no meio da diversidade e quantidade de influências, fenômenos e “estímulos” provindos do ambiente externo.³⁸⁸

Daí a importância atribuída pela teoria da sociedade de Luhmann ao tema da diferenciação sistema/ambiente e ao surgimento e reconhecimento dos paradoxos sociais que surgem “quando a diferenciação ocorre numa metaobservação do sistema”. Na realidade, como afirma Leonel Severo Rocha³⁸⁹, os “paradoxos constituem a efetiva matriz da história”, por isso uma compreensão sistêmica e autopoietica da sociedade permite apreender a complexidade social através da contínua criação e reprodução de diferentes sistemas sociais parciais, desde o

³⁸⁷ CLAM, Jean. **A autopoiese no direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 107-108.

³⁸⁸ CLAM, Jean. **A autopoiese no Direito**. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 110.

³⁸⁹ ROCHA, Leonel Severo. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico**. Boletim da Faculdade de Direito. Stvdia Ivridica 90. Ad Honorem-3, Coimbra: Universidade de Coimbra. Separata em homenagem ao Professor Doutor Antônio Castanheira Neves, v.1, p. 1054-1055; 1061.

subsistema jurídico até o político, passando pelo econômico, o educacional etc., e a observar como é possível enfrentar os paradoxos, riscos e problemas apresentados na vida social, através de uma racionalidade sistêmica orientada simultaneamente pela temporalidade relativa “ao passado e ao futuro”. No campo do direito, a adoção dessa nova postura epistemológica de base sistêmico-pragmática “pretende uma redefinição dos pressupostos da ‘filosofia analítica’, da ‘hermenêutica’ e da ‘pragmática jurídica’”, visando à compreensão crítica dos processos sociais comunicativos que caracterizam os sistemas sociais e a percepção das “funções pragmáticas da linguagem nos processos de decisão jurídica” que ocorrem no âmbito interno do sistema. Em síntese, para o professor brasileiro, a teoria da sociedade autopoietica desenvolvida por Luhmann trabalha com pressupostos mais avançados e realistas do que os fornecidos pela Sociologia clássica e mesmo a teoria social crítico-dialética, ao tratar de temas mais próximos aos problemas vivenciados nas sociedades complexas e contraditórias atuais, na medida em que são definidas por “uma estrutura paradoxal, na qual se amplia a justiça e a injustiça, o Direito e o não Direito, a segurança e a insegurança, a determinação e a indeterminação”. Estabilidade e instabilidade são as marcas principais das sociedades contemporâneas de riscos, em que emerge um novo processo social, político e jurídico caracterizado pelo reconhecimento dos diversos sistemas sociais e da “relevância cada vez maior dos meios de comunicação simbolicamente generalizados como únicos detentores de poder e construção de futuro”, assim como das inúmeras dificuldades que surgem em razão das suas contradições e paradoxos, especialmente porque “a lógica binária”, nessas condições, “não tem mais sentido na paradoxalidade comunicativa”.

O paradigma construtivista permite o abandono dos modelos de conhecimento fundados nas antigas metodologias de âmbito individualista ou coletivista. O direito já não pode ser reduzido a nenhuma dessas dimensões, já que é um fenômeno social expresso fundamentalmente como processo de comunicação. Por isso, conforme Teubner³⁹⁰, as metodologias reducionistas acabam por definir o direito de modo incompleto e idealizado, seja como o conjunto de normas que merecem obediência em razão de serem fruto do acordo dos indivíduos e que são indispensáveis a continuidade das ações dos indivíduos na sociedade, ou então

³⁹⁰ TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global.** Universidad Externado de Colômbia. 2005. p. 39-41.

como produto do espírito ou “consciência coletiva”, como pensava Durkheim. O Direito também não pode ser descrito apenas como um fenômeno jurídico normativista, como fazem as teorias positivistas analíticas, sendo também inadequadas as concepções sociológicas realistas, mais preocupadas com a denúncia dos aspectos ideológicos e políticos das instituições e do exercício profissional dos membros das carreiras jurídicas e judiciais desenvolvidas no âmbito das organizações burocráticas. Trata-se, na verdade, de entender o Direito como um sistema social autopoietico que se reproduz recursivamente através de operações básicas, sendo que tais operações elementares do sistema jurídico são comunicações e não apenas as normas jurídicas analisadas numa perspectiva formal e abstrata. Em síntese, é preciso compreender o Direito numa perspectiva mais ampla, visando suplantar as concepções dicotômicas que opõem as dimensões social e normativa e desconsideram os reais elementos e funções do sistema jurídico na sociedade.³⁹¹

Na obra “O Direito da sociedade”, Luhmann explica os conceitos derivados da autopoiese, estendendo-os ao âmbito jurídico, aproximando-o do contexto social globalmente complexo. Nessas novas condições, a dimensão normativa referente ao fenômeno da posituação estatal deixa de ser suficiente para explicar os fenômenos jurídicos de modo global, na medida em que os processos evolutivos que explicavam a diferenciação funcional do Direito nesses termos já não dão conta da nova realidade caracterizada por modificações intensas no âmbito sistêmico e social.

Estudando a autopoiese do Direito, Luhmann espera contribuir para a compreensão do direito na sua dimensão social, assim como esclarecer as tarefas da dogmática jurídica, enquanto esfera de estudo autônoma do direito, voltada ao

³⁹¹ “Así, es cierto, que el conocimiento está modelado por la socialización a través de instituciones sociales tales como el derecho (y, en este punto, el constructivismo añadiría que, dado que no hay acceso por parte de la comunicación a la consciencia, la socialización solo puede entenderse como auto-socialización). Pero esto es sola metade de la historia. La outra mitad es que instituciones tal como el derecho ‘conecen’ independientemente de las mentes de sus miembros. El derecho processa autonomamente información, crea mundos de sentido, fija objetivos y fines, produce construcciones de la realidad y define las expectativas normativas – y todo esto independientemente de las construcciones del mundo que existen en las mentes de los juristas. Semejante epistemologia jurídico-constructivista no es ni individualista ni colectivista. El derecho es comunicación y nada más que comunicación. [...] El derecho como sistema social autopoietico no está compuesto ni por normas ni por legisladores, sino por comunicaciones jurídicas, definidas como la síntesis de tres selecciones de sentido: participación, información y comprensión. Dichas comunicaciones están interrelacionadas entre sí en una red de comunicaciones que no produce outra cosa que comunicaciones. [...] El derecho es una red comunicativa que produce comunicaciones jurídicas.” (TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global**. Universidad Externado de Colômbia. 2005. p. 40-41).

processo reflexivo e autorreferencial do sistema jurídico. Com isso ficam atendidas os dois pressupostos teóricos fundamentais para o estabelecimento de uma Sociologia Jurídica que tenha por base as conquistas da moderna teoria dos sistemas autopoieticos. Primeiramente, adotando-se a perspectiva da crescente diferenciação funcional dos sistemas nas sociedades modernas, poderão ser consideradas e observadas as diversas formas de relacionamento entre o sistema do Direito e seu ambiente circundante, incluindo os demais subsistemas; e em segundo lugar, isso possibilitará o reconhecimento de que a diferenciação funcional entre os diversos sistemas, embora ocorra externamente, depende da consideração do sistema do Direito como um sistema fechado autorreferencialmente, já que esta é a única forma capaz de estabelecer a distinção dos elementos que compõem internamente o sistema do Direito com relação ao ambiente externo. O Direito é, em última análise, um fenômeno produzido pela sociedade, desempenhando funções sociais específicas e consideradas essenciais para o seu desenvolvimento. Na realidade, o sistema do Direito não apenas cumpre com determinadas funções voltadas para a ordenação e organização da sociedade, colocando-se como instância à disposição das tarefas exigidas pela sociedade, mas, além disso, também desempenha funções ativas, voltadas para o processo de mudanças sociais, participando, desse modo, da própria construção da sociedade.³⁹²

O Direito possui sua própria lógica, funções e especificidades, não se confundindo com as tarefas desempenhadas pelas esferas da política, da economia, das artes, dos demais subsistemas sociais e com o ambiente externo, muito embora sua existência dependa essencialmente desse ambiente em geral. Portanto, pode-se afirmar que o Direito goza de uma relativa autonomia com relação os demais sistemas, porém do ponto de vista da capacidade de reprodução de suas operações deve ser considerado como um sistema fechado e autônomo. Esta autonomia, fundada no fechamento operacional do sistema jurídico, é condição de possibilidade para a abertura do sistema com relação ao ambiente.

O sistema do Direito não pode garantir que, diante de situações conflituosas, as orientações previstas nas normas jurídicas serão de fato seguidas, mas mesmo que tais expectativas sejam frustradas em algumas situações pela desobediência às

³⁹² Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. *In*: **Niklas Luhmann observateur du droit**. Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993. v.5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

normas, assim mesmo a função do Direito consiste em garantir que tais tentativas possam continuar sendo tidas como expectativas, apesar dessas frustrações. Ganha-se com isso estabilidade jurídica, na medida em que o Direito protege as normas jurídicas contra as situações fáticas conflituosas que tendem a negar as suas orientações normativas. Aqui emerge a importância do código jurídico binário, pois através da sua dualidade pode-se selecionar aquilo que pertence ao sistema Direito e aquilo que não pertence, o legal e o ilegal.

O código jurídico exerce uma dupla função relacionada com a simulação da questão da decepção de tentativas contrárias às normas do Direito, possibilitando uma apreciação positiva ou negativa dos atos e situações fáticas; a partir daí, o Direito pode exercer a sua função exclusiva e precípua, diferenciando-se como sistema dos demais subsistemas. Por outro lado, garante o controle da coerência do sistema do Direito, atualizando a sua memória sistêmica do ponto de vista jurídico interno, permitindo, desse modo, a sua reprodução autopoietica, tratando da compatibilidade ou não dos comportamentos, dos atos e normas com o sistema. Desse modo, o sistema produz e reproduz o seu desenvolvimento autopoieticamente, garantindo o seu funcionamento por meio de processos reflexivos e, inclusive, permitindo a regulação jurídica da própria regulação, como expressão de um processo de autorreflexão que induz as mudanças jurídicas no Direito por meio do próprio sistema, avaliando o sistema do direito na sua totalidade a partir de seus próprios conceitos e de sua própria e exclusiva visão jurídica.³⁹³

Até então, segundo Luhmann, o estudo do Direito havia sido reduzido a uma abordagem abstrata e praticamente isolada da sociedade, o que conduziu a uma concepção sociológica e jurídica empobrecedora do sistema do Direito, acabando por identificá-lo como um sistema normativo, garantido institucionalmente na sociedade, ou como uma ciência dedicada ao conhecimento das normas positivas estatais, como se estas fossem um “macrotexto”, inviabilizando não apenas uma adequada compreensão de suas funções na sociedade, como também a distinção do Direito com relação ao Estado. Por meio do código legal/ilegal identifica-se mais facilmente a forma de comunicação jurídica, funcionando esta como um filtro que possibilita a definição da fronteira entre o que é jurídico e o não jurídico. A análise

³⁹³ Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. In: **Niklas Luhmann observateur du droit**. Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, v.5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

sociológica dirige-se à observação e descrição do sistema do Direito, através de uma reconstrução da argumentação jurídica, não no sentido de buscar os motivos e razões mais convincentes desenvolvidas pelos atores no processo argumentativo, antes a reconstrução é entendida como uma forma de suplantar as incertezas contingentes, reforçando a coerência e unidade do sistema jurídico. Isso significa que, embora o sistema do Direito opere num sistema social complexo que produz novidades e surpresas que interferem, perturbando e mesmo interrompendo as práticas habituais e normais, sua missão consiste em garantir segurança jurídica aos cidadãos e um mínimo de estabilidade da ordem jurídica. Isto é realizado através das previsões garantidas pelo conhecimento das leis e decisões judiciais que asseguram a “redundância” necessária para a preservação da coesão mínima do sistema jurídico. A Sociologia ainda pode ter como objeto o estudo da Teoria do Direito, observando seus esforços no sentido de afastamento das tautologias e paradoxos que impedem a realização de suas operações, através da distinção no discurso jurídico entre as funções latentes e as propriamente manifestas, procurando, por exemplo, adotar a solução dos casos sociais com base na “verossimilhança”.³⁹⁴

Para Luhmann, a conjugação da teoria dos sistemas sociais com a teoria da evolução dos sistemas autopoieticos possibilita a análise das mudanças e o desenvolvimento evolutivo do sistema jurídico, em detrimento das preocupações anteriores com o tema da adaptação do sistema jurídico ao ambiente. Nesse sentido, podem ser estudadas as variações na estrutura do sistema, assim como o processo de sua reprodução. Como fruto da evolução social, produzem-se incertezas devido aos crescentes e novos conflitos sociais, cabendo ao sistema jurídico promover a eliminação ou diminuição dessas incertezas por meio de critérios seletivos. A partir da análise da organização autopoietica do sistema jurídico, pode-se afirmar que o Direito somente pode ser criado pelo Direito, sendo, portanto, produto do próprio Direito. A busca da estabilidade do sistema jurídico foi alcançada em muitos aspectos devido ao desenvolvimento da dogmática jurídica e a sistematização do direito, aliada à progressiva substituição do caráter aristocrático do conhecimento jurídico, através da criação de instituições voltadas para o ensino

³⁹⁴ Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. *In: Niklas Luhmann observateur du droit.* Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, v. 5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

do Direito, a elaboração e a aplicação das normas jurídicas, assim como a partir daí passa a acontecer uma constante renovação conceitual na própria Teoria do Direito, fruto das mudanças sociais.³⁹⁵

Porém, a velocidade das mudanças operadas nas sociedades atuais exige uma nova abordagem acerca do processo de evolução social, até mesmo porque os meios anteriores utilizados pela tradição teórica e institucional para estabilizar as condutas sociais através das normas jurídicas já não cumprem mais com esta função. Em última instância, o Direito já não pode mais ser definido apenas como um sistema de normas jurídicas, ou como produto do conhecimento profissional dogmático, na medida em que dessa forma fica reduzido a uma esfera de controle técnico-dogmática e normativa. Nesse novo contexto, apenas pode-se afirmar que o Direito é um sistema social ordenado por um código jurídico específico. A estabilidade apenas diz respeito ao âmbito de existência e validade das normas jurídicas positivas produzidas mediante procedimentos pelas decisões das autoridades estatais competentes e por força da doutrina dominante, ao menos enquanto não forem substituídas ou modificadas no seu conteúdo. Por isso, apesar do ritmo acelerado de mudanças observadas nas sociedades, o sistema do direito tende a preservar seu próprio ritmo, dificultando as transformações bruscas e buscando a manutenção de uma maior estabilidade na ordenação social.³⁹⁶

As correntes positivistas normativistas, dominantes no âmbito da Teoria do Direito, pretenderam substituir a fundamentação ética exterior ao Direito pela dimensão de sua positividade. De fato, para Luhmann, não há mais como buscar uma fundamentação do Direito nas tradições pré-modernas ou em valores éticos como a liberdade, com base em critérios metafísicos e exteriores ao próprio processo de produção do direito pelo direito na sociedade. Mesmo a teoria positivista de Hans Kelsen apela para uma hipotética e prévia “norma fundamental”, enquanto que as teorias da argumentação apoiam-se nos melhores argumentos para confirmar sua redundância. Com a adoção da teoria dos sistemas sociais autopoieticos, Luhmann considera que podem ser superadas também tais concepções, pois que informadas por critérios externos ao Direito, e, assim, a

³⁹⁵ Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. *In: Niklas Luhmann observateur du droit.* Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, v. 5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

³⁹⁶ Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. *In: Niklas Luhmann observateur du droit.* Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, v. 5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

atividade científica poderá voltar-se para a descrição do sistema do Direito recorrendo a sua própria autopoiese, por intermédio da qual emerge o processo de produção do direito pelo direito na dinâmica da vida social. Desse modo, pode-se pensar na possibilidade de o sistema jurídico adaptar-se aos sistemas sociais, o que não poderá, contudo, confundir-se com a possibilidade do Direito comprometer-se com interesses sociais pré-determinados e previamente existentes, já que isso levaria ao aumento do processo de corrupção do Direito e ao fim da sua autopoiese.³⁹⁷

Outro aspecto importante que pode ser explorado a partir da aceitação das análises e considerações acerca do funcionamento autopoietico do direito consiste na produção e enfrentamento criativo de paradoxos. Apresenta-se um paradoxo toda vez que aceita a descrição de um fenômeno por meio da observação, também, ao mesmo tempo, for reconhecida a possibilidade de descrição do seu contrário; o que implica a aceitação da ideia de que todo fenômeno possui dois lados, podendo, assim, ser observado e descrito dessa forma. Portanto, o sistema é paradoxal, o que em parte resulta da autoaplicação do código pelo próprio sistema, e do fato de que o sistema ao mesmo tempo em que permite, também impede a sua observação.

A proposta de Luhmann representa, em última análise, a possibilidade de investigação dos fenômenos sociais e jurídicos com base no enfrentamento dos paradoxos, o que significa de certa forma tomar essa problemática como objeto de investigação central, transformando o processo de “autocriação paradoxal” como projeto de pesquisa voltada para a observação do sistema nas suas contradições, visando descobrir os modos do sistema resolver esses paradoxos. Tal questão somente poderá ser adequadamente enfrentada, abrindo novos campos de investigação no campo jurídico-social, a partir de pesquisas de caráter interdisciplinar, especialmente reunindo os esforços teóricos nos campos da Sociologia e da Teoria do Direito, o que exigiria desta última o abandono da visão dogmática que concede ao sistema jurídico positivo a exclusividade na dissolução dos paradoxos. Para tanto, a Sociologia precisaria ser levada a sério, já que poderia contribuir com as demais áreas científicas, para o esclarecimento dos fenômenos

³⁹⁷ Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. *In*: **Niklas Luhmann observateur du droit**. Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, v.5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

sociais, políticos e jurídicos em sua complexidade e para o desenvolvimento do conhecimento e funções dos sistemas sociais.³⁹⁸

O essencial para a concepção autopoietica do Direito passa a ser não mais a preocupação com a unidade do sistema, ou a análise de cada uma de suas partes e elementos, mas as distinções operadas no próprio sistema pelo código jurídico, estabelecendo-se uma dicotomia essencial entre a afirmação e a negação do Direito. A forma dessa distinção assume o lugar tradicional dos valores e princípios éticos, seguindo a trajetória do esclarecimento iluminista na explicitação do processo de aprendizagem social que indica um novo momento na certificação crítica dos limites do conhecimento científico, com o aprofundamento da separação entre os campos da ciência e da ética. Com a elaboração da teoria social autopoietica, o iluminismo da razão, conforme Luhmann, cede lugar ao iluminismo sociológico.

Luhmann entende o atual estágio de desenvolvimento da sociedade mundial e globalizada como uma fase caracterizada pelo aprofundamento da diferenciação funcional entre diversos subsistemas, cada um deles responsável por uma determinada função na organização e reprodução da vida social. Cabe lembrar mais uma vez que cada um dos subsistemas possui uma estrutura própria, ordenada por meios de comunicação que atuam conforme códigos binários singulares, orientados segundo os termos de afirmação/negação. Os meios de comunicação simbólicos mais importantes na sociedade são “a verdade, o poder, o amor e o dinheiro”. O sistema econômico organiza-se com base no código do dinheiro, distinguindo as relações proprietário/não proprietário, enquanto o sistema político utiliza o código que permite a observação e desenvolvimento, por exemplo, das relações governo/oposição, determinando a presença ou ausência de poder político. O sistema da ciência, por sua vez, orienta-se pelo binômio verdade/não verdade; enquanto o sistema das artes adota o código que distingue beleza e não beleza; já o Direito utiliza o código Direito/não Direito, definindo o legal e excluindo o ilegal, isto é, aquilo que pertence ao campo jurídico e aquilo que é considerado extrajurídico.³⁹⁹

³⁹⁸ Cf. LUHMANN, Niklas. O Direito como sistema social. *In: Niklas Luhmann observateur du droit.* Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993. Trad. Sandra Diniz Costa. (Dig.)

³⁹⁹ Cf. LUHMANN, Niklas. **Sociologia como teoria dos sistemas sociais.** *In: SANTOS, José Manuel.* (Org.). O Pensamento de Niklas Luhmann. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 110-111. Disponível em: <www.lusofia.net.>. Acesso em: 12 jan. 2010. Neste texto, “Sociologia como teoria dos sistemas sociais”, publicado em 1967, o autor alemão dará especial ênfase ao estudo comparativo da sua teoria dos sistemas sociais com a de seu mestre Talcott Parsons, com quem estudou e trabalhou em Harvard, no início da década de sessenta do século passado, também relacionando seus estudos com os de Husserl e Habermas.

A organização dos sistemas sociais, a partir de códigos sociais próprios, permite uma espécie de “duplicação do mundo”, pois a consideração de cada um dos lados desses códigos traz a possibilidade de apreensão do seu lado contrário. Cada código estabelece seus programas, por meio de regras próprias que orientam o processo decisório estabelecendo a legalidade ou ilegalidade dos atos no caso do sistema do Direito, assim como a verdade ou não verdade ou falsidade das teorias e descobertas científicas e assim por diante. Como cada código e o programa são desenvolvidos por meio da diferenciação entre os subsistemas sociais, cada um desses sistemas parciais poderá funcionar de modo operacionalmente fechado e também de forma aberta com relação ao ambiente exterior, o que poderá possibilitar mudanças nas suas estruturas. Entretanto, a observação ocorre sempre no interior do sistema e nunca exteriormente, podendo também ocorrer uma “observação da observação”, como acontece, por exemplo, com a observação cognitiva dos outros sistemas pelo sistema da ciência.

A verdade pode ser entendida por Luhmann como aquele sentido digno de reconhecimento por todos, estabelecendo-se em condições precisas “sob as quais cada um pode fornecer a si determinadas representações ou percepções”, utilizando determinadas “regras operacionais” que se diferenciam das visões de mundo e opiniões fundadas em valores individuais. A ciência, na modernidade, tornou-se um sistema autônomo especializado na elaboração, no trato e “execução dos mecanismos veritativos para a abordagem de conteúdos significativos altamente complexos”, tornando-se a esfera responsável pelo conhecimento da verdade, sempre revogável diante de novas investigações e avanços científicos retificativos, distanciando-se da esfera axiológica e das considerações de natureza ética, política etc. Já o sistema do poder passa a atuar segundo uma lógica própria, socialmente institucionalizada, possibilitando o desenvolvimento de uma racionalidade voltada para “a potenciação da realização redutora das decisões individuais”, contando com meios próprios para o exercício do poder, através da “coação física”, a “recompensa” e para a limitação do poder político, especialmente através da Constituição e das leis.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Cf. LUHMANN, Niklas. Sociologia como teoria dos sistemas sociais. In: SANTOS, José Manuel. (Org.). **O Pensamento de Niklas Luhmann**. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p.110-111.

Já o dinheiro representa um meio de comunicação responsável pela regulação e operação das atividades econômicas, referentes ao âmbito da satisfação das necessidades dos indivíduos. A posse e “aquisição” do dinheiro nas sociedades capitalistas oferece mais “liberdade” de escolha e adaptação às necessidades. Por sua vez, esta liberdade fundada na aquisição do dinheiro permite as trocas e o funcionamento do sistema econômico com base no princípio de que outros indivíduos tomam decisões seletivas que visam à redução da complexidade.⁴⁰¹

Enquanto as demais esferas sistêmicas estão submetidas ao âmbito do poder social, o amor diz respeito ao campo da subjetividade e intimidade pessoal, instituindo uma concepção de “mundo próximo” e “comum” entre os indivíduos nas suas relações íntimas, distintamente das esferas sociais do poder político, da economia e da ciência orientadas por processos comunicativos de cunho social, com base em linguagens especializadas oriundas de instituições formais. Trata-se de estruturas sistêmicas que operam seletivamente, cuja origem e função está vinculada à busca da “generalização de expectativas comportamentais”, visando, por meio da estruturação de processos, a redução social da complexidade social resultante da multiplicidade e diversidade de acontecimentos e fenômenos que ocorrem na vida social, sem fechar-se totalmente às possibilidades decorrentes das contingências do mundo.⁴⁰²

Na realidade, para Luhmann, as sociedades modernas já não mais podem buscar a justificação para sua existência em antigos conceitos e projetos de racionalidade centrados em identidades previamente concebidas e nos paradigmas sociais ordenadores e fundados no consenso comunicativo entre os sujeitos sociais. A criação de diversos sistemas sociais e a diferenciação funcional operada entre esses para responder a questões emergentes introduz uma nova realidade e nesse contexto emerge uma sociedade que passa a contar apenas consigo mesma e com os diversos sistemas para o enfrentamento de seus problemas nas áreas da ciência, política, economia, direito, educação etc. Trata-se do abandono dos antigos conceitos como sujeito e a ação social e sua substituição pela categoria de sistemas sociais funcionalmente diferenciados. Do ponto de vista da atividade científica, a

⁴⁰¹ Cf. LUHMANN, Niklas. Sociologia como teoria dos sistemas sociais. In: SANTOS, José Manuel. (Org.). **O Pensamento de Niklas Luhmann**. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p. 113.

⁴⁰² Cf. LUHMANN, Niklas. Sociologia como teoria dos sistemas sociais. In: SANTOS, José Manuel. (Org.). **O Pensamento de Niklas Luhmann**. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p.112-115.

ruptura com as premissas metafísicas e ontológicas que orientavam as sociedades tradicionais gera novas possibilidades para a investigação e pesquisa social, na medida em que a Sociologia passa a se ocupar dos problemas gerados pelas sociedades modernas, abandonando os antigos referenciais e relatos ideais que muitas vezes apenas repetiam as descrições anteriormente elaboradas pelos autores clássicos:

A sociedade moderna, através da diferenciação funcional, gera a compulsão para a auto-observação e então muda todos os elementos temáticos. Assim o pós-modernismo atinge um ponto onde o passado se torna material para descrições presentes que criam novas formas através da redescritção e, portanto, se tornam construções autoperpetuantes. No entanto, não é uma questão de olhar para trás, nostalgicamente, para o que passou, mas sim de estar consciente da semântica, que está permanentemente se renovando. A coisa decisiva é a diferença, e não a unidade de um observador que tudo-vê. Nesse sentido, a teoria de Luhmann é uma teoria pós-ontológica que procede de maneira empírica e operacional, e que está ainda enfrentando, seu teste prático.⁴⁰³

De acordo com a perspectiva construtivista sistêmica, a observação do mundo pela ciência, entendida “como o horizonte de descrições possíveis”, depende do contexto observado e a partir do qual passa a ser observado um conjunto de distinções rotuladas como importantes. Portanto, a observação de um fenômeno tem como ponto de partida fundamental a análise de dois momentos constitutivos que pressupõem a ideia de que todo fenômeno possui dois lados dignos de observação e que esses “só podem ser compreendidos em relação um ao outro”, o que significa que “as unidades distintivas só possuem uma identidade própria pela diferença com o outro”.⁴⁰⁴ Porém, é bom lembrar, mais uma vez, que, na realidade, as distinções na teoria dos sistemas não são feitas com o recurso a um “pré-pensamento e nem a uma determinação prévia”, na medida em que cada uma das formas observadas é acompanhada de “um relevo de contingência indelével”, pois a seleção da distinção feita pelo observador poderia ter sido outra diferente. Por isso, “falar em sistemas então quer dizer estabelecer uma diferença”, isto é, “aquela entre sistema e ambiente”.⁴⁰⁵

⁴⁰³ BECHMANN, Gotthard; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. In: **Revista Tempo Social USP**, 13(2), p. 198.

⁴⁰⁴ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 189-190.

⁴⁰⁵ BECHMANN, Gotthard; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. In: **Revista Tempo Social - USP**, 13(2), São Paulo: USP, 2010. p. 190.

O processo de modernização, pautado pela globalização do comércio, das finanças e das comunicações, fez com que surgisse o fenômeno da sociedade mundial, através do qual se observa uma tendência crescente ao aprofundamento dos processos de comunicação, espalhando-se por redes sociais diversificadas, cada vez mais interconectadas por meio das informações virtuais difundidas e reproduzidas instantaneamente por meio da internet. Os novos modos de diferenciação funcional que emergem na esfera social global, fazem com que surjam relações que se pautam no binômio inclusão/exclusão social, tendo como referência o fato da participação ou exclusão dos indivíduos e povos nos diversos sistemas econômico, político, educacional etc. Tal realidade substitui, para Luhmann, as antigas concepções sociais, políticas e jurídicas que tinham como parâmetro o Estado nacional soberano e o modelo de direito estatal, fundados na organização dos países no âmbito territorial delimitado por fronteiras rigidamente demarcadas pelas distintas nações, assim como redefine as antigas divisões entre países centrais e periféricos. No seu lugar emerge uma sociedade mundial e diversos sistemas parciais e funcionalmente diferenciados e, assim, novas diferenças entre aqueles países incluídos nos sistemas organizados e aqueles que estão excluídos do sistema mundial e dos diversos subsistemas econômico, político, científico, educacional etc.

Contudo, isso não significa que na nova sociedade mundial as diferenças sociais e as desigualdades entre os países e regiões irão desaparecer, como acreditavam muitos dos pensadores europeus humanistas iluministas, identificando modernização com progresso ético. Na verdade, afirma Luhmann, “o argumento da desigualdade não é um argumento contra, senão a favor da sociedade do mundo”, porque, “o interesse pelo desenvolvimento, como o interesse por conservar as múltiplas características e circunstâncias culturais das distintas regiões, é já em si mesmo um interesse formado através da sociedade”, e que expressa de certo modo o “paradoxo tipicamente moderno que consiste na aspiração simultânea pela transformação e pela conservação”.⁴⁰⁶

Nesse processo, como lembra Jürgen Habermas, para além da organização da sociedade, com base na lógica dos sistemas sociais, a crítica social passa a ser

⁴⁰⁶ LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007. p. 121-122.

exercida em esferas públicas plurais pelos diversos movimentos sociais no âmbito nacional e global, reclamando mudanças sociais e reorientações nos diversos sistemas mundiais, comunicando a existência de problemas, lutando pela democratização das relações políticas entre os países e pela criação de normas e instituições internacionais, capazes de inibir os abusos do processo econômico global e a crise ecológica que coloca em risco a vida no planeta. A escolha dos movimentos sociais como temática de investigação social assume uma importância decisiva nas sociedades contemporâneas, já que eles são essenciais no processo de elaboração crítica comunicativa, por sua capacidade de influência nos diversos espaços sociais, através de lutas pela instituição de espaços públicos indispensáveis para a criação de novos direitos, à implementação de políticas públicas e sociais importantes no campo local e nacional, e para o necessário processo de reordenação das instituições internacionais no cenário atual de crise sistêmica nos mais diversos setores, especialmente no campo econômico e político, trazendo a necessidade de decisões políticas democráticas e criação de normas voltadas para responder aos fatores que levaram as atuais crises e a debilidade das instituições político-jurídicas nacionais e internacionais. Este tema será objeto de análise na proposta de reconstrução da teoria social crítica de Habermas, por meio da qual o autor reunirá contribuições filosóficas e sociológicas, visando oferecer um diagnóstico crítico-dialético diferenciado das sociedades modernas, caracterizadas não apenas pela presença de sistemas organizados responsáveis pelos processos de modernização social, mas também pela existência de esferas culturais interativas e plurais no mundo da vida.

4.3 JÜRGEN HABERMAS E O PROJETO DE RECONSTRUÇÃO DA TEORIA SOCIAL CRÍTICA

4.3.1 A herança crítica da filosofia: diálogo, esclarecimento e emancipação

No desenvolvimento da trajetória intelectual de Jürgen Habermas, sempre esteve presente em todas as suas obras a defesa dos ideais críticos, dialógicos e emancipatórios originários da filosofia grega e iluminista, considerando como tarefa principal da filosofia a retomada dos compromissos e a preocupação com a realização do diálogo e a emancipação, entendidas como aprendizado da humanidade em busca da sua maioridade. São estas ideias básicas – a manutenção

de espaços para o debate e aprendizagem em comum, o interesse em maioria e na emancipação humana contra todas as formas de tutela e dominação – que merecem ser defendidas como heranças culturais contra as tendências que tendem a transformar o saber em instrumento de poder a serviço das realizações sistêmicas, destituindo a filosofia e o conhecimento de seu caráter ético-crítico e de suas preocupações com a práxis social, negligenciando as suas tarefas críticas e as contribuições que podem auxiliar na solução dos problemas humanos vivenciados na sociedade. Para o pensador Flávio Beno Siebeneichler, este projeto acompanha o filósofo de Frankfurt desde o início de sua carreira como professor:

A aula inaugural dada por Habermas na Universidade de Frankfurt em 28 de junho de 1965 merece ser citada aqui por duas razões principais: primeira, porque ela reproduz um dos pensamentos mais antigos e centrais de seu pensamento, a ideia, inspirada no diálogo socrático, de que a humanidade, que aspira a chegar à maioria, desenvolve-se na história através do diálogo, da comunicação. Habermas atribui a filosofia à competência de descobrir no decorrer dialético da história os vestígios deixados pelas forças que reprimiram ou distorceram o sempre almejado diálogo socrático, que os puseram fora dos trilhos da comunicação livre de coação e, a partir deles, 'reconstruir o que foi reprimido, segundo os vestígios históricos do diálogo reprimido'. Se a filosofia tiver sucesso nesta tarefa crítico-reconstrutiva, estará dando sua contribuição para o esclarecimento e a emancipação da humanidade. Uma segunda razão aconselha que nos fixemos neste texto: aí aparece claramente delineada a tese, não abandonada depois, de que a ideia iluminista 'maioridade' ou, mais precisamente, 'interesse em emancipação' constitui um a priori para toda a tradição filosófica: 'maioridade constitui a única ideia de que podemos nos assenhorar no sentido da tradição filosófica'.⁴⁰⁷

Contudo, ao contrário dos pensadores iluministas do século XVIII, que ainda acreditavam na emancipação como expressão do progresso humano através da evolução do conhecimento e, portanto, como sinônimo do desenvolvimento científico e técnico, identificando autonomia e autodeterminação com o princípio da subjetividade absoluta, voltada ao domínio dos objetos na natureza e na sociedade, segundo os parâmetros da filosofia da consciência, Habermas retomará o caminho trilhado por Hegel e Marx, visando recolher suas contribuições e oferecer, a partir de uma interpretação crítico-dialética e reconstrutiva, uma abordagem mais ampla e rica sobre a modernidade, capaz de superar o dogmatismo e relativismo próprio das interpretações ortodoxas e ceticistas. Dessa maneira, tratará de reunir elementos para expor o seu entendimento sobre os processos de esclarecimento e

⁴⁰⁷ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**. Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 47.

emancipação, relacionando-os a dialética do esclarecimento, dando assim continuidade a crítica da modernidade iniciada por Hegel, procurando para além dos processos contraditórios de progresso e barbárie, o que foi destruído e desaprendido nesse processo e o que pode ser visto como expressão de uma consciência crítica e secularizada por meio da práxis emancipatória dos cidadãos e movimentos sociais que lutam pela preservação da solidariedade e pela ampliação da democracia.

Um marco importante para tanto será a publicação de “Trabalho e interação”, pesquisa de Habermas que desvenda as principais contribuições desenvolvidas por Hegel no período de Jena, ao explicar a dialética da vida social através da formação da identidade dos sujeitos a partir do desenvolvimento de suas relações intersubjetivas por intermédio da linguagem, da interação e do trabalho, o que lhe proporciona os motivos e razões para uma crítica a “Ideologia Alemã” de Marx, especialmente por este ter negligenciado, nesta obra, os nexos dialéticos existentes entre “trabalho e interação”. Com isso, Marx promoveu uma certa confusão da esfera das ações interativas e comunicativas com as ações instrumentais e objetificadoras, isto é, uma identificação entre práxis e trabalho, responsável por um reducionismo economicista e produtivista da vida social. Primeiramente, é importante entender a crítica de Habermas a teoria de Hegel maduro, quando entende que o filósofo abre mão de suas melhores contribuições de juventude, em benefício da priorização da razão instrumental que volta a ser aprisionada na subjetividade, através da “dialética do conhecer-se a si mesmo do espírito na alteridade”:

Habermas concorda com Hegel que o processo de formação, que culmina numa identidade racional, dá-se através do emprego de símbolos linguísticos (dar nome às coisas), da utilização de instrumentos (trabalho), que leva à satisfação de carências e necessidades humanas, à libertação em relação à fome e à fadiga, bem como através do agir voltado para a reciprocidade (interação), que leva à libertação da escravidão e da degradação humana. Não concorda, entretanto, com o Hegel posterior, que não deriva mais a unidade dos três médiums do processo de formação do homem a partir do nexo entre trabalho e interação. Porque esta unidade já é dada anteriormente, na dialética do conhecer-se a si mesmo no outro. E, sendo assim, linguagem, trabalho e interação não são mais considerados elementos heterogêneos, que é preciso separar dialeticamente.⁴⁰⁸

A alternativa apontada por Habermas para o processo de emancipação já não pode mais ser o da reflexão subjetiva nos moldes hegelianos – a autocompreensão

⁴⁰⁸ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**. Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 48.

do espírito através da alteridade, nem o processo de libertação e “emancipação do gênero humano”, a partir da “crítica da economia política”, com a busca dos interesses humanos universais como “critérios” de legitimidade contrapostos aos interesses econômicos e privados desumanizadores da vida social, como foi apontado por Marx. A emancipação como busca da maioria passa a ser entendida como expressão do interesse humano pelo estabelecimento de processos que garantam a possibilidade de “comunicação livre de coações”, visando preservar espaços para as práticas interativas, o debate e a solução racional dos problemas e conflitos sociais, o exercício dos direitos e o estabelecimento das condições indispensáveis para uma convivência social justa e democrática, estabelecida pelos próprios cidadãos nas suas práticas cooperativas, nas lutas por reconhecimento recíproco e contra as formas de colonização e dominação que impedem a evolução moral, ético-política e jurídica da sociedade.⁴⁰⁹

A proposta do pensador alemão pode ser entendida como a tentativa de esclarecimento do processo de “formação racional” dos sujeitos e da vida social, com base nos processos interativos, o que pressupõe a transformação do significado e papel da filosofia, deixando esta de ser compreendida como uma atividade reflexiva solitária do sujeito, constitutiva do mundo e pré-julgadora da práxis, passando a sustentar-se numa concepção alargada de razão, a partir do novo “paradigma da comunicação”, preocupado em investigar os processos impeditivos do diálogo e da comunicação humana, com a reconstrução crítico-discursiva das pretensões de verdade e correção das normas na sociedade. Para Habermas, o principal problema contemporâneo consiste na desvalorização dos processos sociais interativos e dialógicos, voltados para o entendimento democrático e a manutenção dos padrões de solidariedade, considerando que a interrupção da comunicação é a figura de uma vida falsa, porque não apenas faz silenciar o falante, mas torna-o sem linguagem, isola-o na solidão:

A tarefa da filosofia neste contexto passa a ser dupla: desobstruir o caminho da emancipação, identificando o opressor, descobrindo aquilo que reprime ou distorce o diálogo e a comunicação, através de uma crítica da ideologia positivista, tecnocrática e funcionalista, ou ideologia da consciência fragmentada. E reconstruir simultaneamente o que foi reprimido na história do sujeito e da sociedade: o interesse fundamental em emancipação e

⁴⁰⁹ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**. Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 49-50.

maioridade, que constitui o coroamento de dois outros interesses básicos: interesse em agir instrumental e em comunicação.⁴¹⁰

4.3.2 O projeto de reconstrução da teoria social crítica

Habermas pode ser considerado um dos pensadores mais importantes integrantes da corrente de pensadores críticos da modernidade. Durante toda sua trajetória intelectual observa-se o propósito de elaboração de um pensamento crítico direcionado à defesa das esferas interativas e solidárias do mundo da vida, na medida em que suas investigações procuram reatar os compromissos do conhecimento com a práxis social emancipatória. Nesse sentido, ele segue a herança crítica da modernidade deixada pelo idealismo alemão, especialmente pela filosofia de Kant e Hegel, passando pela esquerda hegeliana e o marxismo ocidental heterodoxo e não dogmático, com o objetivo de dar continuidade ao projeto da Escola de Frankfurt, especialmente ao propósito de construção de uma teoria social crítica, fundamentada em um processo democrático interdisciplinar e de colaboração recíproca entre os estudiosos da filosofia e das ciências sociais, tendo por base a crítica filosófica, histórica e social.

O mais importante compromisso da teoria crítica consiste na tentativa de resgatar as relações entre teoria e práxis, o que reflete a preocupação de Habermas em auxiliar no processo de esclarecimento, interpretação e debate sobre as crises que atravessam as diversas esferas das sociedades atuais, procurando alternativas democráticas e emancipatórias para o encaminhamento de sua superação. Por isso, ele pode ser considerado um continuador do projeto iluminista, porém seu pensamento se afasta das teses defendidas no âmbito da filosofia do sujeito, através da construção do paradigma comunicativo, que pretende reunir contribuições desenvolvidas no âmbito de estudos da filosofia e das ciências, visando à elaboração de um novo paradigma dialógico, capaz de superar os excessos fundamentalistas e absolutistas racionalistas que caracterizam o paradigma subjetivista e mentalista metafísico. A propósito, o pensador de Frankfurt oferece uma interpretação dialética e original sobre o significado do Iluminismo, base para o seu diagnóstico crítico da modernidade e de sua intenção de continuar e, ao mesmo tempo, complementar o projeto normativo da modernidade.

⁴¹⁰ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**. Razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 50-51.

Para Habermas, as dificuldades à realização da democracia nas sociedades contemporâneas demonstram que a origem das crises atuais e de grande parte dos problemas sociais reside na ausência de uma maior interação entre as esferas da subjetividade, da cultura e social, com o crescente desequilíbrio existente entre os sistemas sociais e o mundo da vida, o que tem como efeito a produção e reprodução de tendências totalitárias voltadas à afirmação dogmática de um dos aspectos da vida social em detrimento dos outros, como ocorre com as tendências teóricas e políticas privatistas neoliberais ou com as correntes estatistas tanto nas versões socialistas ortodoxas, como nas social-democratas burocráticas. Estas tendências acabam por abolir a possibilidade de autonomia da sociedade civil e da cultura frente à economia e ao poder administrativo, com a consequente abertura das comportas para os processos de privatização ou estatização da sociedade, o mesmo acontecendo com as tendências esteticistas pós-modernas que pretendem a afirmação dos aspectos subjetivistas e expressivistas de natureza estética em detrimento da razão crítica, dos princípios morais e democráticos universalistas, o que aprofunda ainda mais o processo de crise social e política, na medida em que são interrompidos os canais de comunicação e os processos democráticos e dialógicos na sociedade. O pensamento de Habermas parte do pressuposto de que a herança plural ética iluminista da modernidade ainda não esgotou suas potencialidades críticas, normativas e democráticas, objetivos que ainda hoje são afirmados e perseguidos nas práticas interativas dos movimentos sociais críticos e democratizadores da sociedade civil.

[...] o projeto da modernidade ainda não se cumpriu, sendo a recepção da arte apenas um de ao menos três de seus aspectos. Ele visa modificar os laços da cultura moderna com a práxis da cultura cotidiana que ainda depende de heranças vitais, mas que se veria empobrecer se limitada ao mero tradicionalismo. Este novo desenlace só pode, no entanto, estabelecer-se se a modernização societária também tomar novo rumo. O universo da vida tem que se habilitar a desenvolver instituições oriundas de si mesmo, que estabeleçam os limites entre a sua dinâmica interna e os imperativos de um sistema econômico quase autônomo e de seus complementos administrativos. [...] A práxis cotidiana reificada só pode ser superada pela livre interação dos elementos cognitivos com os prático-morais e estético-expressivos. Não se há de suplantá-la forçando apenas um destes âmbitos culturais altamente estilizados a abrir-se e a tornar-se mais acessível. Ao contrário em certas circunstâncias vemos emergir uma relação entre atividades terroristas com o expandir-se de alguns desses âmbitos para outros domínios, seriam exemplos as tendências a estetizar a política ou a substituí-la por um rigorosismo moral, ou ainda a submetê-la ao dogmatismo de uma doutrina. Tais fenômenos

não nos deveriam induzir a denunciar as tradições iluministas como terroristas.⁴¹¹

Habermas entende a modernidade como um projeto cultural crítico-normativo inacabado, que vem merecendo uma profunda rediscussão do seu significado e fundamentos de validade, especialmente a partir da disseminação das críticas das correntes tradicionalistas, neoconservadoras e desconstrutivistas pós-modernas. No âmbito da filosofia, seu objetivo consiste em reconstruir as bases críticas do “discurso filosófico da modernidade”, desenvolvido desde o século XVIII pelos seus principais intérpretes, visando afastar as compreensões unilaterais e dogmáticas que acabam simplificando o significado da modernidade, ao deixarem de lado a complexidade e o caráter ambivalente desse processo histórico sociocultural. Este debate mostra-se indispensável para o enfrentamento das crises social e política contemporâneas e a busca de possíveis saídas para os dilemas de nosso tempo, visando à preservação das conquistas da cultura moderna e o encaminhamento da superação democrática dos graves problemas sociais, políticos e econômicos.

Da mesma forma, o autor distancia-se das vertentes empiristas e científicas, de caráter objetivista, positivista e sociologista, que desde as investigações econômicas de Marx e do marxismo ortodoxo, passando pelos teóricos do positivismo e pelos autores sistêmicos, por meio das abordagens de Durkheim, Parsons até os estudos de Luhmann, apesar das inegáveis contribuições das investigações sociais empreendidas por muitas destas teorias, principalmente para o conhecimento sobre as formas de organização e de funcionamento das sociedades capitalistas complexas e os modos de exercício do poder nessas condições, descuidaram, entretanto, dos aspectos éticos, normativos e culturais da vida em sociedade, especialmente negligenciando o estudo das relações essenciais entre as esferas da democracia, do direito e da justiça na vida social, e as formas de aprendizagem e resistência democrática da cidadania, capazes de fazer frente aos imperativos autoritários e mercantilistas dos sistemas político e econômico implantados.

⁴¹¹ HABERMAS, Jürgen. Modernidade versus pós-modernidade. Palestra proferida na cerimônia de recebimento do Prêmio Theodor W. Adorno. Frankfurt, 1980. In: **Arte em Revista**. Ano 5, n. 7, 1983. Trad. Anne-Marle Summer e Pedro Moraes. Revisão de Iná Otilia B. P. Arantes. Revista New German Critique, n. 22, 1981.

Habermas se preocupa com o crescente processo de alienação do saber filosófico e científico diante dos problemas sociais e da dinâmica da práxis social, em razão do progressivo enclausuramento do saber em sistemas de conhecimento especializados, responsável por um contínuo afastamento das atividades científicas com relação ao mundo da vida, com o fechamento elitista do conhecimento em áreas autônomas dominadas por especialistas. A este processo, o autor chama de déficit normativo das ciências sociais, o que considera uma das mais importantes lacunas a serem preenchidas por uma teoria social crítica, preocupada com a retomada dos compromissos éticos e emancipatórios das ciências com a sociedade. Este problema somente poderá ser enfrentado efetivamente com uma mudança dos parâmetros subjetivistas e objetivistas que orientam o paradigma da filosofia da consciência e que dão suporte aos modelos mentalistas, positivistas e naturalistas científicistas. Para tanto, Habermas propõe a colaboração e atuação em projetos em comum entre filósofos e cientistas, com a construção de novos campos de investigação fundados em práticas cooperativas e dialógicas, visando à realização de pesquisas e a abertura do debate, para uma intensa troca de experiências e informações entre os estudiosos nas mais diversas áreas de conhecimento, buscando a ampliação e democratização do conhecimento, com o enriquecimento recíproco das pesquisas e do saber por meio de uma aproximação entre as diversas áreas de conhecimento, com o objetivo de auxiliar a sociedade a encontrar respostas e alternativas para os graves problemas e conflitos sociais de nosso tempo e para enfrentar os imensos desafios propostos para a humanidade no mundo em crise em que estamos mergulhados.

Além disso, pode-se afirmar que o autor não se preocupa apenas com questões epistemológicas e científicas, mas também com problemas morais, éticos, políticos e sociais, propostos pela sociedade, através de movimentos sociais e associações, e no âmbito do sistema político democrático, nas suas mais diversas esferas. Ele é um crítico do projeto elitista platônico, inclusive no âmbito da política, e, portanto, é contrário à ideia de uma superioridade teórica dos intelectuais e cientistas, que, muitas vezes, apenas por ocuparem tal posição privilegiada no campo do saber, julgam que poderiam assumir o lugar do público de cidadãos e impor as normas que entendem como as melhores para a sociedade. Ele é um crítico contundente das posturas elitistas, considerando-as em boa parte responsáveis pelos problemas relativos à falta de integração social e ao

enfraquecimento das práticas solidárias indispensáveis à manutenção da sociabilidade democrática. Na verdade, o autor considera este um dos maiores problemas das sociedades contemporâneas, que vem inclusive colocando em risco a possibilidade de convivência democrática, vinculando-se ao predomínio da tecnocracia e a disseminação de quadros de especialistas fechados em círculos profissionais cada vez mais distanciados do mundo da vida social cotidiana e comprometidos com a lógica dos sistemas dominantes do mercado capitalista e do poder administrativo burocrático. Os canais de participação da cidadania e as esferas para o exercício livre e plural do debate público acham-se cada vez mais restritos ao domínio do saber profissional e ao monopólio do poder mediático, com os grandes meios de comunicação cada vez mais apropriados por grandes grupos econômicos, sem qualquer compromisso com a informação e a abertura de esferas públicas dialógicas para a visibilidade dos problemas sociais, troca de ideias e a publicidade dos temas e a busca de soluções compartilhadas.

De acordo com Habermas, a separação rígida entre cultura elitista de especialistas e o mundo da vida cotidiana é uma das principais características das sociedades modernas. Como já indicava Max Weber, em seus estudos sobre o desencantamento do mundo nas sociedades industriais capitalistas, a modernidade se caracteriza pelo predomínio dos aparatos burocráticos do mercado e do Estado e a conseqüente tendência à racionalização e ao domínio dos homens por especialistas sem espírito, voltados para a aplicação técnica de conhecimentos em benefício do planejamento e organização da sociedade. Como já observado, Weber caracteriza a cultura moderna a partir de um processo de racionalização e diferenciação entre as esferas de valor artística, moral e científica, intuições estas já antevistas na filosofia de Kant, por meio de suas três grandes obras críticas e mais tarde motivo de reflexão mais demorada na obra de Hegel, inaugurando o discurso crítico da razão. Tais instâncias foram institucionalizadas e passaram ao domínio de profissionais especializados nos respectivos assuntos técnicos. Assim, aos poucos ocorre paulatinamente um processo de fragmentação da vida social, com a sua divisão e organização social em atividades diferenciadas em ramos estanques a que se dedicam setores técnicos e especializados da sociedade: os cientistas – os juristas e técnicos em direito, os administradores, os sociólogos, economistas, médicos, físicos, biólogos, químicos, dentre outros – ; os políticos profissionais; os funcionários públicos e os técnicos da burocracia estatal, como os magistrados, os

administradores públicos e os economistas que ditam as regras da política econômica e definem os rumos e destinos dos países; os críticos de arte especializados, os filósofos etc. Os efeitos da crescente tendência ao profissionalismo e especialização técnico-burocrática são percebidos pelo progressivo afastamento e distância da cultura das elites especializadas com relação a sociedade, o que promove uma racionalização da cultura, responsável por um empobrecimento da “substância cultural” e, conseqüentemente, da autonomia da sociedade civil, já que o processo de elitização e mercantilização da cultura leva “ao enfraquecimento de sua substância tradicional” e ao empobrecimento das ações interativas, criativas e renovadoras do mundo da vida.⁴¹²

A teoria comunicativa “apoia-se na ideia de que existe uma dialética entre o mundo vital (cultura, razão comunicativa) e o sistema (razão técnica, instrumental)”.⁴¹³ A colonização do mundo da vida, provocada pela intromissão abusiva da lógica e das diretrizes e orientações imperativas dos sistemas especializados do mercado e do Estado no espaço societário, põe em risco a autonomia da sociedade civil e desencadeia um paulatino processo de empobrecimento cultural e desintegração social. No entanto, a vivência dos problemas decorrentes da crise social forçam a implementação de resistências e práticas defensivas da sociedade civil, quando, então, os atores sociais passam a formular ações fundadas na reativação do uso prático da razão comunicativa:

A tese do desengate progressivo entre racionalidade técnica e racionalidade comunicativa, que permite distinguir entre duas formas de integração: integração social, que segue a via das orientações que os agentes colhem no mundo vital, e integração sistêmica produzida pelos modos estratégicos de ordenar as conseqüências da ação, proporciona o quadro de referência para a compreensão da evolução geral da humanidade e, principalmente, para o diagnóstico da crise da sociedade contemporânea. A crise é paradoxal: implica, ao mesmo tempo, colonização do mundo vivido, em decorrência de avanços indevidos do sistema no mundo vital pós-capitalista, onde existe um processo de racionalização unilateralizado, ao lado do crescimento do grau de racionalidade de suas estruturas comunicativas.⁴¹⁴

Estas investigações críticas permitiram-lhe a compreensão da história humana como um processo de aprendizagem em comum, acompanhando a

⁴¹² HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, p. 463-464.

⁴¹³ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 138-139; 149.

⁴¹⁴ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 138.

dinâmica dialética da vida social, onde se manifestam os conflitos sociais e os dramas humanos e se defrontam práticas e projetos orientados pela racionalidade instrumental sistêmica e as ações comunicativas embasadas numa racionalidade crítica e dialógica. O principal objetivo de sua teoria dialética histórico-crítica, apoiada numa “hermenêutica macroscópica”, consiste em “liberar o potencial de racionalidade conquistado nas culturas dos especialistas em filosofia, arte e ciência e técnica”, procurando sensibilizar “o homem contemporâneo para tudo aquilo que ele desaprendeu em termos de mundo vital no momento em que se decidiu a aprender unicamente com o sistema que o levou à atual crise”.⁴¹⁵ Dessa forma, a crítica pode alcançar uma reflexão sobre os projetos de vida, as tradições e as ações predominantes na cultura ocidental, mas também pode abrir-se dialogicamente para o aprendizado com as demais culturas, permitindo, inclusive, pensar em novas formas de relacionamento societário que incluam os povos dominados e possibilitem uma descolonização e a construção da democracia no âmbito internacional. O mundo ocidental precisa fazer uso da razão crítica e repensar seus modelos de vida social e suas ações criminosas passadas e presentes para com os demais povos da humanidade, sob pena de responsabilização pelos desastres humanos e ecológicos promovidos pelo atual estágio capitalista que submete milhões de seres humanos a toda sorte de humilhações, privações e injustiças. De outro lado, deve reconhecer que os povos dependentes possuem o direito à emancipação, que a autodeterminação dos povos implica respeito à diversidade cultural e que esta é condição para a construção da democracia e da paz no cenário mundial.

O paradigma comunicativo constitui-se, pois, numa hermenêutica crítica aberta e disposta a compreender as culturas do passado e do presente, através de uma leitura reconstrutiva e dialógica que permita perceber “problemas que derivam do confronto entre culturas que se encontram em níveis diferentes de desenvolvimento”, e da “oposição entre o mundo da cultura em geral – mundo vital – e o mundo onde predomina a ciência e a técnica – sistema”. Nesse sentido, a teoria de Habermas ganha um alcance crítico e emancipador inesgotável, permitindo o repensar das culturas dominantes e dominadas sobre aquilo que construímos e destruimos, o que esquecemos, perdemos e desaprendemos no mundo

⁴¹⁵ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 138-139.

contemporâneo, e, principalmente, as possibilidades que temos de reinvenção democrática do novo, com a mudança e correção de rumos indesejados, para se que não repitam os erros cometidos até aqui. É uma proposta de aprendizagem recíproca, fundada no reconhecimento da pluralidade e riqueza das diferentes culturas e na possibilidade de estabelecimento de um “diálogo crítico” entre as diversas culturas, buscando o “esclarecimento cultural amplo”, o que pressupõe iguais chances de participação e discussão dos envolvidos nos debates democráticos.⁴¹⁶

Habermas defende a necessidade do conhecimento filosófico como esfera reflexiva, crítica e normativa preocupada com os questionamentos da práxis histórico-social, porém sem mais a antiga pretensão da filosofia na perseguição de uma verdade absoluta e definitiva, desfazendo-se do ideal pretensioso de fundamentação ontológica última do conhecimento, como ainda era o objetivo da filosofia de Hegel, com o estabelecimento de uma síntese absoluta do saber. Por outro lado, a teoria da ação comunicativa pretende ultrapassar as premissas mentalistas que orientam a filosofia da consciência e o modelo cartesiano de ciência, fundado no dualismo sujeito e objeto de conhecimento e na afirmação instrumental da ciência como um modelo voltado para a dominação da natureza e da sociedade, como aconteceu com o predomínio do paradigma científico positivista e naturalista largamente adotado no mundo moderno.

Habermas entende que o projeto normativo universalista da modernidade e as conquistas culturais, éticas e democráticas da cidadania não podem ser confundidos com os processos de modernização social e a tendência a expansão das lógicas da monetarização e burocratização dos sistemas sociais as demais esferas da vida privada e social. Os sistemas sociais são regidos por uma racionalidade estratégica orientada à reprodução e manutenção do seu poder e, portanto, a sua autoconservação, o que leva a um processo de naturalização das instituições e das relações de poder, favorecendo a modernização econômica e administrativa, com o predomínio da lógica dos poderes instrumentais em detrimento da solidariedade social, dos processos interativos e comunicativos que caracterizam as instâncias plurais do mundo da vida na sociedade civil. Contra o reducionismo que tende a identificar a razão ao modelo de racionalidade instrumental e sistêmica,

⁴¹⁶ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 150-151.

o autor defende a realização do projeto ético-crítico da modernidade e os ideais modernos emancipatórios da consciência histórica, reconstrução racional e autocrítica, autonomia e autodeterminação ético-política defendidos inicialmente pela filosofia crítica de Kant e Hegel, retomados, reavaliados e resignificados pelas práticas da cidadania em busca da efetivação dos direitos humanos e ampliação da democracia, visando à instituição de relações justas em formas de vida social emancipadas e orientadas pelo entendimento democrático entre os cidadãos.

4.3.3 Modernidade e sociedade: racionalização da vida social, diagnóstico crítico das sociedades modernas e as possibilidades de complementação do projeto normativo da modernidade

Como já enfatizado, a modernidade passa a ser o tema privilegiado para o exercício de uma “crítica da razão” na filosofia de Hegel, embora as características fundamentais da modernidade já tenham sido antes apontadas pela filosofia crítica de Kant, através do reconhecimento da diferenciação entre as esferas da cultura, especialmente entre a ciência, a moralidade e o direito, e as atividades artísticas, o que estará já plenamente institucionalizado no fim do século XVIII nas sociedades europeias. Apesar da tentativa kantiana de garantir a “unidade formal das três faculdades”, esta separação será continuamente objeto de crítica, diante das crises que se instalam nas sociedades modernas, em razão da necessidade contínua de “autocertificação crítica da modernidade”, erguida sob a força das mudanças sociais aceleradas e a sua percepção negativa na esfera da sociabilidade, a partir das experiências dessas cisões e dos sintomas de “desintegração social”.⁴¹⁷

Hegel pretende superar as contradições do mundo moderno, denunciando as limitações do “entendimento” e da racionalidade instrumental, recorrendo à reflexão dialética como caminho superior para enfrentar os antagonismos e os conflitos sociais que se desenvolviam na sua época, procurando incorporar e situar a razão na realidade histórico-social, visando à realização dos ideais emancipatórios, até então vistos como “promessas” carentes de uma comprovação histórica. Com isso, ele intui a necessidade de instituição de uma “teoria social” crítica, inaugurando um novo campo de estudos que exige a colaboração entre filósofos e cientistas sociais, preocupados com o diagnóstico do tempo presente. Desse modo, a Sociologia

⁴¹⁷ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 322. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

clássica nasce com a preocupação de responder às diversas crises da sociedade, mantendo-se fiel às questões propostas pela “Dialética do Esclarecimento” hegeliana.⁴¹⁸

Os estudos de Max Weber fazem parte deste itinerário crítico, tomando como objeto central de estudo o tema da racionalização das sociedades europeias. Para ele, o processo de racionalização e “modernização” social resulta de um “longo processo histórico” de “desencantamento” das relações dos indivíduos na sociedade, provocado pela perda de orientação e sentido normativo até então fornecidos pelas religiões de caráter abrangente. A diferenciação das esferas culturais de valor entre os campos da “ciência”, do “direito”, da “moral”, da “arte” e da “crítica”, cada uma delas regida autonomamente por uma “lógica própria” e específica voltada para a atuação em questões de fatos, de “justiça” e “gosto”, produzirá conflitos inevitáveis e insolúveis entre estas esferas que, por sua vez, segundo Weber, já não podem mais ser resolvidos racionalmente, nem por orientações decorrentes da religião, da ciência ou da moral, devido ao pluralismo de valores que caracteriza as sociedades modernas.

Já a “modernização” da sociedade, de acordo com Weber, apoia-se na “diferenciação” de funções e na complementação de tarefas entre a administração estatal e a esfera do mercado econômico capitalista, dependentes de regulamentos burocráticos e da cobertura legal fornecida pelo direito positivo estatal. Estas instituições são responsáveis pelo processo de “modernização” das sociedades, representando um processo social evolutivo que culmina no predomínio de uma racionalidade técnica e calculadora que passa a presidir estas duas esferas, e que, tendem progressivamente a autonomizar-se, inicialmente perdendo os vínculos com “a base motivacional das orientações valorativas religiosas” e, depois, com o agigantamento das instituições e as tendências a “burocratização” e ao controle jurídico dos indivíduos. Com isso, detém-se a força crítica da “dialética do esclarecimento” estudada por Hegel, frente à “jaula de ferro” de uma sociedade complexa e administrada que converte as “liberdades” dos indivíduos em “disciplinas”. De acordo com Max Weber, a resistência a este estado de coisas, fruto da perda de orientações tradicionais fundamentadas em cosmovisões religiosas e

⁴¹⁸ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 323-324. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

éticas, e a crescente racionalização cultural orientada por uma racionalidade formal, já não podem mais ser feitas por meio do recurso à razão teórica ou prática, nem por meios coletivos e por soluções desenvolvidas pela sociedade, apenas pode ser buscada a realização da liberdade no âmbito da vida privada dos indivíduos, já que “a perda de liberdade”, assim como “a perda de sentido” representam “desafios existenciais” não solucionados no campo da vida social, mas apenas no âmbito da “história de vida” de cada um. Habermas chama atenção para as relações de proximidade existentes entre o diagnóstico crítico de Hegel e o de Max Weber sobre a modernidade:

Weber considera os núcleos institucionais das duas áreas – burocracia estatal e organização empresarial – as conquistas evolutivas da modernidade que necessitam de explicação. Juntamente com o direito positivo são, por assim dizer, os propulsores da modernização social. A explicação que Weber oferece recorda-nos Hegel. Enquanto que este havia encarado as áreas significativas das sociedades modernas como encarnações de uma razão centrada no sujeito, Weber entende a modernização da sociedade como uma institucionalização da acção guiada pela racionalidade orientada para fins, sobretudo nos dois sectores fulcrais e dinâmicos que são o estado e a economia. [...] Em poucas palavras, o estado burocrático está talhado à medida da actuação administrativa competente na sua especialidade e fiel à racionalidade orientada para fins dos funcionários públicos, tal como o modo de produção da economia de mercado o está em relação à escolha racional e à capacidade de trabalho qualificada de administradores e operários. Como base de motivação das elites que sustentam as novas instituições, Weber desenvolve o conhecido argumento de uma afinidade electiva entre seitas protestantes e o espírito do capitalismo. No entanto, esta situação de partida histórica limita-se a abrir o caminho a um ciclo de desenvolvimento autodestrutivo que Weber analisa segundo os preceitos de uma dialéctica do Esclarecimento – contudo imobilizada. [...] Contrariamente ao diagnóstico de Hegel, a dialéctica do Esclarecimento é, por assim dizer, imobilizada e permanece por completar. É que Weber se mantém céptico perante o ‘carisma da razão’. Sem o recurso a uma razão totalizante, não vê nenhuma saída para dar conta da desintegração social e fazer a transição para uma sociedade menos fragmentada e mais pacífica. Na sua perspectiva, as cisões de uma razão instrumental que perpassam toda a sociedade não podem ser superadas na esfera da própria sociedade. [...] Para lá da vã esperança colectiva de uma conciliação no âmbito dos próprios ordenamentos sociais resta apenas a esperança absurda de um individualismo insubmisso.⁴¹⁹

A preocupação com os temas desenvolvidos na Dialéctica do Esclarecimento de Hegel será retomada pela Escola Crítica de Frankfurt, através da continuidade das investigações sociais desenvolvidas por Max Weber, aliada às “premissas do marxismo ocidental”. O resultado dessas investigações levaram os autores a um diagnóstico pessimista e melancólico dos tempos modernos, fundamentado nas aporias das sociedades modernas de massas. O fim das atividades da Escola, com

⁴¹⁹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v. 1, p. 326-327. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

a morte dos pensadores da primeira geração de Frankfurt, encerra-se a primeira importante experiência fundada no projeto de “divisão do trabalho entre filosofia e sociologia” e também as pesquisas interdisciplinares preocupadas com um “diagnóstico” de nossa época.⁴²⁰ Aos poucos, as atividades da filosofia e das ciências sociais tendem a distanciar-se cada vez mais, cada área dedicando-se a atividades especializadas próprias.

Os estudos críticos de Lukács e Adorno prosseguem o diagnóstico de Max Weber sobre o processo de burocratização da vida social, porém, avançam com o auxílio dos estudos sociológicos e psicológicos, denunciando os regimes totalitários e a tendência ao controle total da sociedade, com o propósito de conformação da personalidade das massas por via dos mecanismos de socialização orientados segundo os “imperativos funcionais do estado e da economia”. De fato, os regimes fascista, nazista e stalinista tiveram como uma das suas principais características o fato de conseguirem por diversos meios, violentos e ideológicos, a obediência e adesão de vastos setores da população aos imperativos disciplinares condutores da vida coletiva. O controle dos indivíduos em diversas esferas da vida social passa a ser exercido com o apoio dos “meios de comunicação de massa” e da “indústria cultural”, responsáveis pela difusão dos valores dominantes e pelo entretenimento e manipulação do público. Em síntese, a racionalidade instrumental que orienta a ciência e a técnica passa a ser difundida como modelo de conformação dos comportamentos por todo tecido social, dirigindo as práticas sociais de acordo com imperativos autoritários, mercantilistas, objetivistas e desumanos.⁴²¹

Adorno e Horkheimer escreveram a *Dialética do Esclarecimento* sob a influência do diagnóstico de Weber sobre a modernidade, traduzindo-o “para a linguagem da filosofia da história hegeliano-marxista”, por intermédio de uma atualização das teses da dialética histórico-crítica de Hegel e Marx. Todavia, enquanto a filosofia de Hegel ainda perseguia a unidade da razão, criticando a sua redução aos momentos parciais do “entendimento” e da “reflexão”, buscando a sua reintegração na totalidade, os autores críticos já não mais encontram os rastros de uma razão emancipatória que possa se contrapor à racionalidade instrumental subjugadora da natureza e da sociedade:

⁴²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Fundamentação linguística da Sociologia*. Portugal: Edições 70, 2009. v. 1, p. 324-325. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴²¹ HABERMAS, Jürgen. *Fundamentação linguística da Sociologia*. Portugal: Edições 70, 2009. v. 1, p. 328. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

Em Horkheimer e Adorno, a racionalidade subjectiva que instrumentaliza no seu todo a natureza tanto interna como externa ocupou definitivamente o lugar da razão, de modo que a razão se funde na 'razão instrumental' sem deixar memória. Essa identificação deixa a razão instrumental sem um contrapoder intrínseco, enraizado nela própria. Uma tendência contrária já só se manifesta na rememoração das capacidades 'miméticas'. Por miméticos, Benjamin e Adorno designam os lamentos nostálgicos de uma natureza oprimida e mutilada que se encontra destituída de uma voz própria mas que se faz ouvir na linguagem da arte vanguardista.⁴²²

Para Adorno e Horkheimer, as promessas iluministas foram soterradas pela vitória dos modelos reificadores de organização da vida social, fundamentados nos ideais de progresso indefinido e na busca dos meios instrumentais capazes de submeter os indivíduos e a natureza, visando à realização da ordem social, a autoconservação cega dos indivíduos e a dominação, em detrimento da liberdade e da emancipação humana. Para eles, o racionalismo iluminista que caracteriza a cultura moderna persegue a matematização do mundo e da sociedade, colocando a ciência e a técnica a serviço da manutenção do poder.

Pois o iluminismo é tão totalitário quanto qualquer outro sistema. Sua inverdade não é, como lhe acusavam desde sempre seus inimigos românticos, o método analítico, a volta aos elementos, a decomposição por reflexão, mas o fato de que, para ele, o processo está decidido de antemão. [...] Identificando por antecipação o mundo matematizado, pensado até as últimas consequências, com a verdade, o iluminismo acredita estar a salvo diante do retorno do mito. Ele identifica pensar e matemática. [...] O pensar se coisifica no processo automático que transcorre por conta própria, competindo com a máquina que ele próprio produz para que esta possa finalmente substituí-lo. [...] O trabalho social de cada indivíduo na sociedade burguesa é mediatizado pelo princípio do si-mesmo; deve restituir a uns o capital acrescido, a outros, a força para o mais-trabalho. Porém, quanto mais longe chega o processo da autoconservação pela divisão burguesa do trabalho, mais ele força o autodespojamento dos indivíduos, que devem moldar-se, corpo e alma, ao aparato técnico. [...] Coagido pela dominação, o trabalho humano desde sempre se distanciara do mito, em cujo círculo encantado recai sempre de novo sob a dominação. [...] Ao elevar a necessidade para todo sempre à condição de base e ao depravar o espírito, em bom espírito idealista, fazendo dele o seu mais alto ponto, o socialismo se agarrou, num espasmo ansioso, à herança da filosofia burguesa. Assim, a relação da necessidade ao reino da liberdade ficou sendo puramente quantitativa, mecânica, e a natureza, posta como algo totalmente alheio, tornou-se totalitária, como na primeira mitologia, e absorveu a liberdade junto com o socialismo. Com a renúncia ao pensar, que na sua forma coisificada, enquanto matemática, máquina, organização, vinga-se no homem que o está esquecendo, o iluminismo renunciou a sua própria realização. Disciplinando tudo o que é individual, o iluminismo deixou ao todo não conceitualizado a liberdade de abater-se, enquanto dominação sobre as coisas, por cima do ser e do ser-consciente dos homens.⁴²³

⁴²² HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v. 1, p. 328. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴²³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Conceito de Iluminismo. In: Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 42; 47-48; 50; 59-61. (**Coleção Os Pensadores**)

As experiências totalitárias vivenciadas de forma dramática pelos pensadores de Frankfurt explicam em grande parte a sua descrença no projeto normativo da modernidade e as dificuldades por eles encontradas para a fundamentação racional da teoria crítica. De um lado, os filósofos de Frankfurt percebem com razão os traços totalitários das sociedades contemporâneas, por terem vivenciado diretamente a barbárie, o terror e o desprezo aos direitos humanos perpetrados pelos regimes totalitários nazista, fascista e stalinista e o processo de alienação, coisificação e subjugação dos indivíduos nas sociedades de massas administradas do início do século XX, mas, ao mesmo tempo, com seu diagnóstico pessimista, ao identificarem a razão ao âmbito da pura dominação e instrumentalidade acabam deixando a própria crítica sem o apoio de uma fundamentação racional de base normativa, enredando-se numa “crítica admitidamente paradoxal” e, portanto, “sem fundamento”, como no caso da “dialética negativa” de Adorno, com o que este acabou no fim “desmentindo aquelas condições que deveriam estar reunidas para que se torne possível o ofício da crítica exercida in actu”. Dessa maneira, não mais são percebidas as contradições e “os traços ambivalentes” da cultura moderna, diante de um “quadro nivelador de uma modernidade totalitária”, reduzida a irracionalidade e com isso definitivamente:

A dialética do esclarecimento de Hegel perdeu a acuidade. Pior ainda, com a racionalidade instrumental a insuflar-se num todo irracional, a crítica da falsa totalidade enreda-se numa aporia. No momento em que a crítica da razão instrumental deixa de poder ser efectuada em nome da própria razão, ela, e com ela a crítica da modernidade perde a sua própria base normativa.⁴²⁴

Depois do fim das produções teóricas interdisciplinares desenvolvidas pela antiga teoria crítica de Frankfurt, a colaboração entre filosofia e “teoria social” vai aos poucos sendo deixada de lado. A partir daí, surgem duas vertentes distintas que irão se dedicar ao estudo da modernidade, abrindo mão, entretanto, de parte importante do projeto crítico da modernidade tal como esboçado originalmente por Hegel e que consiste basicamente na capacidade de executar um diagnóstico histórico-crítico racional da sociedade. Na prática, isto significou um completo “desacoplamento de uma autocompreensão crítica da modernidade” com relação às pesquisas empíricas

⁴²⁴ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 329. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

voltadas para a investigação sociológica das condições e “tendências sociais de crise”.⁴²⁵

Por um lado, com as correntes da Sociologia sistêmica e da teoria da escolha racional têm-se a continuidade das investigações descritivas sobre a “modernidade social”, porém sem mais a preocupação filosófica e propriamente crítica com o processo em busca de “uma certificação autocrítica da modernidade”. Já, de outro lado, as correntes da pós-modernidade permanecem no campo da crítica filosófica da modernidade, aceitando os diagnósticos de Heidegger e Wittgenstein, porém praticamente abandonando as questões propostas pela Dialética do Esclarecimento, ao mesmo tempo em que levam às últimas consequências a crítica da razão, com isso prescindindo dos “critérios” racionais críticos e avaliativos, “com recurso aos quais podemos distinguir as conquistas universalistas dos traços colonizadores da modernidade”.⁴²⁶

A “teoria da escolha racional” e a “teoria dos sistemas” separam os aspectos que haviam sido analisados conjuntamente na obra weberiana, isto é, o relacionamento das condutas racionais orientadas a fins com a funcionalidade racional das organizações sociais. A “teoria da escolha racional”, fundada numa metodologia individualista, retoma os ensinamentos de Weber sobre os comportamentos racionais orientados a fins, concentrando-se em descrever os processos sociais interativos como resultantes das ações e decisões racionais estratégicas dos sujeitos, reduzindo assim a análise empírica da sociedade ao âmbito das condutas orientadas por uma racionalidade individual e instrumental, voltada a promoção dos interesses e preferências dos agentes privados. Já a “teoria dos sistemas” prioriza a dimensão coletiva e institucional, entendendo a dinâmica da sociedade a partir do desenvolvimento de diversos sistemas fechados e organizados segundo lógicas específicas, constituindo cada um deles “meios circundantes uns para os outros”, comunicando-se entre si apenas de modo indireto, de acordo com processos de “observação indireta”.⁴²⁷

Em certo sentido, estas orientações teóricas comungam com a teoria weberiana o reconhecimento da existência de uma “sociedade administrada” nas

⁴²⁵ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 329. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴²⁶ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 325; 329. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴²⁷ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 330. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

condições de vida estabelecidas no mundo moderno, como produto do processo de racionalização e burocratização social, desconsiderando a importância da dimensão axiológica e normativa da vida social, resultantes dos “processos de entendimento partilhados” intersubjetivamente, porém distanciam-se do pensador alemão, na medida em que não mais questionam os efeitos negativos da modernização social, especialmente as dificuldades inerentes a “perda de sentido” e de “liberdade” dos indivíduos como consequência da insuficiência e mesmo “falta de integração social” nessas condições. Na verdade, para Habermas, estas teorias somente descrevem factualmente as resultantes do processo de modernização, abrindo mão do questionamento e avaliação crítica acerca dos custos sociais desse processo de modernização para a sociedade e sobre a validade e legitimidade de sua própria orientação teórica, assim como das normas e instituições estabelecidas.⁴²⁸

Já a filosofia de Heidegger e o pensamento de Wittgenstein continuam trilhando o caminho da “crítica da razão centrada no sujeito”, tal como foi aberto por Hegel, denunciando o caráter abstrativo e representativo do conhecimento e a tendência “selvagem” e manipuladora da razão objetivista que tende a afirmar-se como expressão de uma subjetividade disciplinadora e soberana que a tudo conforma e submete. Todavia estes pensadores apontam como alternativa uma nova concepção de razão, distinta da proposta hegeliana que apostava numa visão alargada, unificada e “totalizante” da razão, recorrendo a uma “história existencial ou da natureza”, isto é, ao “outro da razão”.⁴²⁹

Heidegger prioriza a análise dos processos provenientes da esfera da cultura, em detrimento dos aspectos sociais, econômicos e políticos, denunciando os modos racionalistas e instrumentais de pensamento, fundados no desenvolvimento científico e técnico, assim como as tendências totalitárias da época moderna, por meio da difusão da “cultura de massas” e da tendência ao domínio da natureza. De acordo com Habermas, o diagnóstico heideggeriano aparece como uma contraposição ao diagnóstico materialista dos pensadores marxistas ocidentais, especialmente aquele desenvolvido na obra de Lukács, fundado na denúncia do processo de “coisificação”, mercantilização e desumanização promovidas pelas

⁴²⁸ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 330. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴²⁹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p.330. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

condições de vida violentas e empobrecedoras impostas nas sociedades capitalistas.

Assim como Heidegger, a filosofia de Wittgenstein também entende a linguagem como responsável pela “função de abertura do mundo”, tarefa esta que fora negligenciada pela filosofia metafísica, especialmente pelo idealismo de origem platônica, ao ignorar a “produção linguística do mundo” que fornece o “pano de fundo instituidor de sentido”, através da “pré-compreensão ontológica” desenvolvida num contexto histórico-específico. Da mesma forma, Wittgenstein contesta o caráter abstrato e a-histórico do idealismo filosófico, na medida em que este desconsidera o “contexto” em que surgem, desenvolvem-se e funcionam as “práticas linguísticas”. Para estes dois autores, o absolutismo da razão fundamenta-se na crença ilusória acerca da existência de uma subjetividade onipotente capaz de controlar racionalmente “as suas próprias condições” e a forma de constituição do mundo pelo sujeito através da adoção de um modelo de racionalidade “mentalista” baseado numa concepção abstrata e universal de razão.⁴³⁰

A crítica da razão continua sendo, como em Hegel, “a crítica da razão centrada no sujeito”, muito embora já não mais se trate de uma crítica da razão formal e instrumental realizada através de um processo de reflexão racional autocrítico, entendido como uso da razão crítica como “movimento especulativo da autorreflexão” e conscientização a respeito das determinações históricas e cisões da cultura. Com Heidegger e Wittgenstein, ela transforma-se em crítica “genealógica” exercida como uma “hermenêutica de suspeição”, procurando “nas costas da razão”, desvelar e “desmascarar o outro da razão”, visando reinserir o pensamento idealista e instrumental no “contexto histórico” de onde surgiu, explicitando o seu significado e as suas funções.⁴³¹

Grande parte das correntes pós-modernas reapropriaram-se dessa crítica contextualista, identificando a “razão” ao âmbito das “operações do entendimento”, de modo que já não mais resta qualquer lembrança da dialética da razão, como manifestação da razão crítica contraposta à racionalidade formal e instrumental, pois a crítica radical da razão exercida pelos filósofos defensores da pós-modernidade, de acordo com Habermas, transforma-se num ataque brutal e indiferenciado ao

⁴³⁰ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 332-333. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴³¹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p.333. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

“Esclarecimento e sua dialética”, o que significa que “não visa apenas destruir o ídolo de uma razão incondicional e pura, mas igualmente espoliar as ideias da autoconsciência, da autodeterminação e da autorrealização do seu caráter vinculativo em termos normativos”.

Com esse ataque generalizado e impiedoso destitui-se claramente a razão, a teoria e o discurso racional ético de suas potencialidades críticas e normativas, na medida em que a maioria dos autores defensores da pós-modernidade, já não mais buscam apenas denunciar o discurso racionalizador falsificador e totalitário, desmascarando o uso abusivo da razão, pretendem também imobilizar e desarmar o caráter crítico da razão, tornando-a irrelevante e impotente no campo teórico, ético e subjetivo e no âmbito das experiências cotidianas em que estas esferas se encontram entrelaçadas, abandonando-se de vez a procura pelo relacionamento mais equilibrado entre estas esferas, contra o predomínio totalitário de uma instância com relação à outra, como ocorre com a elevação pós-moderna da esfera estética, em detrimento das esferas teórica, ética, política. Por meio da crítica radical à razão e ao “espírito da modernidade”, os pensadores pós-modernos pretendem “curar a humanidade da preocupação de se encontrar defrontada com o desafio de dar conta da pressão do problema de existirem demasiadas possibilidades de futuro antecipadas com demasiada amplitude”. No lugar dos “sujeitos sobrecarregados” entram “as apropriações destinais de uma história do Ser”, como queria Heidegger, ou então “os enredamentos aleatórios de uma história natural dos jogos de linguagem”.⁴³²

Apesar de discordar dos aspectos relativistas, individualistas e irracionais destas teorias, contudo Habermas considera relevante o reconhecimento de algumas das questões levantadas pelos pensadores pós-modernos, pois que estas recolocam no centro do debate contemporâneo a necessidade de ultrapassar os discursos teleológicos racionalistas, totalizantes e identitários, ainda existentes em diversos setores da vida acadêmica e social, ao pretenderem abarcar a totalidade da história por meio de discursos dogmáticos e unilaterais, assim como aquelas pretensões metafísicas voltadas para a mudança social total, almejando eliminar de uma vez por todos os processos de “alienação social”, como aparece em muitas propostas marxistas voluntaristas e na obra do próprio Marx. Além disso, a ênfase

⁴³² HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 333. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

pós-moderna nos aspectos relacionados com a “diversidade” e com as diferenças, as particularidades e especificidades, a defesa do âmbito local, da individualidade, na realidade, entre outros temas, retoma questões essenciais, muitas das quais já levantadas anteriormente pela teoria crítica de Frankfurt, especialmente por Walter Benjamin, com a crítica ao progresso e a defesa das minorias e os injustiçados pela história, além das motivações críticas do jovem Hegel, ao propor a “resistência contra as forças do universal abstrato” e contra as tendências autoritárias e uniformizantes da vida humana pelos sistemas estabelecidos. Porém, Habermas questiona os pressupostos teóricos das correntes pós-modernas, já que estas partem de um “idealismo linguístico” exacerbado, o que resulta numa interpretação pobre e simplificada do mundo moderno, com uma insensibilidade profunda e mesmo uma “falta de compreensão” das “conquistas universalistas da modernidade”. Para ele, muitas correntes da pós-modernidade ultrapassam a legítima pretensão voltada para a exposição crítica das representações racionais falsamente universais, já que propõem uma despedida definitiva da razão em todas as suas formas de manifestação, reduzindo inclusive os potenciais de sua dimensão ético-normativa e jurídica, identificada por estes autores como sinônimo de idealizações falsificadoras do real.⁴³³

Faltaria então às concepções pós-modernas uma crítica sociológica mais próxima dos contextos de interação e das situações sociais e cotidianas conflituosas, sob pena de reduzir-se a história apenas a esfera discursiva e textual, alheia e desvinculada da práxis social real. Com isso, retorna-se mais uma vez a tendência idealista que tende a explicar a vida cotidiana a partir das ideias e discursos predominantes, “sobrestando a importância de gramáticas e vocabulários para a constituição de infraestruturas sociais”:

Já Heidegger tinha provido textos e tradições da metafísica ocidental do singular poder de, com base numa rede categorial ou num esquema conceptual que adianta, penetrar e estruturar não só as experiências e teorias do quotidiano, mas em termos gerais as práticas culturais e sociais de épocas inteiras. Deste modo devia reflectir-se o fundo obscuro da história da metafísica ocidental na história mundial de primeiro plano. Uma assimilação parecida, embora menos dramática, perfila-se quando Wittgenstein equipara a estrutura de modos de vida à gramática de jogos de linguagem.⁴³⁴

⁴³³ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 334. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴³⁴ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 334. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

Dessa maneira, para o filósofo alemão, estes autores abririam mão das contribuições dos pensadores da “teoria social clássica”, substituindo os processos sociais interativos e normativos por descrições em termos conceituais de caráter ontológico ou gramatical. Ocorre, assim, uma profunda ruptura com os temas sociológicos tradicionais, voltando-se a análise para o campo linguístico.

De Marx até Durkheim e Max Weber, os factos sociais foram analisados através de aspectos de coacção, exploração e opressão, de sacrifício forçado e satisfação negada. A estratégia de análise proposta por Heidegger e Wittgenstein imputa a facticidade de semelhantes limitações à violência mais sublime da selectividade de regras que determinam o tipo e a estrutura de textos filosóficos e de tradições metafísicas, de estilos literários, paradigmas teóricos e discursos profissionais.⁴³⁵

As correntes pós-modernas desconsideram a importância da realização das pesquisas e investigações sociológicas de caráter crítico, apostando apenas nas potencialidades críticas dos estudos linguísticos filológicos e estéticos, afastando-se dos temas e contribuições da Filosofia e da Sociologia. Enquanto os teóricos sociais da modernidade tomam como referência principal de suas investigações as “experiências de desintegração social”, os conflitos sociais, a “transgressão de normas universalistas”; os teóricos pós-modernos preocupam-se com os “discursos” de “exclusão”, como é o caso de Foucault, para quem a “história social e política” pode ser descrita “em conceitos de uma história de discursos de ciências humanas”, o mesmo acontecendo com os sociólogos mais jovens que tendem a explicar a história da sociedade com base nas ideias dos teóricos sociais, desprezando a dialética entre fatores socioeconômicos, políticos, éticos e culturais vivenciados na práxis efetiva.

Ao criticarem as idealizações e abstrações racionais, por obra das teorias elaboradas pelos pensadores modernos, as teorias pós-modernas confundem todas as pretensões de universalidade como a manifestação imperialista de particularismos e “exclusões” ocultas em discursos falsamente universais e representativos da totalidade real e social. Esta crítica aos falsos universalismos realizada com toda razão, desde Marx, ao denunciar o caráter idealista e ideológico do discurso científico e ético pretensamente racional, neutro e universal, visando, na prática, ocultar as contradições, os conflitos e a desigualdade social efetiva, procura, com certeza, “desmascarar tradições e práticas eurocêntricas”, o que vem

⁴³⁵ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 334. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

contribuindo decisivamente para o processo de realização de uma das mais importantes promessas da modernidade e que diz respeito ao processo de “descentralização de perspectivas limitadas”.⁴³⁶ O problema somente aparece quando, segundo Habermas, ocorre uma generalizada crítica ao universalismo por parte de algumas correntes pós-modernas, desprezando a relevância dos discursos e princípios emancipatórios, como é o caso dos princípios inerentes ao discurso dos Direitos Humanos, que aparecem como referência fundamental expressa por meio de uma linguagem crítica reconhecida pelos cidadãos e movimentos sociais nas suas lutas sociais em defesa da realização e ampliação dos direitos em diversas regiões do planeta.

Para o filósofo alemão, na verdade, estas concepções acertam quando estabelecem a “premissa correta de que não existe razão no contexto zero”, porém, com base nessa afirmação acabam retirando “a ilação errada de que os próprios critérios da razão se alteram em cada contexto novo”. Ao contrário do que pensam os críticos radicais da razão, o que caracteriza “os discursos modernos”, distinguindo-os dos demais não é o fato de serem discursos que visam à “inclusão total” de todas as pessoas, pois este sempre foi também o objetivo das “religiões” mundiais como o cristianismo, já que seu discurso dirigia-se a todos os “crentes”, visando à conversão e adesão a seus dogmas. Na realidade, os discursos modernos são discursos fundamentados em princípios universais, submetendo-se, entretanto, “a padrões autorreferenciais”, com base nos quais o desrespeito diante de situações concretas aos princípios da dignidade humana, igualdade, liberdade e fraternidade e as “infrações fáticas contra o desiderato de uma inclusão total podem ser descobertas e criticadas”, como acontece quando são invocados para que sejam conhecidos processos de impedimento ao exercício da livre e igual possibilidade de participação em debates públicos sobre questões que digam respeito a todos, apontando-se, por exemplo, “uma seletividade oculta com vista à admissão de participantes, temas ou intervenções”.⁴³⁷

Sabe-se que não é incomum a utilização abusiva dos discursos universalistas, como forma de encobrimento da “violência social e política, epistêmica e cultural”, isto em razão do próprio caráter ambivalente da “constituição

⁴³⁶ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 335. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴³⁷ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 335-336. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

e o modo de proceder autorreferenciais”, já que estes podem impulsionar ações emancipatórias, mas não raro também podem originar “uma forma especial de violência discursiva que é exercida no modo de uma quebra encoberta porque implícita, da promessa de inclusão explícita”. Contudo, para Habermas, os abusos reais por parte daqueles que exercem o poder não justificam a possibilidade de revogação da “promessa associada a esta prática discursiva”, assim como não tem sentido abrir mão dos “critérios e os meios” oriundos desta “prática discursiva” que, afinal “permitem controlar o cumprimento sério da promessa”. Portanto, os falsos discursos universais somente podem ser indicados quando forem esclarecidas e apontadas as “suas raízes particulares ocultas”.⁴³⁸ Na verdade, a crítica ao universalismo abstrato e aos interesses sociais ocultos presentes nos discursos racionalizantes homogeneizadores e falsos é tarefa dos movimentos sociais críticos que lutam pela concretização dos direitos humanos e efetivação dos princípios de justiça e democráticos na sociedade:

Para que nos libertemos dos grilhões de uma falsa e apenas presumível universalidade de princípios selectivamente esgotados e aplicados de uma forma insensível ao contexto, sempre foi necessária, e ainda o é hoje em dia, movimentos sociais e lutas políticas, no sentido de podermos aprender, a partir das experiências dolorosas e do sofrimento irreparável dos humilhados e ofendidos, dos feridos e violentados, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral – nem as classes subprivilegiadas nem as nações exploradas, nem as mulheres domesticadas nem as minorias marginalizadas. 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. Apenas na libertação radical das histórias individuais de vida particulares é que se comprova o universalismo do igual respeito por todos e da solidariedade para com tudo que comporta a marca da humanidade.

Habermas também concorda com a denúncia dos “efeitos colonizadores dos padrões comunicativos” dos discursivos ocidentais, contrapondo-se a imposição dos padrões materiais e simbólicos amplamente disseminados pelas “redes globais de mercados e meios de comunicação”, constringendo as diversas regiões do mundo à adoção das determinações da economia capitalista e submissão aos padrões e produtos oriundos da cultura de massas. Todavia é indispensável, antes de tudo, visualizar a distinção entre os “discursos colonizadores” e constringedores de origem sistêmica que são impostos de modo imperativo mundialmente com base na

⁴³⁸ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 336. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

lógica expansionista do lucro e do poder e aqueles discursos intersubjetivos e emancipatórios fundados em argumentos e no diálogo democrático e que podem ser reconhecidos “graças às provas que têm para apresentar” concretamente. Para que não se abra mão das conquistas da modernidade, com a sua identificação aos processos de modernização social e seus efeitos patológicos fundados no desequilíbrio entre as esferas sócioeconômica, política e cultural, por força da invasão das lógicas colonizadoras técnica, mercantil e burocrática dos poderes ao campo da práxis cultural, o pensador alemão insiste na capacidade de distinção entre modernização social e modernidade cultural, pois acredita que, dessa forma, poderão ser preservadas as conquistas da modernidade que não podem ser confundidas sem mais a meras imposições ocidentais, pois tanto “a ciência e a tecnologia” desenvolvidas no ocidente não podem ser simplesmente consideradas como “convincentes e bem sucedidas” somente segundo “padrões ocidentais”, assim como “os direitos humanos”, que embora reclamem uma “interpretação correta” sobre o seu significado por força dos “conflitos interculturais”, não se deixam reduzir sem mais a pura expressão retórica de interesses dominantes dos poderes ocidentais, já que os direitos humanos expressam “uma linguagem em que os dissidentes podem exprimir o seu sofrimento e o que exigem dos seus regimes repressivos – não mais na Ásia, na América do Sul e em África do que na Europa e nos Estados Unidos”.⁴³⁹ Os direitos humanos passam a ser progressivamente entendidos como uma construção social dos cidadãos em busca da realização da dignidade humana, como o conteúdo de lutas sociais emancipatórias visando à instituição e garantia do exercício de direitos e deveres recíprocos numa comunidade democrática.

O autor se contrapõe ao relativismo pós-moderno, fundamentado na defesa da tese do igual valor das diversas culturas e paradigmas. Os “discursos” a que se refere Lyotard, ou a “panóplia de tradições” lembrada por MacIntyre, são representativos de “uma mundividência com padrões de racionalidade próprios”, não podendo ser objeto de comparações ou de qualquer tipo de avaliação e “crítica transcendente”, de modo que, para estes pensadores, todas as representações discursivas da realidade devem ser aceitas. O problema do argumento relativista

⁴³⁹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 336. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

fixado nestes termos consiste na dificuldade de sustentação do próprio ponto de vista filosófico relativista, já que, segundo tal compreensão, nenhum paradigma ou teoria poderá reivindicar uma “visão de conjunto” frente às demais, nem estará sujeito a uma avaliação crítica, a menos que se adote uma perspectiva seletiva e preconcebida em defesa da própria cultura, dos valores, crenças, opiniões e teorias, como faz R. Rorty com o seu “etnocentrismo assumido”, que julga as demais culturas com base nos padrões e opiniões aceitos nas sociedades liberais, muito embora, por outro lado, procure ultrapassar o platonismo, defendendo a busca cooperativa da verdade no campo do conhecimento.

Na realidade, para Habermas, as correntes relativistas acabam por promover uma espécie de “naturalização da razão” e da linguagem, ao defenderem “a constituição linguística de mundos autorreferencialmente fechados”, na medida em que reconhecem, com razão, a tarefa essencial da linguagem de “abertura do mundo” em “contextos” diversificados e sempre mais ampliados, porém não formulam qualquer possibilidade de transcender os seus próprios horizontes. Desta maneira, abre-se mão da “intelecção hermenêutica da estrutura simétrica de qualquer situação de entendimento mútuo”, fundada numa práxis comunicativa e argumentativa, deixando-se os “membros de uma comunidade linguística” entregues às determinações culturais particularistas, já que estes seriam sempre “dirigidos” em suas ações “por meio de uma pré-compreensão linguística inevitável do mundo no seu todo”.⁴⁴⁰

A teoria da ação comunicativa defendida por Habermas prioriza o estudo das ações comunicativas voltadas para o entendimento e para o processo avaliativo das normas, como expressão do uso da “razão comunicativa” tanto no desenvolvimento da práxis discursiva e argumentativa, como no âmbito da práxis comum do dia a dia. A “razão comunicativa” encontra-se situada e inserida em contextos histórico-sociais e modos de vida concretos, onde são desenvolvidos os processos de reprodução da cultura e das tradições, as formas de socialização e de integração social indispensáveis para a manutenção da convivência social legítima. O mundo da vida pode ser definido como o espaço social interativo, regido pela razão comunicativa, distinguindo-se claramente das ações desenvolvidas no âmbito das organizações

⁴⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v. 1, p. 338. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

sistêmicas da economia e da administração estatal, orientados por uma lógica própria, regida pelos imperativos do dinheiro e do poder.

Cada mundo da vida equipa os que dele fazem parte com um acervo comum de saber cultural, padrões de socialização, valores e normas. O mundo da vida pode ser compreendido como fonte de condições de possibilitação daquela acção comunicativa através da qual, inversamente, ela própria tem de ser (deixar) reproduzir. Mas as estruturas simbólicas do mundo da vida mantêm uma relação interna com a razão comunicativa que os actores têm de reivindicar na sua prática quotidiana, quando fazem valer pretensões de validade criticáveis e reagem às mesmas com 'sim' ou 'não'.⁴⁴¹

O processo de racionalização do mundo da vida desenvolvido durante a modernidade contribuiu para a criação de uma nova mentalidade, fundamentada numa consciência histórico-crítica, com o estabelecimento de uma cultura reflexiva diante das tradições e manifestações culturais, colocando para cada nova geração a possibilidade de reflexão crítica em torno dos padrões culturais tradicionais predominantes e modos de sociabilidade. Desse modo, as novas gerações passam a ter a possibilidade de decidir se pretendem continuar com determinados valores e formas de vida, o que fazem por meio de uma "apropriação consciente" das tradições, já que estas no mundo moderno deixam de ser consideradas como expressão substancial de valores sociais intocáveis e inquestionáveis, abrindo-se, portanto, as produções da cultura ao processo de crítica social, apesar dos inúmeros obstáculos que irão surgir, por outro lado, por força da expansão desmedida dos interesses e determinações dos sistemas econômico e político, auxiliados pela difusão do poder ideológico através dos grandes meios de comunicação a serviço dos poderes constituídos, dificultando de muitas formas essa livre tomada de consciência na sociedade e a realização dos direitos humanos fundamentais e da democracia.

Habermas pensa que a tradição normativa do Iluminismo é nossa herança cultural mais próxima e devemos rediscutir tal tradição, retendo suas conquistas, criticando seus aspectos regressivos, preparando, assim, o terreno para a mudança cultural que propicie alternativas capazes de inibir os processos de colonização e reificação da vida humana e social, sem abrir mão, entretanto, das conquistas culturais da modernidade.

⁴⁴¹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v. 1, p. 339-340. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

Já os modos de socialização nas condições de vida estabelecidas nas sociedades modernas passam a depender cada vez mais da criação de “competências formais” dos sujeitos, cujo saber e processos cognitivos desligam-se paulatinamente de “conteúdos concretos”, forjando a formação de uma “identidade de Eu abstracta”. A noção de autonomia individual e a possibilidade dos sujeitos tomarem suas decisões e escolherem seus próprios projetos de vida e de realização pessoal, impulsionam o desenvolvimento de comportamentos morais pós-convencionais fundamentados no autocontrole e na expectativa de respeito mútuo. As formas de integração social, por sua vez, passam a depender de princípios morais universais, normas jurídicas e instituições político-jurídicas democráticas, separando-se progressivamente das tradições, das práticas e valores fundados em modos de vida costumeiros e rotineiros. As normas jurídicas que pretendem regular a convivência social ganham legitimidade em razão de sua submissão a processos representativos democráticos, debates e procedimentos deliberativos e discursivos de validade exercidos no âmbito parlamentar e nas esferas constitucionalizadas do Estado de Direito, assim como passam a depender da aceitação da sociedade, isto é, da formação da vontade e da opinião pública crítica manifestada em “processos comunicativos” desenvolvidos nas diversas esferas públicas informais da “sociedade civil”.⁴⁴²

As sociedades modernas caracterizam-se por processos sociais racionalizadores que propiciaram o progressivo destacamento das atividades econômicas e político-administrativas com relação à esfera cultural do mundo da vida. Aos poucos, ocorre uma maior diferenciação entre a economia de mercado capitalista e o Estado burocrático, tal como estudou Max Weber, a partir de sua constituição como “sistemas autorregulados”, dirigidos pelos meios do “dinheiro” e do “poder”, o que significa que tais esferas da ação anteriormente articuladas funcionalmente, acabam se separando das demais instâncias da vida social, passando a ter certa “independência das orientações de ação e atitudes de sujeitos de ação individuais e coletivos”. Os efeitos desse processo de diferenciação sistêmica podem ser definidos como positivos quando considerados do ponto de vista de organização da vida social para o atendimento de necessidades e solução de problemas em sociedades complexas, com a introdução “de graus de liberdade

⁴⁴² HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 340. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

superiores” quando comparados com as condições de vida pré-modernas, desde que estabelecidos processos de interação que propiciem o equilíbrio “entre mundos da vida e sistemas”.⁴⁴³

Porém, os desequilíbrios entre as esferas econômica, política e social logo se fazem sentir nos dramas individuais e sociais, na alienação e nas crises de valores que dificultam “a continuação do sentido e a dinâmica da integração social”, por meio dos conflitos sociais decorrentes das novas formas de desigualdade de classes, com a desestruturação das relações comunitárias, as ondas de desemprego e oscilações da economia, levando a um empobrecimento das populações e, enfim com os novos modos de expansão e colonização da sociedade exercidos pela invasão da lógica dos poderes da economia e da política sobre as demais áreas da cultura e da sociedade, desestruturando e desestabilizando as relações humanas e os processos interativos e democráticos de convivência social. Na medida em que a lógica mercantilista do dinheiro que preside o sistema do mercado, assim como os imperativos do poder político estatal deslocam-se com intuito de uma intensa disciplina do mundo do trabalho e controle social da população, por intermédio das organizações burocráticas voltadas para a tutela das relações sociais e a juridificação da vida social, aparecem às patologias sociais, já que a esfera cultural do mundo da vida cotidiano depende de processos de convivência intersubjetivos e dialógicos que permitam a sua continuidade e que garantam as condições para os processos de aprendizagem individual e coletiva, indispensáveis para a renovação da cultura e a instituição de normas que estimulem o desenvolvimento de ações justas e solidárias, inibindo os abusos decorrentes dos poderes oriundos do mercado e do estado.

Para os actores, os graus superiores de diferenciação do sistema acarretam, por um lado, a vantagem de graus de liberdade superiores. No entanto, as vantagens de margens de opção alargadas fazem-se, por outro lado, acompanhar de desenraizamento social e desse novo tipo de constrangimentos impostos pelo sobe e desce contingente do ciclo conjuntural econômico, pela disciplina do trabalho e pelo desemprego, por regras administrativas uniformizadoras, influência ideológica, mobilização política, etc. O balanço deste resultado muito mesclado torna-se negativo na medida em que o sistema econômico e administrativo transvaza para as áreas centrais do mundo da vida, que são as da reprodução cultural, da socialização e da integração social. Com efeito, o sistema econômico e o

⁴⁴³ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 340-341. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

aparelho de estado têm de ser, por seu lado, juridicamente institucionalizados em contextos do mundo da vida. No entanto, surgem efeitos de alienação, sobretudo quando áreas da vida que necessitam funcionalmente de orientações de valor, normas vinculativas e processos de entendimento mútuo são monetarizadas e burocratizadas.⁴⁴⁴

Com esse diagnóstico neoclássico da modernidade, fundamentado no paradigma intersubjetivo e comunicativo de razão, o filósofo pretende superar a concepção clássica de sociedade desenvolvida na teoria social por Weber, Lukács e pelos críticos da Escola de Frankfurt, substituindo a dialética fundada num “confronto” baseado na “contradição abstrata entre uma sociedade disciplinadora e a subjetividade vulnerável do indivíduo”, por uma abordagem capaz de vislumbrar as relações e “os processos circulares” que se estabelecem entre o sistema estatal e do mercado e os diversificados “mundos da vida”, visando assim apreender a “ambivalência” dos processos de “modernização social”, as conquistas e a evolução social decorrente dos processos de aprendizagem nas sociedades complexas, bem como os problemas e dificuldades oriundos dos desequilíbrios entre as instâncias do poder econômico, estatal e social, assim como a busca de alternativas para tanto.

As atuais sociedades complexas, plurais e racionalizadas já não mais conseguem manter a solidariedade de seus membros com o recurso aos valores tradicionais, normas e modos de comunicação convencionais, especialmente nas condições de riscos e de rápidas mudanças que caracterizam o que Ulrich Beck chama de “modernização reflexiva” para explicar as transformações vivenciadas nas sociedades pós-industriais. Na realidade, para Habermas, a pluralidade social e cultural, inerente as condições de vida imperantes nas sociedades modernas, impede a adoção consensual de valores, incentivando-se a criação de novas formas de solidariedade, fundadas em interpretações e debates realizados entre os agentes participantes de processos comunicativos. O fato dos “discursos” serem institucionalizados nas sociedades democráticas permite a construção de novos acordos comunicativos e normativos, sempre que os valores e normas anteriores passam a ser questionados, o que é indispensável para a renovação da cultura e para a manutenção dos padrões de legitimidade na sociedade.

⁴⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 340-341. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

Isto significa, conforme Beck, que “as sociedade semimodernas” apenas poderão contar “com as suas próprias capacidades” reflexivas e criativas para a “reprodução dos pressupostos da sua própria existência”, já que estão se esgotando as fontes e recursos naturais e culturais tradicionais que propiciaram originalmente as condições para o desenvolvimento da industrialização. Além disso, os “riscos” devem ser enfrentados pela própria sociedade, não mais podendo ser transferidos para as próximas “gerações” ou mesmo para outras áreas, “sociedades” e “culturas”.⁴⁴⁵

Para Ulrich Beck, a “reflexividade” acontece no âmbito dos sistemas, já que estes tendem a se regenerar em virtude dos “mecanismos reflexivos” próprios, como, por exemplo, quando ocorre a consideração e aceitação por parte do sistema econômico de “sobrecargas ecológicas” que foram provocadas pela própria economia capitalista. Mas também implica, segundo Habermas, a possibilidade de “autorreflexão” de atores coletivos frente às realizações e dificuldades dos sistemas e o surgimento de propostas de correção diante dos problemas detectados, o que significa a capacidade de “autopercepção e da ação exercida sobre eles próprios de atores coletivos”. Neste último caso, a “autorreflexão” pode ser percebida, por exemplo, naquelas iniciativas que visam influenciar no processo de “reintegração dos mercados” por meio de uma “política interna mundial”.⁴⁴⁶

Entretanto, como afirma Habermas, a capacidade de correção dos rumos dos sistemas, diante das pressões externas, dificilmente ocorre a partir de intervenções internas, em razão dos sistemas caracterizarem-se pela adoção de uma linguagem específica, visando à manutenção de sua autonomia, o que tem como consequência o fato de “serem surdos aos ruídos externos que causam”. Assim, por exemplo, no caso do sistema econômico capitalista, regido pela lógica do dinheiro e do lucro, ele somente entende a “linguagem de preços” e dos interesses do capital, portanto, as reações do mercado aos problemas por ele mesmo causados. Quando ocorrem, acabam sempre traduzidas apenas nestes termos econômicos restritos.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 342. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 342. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 342. (**Obras escolhidas de Jürgen Habermas**)

Para Habermas, a democracia surge como uma forma da sociedade instituir direitos e garantir avanços sociais, através do desenvolvimento de processos comunicativos voltados para o entendimento mútuo e para a correção das desigualdades e injustiças concretas. Apresenta-se como o modo mais adequado para barrar os abusos dos sistemas contra o mundo da vida, na medida em que propicia o exercício da cidadania, a tomada crítica da consciência e a “formação discursiva de opiniões e de vontades” no espaço público, capazes de gerar as condições para a criação das normas jurídicas legítimas e as garantias jurídicas para a efetivação dos direitos humanos na esfera política constitucional.

A modernidade que avança tem de ser levada por diante com vontade e consciência política. E para esta forma de acção da democracia sobre si própria é decisivo o estabelecimento de processos de formação discursiva de opiniões e vontades.⁴⁴⁸

Na esfera da vida privada, os sujeitos precisam igualmente recorrer a novas formas de “socialização”, apoiadas em processos discursivos e comunicativos, pois a insegurança das condições de vida e a necessidade de adaptação à velocidade das mudanças sociais, exige a tomada de decisões e negociações voltadas à produção de novas convenções.

Na medida em que se dissolvem situações de vida e padrões de carreira normalizados, os indivíduos sentem, perante opções multiplicadas, o fardo crescente das decisões que de ora em diante têm de tomar ou negociar por si próprios. O constrangimento no sentido da ‘individualização’ obriga à descoberta e à construção simultânea de novas convenções sociais. Os sujeitos libertados que já não são vinculados nem dirigidos por papéis tradicionais têm de criar vínculos graças aos seus próprios esforços comunicativos.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1. p. 343. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

⁴⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentação linguística da Sociologia. Portugal: Edições 70, 2009. v.1, p. 344. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

4.3.4 Modernidade, sociedade e direito no pensamento de Habermas

Com o estabelecimento e desenvolvimento da modernidade, a sociedade desvincula-se progressivamente das concepções ontológicas e metafísicas próprias do mundo antigo e medieval, através da substituição de uma concepção objetiva de razão, como “princípio” inerente à realidade, ao mundo natural e social, às esferas da religião, da cultura e da política, por intermédio da adoção de uma concepção de “razão subjetiva”, passando, a partir de então, a serem priorizados os fins das ações humanas e as intervenções humanas na natureza e na vida social, tendo como principal objetivo o atendimento de suas necessidades e o bem-estar dos indivíduos na sociedade. Dessa maneira, pode-se afirmar que no mundo moderno a “razão prática” deixa de vincular-se a modelos axiológicos incorporados concretamente em “formas culturais de vida” particulares e à “ordenações políticas” determinadas, passando a referir-se principalmente “à felicidade, individualisticamente interpretada” e “à autonomia do sujeito individual”, o que significa afirmar que nessa nova fase da história humana a prioridade será dada a “liberdade do ser humano enquanto sujeito privado, que também pode assumir o papel de membro da sociedade civil, de cidadão do estado e do mundo”.⁴⁵⁰

Nesse sentido, Habermas considera que o processo de laicização do poder político que tem origem com as transformações culturais revolucionárias desenvolvidas a partir da modernidade propiciou as condições para o estabelecimento de uma moral pós-convencional, que já não mais se fundamenta numa ética de fundo religioso ou metafísico, mas na aceitação autônoma e no reconhecimento intersubjetivo das normas pela sociedade. Desse modo, o surgimento das noções de autonomia moral e política substituem as noções éticas tradicionais de natureza substancial, na medida em que a legitimidade das normas sociais e jurídicas passa a depender do reconhecimento de sua validade pelos cidadãos.

Nesta nova fase histórica que dá origem às sociedades modernas, marcadas pelos movimentos sociais e culturais oriundos do Iluminismo, da reforma protestante e das revoluções liberais, ocorre um amplo processo de transformação social, orientado por uma nova concepção de moralidade fundada na noção de autonomia

⁴⁵⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 111-112.

individual exercida através da “consciência moral”, permitindo o aparecimento do “direito moderno”, como fundamento de proteção dos direitos subjetivos. O direito passa a cumprir a tarefa de integração das modernas sociedades complexas, plurais e conflituosas, caracterizadas pelo crescente desequilíbrio entre os poderes econômico, político e social. Inicialmente, com a “extensão da figura jurídica do contrato, categoria central do direito civil moderno para a ideia de contrato social”, como fundamento de legitimidade da constituição político-jurídica que regerá a sociedade, constitui-se a sustentação teórica do Estado de Direito. Esse processo de transformação cultural é precedido pelo abandono da crença em valores exteriores convencionais, em benefício de uma concepção pós-convencional de moral”, que correspondeu, por sua vez, “a substituição de uma moral heterônoma, baseada em princípios superiores imutáveis, religiosos ou metafísicos”, em benefício “de uma moral autônoma baseada na livre aceitação sem pressões por parte de todos na regulação normativa da vida social”.⁴⁵¹

Nesse sentido, inicialmente, a noção de contrato social, como expressão de um pacto livremente estabelecido pelos cidadãos para dar origem à constituição, permitirá a progressiva substituição da moral convencional, apoiada na ideia de obediência heterônoma dos indivíduos às normas, por uma nova concepção de moral pós-convencional, fundamentada no surgimento da noção de autonomia individual. As práticas orientadas por essa nova compreensão de autonomia individual ajudam a criar as condições para o nascimento da concepção de autonomia pública exercida pelos cidadãos, responsável pela instituição do direito legítimo, por meio do reconhecimento da necessidade de aprovação das instituições políticas e das leis pelos cidadãos e da possibilidade de participação popular no exercício e fiscalização do poder político.

Com a modernidade aparece uma nova compreensão da moral, passando a vincular-se a noção de consciência autônoma individual e a aceitação democrática dos cidadãos das normas necessárias à regulação da convivência social legítima. Dessa maneira, o Estado de Direito constitucional passa a ser entendido como fruto do processo constituinte, encontrando a sua fonte de legitimidade no uso da autonomia dos indivíduos e cidadãos ao criarem livre e conscientemente as normas

⁴⁵¹ SOUZA, Jessé. **O direito e a democracia moderna**: a crítica de Habermas a Weber. In: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo. *Max Weber: direito e modernidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 205-206.

que passarão a reger a sociedade. Desde a origem do direito moderno, através das teorias contratualistas e da teoria do poder constituinte originário, como coroamento dos processos revolucionários de mudança social, já se manifesta a relação dialética entre autonomia privada e autonomia pública, isto é, a noção de que o direito legítimo depende da instituição democrática e aprovação dos cidadãos na sociedade.

Com o estabelecimento da nova ordem social, logo após a vitória das revoluções liberais, o direito positivo estatal assume o lugar antes ocupado pelo direito natural racional, através do processo de positivação dos direitos racionais, passando o Estado a ser a instância legitimada para a produção e aplicação do direito, responsabilizando-se pela normatização das condutas na sociedade e a institucionalização dos princípios e valores liberais. Aos poucos, a dimensão da legalidade estatal passa a ser priorizada pelas teorias positivistas, em detrimento da questão ética da legitimidade, tal como defendiam as correntes jusnaturalistas racionais. No entanto, para Habermas, uma interpretação correta do significado do direito moderno aponta para a importância do reconhecimento dos vínculos essenciais entre as esferas da moral, da democracia e do direito e o acompanhamento da tensão histórica existente entre as esferas da legalidade e da legitimidade, conflito este que acompanha o desenvolvimento social na modernidade, em virtude do caráter descentrado, conflituoso e plural das sociedades modernas, caracterizadas por processos crescentes e acelerados de mudança social e de problemas decorrentes principalmente da continuidade e agravamento da desigualdade social, das guerras e discriminações de minorias, além das catástrofes ambientais e dos desequilíbrios derivados das relações econômicas predatórias e instrumentais dirigidas contra a natureza, colocando em risco a continuidade da vida humana no planeta.

De acordo com o filósofo alemão, o reconhecimento da dimensão fática do sistema jurídico e da importância funcional do direito positivo nas sociedades modernas complexas não significa, contudo, como entendem as correntes políticas, jurídicas e sociológicas estatistas e positivistas, o acerto da validade da tese legalista reducionista que transforma o direito num conjunto de normas jurídicas estatais impositivas, legitimadas apenas por sua adequação aos procedimentos formais e garantidas através de ameaças e do uso efetivo de sanções públicas, pois a aceitação e o reconhecimento do direito na sociedade depende de sua

legitimidade, aferida pelos cidadãos através da sua aceitação e confirmação crítica de sua origem social e democrática e da institucionalização jurídica dos princípios morais de justiça. A legitimidade do direito moderno depende dos processos sociais interativos e comunicativos que apreendem a dialética entre democracia e direitos humanos, isto é, entre cidadania e realização dos direitos fundamentais, entre soberania do povo e direitos humanos, na medida em que não se pode falar na existência de uma sociedade democrática, regida por um Estado democrático de direito legítimo, sem que os cidadãos possam livremente assumir a responsabilidade pela autoria dos direitos e instituições democráticas e sem as condições para que estes possam avaliar pública e criticamente a legitimidade das leis, dos atos políticos estatais e os fundamentos de legitimidade da vida social.

Da mesma forma, as teorias jusnaturalistas que derivam a legitimidade do direito dos princípios morais racionais superiores deduzidos do direito natural suprapositivo, tal como era entendido pelos pensadores do século XVIII, não podem mais fundamentar a validade do direito positivo nas sociedades contemporâneas. Todavia, isto também não significa o reconhecimento de que a validade do direito possa ser buscada nos argumentos positivistas e empiristas que confirmam a legitimidade das leis e normas de direito apenas com base na conformidade das normas jurídicas aos procedimentos puramente formais estabelecidos na Constituição, reconhecendo sua validade como inquestionável pelo simples fato de serem produzidas pela vontade dos legisladores políticos, com base na regra da maioria, quando sabemos que, nas sociedades contemporâneas, muitas vezes, as maiorias parlamentares podem ser maiorias quase que formais, em função da crise das democracias representativas, originária do processo de privatização do público, com a confusão entre interesses privados de grupos políticos burocráticos detentores de poder no Estado e no mercado. Na verdade, na modernidade o direito positivo substitui o direito natural racional, como parte do processo de desencantamento e descentralização da sociedade e da moral racional, com a busca da laicização e democratização do poder político, porém também se conserva no sistema jurídico uma relação de “complementaridade entre a moral e o direito coercitivo”, aparecendo especialmente nos conteúdos dos princípios de justiça e dos direitos humanos inscritos nas normas constitucionais e mantendo-se como fonte de avaliação crítica dos cidadãos acerca da violação e das possibilidades de sua concretização:

A complementaridade entre a moral e o direito coercitivo enfrenta essas duas dificuldades resultantes da descentralização do reino dos fins. Em âmbitos de importância funcional, os discursos de fundamentação e de aplicação necessitam de uma institucionalização com força de obrigação, assim como necessitam da observância de normas justificadas. Uma vez que nas sociedades modernas o direito positivo se oferece como o meio apropriado para isso, o Estado constitucional democrático constitui hoje a moldura jurídico-política do próprio cerne da moral racional, o qual carece e é capaz de institucionalização.⁴⁵²

Habermas entende que o direito legítimo depende da garantia de processos democráticos institucionalizados nas constituições democráticas que permitam o desenvolvimento dos procedimentos argumentativos e reflexivos indispensáveis para o uso das liberdades comunicativas de forma igualitária entre os cidadãos, nas diversas esferas públicas políticas e sociais. Isto significa que deve ser assegurado o direito ao livre exercício da participação social, com base na possibilidade de uso das liberdades comunicativas de modo igual para todos os interessados, em esferas públicas plurais e não tuteladas, já que somente tais condições podem propiciar os meios para a busca da legitimidade do direito numa sociedade democrática. Portanto, apenas, a democracia e, desse modo, os mecanismos e os processos democráticos que asseguram a participação livre, crítica e dialógica da cidadania podem instituir o direito legítimo e emprestar validade às normas jurídicas estabelecidas para reger a vida coletiva e às decisões políticas estatais.

As investigações desenvolvidas por Habermas acerca da teoria democrática deliberativa e da teoria jurídica procedimental enfatizam a necessidade da existência de relações indissociáveis entre direito e democracia nas sociedades que tenham por objetivo o estabelecimento de um Estado Democrático de Direito. Nesse sentido, pretende demonstrar “que os pressupostos comunicativos e as condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade são a única fonte de legitimação” da política e do direito nas sociedades contemporâneas pós-metafísicas.⁴⁵³

Por outro lado, embora o sistema jurídico seja uma organização institucional e normativa mais complexa que o sistema moral, sendo composto também por normas de caráter ético-axiológico e firmada segundo compromissos pragmáticos de interesses, é importante esclarecer que os princípios morais de justiça integram o sistema jurídico democrático, e inclusive ganham um *status* privilegiado com relação

⁴⁵² HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009, p. 56.

⁴⁵³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 310.

às demais normas do sistema jurídico, na qualidade de princípios e direitos fundamentais que presidem e devem orientar as diversas esferas jurídico-políticas do Estado Democrático de Direito. Ao contrário do que advogam as teorias positivistas, o direito é um fenômeno social dependente das práticas ético-críticas e emancipatórias da cidadania.

As normas morais têm em comum com as normas jurídicas o fato de disciplinarem “conflitos interpessoais”, no sentido da igual proteção dos sujeitos envolvidos, visando garantir a integridade e dignidade da pessoa humana, preservando a justiça, a solidariedade e o bem-estar de todos em formas plurais e democráticas de vida social. Porém, o poder de decisão das normas de ação moral delimita-se à esfera privada e ao âmbito da autonomia individual, pois cada pessoa julga e decide quais são as normas que protegem a sua liberdade pessoal e são, portanto, dignas de reconhecimento e aceitação. Já o direito, no Estado democrático, deve proteger e garantir tanto o exercício das liberdades individuais, quanto o uso das liberdades públicas e democráticas dos cidadãos, protegendo, ao mesmo tempo, “a liberdade de arbítrio do ator que decide racionalmente e a liberdade da pessoa que decide eticamente”, escolhendo racional e livremente “o próprio projeto existencial de vida”, isto é, a decisão ética do indivíduo “para seguir a própria ideia de bem”, como estudou John Rawls. Por sua vez, a autonomia pública, garantida juridicamente, ganha uma dimensão moral, pois parte do reconhecimento da liberdade igual para todos, o que representa um princípio de justiça, indispensável para a produção legítima do Direito e para a tomada de decisões democráticas. Portanto, “só possui caráter moral a autonomia da qual os cidadãos, enquanto legisladores devem utilizar-se para que todos possam chegar ao gozo simétrico de liberdades subjetivas”.⁴⁵⁴

Direitos subjetivos com os quais se constroem ordens jurídicas modernas têm o sentido de desobrigar pessoas de direito em relação a mandamentos morais, e isso de forma muito bem delineada. [Na verdade,] subsiste entre direito e moral uma relação que é mais de complementaridade do que de subordinação. Assim como a moral, também o direito deve defender equitativamente a autonomia de todos os envolvidos e atingidos. [...] A autonomia, que no campo da moral é monolítica, por assim dizer, surge no campo do direito apenas sob dupla forma da autonomia pública e privada. 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

⁴⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 310- 311.

possibilitam-se reciprocamente. É a serviço dessa convicção que se põe a ideia de que as pessoas de direito só podem ser autônomas à medida que lhes seja permitido, no exercício dos seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência, e justamente deles.⁴⁵⁵

Nas sociedades democráticas, a esfera do direito permite a mediação e realização dialética da autonomia privada e pública, por meio das garantias de proteção dos processos democráticos que possibilitam o exercício dos direitos humanos, diferenciando-se da esfera moral, na medida em que “a autonomia das pessoas de direito, ao contrário da autonomia moral, que se esgota na capacidade de autoligação racional, se desdobra no exercício da autonomia dos cidadãos”, através do uso das liberdades participativas e comunicativas, asseguradas juridicamente, e que propiciam o exercício da cidadania na defesa dos direitos existentes e na instituição de novos direitos. O sistema jurídico democrático deve assegurar, por um lado, as condições para o exercício da autonomia privada e pública dos cidadãos, permitindo o exercício das liberdades individuais, o “uso privado das liberdades subjetivas”, a esfera do livre-arbítrio e o direito pessoal de “escolha racional”, e, por outro lado, também necessita resguardar o direito e as condições para que os sujeitos possam buscar a “autorrealização” de seus valores na comunidade política, através da construção de um projeto de vida ético comum. Nesse sentido, o sistema de direito democrático diferencia-se da esfera da moralidade, pois abarca, além de garantias de realização dos direitos necessários ao gozo da autonomia moral, os princípios de justiça válidos para todos, também as condições democráticas para a solução de questões ético-políticas e pragmáticas, possibilitando a efetivação de decisões políticas, compromissos e negociações diante dos conflitos de interesses.⁴⁵⁶

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 porque as regulamentações jurídicas tangenciam não apenas questões morais em

⁴⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 296-298.

⁴⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 311.

sentido estrito, mas também questões pragmáticas e éticas, bem como o estabelecimento de acordos entre interesses conflitantes. Diversa da reivindicação normativa de validação dos mandamentos morais, que é claramente delimitada, a reivindicação de legitimidade das normas jurídicas apoia-se sobre vários tipos de razões. A práxis legislativa justificadora depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais.⁴⁵⁷

Nas sociedades modernas, o direito positivo separou-se da esfera moral, ficando subordinado aos processos de legitimação democrática da sociedade, o que não significa, como demonstrado, que o direito não possa expressar princípios de justiça no seu ordenamento. Antes, a esfera da moralidade e da autonomia privada deixam de fundamentar o direito positivo, e a democracia assume a tarefa de legitimar o processo político instituinte do direito legítimo, através da garantia de espaços e condições para o exercício da cidadania e realização do processo de soberania popular. Portanto, as normas jurídicas legítimas serão as normas provenientes das decisões políticas democráticas, o que pressupõe que sua validade dependerá dos processos comunicativos democráticos tanto no âmbito político parlamentar, como nas esferas da sociedade civil.

Para Habermas, nas atuais sociedades descentradas, pós-metafísicas e plurais devem ser abandonadas as teorias metafísicas clássicas de caráter jusnaturalista e contratualista que procuravam fundamentar a legitimidade do direito em bases morais ou ético-culturais, em benefício de uma fundamentação democrática e discursiva das normas jurídicas. Em síntese, sua proposta consiste no reconhecimento da democracia participativa e deliberativa como processo legítimo para a busca do entendimento e a solução política dos problemas sociais pela cidadania. Na verdade, nas sociedades contemporâneas, os processos democráticos voltados para “a livre flutuação de temas e de contribuições, de informações e argumentos” em esferas públicas plurais espalhadas pelas diversas instâncias da sociedade “assegura um caráter discursivo à formação política da vontade, através dos quais pode ser fundamentada “a suposição falibilista de que os resultados obtidos de acordo com esse procedimento são mais racionais” e democráticos.⁴⁵⁸ Os direitos humanos e a soberania popular são processos interdependentes e a tarefa do direito consiste em garantir o exercício da soberania

⁴⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 297.

⁴⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 308.

popular através da institucionalização dos direitos humanos e permitir a realização dos direitos de cada um, através do respeito as condições para o exercício da cidadania e das liberdades políticas e comunicativas.

As correntes republicanas e as liberais clássicas rivalizam acerca do correto entendimento sobre os critérios de legitimidade do Estado de Direito, entretanto tratando de modo abstrato e insuficiente às relações entre as esferas da cidadania e dos direitos humanos. Enquanto as teorias republicanas priorizam a defesa do exercício da soberania popular, os liberais defendem os direitos humanos como direitos subjetivos reconhecidos juridicamente, cuja função consiste em limitar a esfera de ação e os abusos do poder político estatal. Estas concepções não conseguem vislumbrar adequadamente a importância da realização do princípio da soberania popular e dos direitos humanos, isto é, a garantia dos procedimentos para a produção legítima dos direitos e o respeito aos direitos humanos como condição para o exercício da cidadania e efetivação das liberdades subjetivas e públicas:

O republicanismo, que remonta a Aristóteles e ao humanismo político da Renascença, sempre deu primazia à autonomia pública dos cidadãos do Estado, em comparação com as liberdades das pessoas em particular que antecedem a política. O liberalismo, que remonta a Locke, conjurou o perigo das maiorias tirânicas e postulou uma primazia dos direitos humanos. Em um dos casos, a legitimidade dos direitos humanos se deveria ao resultado de um autoentendimento ético e de uma autodeterminação soberana de uma coletividade política; no outro caso, os direitos humanos, já em sua origem, constituiriam barreiras que vedariam à vontade do povo quaisquer ataques a esferas de liberdade subjetivas e intocáveis. Embora Rousseau e Kant tenham empreendido esforços com o objetivo de pensar tanto a vontade soberana quanto a razão prática sob o conceito da autonomia da pessoa do direito, a tal ponto que no pensamento de ambos a soberania popular e os direitos humanos se interpretam mutuamente, nenhum deles logrou fazer jus à equiprimordialidade de ambas as ideias. Rousseau sugere uma leitura mais republicana, Kant uma leitura mais liberal. Eles ignoram a intuição que haviam pretendido trazer para junto do conceito: a ideia dos direitos humanos que se enuncia no direito em relação à liberdade de ação subjetivas e iguais, não pode nem simplesmente impingir-se ao legislador soberano como uma barreira externa, nem se deixar instrumentalizar como requisito funcional para os fins desse mesmo legislador.⁴⁵⁹

A gênese democrática do direito pode ser comprovada através de uma abordagem dialética que leve em conta as recentes investigações das pesquisas no campo das teorias do direito, da sociedade e da justiça. Este o objetivo do projeto de Habermas desenvolvido no livro “Direito e Democracia”, onde o pensador retoma as mais recentes contribuições da filosofia política e do direito, da sociologia e da teoria

⁴⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 299.

constitucional, visando à construção da teoria da democracia deliberativa e a fundamentação do novo paradigma jurídico procedimental e reflexivo, que trata de resgatar as relações entre direito e democracia, visando superar as correntes positivistas, jusnaturalistas e realistas fundamentadas na separação arbitrária entre as esferas normativa, ética e social do direito. Para Habermas, o direito legítimo é o direito produzido democraticamente pela sociedade e sujeito a validação discursiva contínua por parte da cidadania. A dialética entre direitos humanos e soberania popular expressa a origem democrática do direito, sendo que toda vez que este vínculo é desfeito abre-se a possibilidade de contestação do caráter ilegítimo da ordem político-jurídico por parte dos cidadãos, os legítimos autores do direito numa sociedade democrática.

As investigações sociológicas acerca do significado e funções do direito nas sociedades contemporâneas são essenciais para que se estabeleça uma compreensão e um entendimento adequado sobre as tarefas essenciais do direito diante dos processos de modernização social. Nas sociedades capitalistas de massas, caracterizadas pelo predomínio das instituições burocráticas do estado e da economia de mercado, o direito assume uma tarefa fundamental no processo de integração social, permitindo a “ligação entre as interações baseadas na solidariedade e no entendimento e a esfera anônima e impessoal do poder administrativo”.⁴⁶⁰ A comunicação entre a sociedade civil – o mundo da vida – e o subsistema político administrativo é realizada pela linguagem do direito, sendo este o modo mais apropriado para a garantia da manutenção de uma ordem social democrática. Os destinatários das normas jurídicas só entendem-se obrigados ao cumprimento das ordens legais, se puderem, ao mesmo tempo, sentir-se como autores das normas do direito. Esta representa a garantia da possibilidade de resguardar a esfera democrática da sociabilidade do mundo da vida contra as investidas arbitrárias e abusivas dos poderes políticos e econômicos.

O processo de criação social do direito se manifesta no exercício da autonomia pública e na efetivação do princípio da soberania popular, garantidos constitucionalmente. O exercício da cidadania possibilita, através da participação política ativa da sociedade civil em esferas públicas plurais, a reivindicação de direitos e a pressão da sociedade ao sistema político parlamentar, no sentido de que

⁴⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 309.

este reconheça as reivindicações jurídicas da sociedade e institucionalize as soluções dos problemas levantados pela população. Nesse sentido, a linguagem do direito propicia a tradução das reivindicações políticas e jurídicas da sociedade, através do Parlamento, para o poder administrativo, assim como o código jurídico permite a tradução da linguagem sistêmica do poder administrativo para a sociedade civil.

Os processos comunicativos que se desenrolam nos diversos espaços públicos informais da sociedade impulsionam a livre manifestação da opinião pública, a circulação de ideias, informações, propostas e contribuições, através de instâncias pautadas pelo debate público democrático e, fornecem, em última análise, a legitimidade democrática ao direito. Quando tais processos comunicativos são interrompidos ou inibidos, a opinião pública crítica não consegue mais se manifestar livre e autonomamente, pela interferência abusiva dos processos autoritários e mercantis, abrindo-se espaços para a destruição dos laços de solidariedade social e para a substituição da democracia por práticas políticas autoritárias e por padrões de conduta violentos que inviabilizam a convivência social democrática. A sociedade democrática fundamenta-se no reconhecimento da ideia de que os cidadãos são os titulares e autores do direito, por isso os detentores do poder político no Estado e do poder econômico no mercado não podem substituir a sociedade civil no processo de instituição dos direitos necessários para regular legitimamente a coexistência social. As fronteiras entre os poderes administrativo, econômico e social devem ser resguardadas como condição essencial para que as lógicas dos poderes mais fortes não inibam os potenciais comunicativos e emancipatórios da sociedade civil.

Os Direitos Fundamentais e os princípios do Estado Democrático de Direito estabelecidos nas constituições democráticas representam o resultado do exercício da soberania popular através do poder constituinte, porém não podem ser interpretados como direitos com conteúdo histórico fixo, já que cada nova geração precisa reinterpretar os direitos constitucionais, havendo a necessidade de sua atualização ininterrupta através de mecanismos de participação política e de defesa dos direitos humanos pela cidadania. Tais mecanismos e princípios constitucionais visam assegurar a efetivação da soberania do povo, as manifestações políticas da autonomia pública da cidadania, através do parlamento e dos movimentos da sociedade civil, assim como através das normas constitucionais que indicam os limites aos poderes do mercado e dos governantes, protegendo os direitos

subjetivos da população contra abusos, violências e práticas autoritárias e colonizadoras dirigidas ao mundo da vida e aos movimentos sociais.

Os princípios do Estado Democrático de Direito, estabelecidos na Constituição, em defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana e da cidadania, representam um projeto em contínua construção e que depende dos cidadãos para a sua efetiva aplicação e realização, não devendo ser interpretados apenas como a expressão simbólica de um documento histórico datado que reproduz determinados valores éticos e tradições particulares, voltados para a proteção dos direitos subjetivos e políticos num determinado contexto histórico-cultural, o que significaria a possibilidade do divórcio entre constituição e processo democrático, na medida em que os cidadãos, os verdadeiros titulares do poder constituinte e da soberania popular, deveriam retirar-se da cena pública após a elaboração da Constituição, entregando a partir de então a interpretação dos direitos para os juristas e especialistas em direito, através da provocação dos órgãos judiciais responsáveis pela aplicação do direito aos casos concretos. Ocorre que as novas gerações reinterpretem continuamente os seus direitos, não ficando limitadas à interpretação original dos primeiros constituintes. A eficácia da Constituição político-jurídica depende da manutenção do processo democrático pelos seus legítimos protagonistas, que são os cidadãos no exercício de suas liberdades públicas e na constante interpretação, defesa e atualização dos direitos constitucionais nas mais diferentes esferas da vida social.

[...] os cidadãos de sociedades democraticamente estruturadas devem compreender sua constituição como um projeto de constituição dependente de uma realização contínua. A dialética da igualdade jurídica e fatural explica o princípio da exaustão, pelo qual a constituição existente de um Estado de direito democrático implica ao mesmo tempo a prescrição de 'esgotar' sempre mais o conteúdo normativo de seus princípios em circunstâncias históricas modificadas.⁴⁶¹

⁴⁶¹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004. p. 59. De acordo com Habermas, o princípio da igualdade jurídica formal é insuficiente para uma distribuição igual dos direitos individuais, sociais e democráticos, não conseguindo, portanto, garantir igualmente a todos "a igualdade da autonomia privada e pública". Por isso, seguindo a diferenciação proposta por Robert Alexy, o princípio da isonomia jurídica formal precisa ser complementado com a adoção de uma nova perspectiva da igualdade, fundada no reconhecimento da isonomia material, também chamada de "igualdade de conteúdo jurídico", visando responder à exigência universal no sentido de que todos os cidadãos tenham "chances iguais de fazer uso, de fato, dos direitos igualmente distribuídos". Desse modo, "os direitos iguais" poderão ser efetivamente considerados e avaliados como direitos voltados à realização concreta da igualdade, na medida em que possa ser avaliada criticamente e reconhecida a injustiça das condições em que se encontram os sujeitos "que não por mérito ou falta próprios, se encontram em situações de vida extremamente diferentes", o que exige o tratamento diferenciado das situações injustas, visando atingir o que John Rawls denomina

A Constituição democrática deve garantir as liberdades subjetivas e públicas dos cidadãos, os direitos humanos e o princípio da soberania popular. Os direitos públicos ou políticos também são direitos subjetivos, porém eles se transformam em “fontes de legitimação para a formação discursiva da opinião e da vontade”, sempre que os cidadãos utilizarem suas liberdades comunicativas para fins do ‘uso público da razão’”. Os direitos políticos de participação e as liberdades comunicativas devem ser asseguradas constitucionalmente, pois somente assim estarão garantidas as condições para a realização dos processos democráticos necessários à legitimação do direito e para a efetiva realização social dos direitos humanos.⁴⁶²

A defesa da democracia e o reconhecimento da legitimidade do poder político e dos direitos humanos são tarefas que dependem da existência e ampliação da esfera pública societária, isto é, das práticas políticas ativas e vigilantes da sociedade civil, por meio do exercício da cidadania nas mais diferentes esferas da vida social. Esta se manifesta, pela afirmação da práxis crítica e emancipatória dos cidadãos reunidos em associações e movimentos sociais diversificados, que atuam criticando os abusos do poder econômico e os poderes autoritários e burocráticos do Estado, denunciando as leis injustas, as decisões políticas e judiciais ilegítimas e os atos administrativos autoritários e contrários à Constituição, ou lutando pela instituição de novos direitos para coibir as diversas formas de violência, os abusos do poder econômico e para o atendimento das justas carências e necessidades sociais.

As decisões do Estado, de natureza política, administrativa ou judicial, encontram-se sujeitas à avaliação crítica da opinião pública livre e plural, formada nas mais diversas esferas da sociedade civil. Tais decisões precisam ser justificadas racionalmente para o público de cidadãos, para que estes possam tê-las como normas legítimas e democráticas, dignas de aceitação social e de reconhecimento obrigatório. Desse modo, com base na “ideia de autoconstituição de uma

de “valor equânime de direitos iguais”. Em outros termos, o princípio da igualdade exige o tratamento igual de todos os que se encontram na mesma situação e que são impedidos ao exercício igual de seus direitos em razão de situações e atos injustos, discriminatórios e injustificados; da mesma forma, o princípio da igualdade material deve ser adotado quando aparece a exigência de tratar diferentemente os desiguais, atingidos por desigualdades sociais, atos e processos injustos e discriminatórios, visando oferecer meios e possibilidades de diminuição e superação das desigualdades injustificadas do ponto de vista ético e jurídico numa sociedade democrática, voltada para a realização dos direitos humanos de todos os cidadãos. (HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos, p. 58-59).

⁴⁶² HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 323.

comunidade de pessoas livres e iguais, as práticas usuais de criação, de aplicação e de imposição do direito são expostas inevitavelmente à crítica e autocrítica”.⁴⁶³

Na verdade, a legitimidade do direito somente poderá ser mantida através da garantia de espaços para o livre exercício da cidadania, o que pressupõe que efetivamente “os cidadãos troquem seu papel de sujeitos privados de direito e assumam a perspectiva de participantes em processos de entendimento que versem sobre as regras de sua convivência”. A superação do âmbito privado das preferências e interesses individuais, da mentalidade instrumental voltada para a dominação e para o cálculo de vantagens é o pressuposto para o estabelecimento de uma coexistência pautada por normas democráticas.

Habermas defende a ideia de que as esferas públicas plurais do mundo da vida, orientadas pela racionalidade comunicativa crítica e por ações da cidadania pautadas na solidariedade e no diálogo, procuram resistir aos poderes estabelecidos, defendendo-se das ações instrumentais sistêmicas geridas pelos sistemas econômicos e administrativos dominantes, por isso, os diversos movimentos sociais organizados na sociedade civil representam os agentes capacitados a promover a defesa da democracia e dos direitos humanos violentamente atacados pelos detentores do poder, através das novas formas de expansão do capital e dos processos colonizadores de privatização e estatização dos espaços públicos plurais democráticos.

A teoria da ação comunicativa de Habermas parte do pressuposto de que os processos comunicativos são os principais meios de socialização nas sociedades descentradas e plurais contemporâneas. Na formulação do seu novo paradigma comunicativo, o autor reconhece a existência de um princípio do discurso, como uma regra formal, universal e neutra, que se expressa da seguinte forma: “são válidas as normas de ação com as quais poderiam concordar, enquanto participantes de discursos racionais, todas as pessoas possivelmente afetadas”.⁴⁶⁴ Os princípios da moral e da democracia decorrem da aplicação do princípio do discurso, porém são princípios que se aplicam a esferas distintas, muito embora ocorra a migração dos princípios morais de justiça para a esfera político-jurídica dos direitos constitucionais fundamentais, como garantia institucional de proteção aos direitos universais da

⁴⁶³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 325.

⁴⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 322.

pessoa humana. No âmbito de realização do sistema do direito, os argumentos propriamente jurídicos, oriundos da interpretação constitucional, legal, jurisprudencial e da produção teórica especializada, articulam-se aos argumentos de natureza moral, ética e pragmática.

As normas justas são aquelas que se referem às exigências de respeito recíproco e igual dos direitos humanos. Portanto, para estabelecer o que é correto, isto é, o que pode ser reconhecido como “bom para toda a humanidade”, devemos recorrer aos princípios morais. Os princípios morais são expressos na fórmula que dispõe que “as normas devem ser do interesse simétrico de todas as pessoas”. Desse modo, as normas morais válidas precisam se submeter ao seguinte pressuposto: “as consequências e efeitos secundários que presumivelmente afetarão a satisfação dos interesses de cada um em particular, caso a norma venha a ser obedecida em geral, devem poder ser aceitas, sem constrangimento, por todas as pessoas afetadas”.⁴⁶⁵ O princípio da democracia, por sua vez, aparece nos discursos de avaliação, fundamentação das decisões políticas e criação das normas jurídicas legítimas por parte da cidadania exercida em esferas públicas plurais formais e informais protegidas constitucionalmente.

Na esfera do direito, os argumentos jurídicos de origem constitucional e legal, articulam-se com argumentos morais, éticos e pragmáticos. Dependendo do tipo de problema ou conflito em análise, os argumentos utilizados, sejam nos discursos de fundamentação de normas ou nos discursos de aplicação do direito, como ocorre nos processos de avaliação da legitimidade das normas ou no processo judicial, podem ser de natureza moral, ética ou pragmática. Portanto, “a legitimidade das normas do direito apoia-se num amplo espectro de argumentos, inclusive morais”, pois que as questões de justiça não são indiferentes ao processo de realização do sistema jurídico e democrático, já que os princípios e direitos universais da pessoa humana representam o núcleo fundamental do sistema jurídico democrático. Todavia, o sistema do direito não fica restrito ao âmbito das questões morais, já que além dos conflitos que exigem soluções justas, moralmente corretas, também precisa resolver problemas de ordem ético-política relativos à interpretação dos

⁴⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 322.

valores considerados importantes para a comunidade, além de conflitos de interesses oriundos de questões pragmáticas.⁴⁶⁶

Por isso, devem ser diferenciados os campos de ação da moralidade e do direito, embora o direito admita argumentos críticos fundamentados em princípios de justiça, isto é, princípios morais universais que são reconhecidos e institucionalizados nas constituições democráticas. Na verdade, o “princípio moral”, instituído como “regra de argumentação”, tem como objetivo a “formação do juízo” através do exercício da consciência crítica, já a discussão pública, informada pelo “princípio da democracia” impulsiona não apenas o juízo crítico, mas também a práxis política da cidadania, por intermédio do debate público e da busca cooperativa de solução dos problemas coletivos. Em outros termos, a discussão pública democrática “estrutura, não apenas o saber, mas também a prática dos cidadãos”.⁴⁶⁷

Em síntese, a legitimidade da ordem jurídica depende da existência e manutenção de processos sociais e esferas públicas comunicativas que permitam aos cidadãos o exercício de sua autonomia política. Somente a formação livre e racional da vontade e da opinião pública fornece validade e legitimidade ao direito, promovendo, desse modo, a produção democrática das normas jurídicas e a possibilidade de avaliação de sua legitimidade. A opinião pública crítica depende de esferas democráticas, protegidas dos tentáculos dos poderes estabelecidos, podendo manifestar-se por meio de espaços públicos criados no seio da sociedade civil, onde a cidadania possa livremente se expressar, discutindo os problemas sociais e propondo soluções ao sistema político. Trata-se, em síntese, da possibilidade de implementação de uma práxis comunicativa orientada para o entendimento em torno de questões fundamentais definidas pelos cidadãos e carentes de soluções democráticas.

Habermas procurou reconstruir o significado do Estado Democrático de Direito, a partir de uma abordagem filosófica e sociológica, expondo as relações entre as funções sociais do direito e as condições ético-democráticas legítimas exigidas para a sua validade na sociedade, enfatizando a origem democrática dos

⁴⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 322.

⁴⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 322.

direitos humanos. O paradigma jurídico procedimental e reflexivo proposto pelo autor parte da retomada e reinterpretção da ideia republicana de que são os próprios autores do direito quem estabelecem as normas justas e democráticas para regular a sua vida social e que visam garantir as condições para o exercício de direitos e liberdades iguais, despedindo-se, dessa maneira, das teorias positivistas e idealistas, fundamentadas numa interpretação metafísica e dogmática do direito, restrita ao campo da legalidade estatal ou aos princípios jusnaturalistas ideais e abstratos.

Assim, ao contrário dos modelos tecnicista liberal-burguês de direito ou do bem-estar social, fundamentados numa cultura formalista e burocrático-legal, interpretado e aplicado por especialistas, como foi enfatizado por Max Weber, o paradigma procedimental democrático recupera a origem e validade do direito nos processos sociais e políticos dialógicos e comunicativos, buscando a democratização da cultura político-jurídica e a retomada do processo de criação social do direito. Ao contrário do formalismo técnico e do crescente fechamento autônomo e burocrático da cultura jurídica em torno da dogmática jurídica e do sistema jurídico estatal, fundamentalmente baseado na defesa do monopólio “do direito formulado ou desenvolvido por juristas profissionais”, apegados ao formalismo técnico elitista, cada vez mais distanciado do mundo da vida social, o paradigma jurídico procedimental-reflexivo defendido por Habermas fundamenta-se na defesa da concretização dos direitos humanos e na ampliação da democracia e dos direitos reclamados na práxis cotidiana dos cidadãos e dos movimentos sociais. A abordagem da dialética entre democracia e direitos humanos passa a ser a chave para uma devida interpretação do fundamento de legitimidade do Estado Democrático de Direito, exigindo-se o respeito do Estado às reivindicações dos cidadãos e a garantia de canais para o contínuo diálogo com a sociedade. A propósito do significado dos direitos fundamentais e às relações essenciais entre as esferas da democracia, do direito e da justiça na sociedade, Habermas entende que:

Diferindo do direito formulado ou desenvolvido por juristas profissionais, o teor e o estilo dos direitos fundamentais revelam enfaticamente a vontade declarada de pessoas privadas que reagem a experiências concretas de repressão e de ataque aos direitos humanos. Na maioria dos artigos referentes aos direitos humanos ressoa o eco de uma injustiça sofrida, a qual passa a ser negada, por assim dizer, palavra por palavra.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. 2, p. 123-124; Cf. VIEIRA, Suzana Gauer. A Teoria Democrática de Jürgen

O paradigma jurídico procedimental proposto por Habermas, além da defesa do Estado Democrático de Direito, dos princípios e direitos fundamentais, entendidos como conquistas da sociedade civil, prioriza os processos políticos e jurídicos voltados para a construção de espaços públicos democráticos de interlocução e debate na construção de novos direitos, o respeito pelas minorias marginalizadas e pela inclusão do outro, buscando a democratização da sociedade e dos poderes estatais, incluindo a democratização do Judiciário, com a busca de decisões judiciais fundamentadas na Constituição democrática e nas reivindicações de direitos que a sociedade civil se autoatribui, lembrando a relação dialética e complementar entre os princípios da soberania popular e dos direitos humanos na instituição do poder político democrático e, portanto, como fundamento de legitimidade da Constituição e do Estado Democrático de Direito.

O pensador de Frankfurt defende o novo paradigma procedimental democrático e reflexivo, presente nas práticas dos diversos movimentos sociais críticos contemporâneos, como proposta adequada para procurar superar os antigos paradigmas concorrentes e reciprocamente excludentes liberal-burguês e social-burocrático, assim como a falta de efetividade dos direitos fundamentais nesses tempos de neoliberalismo, em que o que prevalece é o poder ilimitado dos conglomerados financeiros e econômicos e a produção de novas desigualdades que ameaçam a destruição das instituições democráticas, promovendo o esfacelamento dos espaços públicos de interlocução e debate da cidadania e das experiências sociais intersubjetivas e cooperativas pela disseminação da lógica privatista e consumista predominantes. Seu principal objetivo consiste em reaproximar o direito da sociedade, chamando a atenção para o exercício do processo social constituinte e a contínua interpretação dos direitos exercida pela cidadania, fundada na dialética entre igualdade jurídica e igualdade material fática e no tratamento das relações jurídicas como relações intersubjetivas e não mais tendo por base a defesa em torno do domínio e concorrência de bens, isto é, a identidade dos direitos com bens materiais e sociais, já que antes de tudo o direito destina-se a regulação de relações interpessoais, portanto, relações intersubjetivas dependentes de processos de entendimento dos cidadãos na sociedade. Em síntese, o autor valoriza as instâncias

sociais e políticas de expressão crítica da cidadania no sentido de defesa das conquistas constitucionais, a expansão dos direitos e ampliação da democracia na sociedade.

O pensador alemão está preocupado com os problemas derivados da continuidade dos processos de colonização e subjugação da cidadania à lógica dos sistemas organizados, considerando que a reprodução das práticas burocráticas e tecnicistas elitistas prejudicam os processos de interação e de reconhecimento intersubjetivo dos direitos, a integração social e a continuidade das práticas solidárias indispensáveis para a convivência social democrática. Por isso, considera que o crescente distanciamento da cultura dos especialistas com relação ao mundo da vida social cotidiano representa um grave perigo para a sociedade e aparece como um dos principais obstáculos à efetivação da democracia no mundo contemporâneo. O paradigma comunicativo e democrático deliberativo visa contribuir para uma reaproximação do saber dos especialistas e das práticas científicas, políticas e jurídicas com as práticas emancipatórias dos cidadãos e movimentos da sociedade civil, visando à democratização da cultura político-jurídica e construir alternativas éticas e democráticas para enfrentar as múltiplas crises que atravessam as sociedades contemporâneas.

Ao contrário dos paradigmas orientadores dos modelos de Estado liberal e social-burocrático, a proposta procedimental-reflexiva apresentada por Habermas, a partir de seus estudos acerca do novo paradigma jurídico, crítico e dialógico, pretende superar as ideologias jurídicas idealistas jusnaturalistas e as objetivistas positivistas de cunho cientificista, superando a tendência comum a estas orientações no sentido de indicar modelos prévios de orientação social. A concepção jurídica procedimental não pretende antecipar “um determinado ideal de sociedade, nem uma visão de vida boa ou de uma determinada opção política”, como ocorria nos modelos anteriores, ao enfatizarem respectivamente a tendência à privatização da vida social ou à estatização da sociedade. Por isso, o novo paradigma procedimentalista pode ser considerado uma proposta formal, pois se preocupa antes de tudo com a formulação das “condições necessárias segundo as quais os sujeitos do direito podem, enquanto cidadãos, se entender entre si para descobrir os seus problemas e o modo de solucioná-los”, visando à democratização da sociedade e do Estado. O novo paradigma comunicativo procura contribuir com os estudiosos e operadores do direito, mas principalmente se preocupa com a necessidade de

reaproximação do direito com os problemas da sociedade, por meio da recuperação das práticas discursivas dialógicas e democráticas, em substituição aos processos burocráticos e autoritários que levam a uma juridificação dos conflitos, fundamentados na busca do controle técnico e paternalista da sociedade.⁴⁶⁹

O Direito cumpre uma dupla função na sociedade, promovendo, de um lado, a proteção igual dos direitos subjetivos de liberdade e, de outro, procurando inibir e impedir os abusos decorrentes do exercício dessas liberdades, através do uso de meios coercitivos legítimos, cuja finalidade consiste em prevenir e conter o potencial conflituoso ilegítimo da vida social. Como resultado de um longo “processo de aprendizagem social”, o direito apresenta-se como o mais importante “meio” de ordenação social responsável pela “estabilização das expectativas de comportamento” nas “sociedades complexas”, fornecendo a ordenação e disciplinamento dos poderes “social, econômico e administrativo”, visando manter o equilíbrio entre mundo da vida e sistemas sociais organizados.⁴⁷⁰

A realização paradoxal do direito consiste, pois, em domesticar o potencial de conflito embutido em liberdades subjetivas desencadeadas, utilizando normas cuja força coercitiva só sobrevive durante o tempo em que forem reconhecidas como legítimas na corda bamba das liberdades comunicativas desencadeadas.⁴⁷¹

Os conflitos sociais reforçam a possibilidade de crítica social, com base no dissenso e nas controvérsias que aparecem no seio da sociedade civil, reabrindo os canais comunicativos que permitem “movimentar discursos públicos institucionalizados juridicamente”. Deste modo, o direito positivo pode cumprir com a tarefa de manutenção da integração da sociedade, pois o reconhecimento jurídico dos espaços sociais e políticos para a livre manifestação da práxis política dialógica impulsiona a criação do direito legítimo, conferindo validade às normas jurídicas consideradas legítimas para regular a coexistência social.⁴⁷²

O paradigma da ação comunicativa entende o direito como um “sistema de saber” cultural e também como um “sistema de ação” integrante da esfera societária

⁴⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2, p. 189-190.

⁴⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 325-326.

⁴⁷¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 325.

⁴⁷² HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 325.

do “mundo da vida”, resultado do estabelecimento e desenvolvimento de uma “ordem legítima que se tornou reflexiva”. Como a esfera societária depende dos processos intersubjetivos de reprodução e produção cultural e das “estruturas da personalidade”, pode-se afirmar que cada uma das esferas do “mundo da vida” – social, cultural e subjetiva – são interdependentes, participando igualmente dos processos de “produção das ações jurídicas”. Por meio da linguagem do direito realizam-se os processos de comunicação voltados para o entendimento no âmbito das relações cotidianas do mundo da vida, mas também permite a comunicação recíproca entre os sistemas sociais organizados e a sociedade civil:

Do direito participam todas as comunicações que se orientam por ele, sendo que as regras do direito referem-se reflexivamente à integração social realizada no fenômeno da institucionalização. Todavia o código do direito não mantém contato apenas com o médium da linguagem coloquial ordinária pelo qual passam as realizações de entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigidos pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida.⁴⁷³

Dessa maneira, a legitimidade da ordem jurídica positiva dependerá da existência e manutenção de processos sociais e esferas públicas comunicativas que permitam aos cidadãos o exercício de sua autonomia política e o exercício dos seus direitos. Somente a formação livre e racional da vontade e da opinião pública fornece validade e legitimidade ao direito, promovendo, desse modo, a possibilidade de avaliação crítica e de produção democrática das normas jurídicas. A garantia e proteção jurídica das esferas públicas plurais possibilitam o livre desenvolvimento da opinião pública crítica e plural, como condição básica para o exercício dos direitos humanos e democráticos. Esta opinião pública crítica aparece nos diferentes espaços públicos criados no seio da sociedade civil, onde a cidadania busca se expressar, denunciando os obstáculos ao exercício e concretização dos direitos na sociedade, discutindo os problemas sociais e propondo soluções e a criação de novos direitos e políticas públicas ao sistema político. A democracia depende da esfera jurídica constitucional para a proteção dos direitos humanos e democráticos, por intermédio dos princípios e garantias do Estado Democrático de Direito, assim

⁴⁷³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 110-111.

como exige o respeito ao exercício da cidadania e da soberania popular, fundamentado na possibilidade de implementação de uma práxis comunicativa orientada para o entendimento em torno de questões fundamentais definidas pelos próprios sujeitos, visando à substituição de padrões normativos violentos, hierárquicos e autoritários de sociabilidade. O respeito à autonomia individual de cada sujeito e a autodeterminação dos cidadãos na práxis social cotidiana representa o cerne de uma sociedade democrática, preocupada com a manutenção de espaços públicos democráticos voltados para a criação e exercício dos direitos.

O paradigma jurídico procedimental reflexivo elaborado por Habermas pretende substituir o modelo procedimental formalista desenvolvido pelas teorias positivistas e decisionistas, como as desenvolvidas por Kelsen e Luhmann, por uma concepção deliberativa democrática, através da qual os cidadãos assumem o direito à crítica e à produção democrática do direito com conteúdo legítimo, por intermédio de esferas públicas dialógicas, em que todos possam fazer uso livre da palavra, do debate e da comunicação sem repressões nas mais diversas esferas da vida social e política.

Na realidade, o filósofo de Frankfurt defende o nascimento de um processo de renovação das esferas da política e do direito, a partir da emergência de um novo paradigma que surgiu a partir da práxis social emancipatória de um conjunto de cidadãos e movimentos sociais críticos que procuram defender os direitos humanos já conquistados e hoje ameaçados e instituir novos direitos para fazer frente à colonização do mundo da vida pelo avassalador processo de desestruturação das relações humanas na sociedade, com a substituição dos laços de solidariedade, pela lógica do poder econômico e político e pela violência social e institucional. Estes novos atores sociais buscam reativar a razão crítica e as dimensões expressiva, interativa e solidária da vida hoje ameaçadas pelas novas formas locais e mundiais de exercício da dominação e exploração econômica. Trata-se de uma teoria preocupada com o estabelecimento dos procedimentos argumentativos, dialógicos e democráticos, radicalmente distintos das concepções procedimentais liberais, estatistas e positivistas predominantes, que apenas estavam preocupadas com a legitimação das práticas decisionistas resultantes dos procedimentos formais e legais estatais. Este processo de renovação da cultura política é responsável pelo aparecimento e desenvolvimento de uma nova concepção de democracia participativa e deliberativa, capaz de permitir o afloramento do direito à crítica, o livre

debate e comunicação pública plural, a partir da práxis dialógica e instituinte de direitos legítimos pelas práticas da cidadania. Nesse processo sobressai uma nova e enriquecida compreensão do direito e da política, fundamentada na construção social e democrática dos direitos humanos por parte de uma cidadania crítica que assume a responsabilidade pelo estabelecimento das normas jurídicas justas para regular legitimamente a convivência na sociedade.

No próximo capítulo, pretendem-se expor algumas das contribuições ético-políticas dos pensadores Charles Taylor, Hanna Arendt, Jürgen Habermas e dos estudiosos dos novos movimentos sociais, visando apreender as mudanças operadas no entendimento da democracia e a renovação do conceito de cidadania pela presença destes novos atores políticos na cena pública local, nacional, regional e mundial.

5 DEMOCRACIA, SOCIEDADE CIVIL E A CONSTRUÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA PLURAL E DEMOCRÁTICA NO CENÁRIO LOCAL, NACIONAL E INTERNACIONAL

No presente capítulo, pretende-se examinar o pensamento democrático desenvolvido no mundo contemporâneo, recuperando-se parte das contribuições ético-políticas dos pensadores Charles Taylor, Hannah Arendt e Jürgen Habermas, assim como os estudos acerca dos novos movimentos sociais, com o objetivo de procurar aprender as mudanças operadas no conceito de democracia, com a emergência de uma nova cidadania preocupada com a construção de esferas públicas críticas, plurais e dialógicas nos cenários local, nacional, regional e mundial, visando à instituição de uma sociedade civil cosmopolita.

5.1 A FILOSOFIA ÉTICO-POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR: COMUNITARISMO, MULTICULTURALISMO E A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO

O filósofo Charles Taylor pode ser considerado um dos principais pensadores contemporâneos a tratar com profundidade o problema da necessidade do reconhecimento ético, como condição essencial para a constituição e afirmação da identidade dos sujeitos na vida social, sendo um dos autores responsável pela introdução da questão do respeito às diferenças e à pluralidade cultural expressiva no debate contemporâneo sobre o multiculturalismo, enriquecendo-o sobremaneira ao chamar a atenção para a importância do reconhecimento e proteção dos diversos grupos culturais subalternos e excluídos, que tiveram sua identidade insuficiente ou incorretamente formada por força de uma indevida e injusta forma de tratamento na sociedade por parte das culturas majoritárias. Para ele, isso implica profundo desrespeito ao ser humano e a impossibilidade de uma autêntica realização do seu modo de vida e de expressão de seus projetos e potencialidades existenciais, já que o reconhecimento representa uma necessidade humana vital indispensável à plena identificação dos sujeitos na sociedade.

Por isso, para o filósofo, sempre que for negada aos indivíduos e grupos culturais específicos a possibilidade de plena afirmação de sua vida ético-cultural, provocam-se situações de sofrimento e desrespeito, na maioria das vezes vinculadas com atos de discriminação e preconceitos, desprezo, humilhações e violência contra a pessoa e seu grupo, impedindo-se, assim, o desenvolvimento da dignidade essencial do ser humano e o desenvolvimento da sua autoestima, das

capacidades, talentos e potencialidades humanas, entendidas estas como pressupostos e condições indispensáveis para a autorrealização individual e autodeterminação dos sujeitos na vida da comunidade política.

A negação do reconhecimento ou o reconhecimento inadequado das formas de vida expressivas e singulares dos indivíduos ou grupos de pessoas acabam por dificultar a construção da autoestima dos indivíduos, impedindo uma correta formação de sua identidade na sociedade, inviabilizando, desse modo, a realização de sua subjetividade a partir das bases constitutivas daquilo que estes sujeitos entendem como uma vida autêntica e dotada de dignidade.

Nas suas investigações sobre a natureza humana, Charles Taylor considera que o homem manifesta-se essencialmente como um animal expressivo que se autointerpreta a partir da linguagem, dando expressão aos seus sentimentos e valores, manifestando-se humana e autenticamente no mundo, dando sentido ao mundo e a sua existência e abrindo possibilidades de sua realização num determinado contexto histórico-cultural concreto. Portanto, são os valores culturais entendidos como bens fundamentais e projetos existenciais ordenadores de um bem viver que aparecem como os fundamentos que dão sustentação à natureza humana, dependendo, a partir da modernidade, do espaço público dialógico para dar visibilidade aos modos de ser diferenciados e valores plurais dos diversos agrupamentos, aspectos estes essenciais à vida comunitária democrática e multicultural.

Criticando a interpretação liberal individualista, assentada na ideia de um sujeito livre racional e abstrato, que seria detentor de direitos subjetivos garantidos através das leis positivas, supostamente neutras e universais, o pensador canadense, ao investigar os fundamentos antropológicos da natureza humana, conclui que as ações humanas não podem ser identificadas e deduzidas dos direitos individuais formalmente reconhecidos pelo Estado de modo aparentemente igual para todos, já que são motivadas pelos valores que formam seu modo de ser, agir e pensar específicos, num determinado contexto histórico e cultural, direcionando, dessa maneira, sua vida segundo os bens, posições, compromissos e parâmetros avaliativos fortes e considerados fundamentais para o sujeito e o grupo a que pertence.

Nesse sentido, o liberalismo racionalista, abstrato e totalizador não conseguiria expressar a riqueza e diversidade da vida humana, na medida em que o

pluralismo cultural das sociedades contemporâneas não mais aceita o ideal de uma igualdade abstrata e homogênea, já que esta não corresponde à necessidade de reconhecimento concreto das diferenças inerentes às múltiplas formas de manifestação da vida humana. A questão central das sociedades atuais multiculturais e globalizadas exigiria novos modos de compreensão da vida individual e social, capazes de propiciar o reconhecimento e convivência dos diversos modos de manifestação das identidades humanas.

Cabe enfatizar a necessidade de acompanhar as recentes pesquisas que visam enfatizar o desenvolvimento da construção de uma teoria ética fundada na defesa da práxis plural e emancipatória, voltada para pensar as transformações sociais e a importância do reconhecimento dos sujeitos, grupos e povos nas sociedades plurais e multiculturais atuais, observando-se nesse processo a necessidade de uma revalorização da filosofia crítica desenvolvida na modernidade, especialmente com a retomada dos estudos de Kant sobre a justiça e a esfera cosmopolita do Direito, assim como a Filosofia do Direito de Hegel, como aparece na proposta de diversos filósofos contemporâneos, como Habermas, Axel Honneth e o próprio Charles Taylor. Este último autor propõe uma releitura crítica do tema do reconhecimento em Hegel, retomando o pensamento expressivista de Herder, a filosofia de Heidegger e Merleau-Ponty.

A questão do reconhecimento intersubjetivo ético-político e jurídico ganha um lugar de destaque nas pesquisas sociais e no campo do Direito, em particular, pela importância que assume em nossos dias a questão do desrespeito aos direitos humanos, não apenas o desprezo pelos direitos sociais conquistados arduamente pelos movimentos de trabalhadores e populares nas lutas sociais contra as desigualdades econômicas e pelo estabelecimento de garantias mínimas de bem-estar e justiça social, mas também pelo desrespeito à diversidade cultural dos diferentes grupos étnicos, sexuais e minorias que lutam pela garantia do respeito ao direito à livre expressão de sua diversidade, autonomia e dignidade e pelo seu reconhecimento como sujeitos e cidadãos, contra os preconceitos e discriminações nas mais diversas esferas da vida social e estatal.

Charles Taylor retoma os estudos de Hegel, principalmente os desenvolvidos na Fenomenologia do Espírito e nas suas obras posteriores, visando construir a legitimidade de novas formas de reconhecimento ético, fundamentadas na coexistência de culturas, a partir da emergência do multiculturalismo. Ele considera

essencial a recuperação da noção hegeliana em torno da relação dialética que articula a formação da identidade subjetiva ao processo de reconhecimento intersubjetivo na comunidade. Nas sociedades modernas percebe-se claramente que as identidades são formadas pelo reconhecimento recíproco entre os sujeitos e, em muitos casos, as identidades acabam se constituindo de modo incorreto pela ausência de reconhecimento ou reconhecimento débil dos sujeitos e grupos, das nações e culturas. Isso traz problemas de todo tipo, humilhações e sofrimentos aos sujeitos, dificultando e reduzindo a sua autoestima e a capacidade de afirmação de formas dignas e plenas de vida, o que é condição para a plena expressão da existência humana e cultural, assim como reduz a solidariedade e a possibilidade de coexistência social democrática e justa especialmente através da negação de direitos aos indivíduos, grupos e povos, como Habermas e Axel Honneth têm denunciado em suas investigações sobre os conflitos morais e as dificuldades para a realização dos direitos humanos e da democracia nas sociedades atuais atravessadas por um conjunto de crises que ameaçam suas bases de legitimidade.

5.1.1 A influência da ética comunitária de Aristóteles e do pensamento republicano de Rousseau na obra de Charles Taylor

5.1.1.1 A ética comunitária de Aristóteles

Aristóteles entende a ética como um prolongamento da atividade política, seguindo nesse aspecto a mesma orientação de Platão. Entretanto, na filosofia de Aristóteles, a ética e a política passam a ser consideradas como esferas pertencentes ao âmbito das ações humanas e não mais ao domínio do mundo das ideias, como ocorria na doutrina platônica. Esta é inclusive uma das principais novidades da filosofia ético-política de Aristóteles, ao estabelecer a dimensão prática da razão, enfatizando a necessidade do conhecimento da dimensão da práxis, isto é, o campo das ações humanas políticas e éticas, no sentido de buscar contribuir para a formação de cidadãos virtuosos preocupados com a realização da felicidade pública na *polis*.

A ética aristotélica pode ser definida como a enunciação de uma ética de fins, já que está voltada para a realização da felicidade na *polis*. A finalidade de sua ética é, assim, atingir a felicidade na comunidade, com base na natureza racional do homem. Para tanto, o filósofo estabelece as condições indispensáveis a tal

propósito, identificando-as como um conjunto de virtudes que podem levar o homem a atingir este ideal. A convivência entre os cidadãos na *polis* é vista como natural, por propiciar a evolução e o desenvolvimento das potencialidades humanas. Por isso, as ações políticas propiciam o aperfeiçoamento natural e humano dos indivíduos, ao criarem as condições para uma vida digna e feliz. O bem a ser alcançado nas ações políticas é a felicidade, entendida como “o bem viver e o bem agir”. Na realidade, para Aristóteles, “o sumo bem” é “absoluto”, ao contrário dos demais fins que, na verdade, “são meios para atingir outros fins”. O bem, como fim absoluto é “incondicional”, já que a felicidade “é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa”. Além disso, o bem supremo “é autossuficiente”, não para o indivíduo, mas para todos, “visto que o homem nasceu para a cidadania”. A felicidade expressa, em síntese, o “sumo bem” necessário para alcançar a vida boa e digna de ser vivida conjuntamente com os demais na cidade. Para o filósofo grego, na alma humana – *psyquê* ou razão – encontram-se “as paixões, faculdades e disposições de caráter”. As paixões são os sentimentos que expressam o sentido dos prazeres e dores humanos, como, por exemplo, os desejos, os ódios etc. As faculdades dizem respeito àquilo que leva aos sentimentos de alegria, tristeza, mágoas etc., através das quais é possível definir se as paixões em análise são consideradas boas ou más. As paixões boas são aquelas sentidas de forma moderada e são más aquelas paixões expressas pelo homem de forma violenta ou de forma fraca. Porém, “nem as virtudes e nem os vícios são paixões”, pois as virtudes e os vícios representam escolhas dos sujeitos, enquanto os sentimentos apenas movem os indivíduos. Por meio da análise das virtudes é possível avaliar racionalmente se o indivíduo consegue ou não moderar as suas paixões. As paixões são, portanto, sentimentos e como tal não se identificam com as faculdades. Já as faculdades são naturais nos seres humanos, porém os homens não se tornam “bons ou maus por natureza”, pois podem ser educados a bem usarem a sua sabedoria prática visando à escolha adequada e justa dos padrões de comportamento. Na realidade, as virtudes são “as disposições de caráter” que tendem a consecução dos atos de forma prudente, visando à realização do bem supremo.⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1991. p. 39; 43-46.

[...] toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. [...] Portanto, isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função. [...] Em tudo que é contínuo e divisível, pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós, e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e é mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco – e este não é um só e mesmo para todos. [...] Se é assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho – tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão [...] esse, ademais disso, a virtude é mais exata que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo. [...] Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que como vimos, ela põe sua mira no meio-termo. [...] Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude.

O saber ético corresponde, assim, a experiência humana fundamental gerada pelas ações virtuosas que expressam a reflexão humana indispensável para a busca da correção das condutas na comunidade, abarcando a relação meio e fins de modo particular e essencial, aproximando-se nesse aspecto das atividades teóricas e técnicas. Entretanto, conforme Aristóteles, aquele que age movido por paixões, sem a orientação da reflexão racional de natureza ética sobre aquilo que é correto na vida, não pode ser acusado de cair em erros e enganos, mas numa espécie de “cegueira” diante da vida, perdendo o sentido da “retidão” das condutas, e a orientação na comunidade. Desse modo, perde-se a capacidade de julgamento ético das situações concretas. Para Gadamer, o sentido do julgamento prático, tal como apreendido no pensamento aristotélico, até certa forma pode ser identificado com a esfera da compreensão humana, já que esta requer do sujeito o seu deslocamento “para a plena concreção da situação em que o outro tem de atuar”, colocando-se, assim, numa relação de amizade com o outro, o que pressupõe que, por exemplo, quando alguém aconselha o outro, possa sentir-se como partícipe da comunidade, desejando a justiça, o que já não acontece nas atividades técnicas baseadas na experiência produtiva das coisas.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 477-480.

5.1.1.2 As contribuições de Jean Jacques Rousseau para a formação do *self* moderno

Jean Jacques Rousseau pode ser considerado o pensador que dá origem, a partir do próprio movimento iluminismo francês, à reação romântica à matriz racionalista iluminista egoístico-utilitarista e objetificadora, na medida em que jamais aceitou as teorias intelectualistas racionais que tratavam de descrever sistematicamente o mundo e a experiência dos homens, independentemente dos sentimentos e dramas pessoais vivenciados pelos agentes. Percebe-se no desenvolvimento de sua obra a preocupação em resguardar os sentimentos frente à razão, relacionando e confrontando o ideal de uma natureza boa do homem e os deveres oriundos da civilização que emergem na vida social. Ele é um dos mais importantes pensadores da tradição democrática republicana da modernidade. A mais importante tese das teorias republicanas consiste na defesa do espaço público comunitário como um espaço de convivência entre os iguais e de exercício da liberdade dos seres humanos, visando à criação de condições para a elaboração e aperfeiçoamento de leis e instituições públicas legítimas.

Jean Jacques Rousseau, por um lado, é apontado por grande parte de pensadores de orientação liberal clássica como o teórico da “democracia totalitária”, pois teria trabalhado o tema da vontade geral como expressão da vontade homogênea e consensual de todos, apagando, dessa forma, o pluralismo e a possibilidade de dissenso entre os cidadãos. Enquanto outros autores o consideram como um pensador que dá origem à democracia moderna, fundamentada no princípio republicano da soberania popular, ao apontar a necessidade da participação popular e deliberação democrática comum dos cidadãos como condição de legitimidade das leis e decisões políticas numa democracia, independente de origem social, credo etc. Sem sombra de dúvida, é esta última concepção que foi incorporada nas Constituições e Declarações de Direitos Humanos e que tem sido usada pelos cidadãos, movimentos sociais críticos e classes populares no decorrer da história moderna para a ampliação e alargamento das conquistas democráticas e como fundamento da crítica aos governos ditatoriais e autoritários. Sem dúvida, não há democracia sem a possibilidade de expressão da soberania popular e, portanto, sem a possibilidade de participação popular no exercício do poder, inclusive de forma direta como já defendia Rousseau no século XVIII. Mas é evidente que o tema

da soberania popular já não mais pode ser visto naquela perspectiva contratualista, jusnaturalista, metafísica e romântica da época liberal-revolucionária, mas segundo as exigências das práticas sociais contemporâneas.

Jean Jacques Rousseau foi o principal teórico jusnaturalista republicano no início da modernidade, atacando o cerne das teorias absolutistas e das liberais individualistas, introduzindo o princípio democrático da soberania popular e da vontade geral soberana dos cidadãos como fundamento de legitimidade das leis e do exercício do poder político, através de instituições republicanas regidas pelo direito. Dessa maneira, o filósofo francês prioriza a dimensão ativa e participativa da cidadania e da realização das liberdades políticas, entendida como processo de afirmação da autonomia dos cidadãos na determinação da vontade coletiva e do bem comum, a serem resguardados pelas leis contra os interesses privados. Nesse sentido, sua obra contrapõe-se tanto à visão hobbesiana que prioriza a dimensão impositiva, exclusivista e absoluta da soberania estatal, defendendo a necessidade dos cidadãos aprovarem ou rejeitarem diretamente as leis e decisões políticas, assim como discorda da visão liberal que reduz a liberdade a sua dimensão negativa, como liberdade ilimitada para a realização dos interesses privados, transformando o Estado num mero guardião desses interesses, como ocorre com a versão tradicional do significado do Estado liberal mínimo. Em última análise, o pacto social legítimo visa assegurar a democracia, entendida como a garantia da autonomia e a igualdade de direitos de todos os cidadãos, fazendo derivar o poder político legítimo da aprovação de todos os membros da comunidade política, permitindo, desse modo, resguardar os seus direitos naturais e sua liberdade:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. Com o contrato legítimo o homem perde apenas a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo a que tem e a que pode alcançar o que vem a ganhar é a liberdade civil.[...] Dando-se a todos não se dá a ninguém, pois ao unir-se a todos estará obedecendo somente a si mesmo, permanecendo, portanto, tão livre como antes.[...] A máxima de todo o direito político é que os povos dão-se chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados. Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda autoridade legítima existente entre os homens.[...] Renunciar a liberdade é renunciar a qualidade de homens, aos direitos da humanidade, e até os próprios deveres.⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Ou princípios do direito político. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 32; 36; 61-62; 69-70-71; 83. (**Coleção Os Pensadores**)

O contrato social permite que cada indivíduo ponha “em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral” e, dessa maneira, a associação política passa a ser parte de “um corpo moral e coletivo”, de modo que o membro dessa coletividade seja visto “como parte indivisível do todo”. O poder político legítimo nasce da associação dos cidadãos que formam juntos uma república. O objetivo do Estado numa república deve ser a busca do “bem comum”, contrapondo-se aos “interesses particulares”, o que, na realidade, foi a causa do nascimento das sociedades. Por isso mesmo, somente tendo como fundamento este “interesse comum” as sociedades poderão ser governadas democraticamente:

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. [...] Todos os homens nascem livres e iguais em direitos. [...] O pacto fundamental em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens que, podendo ser desiguais na força e no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito.⁴⁷⁷

5.1.1.3 A linguagem expressivista de Herder e Hegel: o caráter histórico-cultural da existência humana e a conciliação entre natureza e razão, liberdade e sensibilidade

Cabe destacar mais uma vez a importância que as teses desenvolvidas pelo movimento do Romantismo têm no desenvolvimento da obra de Charles Taylor. Seguindo a crítica ao racionalismo intelectualista instrumental, derivado do Iluminismo, insensível à esfera dos desejos, valores e sentimentos humanos, o filósofo, retoma e aprofunda as heranças da linguagem expressivista de Herder, Hegel e Heidegger e da ontologia de Merleau-Ponty, além dos últimos estudos de Wittgenstein. Todos estes autores têm em comum uma tentativa de “situar a subjetividade”, tal como ocorreu com a fenomenologia de Husserl, especialmente em seu último livro, quando elabora a noção de “mundo da vida”, buscando “a inserção de nossa subjetividade em nossa situação como seres naturais corporificados”. A partir daí, os “seus sucessores, como Heidegger e Merleau-Ponty tomam posse e

⁴⁷⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Ou princípios do direito político. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 71; 81; 85. (**Coleção Os Pensadores**)

desenvolvem” essa ideia original, substituindo o antigo método fenomenológico descritivo da “subjetividade” desenvolvido originalmente por seu mestre, passando a se preocupar com a questão do “pensamento corporificado”. Já o tema da liberdade e sua relação com a natureza já havia sido proposto de forma original pelo pensamento de Rousseau, ao tratar da questão da “obstrução da liberdade” e dos sentimentos pelos modelos racionalistas, dando origem à geração de pensadores expressivistas que irão contrapor-se ao intelectualismo iluminista e ao domínio racional das emoções e da natureza, questão que hoje ganha contornos dramáticos, para o autor, diante da crise da modernidade e ecológica, que leva a um conflito entre a cultura assentada no ideal da realização de uma liberdade do eu absoluto sem limites e a preservação do planeta e da natureza.⁴⁷⁸ Portanto, há um desequilíbrio entre cultura e natureza, cuja raiz encontra-se na noção de autonomia dos sujeitos exercida sem restrições, com o predomínio de comportamentos orientados majoritariamente por uma mentalidade instrumental e utilitarista, fundamentada na objetificação e domínio da natureza e na realização ilimitada dos desejos, sobretudo presentes no campo da ciência e da economia, mas sendo reproduzidas e disseminadas por todo o tecido social.

O paradigma da linguagem é valorizado no pensamento de Charles Taylor, podendo-se afirmar com Axel Honneth que, de certa forma, a sua filosofia retoma a vertente romântica do pensamento expressivista de Hegel, substituindo, entretanto “o conceito metafísico hegeliano de espírito” pelo conceito de “língua” nas suas mais diversas formas de manifestação. A linguagem lógica das ciências, designativa e instrumental, é criticada pelo filósofo, como responsável por um modelo de controle e domínio do real. Este modelo de linguagem designativa e instrumental tem sua origem vinculada com o “nominalismo” desenvolvido na Idade Média e foi posteriormente seguido e aperfeiçoado pelas transformações originadas do processo de desenvolvimento científico no século XVII, fundado na negação da concepção do “mundo enquanto uma ordem dotada de sentido”, como ocorria nas sociedades tradicionais. As palavras passam a nomear e designar as coisas, relacionando-se o significado dos objetos com a sua designação. Aos poucos, o pensamento torna-se uma atividade mentalista, “como um processo interno às nossas mentes”, assim “a apropriação das coisas exteriores como empenho e

⁴⁷⁸ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005. p. 199-200.

representação dessas coisas”. Em síntese, “o sentido das palavras passa a consistir nas ideias ou coisas que elas designam”. O Romantismo opõe-se a essa visão instrumental e intelectualista da linguagem, propondo, através do pensamento de Herder, uma nova concepção de linguagem apoiada nas diversas manifestações expressivas da cultura. Heidegger irá aprofundar o sentido da linguagem através de sua filosofia hermenêutica com as noções fundamentais de “autocompreensão e autointerpretação do mundo”, além de promover uma das mais importantes críticas à filosofia metafísica e ao cientificismo contemporâneo em razão de sua tendência ao domínio e controle da realidade.⁴⁷⁹

O projeto de Charles Taylor consiste numa tentativa de resgatar a dimensão expressiva da linguagem, retirando-a no lugar subalterno, em que foi colocada pelo utilitarismo e pela linguagem instrumental dominante no campo científico e na sociedade em geral, ao restringi-la ao espaço privado da subjetividade sentimentalista e sem qualquer conexão com a formação da identidade cultural e o reconhecimento intersubjetivo no âmbito social e político, desconhecendo a importância decisiva dessa dimensão para a expressão dos valores que deram sustentação ao nacionalismo no surgimento do Estado-nação moderno, como estudou Hegel ao tentar reconciliar os ideais liberais de autonomia subjetiva e os direitos humanos que emergem na modernidade com a tradição ético-política comunitarista herdada de Aristóteles e retomada pelo Romantismo na sua época.

Nesse sentido, a sua filosofia procura recuperar a importância das forças sensíveis e expressivas da vida humana para a instituição e desenvolvimento do espaço público dialógico, como expressão de uma “comunidade linguística”, que ultrapassa a esfera dos desejos imediatos e permite o afloramento das configurações morais que formam os agentes humanos como sujeitos dotados de sentimentos e valores expressivos superiores, inseridos num contexto histórico-social específico, como seres que se autointerpretam, podendo, portanto, avaliar e reavaliar suas vidas junto aos demais seres humanos na vida coletiva. Não existe conhecimento independente da interpretação humana e, portanto, do contexto

⁴⁷⁹ Cf. MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 49-50. Cf. TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

histórico-cultural valorativo em que se acha inserido o homem, como já haviam entendido Heidegger e Gadamer na reação hermenêutica contra as ilusões do paradigma cientificista positivista, em busca de um ilusório conhecimento objetivo, puro e neutro do ponto de vista axiológico, livre de preconceitos e “juízos subjetivos”, já que tal concepção implica um reducionismo do sentido e avaliação das ações humanas que trouxe graves efeitos especialmente no campo de estudos das Ciências Sociais.

Uma das bases centrais da Revolução científica do século XVII é a ideia de que a objetificação e o distanciamento do objeto de estudo é imprescindível para a melhor compreensão do mesmo, livrando-nos das pré-noções que comprometem a avaliação do objeto. O ideal propagado por essa Revolução é de que devemos nos afastar de todos os juízos subjetivos e devemos analisar os objetos segundo suas propriedades. A consequência disso [...] é a propagação de visões reducionistas da ação humana. Os seres humanos são caracterizados independentemente de suas experiências, de suas autoexperiências. Estas ou são ignoradas ou são consideradas epifenômenos.⁴⁸⁰

Sem dúvida, a contribuição essencial do autor reside na crítica ao processo de naturalização das relações humanas e sociais por força do processo cultural objetificador e instrumental, cuja gênese se encontra na instituição e reprodução das ideias e valores cientificistas naturalistas e na ética de viés utilitarista, assim como no universalismo formal e abstrato que preside as atividades das organizações político-jurídicas e que estão fortemente arraigadas na vida social no Ocidente. Segundo Patrícia Mattos⁴⁸¹, o pensamento do filósofo canadense tem como intenção explicitar o sentido e o alcance da compreensão hermenêutica, para além das concepções positivistas descritivas e explicativas, retomando e ampliando as teses de Heidegger e Gadamer, desenvolvidas a partir da distinção de Dilthey entre os campos de estudo das ciências do espírito e ciências naturais, buscando aprofundar o entendimento e a compreensão da tese segundo a qual “o homem é um animal que se autointerpreta” e que, por isso, não há vida humana destituída de valores e menos ainda a possibilidade de um conhecimento neutro das ações humanas ou das instituições sociais. Um conhecimento livre de juízos e valores subjetivos, devotado à análise objetiva, lógica e clara das propriedades dos objetos, não conduz a uma melhor compreensão da singularidade da vida humana e social, antes a destitui de sua riqueza, complexidade, multiplicidade e pluralidade.

⁴⁸⁰ MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 46-47.

⁴⁸¹ MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 46-47.

Somos [...] constituídos por valores e esses não são neutros, representam escolhas em relação a uma forma de vida que é tomada como superior, mesmo que isso não esteja articulado. Só posso falar no significado da humanidade se souber o que é vergonhoso, humilhante, não desejável etc. [...] O pano de fundo do sujeito que se autointerpreta é a denúncia do enfoque que não leva em conta o papel constitutivo da interpretação que temos de nós mesmos e da nossa experiência para a definição daquilo que somos. Não se pode usar uma linguagem objetificadora para explicar características como a vergonha, angústia, admiração, coragem, por exemplo, que são referidas ao sujeito, ou seja, pressupõem propriedades que só podem existir em referência ao sujeito da experiência, posto que apontam para a forma de vida do sujeito enquanto tal. A abstração dessas propriedades equivale a não perceber o núcleo mesmo desta experiência. Para este tipo de experiência, que não pode ser percebida pela perspectiva objetivada, o que é exigido é uma experiência na forma de linguagem emocional.⁴⁸²

Nesse sentido, a subjetividade não pode ser isolada das qualidades sensíveis e valorativas definidoras da experiência humana. Por isso, não existe a possibilidade de descrições neutras dos seres humanos, como pretendem as versões positivistas no âmbito das ciências sociais. Os sentimentos humanos articulados moralmente pelo sujeito com base em distinções qualitativas, segundo configurações fundamentadas em valores orientam a interpretação humana e, assim, a possibilidade de avaliações conscientes diante da vida e das experiências humanas, através da conscientização sobre os seus desejos, aspirações e projetos que definem o que ele entende como uma vida autêntica, plena de significação para sua existência e dotada de dignidade.⁴⁸³

⁴⁸² MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 47.

⁴⁸³ “São esses sentimentos referidos ao sujeito que nos abrem para o universo do humano. Não se pode ter uma consciência desapassionada do bem humano e a qualidade dessa consciência tem a ver com a relação que temos com nossos sentimentos. É a articulação de nossos sentimentos vivenciados que permite montar uma hierarquia entre eles, o surgimento de uma escala entre superior e inferior, nobre e vulgar, ou até a percepção da falsidade ou ilusão de outros tantos. É nesse sentido que se pode pensar o homem como animal que se autointerpreta. É que essas articulações são, em seu núcleo, interpretações. Não no sentido em que começamos com uma matéria-prima bruta para chegar às interpretações. Ao contrário, a vida humana não existe sem interpretações e as interpretações são constitutivas dos sentimentos. Dizer isso é perceber que mudanças ulteriores na interpretação implicam a transformação desses mesmos sentimentos. Este é um processo que, em certa medida, desde que aberto uma vez, jamais se fecha. As articulações de emoções são sempre autovalidações, uma vez que nenhuma instância superior pode decidir pelo sujeito. Emoções e articulações são, desse modo, termos reciprocamente referidos. Mais ainda, e numa dimensão mais importante, a interpretação de nós mesmos inaugura uma parte essencial de nossa existência. Nós somos sempre o resultado de interpretações passadas, as quais continuam clamando por articulações ulteriores.[...] são as interpretações enganosas ou não, que nos formam como pessoas e fazem quem nós somos. É nesse sentido preciso e constitutivo que somos animais que se autointerpretam.” (MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 47-48).

As emoções caracterizam a existência dos seres humanos e a sua expressão ocorre por meio da linguagem, como substrato comunitário que antecede sua existência, mas também constitui e renova continuamente a vida e as ações humanas. Através da linguagem, os agentes humanos articulam e expressam suas emoções, conscientizando-as e, assim, definindo-as de forma mais clara e explicitando-a de acordo com o “horizonte cultural” particular de sua língua e de suas manifestações emotivas e existenciais. Nesse sentido, as “emoções envolvem articulações fortes e estas estão vinculadas a um horizonte de valores” que permitem a afirmação do humano como sujeito e não como mero objeto. Por isso, “ser humano é estar engajado no processo de autointerpretação” através da linguagem expressiva das emoções e valores éticos superiores que formam as configurações morais que fornecem dignidade a vida dos agentes humanos. Entretanto, como lembra a socióloga brasileira Patrícia Mattos, existem determinadas emoções, como

[...] o medo, por exemplo, compreensível também sob o ponto de vista objetivador, [que] não possuiria este potencial. São as emoções autorreferenciais que possibilitam a experiência de transvalorização em direção a pontos de partida morais mais altos ou que permitam reavaliar e mudar o sentido de uma emoção.

Lembrando o conflito histórico entre Romantismo e Iluminismo, Araújo considera a obra de Charles Taylor como uma tentativa de recuperação renovada do significado dessa cisão, embora sob novos termos. Trata-se de uma verdadeira “cisão” presente de modo constante no cerne da “cultura ocidental moderna entre herdeiros dos românticos (expressionistas) e herdeiros do Iluminismo”, estes segundo ele, defensores de uma “linguagem designativa” e representativa e da “razão tecnocrática” e instrumental. O filósofo canadense realiza uma “crítica à concepção controladora das ciências” e o subjetivismo instrumental e objetificador do mundo, seguindo os passos da filosofia de Heidegger⁴⁸⁴, procurando expor os

⁴⁸⁴ Para Taylor, a filosofia de Heidegger representa uma das mais importantes interpretações críticas da modernidade e do predomínio da mentalidade subjetivista instrumental. De acordo com Heidegger, a linguagem não pode ser vista como resultado da pura subjetividade controladora do mundo por meio da ciência e da técnica, na medida em que a linguagem é anterior aos indivíduos, preexistindo à sua existência, mas, ao mesmo tempo, constitui o próprio ser dos homens, como expressão de suas vivências. Heidegger consolida a tese, já antevista até certo ponto por Herder e Humboldt, segundo a qual os homens não criam a linguagem, antes eles são criados pela linguagem. Taylor afirma que Heidegger pode ser considerado como “um dos profetas ‘do deixar as coisas acontecerem’, um dos grandes críticos da consciência tecnológica moderna, ou seja, dos neodesignistas que defendem a noção de razão como razão instrumental”. Porém, enquanto Heidegger vê a origem desse processo

conflitos das sociedades modernas em termos de “luta entre tecnocracia e senso de história da comunidade”, oposição entre “razão instrumental” e “o valor intrínseco de certas formas de vida” e entre, por um lado, o projeto de “dominação da natureza” e, por outro, a tentativa romântica que insiste na “necessidade de reconciliação com a própria natureza”. A partir da exposição e debate acerca dessas oposições, o autor espera contribuir para esclarecer sobre as fontes formadoras e “as raízes que fundam a cultura tecnocrática e a cultura científica” predominantes na modernidade, colocando-se, desde o início, ao lado das correntes do Romantismo na defesa de uma linguagem expressivista.⁴⁸⁵

Charles Taylor descobre na filosofia de Herder as pistas para a percepção das condições possibilitadoras da linguagem humana. Herder compreende o processo reflexivo como a condição que permite ao homem a expressão significativa de seus sentimentos, elaborando as “distinções dos objetos percebidos”. A partir daí o homem constrói “signos individuais, cuja função é permitir que as expressões sejam reconhecidas e distinguidas no espaço público sem ter um caráter reificador”. Dessa maneira, é possível remodelar a linguagem em razão da diversidade dos “modos de ser do homem no mundo”, o que significa que a linguagem não se deixa dominar totalmente, pois que o “seu centro de gravidade” ou “pano de fundo” nunca pode ser plenamente “alcançado” e controlado pela subjetividade do “eu” e nem mesmo expressa em primeiro lugar a subjetividade direcionada ao “eu”. Na realidade, a mais importante contribuição de Herder se refere a sua “ideia de que o homem é ao mesmo tempo construtor e construído pela linguagem”, expressando a “alma do homem” e, é a partir dessa constatação que Charles Taylor procurará estabelecer as relações essenciais entre sentimentos e linguagem e, depois, as relações da subjetividade expressiva com o processo de reconhecimento

na “tradição da metafísica ocidental”, com a sua tendência de domínio do real por meio de uma linguagem lógica controladora, responsável por encobrir “o ser dos entes que vêm ao encontro do homem em sua existência compreensiva”, isto é, obscurecendo a “relação que o homem tem com seu próprio ser”; já Charles Taylor dedica-se ao esclarecimento do rico e contraditório processo histórico-cultural que resultou no “movimento de construção da identidade moderna por meio das diversas correntes em confronto desde o seu nascedouro, como é o caso das teorias da linguagem”, buscando demonstrar o poder de influência e força que as diversas “correntes em luta” ainda possuem em nossas mais importantes “concepções de mundo”, como acontece com a renovada disputa entre a linguagem do romantismo expressivista e o iluminismo instrumental e designativo. (ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29-30).

⁴⁸⁵ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29-31.

intersubjetivo, como condição para a formação da identidade dos sujeitos nas sociedades modernas, tal como antecipado pela filosofia dialética de Hegel.⁴⁸⁶

É na e pela linguagem, sem o seu caráter instrumental, que o homem ganha a capacidade de expressar a si mesmo, isto é, a sua identidade como aquilo que lhe é mais próprio. A linguagem, ao passar da função instrumental designativa das coisas para o âmbito das capacidades expressivas dos agentes humanos, cria uma série de dificuldades para captarmos o seu centro de gravidade. É no centro de gravidade da linguagem que se pode tentar apreender o caráter pleno da produção significativa dos indivíduos. Para a perspectiva designativa, a linguagem é um instrumento, e por isso encontrar o seu centro de gravidade tornou-se fácil, a linguagem se limitava a servir aos propósitos de quem a utilizava para distinguir as ideias por meio de termos designados antecipadamente. [...] Para os românticos, a linguagem não podia ser considerada criação de um indivíduo, porque somos introduzidos nela por meio de uma comunidade linguística preexistente. [...] A linguagem nos leva à origem dos outros, isto é, de uma comunidade. [...] É a comunidade linguística em que está imerso que possibilita a expressão elaborada por um sujeito, em sua particularidade, ganhar status de existência no sentido de poder se manifestar no espaço público.⁴⁸⁷

Pode-se afirmar que, para o filósofo canadense, a expressão da subjetividade humana manifesta, antes de qualquer coisa, “o mundo” e não o “eu” isolado e apartado da comunidade linguística. O problema da “expressão do eu” não foi tratado pelos pensadores do Romantismo, pois a questão da subjetividade interior era vista como manifestação da criação divina ou cósmica. Com a modernidade, aparece uma nova relação do indivíduo com o mundo, com o nascimento de uma nova concepção de subjetividade, exigindo-se uma distinção mais clara entre as “escolhas” do sujeito e as coisas do mundo. Por meio da linguagem, o sujeito relaciona-se com o mundo, por isso a identidade expressiva torna-se dependente do mundo e, portanto, da sua comunidade linguística, e é por isso que a linguagem do indivíduo não pode ser vista como resultado da pura subjetividade do “eu”. A expressão do “eu” será sempre o resultado das interpretações do mundo feitas pelo sujeito, isto é, “ao interpretar o mundo, o agente está interpretando o seu próprio *self*”. Isso significa, em outros termos, que “o mundo aparece não como reflexo da pura subjetividade do agente”, já que o mundo é “fonte expressiva para que esta possa construir a sua própria identidade expressiva”.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 36-37.

⁴⁸⁷ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 25-27.

⁴⁸⁸ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 27-29.

A influência da filosofia de Hegel no pensamento de Charles Taylor é decisiva para a compreensão do processo de formação da identidade moderna a partir do reconhecimento ético intersubjetivo na vida social. Segundo Taylor, a filosofia de Hegel tenta reconciliar natureza e cultura, sensibilidade e razão, subjetividade e expressividade, buscando unir a concepção de autonomia entendida como realização e manifestação de “liberdade radical” do sujeito, tal como desenvolvida pelo filósofo iluminista I. Kant, e a concepção de uma vida expressiva plena desenvolvida no interior de uma determinada cultura, segundo os valores e costumes que formam a língua e o modo de ser, pensar e agir de cada povo, como aparece no pensamento de Herder.

Embora sejam tendências contrapostas, na realidade, tanto a obra de Herder, como o racionalismo crítico de Kant, podem ser entendidas como reações ao iluminismo francês e às tendências ao desenvolvimento do naturalismo cientificista e utilitarista. A reação expressivista de Herder concentra-se basicamente nas características centrais do movimento iluminista que podem ser descritas da seguinte forma:

De certo modo, isso pode ser visto como um protesto contra a visão prevalecente no Iluminismo acerca do homem – como sujeito e objeto de uma análise científica objetificadora. O foco da objeção era uma visão do homem como sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação. Era uma filosofia utilitária no âmbito ético, atomista em sua filosofia social, analítica em sua ciência do homem, uma filosofia que tinha por intuito uma engenharia social científica para reorganizar os homens e a sociedade e trazer-lhes a felicidade por meio de um ajustamento mútuo perfeito.⁴⁸⁹

Para Herder, os indivíduos manifestam-se como “seres expressivos” no interior de sua comunidade e cultura. Cada cultura é detentora de formas expressivas singulares, com seus valores, costumes, língua e modos de ser do seu povo, o que a distingue das demais culturas e suas manifestações. Ele se insurge contra o processo de universalização do Iluminismo, por força da Revolução Francesa e a disseminação dos valores individualistas e estranhos ao povo alemão, dando origem ao nacionalismo, essencial para a consolidação do moderno Estado-nação territorial, além de resguardar a concepção comunitarista de cultura contra o atomismo e individualismo das sociedades liberais nascentes.

⁴⁸⁹ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005. p. 11-12.

Herder pensava que cada povo tinha seu próprio tema norteador, sua própria maneira de expressão, únicos e insubstituíveis, que nunca deveriam ser suprimidos e que jamais poderiam simplesmente ser substituídos por nenhuma tentativa de imitar os costumes dos outros (como muitos alemães instruídos tentaram imitar os philosophes franceses). Este talvez seja o aspecto mais notadamente inovador da concepção expressionista. De certo modo, ela aparece como um retorno posterior ao pensamento analítico e atomista dos séculos XVII e XVIII, à unidade da forma aristotélica, uma unidade que se desdobra como se desdobra a vida humana. Mas uma das importantes inovações que chegaram com a imagem de expressão é a ideia de que cada cultura e com ela também cada indivíduo tem sua própria 'forma' para realizar e de que nenhuma outra pode substituí-la, nem descobrir o fio que lhe serve de guia. Herder é, desse modo, não apenas o fundador do nacionalismo moderno, mas também o fundador de um dos principais baluartes contra seus excessos, o individualismo expressivo moderno. [...] O homem não é composto por corpo e mente, mas é uma unidade expressiva que engloba ambos. [...] Como um ser expressivo, o homem tem de recobrar a comunhão com a natureza, que foi rompida e mutilada pela postura analítica e dissecadora da ciência objetificadora.⁴⁹⁰

Por sua vez, a reação de Kant ao movimento Iluminista radicalizado no processo revolucionário francês do Século XVIII, ao contrário do movimento expressivista romântico, coloca-se em oposição “a objetificação radical do pensamento iluminista”, contrária à desumanização do pensamento e “objetificação da natureza humana” e em defesa da “liberdade moral”. Para Kant, o homem devia ser tratado como um ser dotado de absoluta dignidade em si mesmo, como um fim em si mesmo e jamais como um meio. Como pessoa humana detentora de direitos humanos absolutos, deveria agir como um ser autônomo e livre, enfim como um sujeito moral voltado para a realização autônoma dos deveres da liberdade, não se subordinado aos desejos e parâmetros éticos utilitaristas voltados para a felicidade ou qualquer tipo de determinação externa à sua vontade livre.

A liberdade moral tinha de significar a capacidade de decidir contra toda a inclinação por força do que é moralmente correto. [...] Em lugar de se dispersar inteiramente com seus diversos desejos e inclinações, o sujeito moralmente livre teria de ser capaz de manter-se uno, por assim dizer, e tomar uma decisão coerente com seu compromisso total. [...] A moralidade deve ser completamente separada das motivações da felicidade ou do prazer. Um imperativo moral é categórico, ele nos obriga incondicionalmente.

Entretanto, a “liberdade radical” formulada por Kant nesses termos trouxe como problema uma espécie de ruptura do homem com a natureza, em razão da profunda separação entre as esferas da razão e da sensibilidade, ser e dever ser,

⁴⁹⁰ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005. p. 13-14.

liberdade e expressividade. Ao estabelecer o campo das leis morais como âmbito formal do “dever ser”, *a priori* e independente “da natureza particular dos objetos que desejamos ou das ações que planejamos”, Kant ajudou a promover uma cisão entre o campo moral e o âmbito empírico das ações e da natureza, através da separação entre os campos da ética e da ciência, base de sustentação do naturalismo e positivismo cientificista, apoiado na tese da neutralidade axiológica.

A vida moral é equivalente à liberdade, no sentido radical de autodeterminação pela vontade moral. Isso se denomina autonomia. [...] O sujeito moral tem de agir não apenas corretamente, mas com base no motivo certo e o motivo certo só pode ser o respeito pela própria lei moral: aquela lei moral que ele dá a si mesmo como vontade racional.⁴⁹¹

Os pensadores que se seguiram a Kant herdaram o desafio de tentar conciliar a tradições kantiana e a expressivista romântica, mais especificamente o ideal de liberdade radical como expressão de autonomia e liberdade, e a visão de expressão plena da vida como autodeterminação. Conforme Charles Taylor, há pontos de contato importantes entre essas duas concepções, mas também será estabelecida, a partir daí, um dos mais complexos conflitos da modernidade entre as concepções subjetivistas e as objetivistas:

A teoria expressivista aponta na direção de uma realização do homem na liberdade que é precisamente uma liberdade de autodeterminação, e não simplesmente uma independência de imposições externas. Mas a mais extrema, a mais pura e a mais inflexível visão de liberdade autodeterminante era a de Kant. Não se admira que dela tenha se originado toda uma geração. Fichte propõe claramente a escolha entre duas fundamentações da filosofia, uma baseada na subjetividade e na liberdade e a outra na objetividade e na substância, e opta enfaticamente pela primeira. [...] No entanto, juntamente com essa profunda afinidade entre as duas visões que tendiam a atrair as mesmas pessoas para suas órbitas, houve um evidente conflito. A liberdade radical só seria possível ao custo de uma ruptura com a natureza, uma divisão dentro de mim mesmo entre a razão e a sensibilidade mais radical do que qualquer outra que o Iluminismo materialista e utilitarista houvesse sonhado e, por conseguinte, uma separação de natureza externa, de cujas leis causais o eu livre tinha de ser radicalmente independente. [...] Para os jovens intelectuais alemães da década de 1790 essas duas ideias, expressão e liberdade radical, assumiram uma enorme força.⁴⁹²

O pensamento de Hegel herda esse conflito e dará uma resposta original a essa questão, muito embora, no centro de sua doutrina este dilema permanecerá de

⁴⁹¹ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005. p. 14-17.

⁴⁹² TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 16-17.

forma definitiva, sendo esta uma questão que não encontrou uma resposta satisfatória em nenhum pensador, o que torna a leitura de Hegel ainda hoje indispensável para todos aqueles que pretendem conhecer a modernidade e compreender os seus dilemas e as dificuldades que foram transmitidas aos seus sucessores, como se pode observar na filosofia de Marx e Heidegger, por exemplo.

Charles Taylor retoma a ideia de Hegel, segundo a qual o mundo é produto da atividade dos homens e, portanto, “não é algo estranho para o sujeito”. O conhecimento representa assim uma “atividade reflexiva que procura concretizar a si mesma como identidade”, isto é, através da “mediação do pensamento” podem surgir “novas formas de expressão, em que só o elemento adequado é pensado conceitualmente”. Contudo, a atividade de reflexão não indica uma tarefa subjetiva restrita ao pensamento puro e individual, já que o pensamento depende da avaliação do sujeito da forma como poderá ser expresso o pensamento através de conceitos. Por isso, é indispensável o processo de conscientização das ações dos sujeitos, visando esclarecê-los de modo adequado para sua correta apreensão e compreensão. Na Fenomenologia do Espírito, Hegel expõe a importância da conscientização do sujeito no processo de conhecimento, contribuindo decisivamente para o estabelecimento de “concepções qualitativas” e não apenas para uma linguagem lógico-descritiva e formal orientada pelos princípios causais da ciência. Charles Taylor, seguindo os ensinamentos de Hegel, utiliza as suas categorias e especialmente a sua “estrutura autorreflexiva da consciência” para explicar o “princípio de encarnação ou incorporação”, entendendo que este processo de “encarnação” ocorre nas dimensões conexas racional e expressiva do sujeito na vida social, manifestando-se como um ser humano pensante e um ser expressivo inserido num determinado contexto histórico-cultural e social.

O pensamento ético-político de Hegel procura elaborar uma síntese entre a concepção antiga e a moderna de política, abarcando os conceitos de liberdade positiva e negativa. O Estado é definido por Hegel como um sujeito coletivo, de natureza transindividual. O filósofo retoma a concepção de comunidade política dos gregos antigos, porém sem deixar de reconhecer a importância decisiva do novo processo de organização das funções administrativas através do Estado moderno, diante da complexidade das sociedades industriais que exigem uma burocracia composta por funcionários públicos devotados a realização de serviços públicos, a garantia dos direitos individuais e a manutenção da ordem na sociedade. Seu

objetivo consiste na tentativa de conciliar a concepção negativa e a positiva de liberdade, unindo a visão moderna de liberdades individuais como expressão da autonomia dos sujeitos e a ideia de liberdade antiga, entendida como expressão da substancialidade ética das instituições políticas, isto é, o filósofo procura conciliar as liberdades privadas e as públicas, visando inibir o individualismo extremo e o organicismo substancialista que tende a sufocar as liberdades subjetivas. Busca alcançar uma sociedade em que os sujeitos reconheçam reciprocamente seus direitos e as instituições políticas e sociais como indivíduos e cidadãos de modo que possam coincidir as liberdades subjetivas com a instância ético-política comunitária.

O poder político legítimo será, para Hegel, o exercido de acordo com o direito. O direito deve propiciar a realização das liberdades na sociedade. Como uma entidade racional, o Estado de direito submete-se a finalidades éticas: “o Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade, e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real”.⁴⁹³

Desse modo, a vida ética exige a apreensão dialética da dimensão individual e coletiva, subjetiva e intersubjetiva, na medida em que os homens, para ele, não são seres abstratos e isolados, mas seres sociais, culturais e históricos e, portanto, dependentes do compartilhamento e aceitação de normas e costumes que regem a vida em comum por meio de instituições sociais e políticas. Por isso, a definição de “vida ética” pode ser descrita como “o acordo e a harmonia entre a vontade subjetiva individual e a vontade objetiva cultural”, realizando-se de modo pleno quando os sujeitos interiorizam as normas e valores, se orientando por elas de modo espontâneo, sem qualquer tipo de constrangimento. Essa aceitação livre dos deveres e costumes, como expressão do acordo entre as vontades subjetivas dos indivíduos e a “totalidade ética”, decorre da identificação da vontade livre e ética dos sujeitos com as normas de conteúdo ético da sociedade num determinado contexto histórico e cultural. Esse acordo e enlace consensual de natureza intersubjetiva torna-se perceptível nas novas estruturas sociais, quando ocorre o reconhecimento e uma maior adesão dos sujeitos às normas sociais e jurídicas, valores, crenças e instituições recém-implantadas. Ao contrário, as crises prenunciam a decadência e o declínio de uma determinada cultura, quando emergem um conjunto de práticas

⁴⁹³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais de filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 1998. p. 33, par. 258.

contestatórias das normas vigentes, quando são continuamente questionados os valores e a validade dessas normas. Nestas situações, os sujeitos denunciam o caráter opressor e autoritário das instituições e passam a transgredir a normatividade implantada, anunciando-se uma nova fase histórica, a partir da ruptura do “acordo entre as vontades subjetivas e a vontade objetiva”.⁴⁹⁴

A herança crítica de Hegel vem sendo atualmente revalorizada, depois de um período em que sua leitura foi praticamente abandonada nas universidades, em razão das críticas dogmáticas oriundas das muitas vertentes neoliberais e pós-modernas desconstrutivistas que privilegiavam os aspectos conservadores de sua obra em detrimento de uma interpretação propriamente dialética capaz de reconhecer a riqueza e importância do pensamento dialético não absolutizado e aberto à multiplicidade da vida histórico-social. A análise dialética histórico-cultural auxilia-nos a compreender o sentido renovador das crises históricas, a partir da perda de efetividade e legitimidade dos valores, das normas e instituições políticas e sociais, indicando a necessidade de mudanças em busca da superação do modelo cultural vigente por novos modos de pensar e agir, quando emergem práticas orientadas por novos valores éticos e anunciam-se novos direitos. Além disso, muitas de suas contribuições podem servir como ponto de partida para a apreensão dos Direitos Humanos como a expressão de princípios universais, como estudou Kant, com conteúdo normativo de direitos e obrigações reciprocamente considerados, porém constituídos de modo intersubjetivo e conquistados historicamente pelos sujeitos e movimentos sociais, como expressão das normas com conteúdo emancipatório e alcance universal. Essa perspectiva procura aliar a compreensão da ética normativa kantiana orientada em torno dos princípios e dos direitos humanos como exigências universais de justiça, à dimensão ético-cultural vinculada à historicidade concreta das práticas sociais e culturais interativas e solidárias, abrindo-se ao campo da práxis e das lutas sociais contemporâneas para a superação do cerne privatista-egoísta da tradição liberal individualista, que ainda persiste nas mais diversas esferas da vida social contemporânea, especialmente no âmbito da cultura jurídica. Porém, como lembra Habermas, os direitos humanos possuem um conteúdo universal e jamais podem ser relativizados, como ocorre com as tendências historicistas que procuram identificá-los com os costumes e valores

⁴⁹⁴ CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 347-348.

particulares, minimizando a sua importância para a humanidade ou apenas defendendo sua aplicação ao contexto das sociedades ocidentais, abrindo-se o caminho para a violação dos direitos dos demais povos.

A visão histórico-dialética permite a avaliação crítica dos aspectos positivos e negativos da cultura, principalmente naquelas situações de crise social e política como a vivida nas sociedades atuais, com o questionamento da legitimidade das normas e instituições dominantes e, em síntese, ensinando-nos a apreender a importância das conquistas culturais que permanecem válidas e são indispensáveis à sociedade como aquisições humanas e históricas fundamentais, assim como propicia a consciência e percepção das tradições e valores que precisam ser ultrapassados criticamente, por impossibilitarem a realização e efetivação da liberdade, dos direitos e potencialidades humanas. Enfim, o pensamento dialético permite uma tomada de posição crítica frente às diversas crises de natureza moral, social, política e econômica e a compreensão do processo de mudança cultural através do nascimento de uma nova práxis ético-política fundada em novas ideias, valores e direitos. Nesse processo, a instância da produção cultural ganha importância, especialmente emergindo a necessidade de construção de novos paradigmas no campo da filosofia e novos modos de conhecimento e de sociabilidade voltados para a renovação ética e política da vida individual e coletiva.

Charles Taylor retoma os estudos de Hegel, principalmente desenvolvidos na Fenomenologia do Espírito e nas suas obras posteriores, visando construir a legitimidade de novas formas de reconhecimento fundamentadas na coexistência de culturas, a partir da emergência do multiculturalismo. Ele considera essencial a recuperação da noção hegeliana em torno da relação dialética entre a esfera da subjetividade e a formação da identidade individual no âmbito comunitário, lembrando a importância do reconhecimento ético intersubjetivo para a formação da identidade subjetiva e coletiva. Nas sociedades modernas percebe-se claramente que as identidades são formadas pelo reconhecimento recíproco mas, em muitos casos, ocorre a ausência, ou ainda formas incorretas ou insuficientes de reconhecimento de povos e grupos por parte das nações, culturas e Estados. Isso traz problemas de todo tipo, especialmente vinculados à ausência de solidariedade e à negação de direitos, como percebera Hegel de modo pioneiro. A sua filosofia permite a compreensão da dialeticidade fundamental existente entre indivíduo e sociedade, na medida em que o processo de formação da identidade com base no

reconhecimento da subjetividade pressupõe o respeito à alteridade, vinculando autonomia e relacionamento mútuo por meio de direitos e deveres recíprocos, como tem insistido Habermas por meio de suas investigações sobre a co-originariedade entre os processos de individuação e socialização. A autonomia dos sujeitos somente se realiza na medida em que houver o reconhecimento intersubjetivo e recíproco dos demais na vida social coletiva. A subjetividade acha-se dialeticamente associada à possibilidade de convivência ética de modo intersubjetivo, pois a formação da identidade do sujeito depende do relacionamento com os outros e do reconhecimento recíproco dos seus direitos de modo igual.

Entretanto, a filosofia de Hegel, como viram Marx e neo-hegelianos de esquerda, embora tenha apontado para a importância das atividades humanas na cultura e do processo de conscientização como condição para empreender o processo de libertação humana na história, enfatizando a necessidade da criação de direitos e instituições que preservassem os direitos e a solidariedade social, frente à percepção dos conflitos que poderiam produzir sociedades dilaceradas e fragmentadas pelo egoísmo do mercado e a alienação frente à objetividade do mundo e da vida social-histórica, insere-se na tradição idealista e liberal, e, assim como o pensamento de Kant, representa um dos modelos ético-políticos mais importantes para a legitimidade das sociedades modernas.

Os estudos do filósofo Jürgen Habermas sobre a importância do reconhecimento dos direitos humanos como fundamento de legitimidade para a construção de uma sociedade democrática têm por pressuposto uma tentativa de atualização da herança ética, política e jurídica da modernidade. O filósofo se interessa pela construção de um novo paradigma ético-político dialógico e intersubjetivo, fundamentado na relação dialética e complementar entre soberania popular e direitos humanos, autonomia pública e subjetiva, justiça e solidariedade, por meio da construção de esferas públicas democráticas e deliberativas. Para tanto, retoma os estudos de Kant e as investigações ético-políticas do jovem Hegel, visando continuar o caminho que foi abandonado pelo velho Hegel e pelos jovens hegelianos. Habermas chama a atenção para a novidade do pensamento de Hegel com relação à tradição filosófica subjetivista, apesar de lembrar o caráter idealista do seu pensamento, ainda preso ao paradigma da filosofia da consciência. Para ele, ao contrário de Fichte, que fundamenta a gênese da “identidade do Eu” na ideia da “autoconsciência que em si mesma se recolhe”, Hegel irá formular uma “teoria do

espírito” não como fundamento da “subjetividade do si mesmo na autoconsciência”, porém como “o meio em que um Eu comunica com outro Eu e, a partir do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos”. Desse modo, a noção de espírito opera como um “médium que permite a relação intersubjetiva”, o que significa que, para ele, “liberdade é intersubjetividade mediada através do reconhecimento”.⁴⁹⁵ Trata-se, assim, de uma compreensão que vincula a subjetividade dos sujeitos com a convivência com os outros na comunidade, a autonomia subjetiva com as relações intersubjetivas.

A concepção política de Hegel, entretanto, é compatível com o liberalismo político-jurídico nascente, na medida em que embora sua obra pressuponha ideais ético-políticos de base comunitarista, tal como desenvolvida entre os gregos antigos, estas são fundamentadas no princípio do respeito e reconhecimento dos direitos individuais, muito embora o velho Hegel já não tenha mais a preocupação com a crítica aos privilégios legalizados e ao caráter restrito e individualista da nova ordem jurídico-política, como ainda acontecia nos seus primeiros estudos. Na verdade, Hegel é um dos mais importantes teóricos do paradigma do Estado de Direito, especialmente preocupado com a legitimação da nova ordem jurídico-política liberal implantada na modernidade.

Muito embora Hegel efetivamente tenha sido o primeiro filósofo a tratar com profundidade as questões da gênese social do direito, o processo de formação da individualidade e sua dependência da esfera ética e social interativa, em síntese, do caráter ético do reconhecimento intersubjetivo dos direitos, considerando-o como processo essencial para a garantia da sociabilidade, ao mesmo tempo pode ser considerado um pensador conservador no campo político, já que defendia um modelo de monarquia constitucional e não uma república democrática, embora se deva lembrar que na sua época não existiam sequer partidos políticos e o sufrágio universal. A releitura de Hegel de modo crítico e dialético, sem os excessos idealistas e sem pretensões fundamentalistas e identitárias na perseguição de um saber absoluto, é indispensável para o nosso tempo caracterizado por críticas unilaterais, dogmáticas e destrutivas. Charles Taylor e Habermas apresentam uma

⁴⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p.15; Cf. MELO, Felipe Barreto Campello. Intersubjetividade e Metafísica: considerações sobre a abordagem hegeliana. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB. Ano 4; n. 6, jun. 2007.

releitura da sua obra capaz de trazer subsídios teóricos importantes para a compreensão da gênese social e intersubjetiva da ética e do direito e sua inserção nos processos culturais interativos, o que é essencial na atualidade diante da crise de identidade provocada pelos processos de desestruturação cultural nas mais diferentes regiões do planeta, pelo desrespeito aos direitos das minorias e das populações empobrecidas e abandonadas a toda sorte de sofrimento e injustiças, vítimas da fome e dos efeitos do colonialismo, das catástrofes naturais e humanas, das guerras, das perseguições políticas e de origem étnica, da violação dos direitos humanos e do desrespeito à democracia, ao pluralismo e ao debate multicultural.

Os expressivistas, como o filósofo Charles Taylor, recusam a separação do sujeito com relação a seu meio cultural, seguindo neste aspecto os ensinamentos de Aristóteles em defesa da unidade de “matéria e forma”, unidade de corpo e mente etc. Hegel pretende unir a consciência à vida humana, tentando superar o racionalismo crítico e o romantismo através da sua filosofia dialética, fundamentada na busca da conciliação entre razão e sensibilidade, subjetividade e história, liberdade e vida expressiva individual e comunitária. Conforme Araújo, a obra do filósofo Charles Taylor continua esta trajetória em busca da reconciliação do sujeito com sua cultura através do espírito, tentando, porém, resolver os problemas deixados pela filosofia hegeliana, especialmente por esta, apesar de reconhecer a dimensão da vida expressiva como componente essencial do pensamento, acabar em muitos momentos priorizando a reflexão conceitual, em prejuízo da dimensão sensível e expressiva:

Para Hegel, a reconciliação é crucial para o desenvolvimento da relação entre a ação externa do homem e sua interioridade, pois o agente humano só pode efetivar transformações de si mesmo caso haja a identificação desses dois níveis [isto é, o subjetivo e o objetivo]. Eis porque Hegel se utiliza dessa ideia na dialética do senhor e do escravo na Fenomenologia, bem como na Filosofia do Direito [onde] a reconciliação ocorre pelo reconhecimento da consciência de si livre individual como, em sua identidade, o veículo da razão universal efetivada no Estado. A liberdade individual não pode se realizar nela mesma como livre fora do Estado.[...] O processo de reconciliação entre os níveis de compreensão e a qualidade da ação faz com que o agente se esforce para reconhecer aquilo que ele busca no seu processo de expressividade de si mesmo.[...] Independentemente da qualidade da ação, há sempre um grau de inteligibilidade. No entanto, é quando o agente adquire consciência da sua determinação reflexiva que ele começa a elaborar adequações entre a capacidade compreensiva e a qualidade da sua ação. Na Fenomenologia

do Espírito, Hegel diz que a consciência se autocorrige no seu processo de aprendizado porque ela tem em si a medida da autocorreção.⁴⁹⁶

A filosofia de Hegel, principalmente através de seu pensamento político tardio, reforçará os fundamentos de legitimidade do poder político liberal-individualista que dará sustentação ao novo modelo de dominação social capitalista. Todavia, a defesa do Estado de Direito, como expressão da totalidade ética responsável pela garantia dos direitos e a realização da liberdade dos cidadãos, representa, ao mesmo tempo, uma das mais importantes tentativas de superação do racionalismo subjetivista e do individualismo solipsista, mesmo que ainda sob as premissas a uma visão idealista, visando corrigir a concepção reducionista que vincula o pensamento aos parâmetros metodológicos, lógico-formais e abstratos, abrindo o caminho para formular uma nova compreensão sobre o pensamento e o conhecimento, vinculando-os as atividades humanas e expressivas presentes na vida histórico-cultural. Charles Taylor retoma estes estudos para esclarecer a importância do processo de conscientização dos indivíduos a respeito dos valores morais fortes capazes de expressar sua identidade e propiciar o reconhecimento intersubjetivo dos agentes no espaço público.

Como a consciência fenomenológica hegeliana, o agente de Taylor tem uma medida que o faz buscar adequações entre compreensão e ação. Como agente do conhecimento, o indivíduo tende a avaliar as qualidades das suas ações no espaço público. [...] O que está em jogo, então, na atividade do pensamento é o processo de esclarecimento da identidade do indivíduo formulada, de certo modo, no interior da cultura. A subjetividade é o produto, por assim dizer, das práticas culturais desenvolvidas ao longo da história do Ocidente, e que tanto para Hegel como para Taylor é uma questão mais do que clara. No entanto, para Taylor, o processo de autoconhecimento dos indivíduos passa por uma forma reflexiva desvinculada ontologicamente da expressão, para evitar qualquer fragilidade diante das teorias designativas fundadas no pensamento procedimental. Além disso, Taylor tenta afastar as teorias transcendentais como a de Kant, que acaba se limitando a dar formas categoriais às intuições. Embora Taylor analise os argumentos transcendentais como fontes esclarecedoras para as nossas ações, elas não conseguem por meio das categorias situar os indivíduos em suas ações. [...] os argumentos transcendentais apesar de nos dar regras para nos movermos no pensamento, não possibilitam compreender a necessidade de sermos corporificados como condição para que nossas experiências tenham determinadas características expressivas. Ele pergunta, mas se não dizem o que somos, o que fazem esses argumentos? Eles são insuficientes para esclarecer o sentido próprio das nossas atividades. [...] O que está em jogo com o problema da estrutura significativa das ações referentes aos agentes humanos é a própria ideia tayloriana sobre a expressividade do self como

⁴⁹⁶ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 68-76.

posicionamento ante as questões morais que surgem no espaço público. A ação do agente carrega consigo uma carga de avaliação que mobiliza o indivíduo a se expressar de modo a revelar a sua identidade moral no espaço público. Aí está o motivo de o indivíduo ter de, ao mesmo tempo, situar e esclarecer a estrutura da sua atividade para poder concretizar afirmativamente a sua identidade moral. Podemos compreender, assim, a razão de Taylor se inspirar na filosofia do espírito de Hegel para desenvolver a sua teoria do self. Ele sabe que é preciso esclarecer o próprio self dos agentes humanos para que estes possam ter clareza das suas posições morais e políticas no espaço público.⁴⁹⁷

5.1.2 A política de reconhecimento de Charles Taylor

Charles Taylor rejeita, como Herder e Hegel, o atomismo social e o pensamento mentalista descontextualizado e apartado dos valores humanos e da vida cultural coletiva. Para o filósofo canadense, as ações humanas não se reduzem às “causas mentais”, já que as experiências dos homens são “a expressão de uma prática cultural transindividual”. Nesse sentido, o pensamento é uma atividade dos sujeitos que visa o “esclarecimento de si do próprio agente”, como “o desdobramento da expressão não reflexiva”, representando uma atividade voltada ao “esclarecimento da identidade do indivíduo formulada de certo modo, no interior da cultura”. A origem do processo de alienação do pensamento científico contemporâneo pode ser esclarecida pelo desenvolvimento de uma mentalidade informada por uma epistemologia cujas raízes remetem a constituição do self racional desprendido dos valores histórico-culturais que definem a vida humana. Daí a necessidade da investigação filosófica sobre o significado da modernidade, procurando restabelecer a totalidade entre razão e natureza, vida humana e mundo, subjetividade e intersubjetividade, superando assim as oposições dicotômicas que separam elementos inseparáveis na vida humana em sociedade.

Assim, a atividade do espírito (Geist) configura a estrutura da expressão do agente, pois é ela que formula a compreensão adequada para manifestar o desejo. O desejo acaba sendo o elemento original para alavancar o processo de reconhecimento de si da consciência subjetiva, apesar de seu caráter inicial ser puramente irrefletido. [...] A chave para o desejo se superar como elemento irrefletido está na atividade reflexiva, que procura realizar o desejo como reconhecimento do self no mundo ou no outro como alteridade. É pela busca do reconhecimento implementada pela atividade do espírito, que o caminho da consciência, num sentido fenomenológico-hegeliano ganha contornos reflexivos. [...] Para Taylor, os planos objetivos e subjetivos das ações, são reconhecidos por intermédio do caráter

⁴⁹⁷ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 68; 76; 78-79; 81.

expressivo do conhecimento do agente como um processo vital de incorporação do espírito. Cada forma de vida na história pode ser entendida ao mesmo tempo como realização efetiva de um certo esquema e de uma certa compreensão de si do homem e conseqüentemente do espírito.[...] Taylor insiste em mostrar que a reflexão, no âmbito das teorias expressivistas, se diferencia radicalmente da tendência da epistemologia moderna, que se apresenta como desprendimento racional do mundo. É nesse desprendimento que Taylor vê uma forma de alienação do conhecimento moderno e contemporâneo em relação ao próprio homem.⁴⁹⁸

O pensamento ético e político de Charles Taylor é uma importante referência para o debate público contemporâneo acerca da criação de condições para o reconhecimento e coexistência ética e democrática das diversas culturas entre si, trazendo contribuições importantes para a discussão sobre os direitos das minorias e para a avaliação crítica dos efeitos negativos do cientificismo e formalismo que presidem a cultura ocidental, ao mesmo tempo em que renova os estudos sobre a importância dos valores na esfera pública democrática da política. O autor está fundamentalmente preocupado com a questão da necessidade de “reconhecimento dos diversos grupos no Ocidente”, tratando de defender a sobrevivência de suas culturas e a preservação de suas identidades, como possibilidade de manifestação e realização expressiva de seus bens e valores essenciais. Criticando as correntes liberais procedimentais e o princípio da igualdade jurídico-formal, especialmente em função do seu caráter universalista abstrato e supostamente neutro ética e politicamente - o que, na verdade, impede o real reconhecimento das diferenças e o encaminhamento da solução dos conflitos que surgem por essa desconsideração – ele entende como indispensável à instituição de “políticas de reconhecimento” que levem em consideração a efetiva participação e livre expressão dos agentes morais no espaço público, visando resguardar a identidade e “a liberdade expressiva dos indivíduos, sem comprometer ao mesmo tempo as formas universais da vida pública”. Com esse propósito, pretende oferecer uma alternativa às correntes liberais clássicas, instituindo um modelo político comunitário, fundamentado numa interpretação diferenciada do liberalismo, resgatando a importância das avaliações éticas dos sujeitos com base nos diversos modos de ser e expressão da dignidade e singularidade de sua existência humana e social, dando assim visibilidade a pluralidade humana e a busca de sua realização, posicionamento e manifestação no

⁴⁹⁸ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 62-65.

espaço público democrático de convivência social onde emerge o debate das questões que interessam aos indivíduos e grupos na comunidade.

Para Taylor, as atuais sociedades conflituosas e plurais precisam de espaços públicos que propiciem o aparecimento e a visibilidade das “particularidades existenciais” e o “reconhecimento da diversidade expressiva”, visando à instituição da liberdade por meio de novas ações políticas e, para tanto, considera indispensável a construção de um novo paradigma político que tenha por pressuposto a superação do etnocentrismo, do liberalismo formal e do multiculturalismo relativista, através da abertura para a compreensão de outras culturas, como propõe a filosofia de Gadamer, ao defender a construção de um horizonte significativo comum de compreensão enriquecido através do debate, permitindo “a criação de um espaço democrático onde possa haver práticas de reconhecimento de igual valor entre as diferentes culturas”.⁴⁹⁹

O trabalho de investigação filosófico-hermenêutico sobre as fontes morais, os processos políticos e sociais e os movimentos culturais que levaram a formação da identidade moderna e a constituição do sujeito e das instituições sociais, desenvolvido de forma rica por Charles Taylor, representa um dos mais importantes esforços contemporâneos no sentido de resgatar a importância da dimensão expressiva da existência humana e o papel dos valores para a compreensão profunda das raízes filosóficas e morais que deram origem ao predomínio de formas de pensamento e conhecimento científico fundamentadas numa linguagem racional cientificista e instrumental, calcadas numa noção de self instrumental naturalista e utilitarista desvinculada de compromissos éticos com os valores afirmativos da vida humana sensível e com a rica diversidade expressiva e pluralidade das experiências humanas, o que trouxe um profundo empobrecimento do entendimento do homem, especialmente no campo das ciências humanas e sociais que foram invadidas por uma epistemologia de base positivista e dogmática, cuja característica fundamental consiste na expulsão de considerações de ordem axiológica, em nome de uma ilusória objetividade, neutralidade e pureza metódica.

Um dos mais importantes problemas das sociedades multiculturais contemporâneas consiste na dificuldade da edificação das condições para uma efetiva convivência plural e democrática entre as diversas culturas, capaz de

⁴⁹⁹ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004. p. 18; 189-191.

promover o respeito à diversidade social, política e cultural tanto no âmbito interno dos países, como no campo das relações internacionais. No Brasil, a luta por um correto reconhecimento da identidade dos sujeitos na sociedade e dos direitos na esfera pública vem sendo empreendida pelos mais diversos grupos sociais – indígenas, negros, mulheres, deficientes, homossexuais, dentre outros –, mas há uma luta que perpassa quase todas as demais e que consiste na busca da superação de uma cultura política e social excludente do direito à autonomia e autodeterminação dos sujeitos, de suas identidades e do direito à plena expressão e participação das classes populares no desenvolvimento da cultura e no acesso aos bens sociais e econômicos fundamentais, propiciando a sua participação em esferas públicas de debate onde possam expressar seus desejos, aspirações e contribuições. O tratamento desrespeitoso e preconceituoso dispensado pelas elites econômicas, políticas, intelectuais e culturais mediáticas aos membros das classes populares representa não apenas uma questão ética de desvalorização da riqueza expressiva do povo brasileiro e da sua capacidade de livre manifestação de sua autonomia e cidadania, mas também um crime contra os direitos humanos essenciais e a dignidade dos sujeitos, responsável por inibir historicamente as condições de possibilidade para a construção de uma sociedade democrática aberta a participação política de todos os setores sociais, ao reconhecimento dos direitos e ao usufruto das riquezas econômicas e sociais produzidas pelo trabalho do povo brasileiro e as contribuições plurais de todos os grupos e classes sociais.

O tratamento criminoso e desumano dispensado aos indígenas e aos negros na história da América Latina e do Brasil, em particular, com a contínua exclusão histórica desses atores da esfera dos direitos e das políticas públicas deixa claro o projeto autoritário de formação do Estado e da nacionalidade entre nós, o que é confirmado pelo tratamento igualmente desrespeitoso da identidade e dos movimentos de luta social por parte das elites nacionais e inclusive por um grande número de cientistas sociais brasileiros – a maioria desconhece qualquer protagonismo e importância destes agentes como sujeitos da história, qualificando, muitas vezes, pejorativamente, o povo brasileiro e os que fazem parte das classes populares como “mestiços” preguiçosos, desorganizados, incapazes, alienados, outros ainda tratam os movimentos sociais e populares como movimentos messiânicos, imaturos e manipulados, ou como movimentos de rebeldia sem propósito, ou mesmo como grupos criminosos – veja-se a recorrente e cotidiana

criminalização dos movimentos sociais e as ações truculentas dos órgãos policiais e estatais contra as manifestações e reivindicações populares.

A adoção de um modelo político liberal-conservador, fundamentado numa cultura jurídica burocrático-formal importada das metrópoles desenvolvidas caracteriza boa parte da história brasileira. A experiência das lutas e conquistas de direitos pela sociedade no Brasil ganhou força no processo de redemocratização do país no final da década de 70, culminando com o fim da ditadura militar e a promulgação da Constituição de 1988⁵⁰⁰ e, apesar dos ventos neoliberais que varreram parte desses direitos da agenda do país nos anos noventa do século XX e inibiram de forma drástica a organização da sociedade civil, aos poucos, especialmente a partir da última década, ressurgem manifestações e as lutas em defesa da ampliação dos direitos e da democracia, visando à efetivação dos direitos constitucionais e ao reconhecimento de novos direitos.

O conjunto de políticas públicas desenvolvidas nos últimos anos e dirigidas para os setores populares e historicamente excluídos da esfera pública política brasileira demonstra não apenas a presença atuante de uma diversidade de movimentos sociais e populares no Brasil, mas também a presença de atores importantes da sociedade civil comprometidos com a justiça social e a efetivação dos direitos constitucionais em setores importantes do Estado e em conselhos de defesa dos Direitos Fundamentais e da cidadania, constituindo o que Boaventura de Sousa Santos chama do processo em busca de uma “refundação” democrática do poder político, visando à democratização e a republicização do Estado, como expressão do nascimento de um novíssimo movimento social, voltado para o controle social das atividades estatais e para a participação política da cidadania nas esferas estatais, visando inibir o autoritarismo e os abusos no exercício do poder, assim como a definição de políticas públicas voltadas para a efetivação dos direitos fundamentais, tarefas estas essenciais para fazer frente ao processo de privatização e enfraquecimento do Estado nesses tempos de globalização neoliberal e crise social decorrente do predomínio dos interesses econômico-financeiros mundiais. A defesa das instituições políticas democráticas e a criação de novas formas de participação política da sociedade nas organizações do Estado são tarefas

⁵⁰⁰ PILATTI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988** – progressistas, conservadores, ordem econômica e regras do jogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Lumen Juris, 2008.

fundamentais da cidadania na atualidade, visando fortalecer as políticas sociais e públicas indispensáveis para barrar o processo de desprezo e desvalorização dos direitos humanos.

Nesse processo de renovação da cultura política no espaço nacional, regional e global, ao lado das lutas em defesa da igualdade e democratização das relações políticas e econômicas entre as diversas nações, com a ampliação das normas em defesa de um maior intercâmbio, interação e um comércio justo entre os países, inibindo a continuidade dos subsídios e os privilégios dos países ricos aos seus produtos, em detrimento dos direitos dos países pobres e em desenvolvimento; assim como a defesa de normas de proteção e incentivo ao desenvolvimento econômico com justiça social e respeito ao meio ambiente, fornecendo garantias mínimas de sobrevivência e incentivos aos povos que estão passando por processos de descolonização, aos imigrantes e às minorias refugiadas e perseguidas em seus países de origem em razão das guerras, do aumento da pobreza e das desigualdades oriundas da globalização e das sucessivas crises econômicas que hoje afetam inclusive as sociedades desenvolvidas dos países ricos da Europa e dos Estados Unidos.

Mais do que em qualquer outra época da história humana, adquire relevância na atualidade o processo de construção de espaços públicos para o debate em busca do reconhecimento e ampliação de direitos nas sociedades contemporâneas, as lutas da cidadania em defesa do direito à livre manifestação da pluralidade e diversidade das culturas, através dos movimentos sociais que denunciam os preconceitos, opressões e às discriminações de qualquer natureza, seja de origem étnica, racial, social, sexual, regional etc., construindo espaços para a visibilidade de seus problemas e para a manifestação de seus desejos, carências e reivindicações. A denúncia do modelo de crescimento econômico ilimitado fundamentado na exploração desmedida da natureza, com as exigências de preservação do planeta, a melhoria da qualidade de vida e a construção de novos modelos de desenvolvimento social e econômico, visando ao desenvolvimento econômico sustentável e equilibrado e a criação de novas relações de trabalho com a instituição de formas não predatórias de relacionamento do homem com a natureza, que tragam a dignificação do trabalho e o respeito ao meio ambiente; o direito universal à comunicação, com a democratização do acesso às informações, o direito a esferas públicas dialógicas e acesso à cultura em suas diversas formas, com garantias da

democratização do conhecimento e a defesa do uso social e universal de novas tecnologias.

Este é o propósito de autores como Charles Taylor, Habermas, Axel Honneth, Boaventura de Sousa Santos e de inúmeros pensadores brasileiros, como Jessé Sousa, Leonardo Avritzer, Antônio Carlos Wolkmer, Bolzan de Moraes e tantos outros estudiosos críticos, que estão interessados em investigar os fundamentos de legitimidade para a criação de novos paradigmas filosóficos e sociais pós-metafísicos que surgem em razão das lutas sociais por reconhecimento ético-político e contra as formas de opressão contemporâneas, com base na afirmação ética de novos sujeitos em defesa de seus direitos, no respeito ao pluralismo cultural e às diferenças, enfim na busca da solidariedade contra os preconceitos e as discriminações, denunciando o desrespeito e a marginalização dos povos, das minorias e dos sujeitos. O diálogo entre as diversas concepções críticas é fundamental para encaminhar o processo de transformação cultural e a necessária democratização e avanço do conhecimento, visando à superação dos paradigmas metafísicos e objetificadores ainda vigentes predominantemente nos âmbitos do pensamento filosófico e científicos, caracterizados pela afirmação e reprodução de uma tradição dogmática e liberal-concorrencial que tende a reduzir a atividade acadêmica e teórica a um campo de lutas selvagem e irracional, produtivista e destrutiva das diversas contribuições. Nesse processo de reconstrução e renovação da teoria crítica, os estudos originais acerca da ética da autenticidade de Charles Taylor, assim como a ética dialógica de Habermas e a ética da alteridade desenvolvida pelos filósofos E. Dussel e Levinas são referências fundamentais para pensar uma ética de respeito e consideração da dignidade do outro em sua humanidade, capaz de suplantar o niilismo e a cultura egoísta, reificadora e destrutiva da vida individual e social, recuperando a importância dos esquecidos e injustiçados pela história, especialmente os povos colonizados, latino-americanos, indígenas, africanos, que ajudaram na formação da modernidade e construíram parte importante da riqueza e bem-estar dos países ricos europeus, sofrendo o duro e contínuo processo de expropriação de suas riquezas e o desrespeito às suas identidades e possibilidades de desenvolvimento pleno e autônomo.

5.2 O PENSAMENTO POLÍTICO DEMOCRÁTICO DE HANNAH ARENDT

Pretende-se, neste espaço, revisitar as concepções de democracia e de espaço político público de encontro dos cidadãos, criação de direitos e reconhecimento dos seres humanos elaborados pela filósofa Hannah Arendt, procurando demonstrar a atualidade de seu pensamento político para pensar o tema da democracia participativa, a partir da crítica às concepções estatistas e liberais predominantes nas sociedades modernas. Estas visões, ao reduzirem o entendimento da política ao âmbito do exercício do poder estatal, acabaram por descaracterizar a noção de poder político legítimo, essencialmente vinculado à esfera pública de participação e decisão em conjunto por parte da cidadania. Tais concepções estatistas da política levaram a uma desconsideração e desvalorização do âmbito das ações políticas, afastando os cidadãos da possibilidade de participação no exercício do poder político e na tomada de decisões fundamentais para a coletividade, ao enfatizarem os aspectos centralizadores, elitistas, burocráticos e coercitivos do exercício do poder político do Estado.

Os estudos desenvolvidos pela pensadora em torno da ideia de um poder democrático como fundamento de legitimidade para o exercício do poder político contrapõem-se às visões políticas de origem hobbesiana e liberal que, apesar de serem concepções distintas em muitos aspectos, no entanto, priorizam igualmente uma compreensão da política com a sua redução ao âmbito da soberania e aos aspectos relacionados à dominação estatal e, por consequência, acabam por legitimar a ideia de submissão e obediência cega dos cidadãos à ordem político-jurídica implantada, independentemente do respeito aos direitos e da possibilidade de participação dos cidadãos na gestão da vida pública coletiva.

Visando à revalorização da dimensão dialógica da vida política comunitária, a filósofa alemã retoma nas suas análises a importância da tradição política comunitária desenvolvida na antiguidade grega, assim como procura preservar o ideário republicano da modernidade, negligenciado pelo predomínio do liberalismo, apontando as novidades das experiências da democracia participativa através do exercício das ações políticas autênticas nas poucas vezes em que ela se fez presente nas sociedades contemporâneas. Com esse propósito, espera-se obter um melhor entendimento do significado da política no pensamento da filósofa alemã, ao

considerar o significado e as diferenças entre as concepções liberal e a republicana acerca do entendimento da política democrática.

5.2.1 A herança ético-política dos gregos e a decadência da política nas sociedades contemporâneas

A pensadora alemã Hannah Arendt é responsável pela elaboração de uma das mais importantes reflexões críticas sobre o fenômeno da política e os modos de exercício da dominação nas sociedades modernas. Estudando temas fundamentais para as sociedades contemporâneas, relacionadas às formas de domínio político autocráticos e totalitários, a partir do desenvolvimento e disseminação de meios modernos de controle social e submissão dos cidadãos aos aparatos técnicos, violentos e burocráticos estatais, a autora dedicou-se também, por outro lado, à busca de alternativas capazes de permitir uma reaproximação dos cidadãos com a esfera política e possibilitar o exercício da cidadania de modo mais intenso nas sociedades modernas.

A partir de uma profunda investigação de natureza histórico-filosófica a autora conseguiu demonstrar os vínculos essenciais e as rupturas do pensamento político moderno com a tradição histórica da política, mostrando aquilo que separa o mundo moderno dessa trajetória, através das experiências totalitárias, tratando de apontar as possíveis formas e as experiências capazes de resguardar espaços públicos dialógicos indispensáveis para que os cidadãos venham a vivenciar os seus direitos e instituir normas fundadas em decisões democráticas consensuais, permitindo, desse modo, o afloramento das ações políticas plurais e democráticas como expressão de uma dimensão ativa e essencial da condição humana.

Pretende-se recuperar parte desse diagnóstico crítico da pensadora, buscando entender algumas das razões da crise de legitimidade do poder político e da democracia representativa, bem como o sentido emancipatório atribuído pela filósofa à dimensão das ações políticas exercidas pela cidadania, sendo esta entendida como a esfera dialógica e participativa da vida social, a partir da elaboração daquela que pode ser considerada a vertente mais rica do pensamento republicano moderno, em contraposição à visão liberal-individualista e instrumental e sua tendência a reduzir o campo da política ao exercício do domínio estatal e à defesa dos direitos privados.

Para Hannah Arendt, na realidade, as sociedades modernas, a partir do estabelecimento da cultura liberal-individualista, desde o século XVII até os dias atuais, distanciaram-se radicalmente da concepção grega antiga, segundo a qual a vida digna era por excelência a vida política realizada na esfera pública pelo exercício da cidadania, pois, através das ações éticas vivenciadas entre os iguais para o bem da coletividade, os gregos acreditavam que poderiam perseguir e atingir a felicidade, vivendo, ao mesmo tempo, sua história humana de modo virtuoso para a lembrança das gerações posteriores.

Contudo, apesar disso, sabe-se que, entre os gregos antigos, os cidadãos iguais eram apenas os indivíduos livres e, portanto, liberados do mundo do trabalho e, por isso, a cidadania identificava-se apenas com a figura dos senhores, chefes de família e donos de escravos. Dessa maneira, a condição de igualdade e liberdade para o exercício da cidadania implicava a existência da escravidão e a realidade da não igualdade para os estrangeiros, mulheres e crianças, que ficavam excluídos da dimensão pública da *polis* e, dessa maneira, do direito à felicidade vivenciada em comum.

Embora reconheça os méritos da filosofia política grega, lamentando, inclusive, como já salientado, o abandono na modernidade daquela autêntica tradição ético-política dos antigos ao vincularem a política ao âmbito das ações virtuosas e a busca do bem comum da cidade, Hannah Arendt encontra algumas dificuldades no cerne do próprio pensamento filosófico de Platão e Aristóteles, problemas esses que serão passados à posteridade, na medida em que estes filósofos já viviam, naquele contexto histórico, a crise da democracia grega e os dilemas daí decorrentes fazem com que a esfera das ações políticas perca paulatinamente a sua importância.

Assim, para a pensadora, apesar de Aristóteles estabelecer com razão a diferença entre as dimensões teórica e prática da vida humana, separando os campos de estudos da ação – objeto da ciência política e da ética – do âmbito da teoria – objeto de estudo da metafísica e das ciências –, e de sua real preocupação com a formação ética dos cidadãos, a sua obra filosófica, já começa a demonstrar uma tendência que irá se estender por toda a história do Ocidente, chegando até o mundo contemporâneo, através da ideia de predomínio da vida teórica sobre o mundo prático, podendo-se afirmar que na própria origem do pensamento filosófico encontra-se a justificativa para a posterior expansão da racionalidade cientificista,

instrumental e elitista-burocrática que passará a submeter o mundo da vida através de seus imperativos técnicos e mecanismos de poder.

Com a invenção da filosofia, a partir da progressiva decadência da *polis*, a compreensão original de política instituída pelos gregos, como campo de solução democrática dos conflitos, através das ações empreendidas na esfera pública por meio do debate entre iguais, passa por um processo de profunda transformação, com a desfiguração do seu sentido original e sua paulatina submissão ao âmbito teórico. Por isso, a pensadora Hannah Arendt⁵⁰¹ dedicou parte importante de suas reflexões para chamar a atenção sobre a necessidade do resgate da tradição grega democrática. Embora tenham sido mantidos alguns princípios jurídicos e políticos em muitas das instituições ocidentais da modernidade, entre elas o significado das leis como expressão da vontade pública dos cidadãos, os princípios da isonomia e do debate público democrático como essência da democracia etc., muitos deles permaneceram reconhecidos apenas formalmente, na medida em que houve a transferência do poder da cidadania para o âmbito político estatal, transferindo-se, com isso, o poder da sociedade para os governantes, apoiados desde então por aparatos e instâncias de domínio político da sociedade, por intermédio de poderosas burocracias estatais e partidárias e artefatos técnicos.

Na realidade, as sociedades modernas abriram mão de parte dessa herança democrática em função do aparecimento das novas atividades econômicas industriais sob o capitalismo e da adoção de formas de organização política e social voltadas para o controle burocrático da sociedade, além do domínio da natureza e do trabalho. A pensadora alemã considera que, já na Grécia antiga, logo após a fase da filosofia pré-socrática, progressivamente “a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes” e, progressivamente, tanto na vida cotidiana, quanto na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, que refletiam a experiência e os problemas das cidades-estados, assim como na continuidade de nossa história política, já no mundo moderno, o pensamento racional e o discurso, através do predomínio das ciências e da condução político-estatal dos negócios públicos, passam, na verdade, a subordinar de fato a esfera das ações políticas democráticas.

⁵⁰¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 34-36.

Isto faz com que, paulatinamente, a política, no decorrer da história, deixe de ser vista prioritariamente como a esfera prática e ética de realização das virtudes cívicas dos cidadãos, o espaço público de escolha e deliberação racional em busca da solução pacífica e democrática dos problemas humanos e coletivos, e comece a identificar-se cada vez mais com a esfera da dominação e da imposição violenta da vontade e dos interesses de grupos e indivíduos. Para a autora⁵⁰², entre os gregos:

[...] o pensamento era secundário no discurso; mas o discurso e a ação eram tidos com coevos e coiguais, da mesma espécie; e isto originariamente significava não apenas que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação. Somente a pura violência é muda, e por este motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza. (...) O ser político, o viver numa polis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da polis, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica.

A experiência da vida conjunta entre os cidadãos iguais, com base nas práticas humanas virtuosas voltadas para a experiência da autodeterminação e responsabilidade de cada um pelos destinos coletivos da cidade, a separação entre a dimensão privada e a pública da vida social, enfim a práxis dialógica voltada para a solução pacífica dos conflitos, a partir do debate entre sujeitos livres e iguais, visando ao entendimento por meio do discurso, foram características essenciais da democracia na antiguidade grega. Estas conquistas cedem lugar, já no final da antiguidade, à visão imperativa do poder que se desenvolverá na Idade Média, com a submissão dos indivíduos aos deveres éticos e políticos cristãos e, persistirá nas sociedades modernas, por meio da disseminação das concepções individualistas, formalistas e positivistas que passam a priorizar a dimensão normativa dos deveres e a perspectiva utilitarista da vida econômica e política, em detrimento das condições necessárias para o exercício da autodeterminação dos cidadãos na instituição e vivência compartilhada dos valores éticos e dos direitos comuns. Ao mesmo tempo, progressivamente, a política torna-se cada vez mais uma atividade a

⁵⁰² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 35-36.

ser exercida e controlada por poucos, isto é, as elites e os especialistas, que passam a deter o controle burocrático da sociedade, afastando, dessa forma, os cidadãos do processo de participação e deliberação democrática.

5.2.2 Política e Estado nas sociedades modernas

A ruptura dos modernos com a tradição comunitária da vida política e ética representa uma das preocupações fundamentais das investigações de Hannah Arendt, pois que a falta da vivência desses valores e a lacuna existente entre o passado e o presente acaba por gerar um conjunto de problemas cuja solução depende quase que exclusivamente dos cidadãos na atualidade, sem a possibilidade de recorrer aos padrões normativos que conferiam continuidade ao passado no sentido de fornecerem aos indivíduos uma orientação com sabedoria na vida presente. Mas, ao mesmo tempo, essa nova realidade propicia uma retomada da reflexão sobre o significado dessas rupturas, o que pode ser feito, especialmente, a partir da compreensão do sentido da crítica à tradição operada pelos pensadores modernos, especialmente através dos estudos de Marx e Nietzsche, ao captarem a radicalidade das mudanças no mundo moderno, assim como pode permitir a retomada daquelas trajetórias teóricas que foram subjugadas nesse processo com o predomínio da mentalidade cientificista cartesiana, matematizante e funcionalista.

A filósofa pretende, assim, resgatar o sentido da esfera da ação política como manifestação das ações que requerem o discurso e a pluralidade da vida humana vivenciadas no espaço público e na capacidade humana de elaboração do novo a partir da concordância de opiniões, para além das tentativas de sua redução ao âmbito filosófico e científico, tal como ocorreu na história do Ocidente. Trata-se, em última análise, da procura por vestígios na tradição e nos acontecimentos da história recente, visando à instituição das condições que propiciem resguardar a autonomia da esfera pública comum, sendo esta entendida como o espaço onde possa surgir a noção de uma política autêntica, o lugar da expressão da vida ética e da criação dos direitos por meio da vivência dialógica compartilhada pelos cidadãos, possibilitando assim a afirmação da singularidade humana e renovação da cultura e do mundo por meio de uma convivência plural e democrática. Somente assim seria possível, para ela, inibir o surgimento e desenvolvimento de formas de governos autoritárias e totalitárias que dependem, cada vez mais, da destruição do espaço público,

entendido como local de manifestação de uma política autêntica capaz de resguardar a igualdade numa vida livre e democrática, fundada no respeito à pluralidade humana e à igualdade dos cidadãos.

Para a pensadora, frente às experiências traumáticas de horror e barbárie vivenciadas durante o século XX, nas duas grandes Guerras Mundiais e na União Soviética, através dos regimes totalitários nazista, fascista e stalinista, faz-se necessário o abandono da visão que identifica poder político com a ideia de domínio e violência, assim como as concepções correlatas que aproximam poder e obediência de modo mecânico e irrefletido, seguindo uma tradição do pensamento político que vem desde a antiguidade grega, passando pela Idade Média e que chega ao mundo moderno através dos estudos de Thomas Hobbes, Hegel, Marx, Max Weber e encontra-se ainda em nossos dias nos diversos movimentos violentos de protestos que contrastam, por exemplo, com os movimentos de desobediência civil e de contestação política pacifistas que defendem mudanças sociais inspirados numa convocação à retomada do poder legítimo por parte dos cidadãos, como aquele movimento de libertação inspirado pelas ideias e práticas de Gandhi:

Quando discutimos o fenômeno do poder, logo percebemos que existe um consenso entre os teóricos de esquerda e direita, no sentido de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder. 'Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência', disse Wright Mills, repetindo de certo modo a definição de estado de Max Weber: 'domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima, isto é, supostamente legítima'. Tal consenso é muito estranho: igualar poder político com 'organização da violência' só faz sentido quando se aceita a estimativa de Marx de estado como um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante. [...] 'Poder', disse Voltaire, 'consiste em fazer os outros agirem como eu quiser'; está presente sempre que eu tenha a chance de 'afirmar minha própria vontade contra a resistência' dos outros, disse Max Weber, lembrando-nos da definição de Clausewitz de guerra como 'um ato de violência para compelir o oponente a proceder como desejamos. [...] O poder no modo de pensar de Passerlin d'Entrèves é 'força institucionalizada' ou 'qualificada'. Em outras palavras, [o autor] define o poder como uma espécie de violência mitigada. Em última análise dá no mesmo.⁵⁰³

Esse consenso encontra sua justificativa principal na reprodução de uma tradição teórica antiga que ultrapassou vários séculos, até se firmar de modo definitivo na definição do Estado-nação soberano e com a radicalização da ideia de domínio absoluto e total de homens sobre homens, com o surgimento do totalitarismo estatal. Esta história é resumida pela pensadora alemã, ao apontar a tradição política que lhe dá sustentação, ao mesmo tempo em que defende outro

⁵⁰³ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 116-118.

caminho, como aquele que estava presente na ideia de constituição democrática, oriunda da tradição republicana constitucional, apoiada no consentimento dos cidadãos às leis e instituições, pois que este lhe parece uma alternativa mais adequada para a compreensão do poder político legítimo, diferentemente da ideia de domínio e violência no exercício do governo, tal como firmado na tradição do pensamento político que se tornou dominante no mundo moderno:

Não somente derivam da velha ideia de poder absoluto que acompanhou a ascensão do estado-nação soberano europeu, cujos primeiros e ainda maiores porta-vozes foram Jean Bodin, na França do século XVI, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVII; mas elas também coincidem com os termos usados desde a antiguidade grega para definir as formas de governo como o domínio do homem sobre o homem – domínio de um ou poucos na monarquia e oligarquia, e do melhor ou de muitos na aristocracia e na democracia. Hoje devemos acrescentar a última forma de tal domínio, e talvez a mais terrível: a burocracia ou o domínio de um intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem, nem o único nem o melhor, nem poucos nem muitos, pode ser considerado responsável, e que poderia ser perfeitamente chamado domínio de Ninguém. Além disso, este antigo vocabulário foi estranhamento confirmado e fortalecido pelo acréscimo da tradição hebraico-cristã e sua ‘concepção imperativa de lei’. Esse conceito não foi inventado pelos ‘realistas políticos’, era antes o resultado de uma generalização muito anterior e quase automática dos ‘Mandamentos’ de Deus. [...] Existe, no entanto, uma outra tradição e um outro vocabulário não menos velho e vulnerável. Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a civitas sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens. Os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos quando revisitaram os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem, que eles achavam ser um ‘sistema de governo bom para escravos’. Infelizmente eles também se referiram à obediência – obediência às leis em vez de aos homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às leis às quais a coletividade tinha dado seu consentimento. [...] É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis. No governo representativo, o povo supostamente controla os que governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar. Era isto que Madison queria dizer com ‘todos os governos repousam na opinião’.⁵⁰⁴

Essas reduções que identificam o poder com as noções de domínio e violência sobre a população correspondem a um “hiato entre teoria e realidade”, na medida em que, para a pensadora alemã, o poder depende sempre do apoio de outros homens, assim como nenhum governo se mantém legitimamente sem uma base de poder oriunda do consentimento e reconhecimento da população, através

⁵⁰⁴ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 118-120.

do poder da opinião dos cidadãos, como provam os fenômenos revolucionários. Os meios violentos são instrumentos para o exercício do poder, isto é, dizem respeito a “artefatos” utilizados como “meios” para atingir determinados fins que deverão ser justificados, com base no uso da violência. Na verdade, para a filósofa alemã, os governantes podem “destruir o poder”, mas jamais podem dar origem ao poder, por isso, pode ser afirmado que “o poder está na essência de todo poder, mas a violência não”, o que explica o fato de que muitos processos revolucionários que trazem a violência na sua origem não conseguem transitar para um regime democrático legítimo, especialmente quando, após a conquista do poder, ao não se despedirem dos meios da violência para manter a ordem, acabam por introduzir de forma duradoura a violência no próprio “corpo político”, como ocorreu em muitas das sociedades modernas, principalmente através das experiências totalitárias.

Na realidade, a filósofa Hannah Arendt considera que o poder necessita de legitimidade e não propriamente de justificação. O nascimento e a continuidade do poder dependem das ações políticas compartilhadas pelos cidadãos em qualquer comunidade política. Na vida social, o “poder corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo”, ele não é propriedade de alguém, mas “pertence a um grupo” que, em determinadas circunstâncias, “está autorizado por certo número de pessoas a atuar em nome delas”. Embora o “poder” e a “violência”, na maioria das vezes, “apareçam juntos”, não se identificam absolutamente, pois, na verdade, a dominação fundamenta-se na violência e no terror, como demonstram as experiências totalitárias dos “Estados policiais”, fundadas no “controle total” da sociedade e na eliminação dos “inimigos” dissidentes e na destruição da pluralidade inerente ao espaço público, as guerras injustificadas e as invasões estrangeiras e coloniais; enquanto o poder depende do reconhecimento de sua legitimidade por parte da cidadania, o que exige condições para a sua livre manifestação. Estes fenômenos implicam a “destruição do poder”, quando “os meios – de destruição – agora determinam o fim” que reside justamente na eliminação do poder em benefício do puro domínio. Por isso, a violência contrapõe-se essencialmente ao poder, sendo que “onde um deles domina totalmente o outro está ausente”, assim como a presença contínua da violência não poderá criar o poder, mas apenas desfigurá-lo e destruí-lo.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 123; 129-132.

A legitimidade diz respeito à criação do poder e à origem das instituições e das leis, relacionando-se, desse modo, com a Constituição e as práticas políticas que inauguram o poder comum numa determinada comunidade política, como demonstra a tradição republicana americana atualizada e reinventada pelos atos e movimentos de contestações civis, nos quais emergem “o consentimento e o direito de divergir” como princípios orientadores, “inspiradores e organizadores da ação” e que fundamentam o desenvolvimento das “associações voluntárias” que lutam pelo respeito aos seus direitos e por mudanças na cultura política instituída, tendo “sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições” e o incumprimento das “promessas’ constitucionais fundadoras da comunidade política.⁵⁰⁶

A violência não estimula causas, nem história, nem revolução, nem progresso nem reação; mas serve para dramatizar ressentimentos e trazê-los ao conhecimento do público. [...] E na verdade, a violência, contrariamente ao que seus profetas nos tentam impingir, é mais a arma da reforma que da revolução. [...] Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado não será somente derrota, mas introdução da prática da violência em todo corpo político.⁵⁰⁷

A dominação racional-legal, segundo o sociólogo liberal Max Weber, representa o modelo de ordem social estabelecida com a vitória das revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, com a criação do Estado constitucional moderno e o mercado capitalista e, enfim, com o predomínio de modos de organização racional da vida social, fundamentados na disseminação de uma mentalidade formal racionalista, técnica e calculadora, orientada a fins de natureza planejadora e funcional. Esta nova cultura repousa na crença dos dominados na validade da legalidade estatal estabelecida, assim como na legitimidade da origem e dos procedimentos legais para a tomada de decisões e ações das autoridades políticas e administrativas. Trata-se, em última análise, do estabelecimento de uma forma de governo e de dominação política exercida de modo impessoal, pois que pressupõe que o poder deverá ser mantido com obediência e em conformidade com as regras gerais, formais e abstratas do direito positivo estatal.

Este modelo burocrático-legal é uma característica das sociedades de massas, que dependem de seus imperativos para a organização e controle da vida

⁵⁰⁶ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 82-90.

⁵⁰⁷ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 129; 140-150.

social e, por isso, os regimes socialistas não estariam livres de sua adoção, desde que quisessem atingir o mesmo progresso e sucesso no exercício do poder. O sociólogo alemão antecipa, dessa forma, o fenômeno do totalitarismo, caracterizando-o como a possibilidade de estabelecimento de um mundo e uma sociedade administrada e controlada por especialistas sem espírito, comandada pelo predomínio de uma racionalidade técnica, instrumental e burocrática que passa então a presidir o sistema político, jurídico e econômico.

A crítica de Hannah Arendt dirige-se contra o modelo de dominação racional-legal, na medida em que este paradigma foi o responsável pela ruptura empreendida nas sociedades modernas com a tradição autêntica do poder legítimo. Ela defende a necessidade da retomada dessa herança e a radicalização dos ideais republicanos como condição essencial para o exercício da cidadania e garantia da sobrevivência da democracia nas sociedades contemporâneas, rompendo-se então com a identificação direta entre os aspectos da dominação, violência e ordem social. Para a filósofa alemã, as sociedades modernas distanciaram-se dos ideais éticos jusnaturalistas e republicanos que deram origem à modernidade, através das revoluções democráticas que ocorreram nos séculos XVII e XVIII, inaugurando uma nova fase caracterizada pela presença de governos burocráticos e totalitários, abrindo mão da experiência democrática em benefício de uma cultura utilitarista voltada ao bem-estar privado e social, o que trouxe graves prejuízos à dignidade humana e à possibilidade de uma convivência comunitária democrática, livre e igual.

5.2.3 República, direitos humanos e poder político legítimo

Como já assinalado, Hannah Arendt questiona profundamente a concepção predominante do Estado moderno, apoiada numa interpretação instrumental e reducionista da concepção de poder, em razão da deturpação do significado da liberdade e da prioridade dada às estruturas de dominação. Nas sociedades modernas houve o deslocamento da concepção de liberdade pública, exercida pelos cidadãos no espaço público de debate e de instituição dos direitos, através do poder compartilhado democraticamente, para o âmbito da vida privada, passando a liberdade a ser identificada à expressão do “livre-arbítrio” derivado da “vontade individual”. Na realidade, a partir daí, a liberdade deixa de ser vista como virtude política das ações humanas em busca de decisões conjuntas para solução dos

problemas humanos, passando a ser compreendida como um atributo e posse de alguém, vinculado com “o ideal de um livre-arbítrio, independentemente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre os outros”.⁵⁰⁸

O ideal de soberania estatal, tal como estudado por seus principais teóricos, como sinônimo de poder exclusivo do Estado na produção de decisões políticas e das leis, independentemente da participação da cidadania no processo político decisório e na instituição de seus direitos, assim como manifestação do poder dos Estados, como atores absolutamente independentes no âmbito das relações internacionais entre as nações, também impede um adequado entendimento do sentido do poder compartilhado como essência da democracia e condição para o respeito e garantia dos direitos humanos no espaço mundial. Na verdade, a autora considera que liberdade e soberania são termos contrapostos tanto no âmbito privado da vida, como no âmbito público da política, pois “os homens sempre que aspiram a serem soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados devem submeter-se à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual abrigo a mim mesmo, seja a vontade geral de um grupo organizado”.⁵⁰⁹ A liberdade política dos cidadãos não pode mais ficar vinculada juridicamente apenas ao campo delimitado pelo Estado-nação, na medida em que os homens pertencem e participam da espécie humana e, desse modo, todos são responsáveis de modo recíproco pelos destinos da humanidade e por isso devemos construir um empreendimento comunitário que tenha por meta a construção da igualdade política e a realização dos direitos humanos numa convivência plural e aberta para a instituição do novo e a renovação da cultura mundial.

Do mesmo modo, Hannah Arendt questiona o entendimento e eficácia do Estado-nação para o cumprimento de metas democráticas na promoção dos direitos humanos e da paz entre as nações, por meio do exercício da autodeterminação e da busca do consenso entre os países. Para ela, tais objetivos são praticamente inviabilizados em razão da “noção de independência nacional”, compreendida no sentido de ausência de domínio estrangeiro, achando-se vinculada e atrelada à visão de soberania estatal como “pretensão de total e ilimitado poder nas relações externas”, pois considera que tal identificação é a causa mesma das guerras e da inviabilização da paz entre as nações.

⁵⁰⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 201; 211.

⁵⁰⁹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 213.

Respondendo a uma questão formulada pelo escritor Adalbert Reif, numa entrevista realizada em 1970 e inserida no livro “Crises da república”, sobre que outro tipo de Estado ela gostaria que fosse implantado para fugir das estruturas autoritárias e violentas que deram origem e sustentam até hoje as instituições estatais, a filósofa considera que não se trata de criar um novo Estado, mas de uma mudança do Estado atual, na medida em que a estrutura estatal tal como a conhecemos não permite a sobrevivência da democracia. Isso implica a revisão e transformação da visão que entende o Estado como instância soberana, voltada para a garantia da ordem social no âmbito interno da nação e fundamentado na ideia de que os “conflitos de caráter internacional só podem ser decididos basicamente pela guerra”. Não se trata também do caso da criação de um “governo mundial”, o que somente introduziria uma nova e assombrosa “tirania” das nações ou daquele país com mais força econômica e política, passando este a ter, a partir daí, a posse e o controle de uma “força policial global”. Por isso, a autora repudia a instituição de um governo de base supranacional, já que nessas condições haveria necessariamente a supremacia de alguns países sobre os demais e não a verdadeira democratização do poder mundial.⁵¹⁰

Do mesmo modo, os direitos humanos também precisam de maior proteção e mais garantias político-jurídicas no plano internacional, que ultrapassem os muros restritos dos Estados nacionais, o que hoje já aparece como uma nova exigência fundamental da humanidade, visando inibir a repetição da barbárie do extermínio de grupos e da violência e crueldades exercidas contra os seres humanos, as chamadas minorias étnicas e religiosas e contra os dissidentes políticos, como ocorreu nas experiências das duas Guerras Mundiais e dos regimes totalitários e ainda hoje é dramaticamente vivenciado por muitas pessoas, vítimas de massacres e perseguições nas mais diversas regiões do planeta. O desrespeito aos direitos humanos é uma realidade vivenciada por milhões de seres humanos submetidos à violência das guerras e às catástrofes da natureza e da pobreza, bastando olhar os milhares de campos de refugiados, com a fuga crescente de grande contingente de pessoas submetidos à condições de vida injustas, violentas e opressivas - os

⁵¹⁰ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 197-198.

apátridas que perambulam pelo mundo sem seus direitos reconhecidos e garantidos.⁵¹¹

Hannah Arendt critica as correntes liberais que tendem a considerar os direitos humanos apenas na perspectiva estatal e jurídica, tratando-os de forma abstrata, formal e segundo um viés individualista, como atributos de homens isolados e pertencentes ao âmbito interno de uma nação, desligada e apartada das demais nacionalidades, culturas e países. Ela denuncia enfaticamente o caráter formal dos direitos humanos e a progressiva perda de seu caráter universal, a partir de sua identificação como questão relativa ao âmbito interno de cada país e assunto pertinente ao campo exclusivo da alçada da soberania estatal. Na realidade, para ela, a continuidade da vida política comunitária depende da atuação da cidadania para sua manutenção, por isso mesmo, as Constituições e também as Declarações de Direitos internacionais necessitam das ações e decisões políticas conjuntas e contínuas dos cidadãos, para sua sobrevivência e renovação por força das novas exigências humanas em busca da realização efetiva dos direitos humanos e da garantia de que os homens serão protegidos e somente julgados pelas suas ações e palavras:

Os direitos do homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis sempre que surgiram pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. [...] A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direitos não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda tessitura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado por si um lugar peculiar no mundo. [...] O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar.⁵¹²

Os regimes totalitários representam uma “forma de governo” total que busca abarcar e realizar por inteiro, através “do uso da ideologia e do emprego do terror” o domínio da sociedade, promovendo “a ubiquidade do medo” e fazendo “do campo de concentração o seu paradigma organizacional” e o modo específico para a eliminação dos seus opositores, “qualificados como inimigos objetivos e encarados como supérfluos para a sociedade”. Na realidade, os “refugiados e apátridas” denunciam a realidade da existência de seres humanos destituídos dos direitos humanos básicos e do direito ao exercício da cidadania, de indivíduos, grupos e

⁵¹¹ Este tema é tratado de modo antecipado pela filósofa, ao entender que a questão dos refugiados sem pátria e sem seus direitos reconhecidos seria um dos mais graves problemas a serem enfrentados pelas gerações que viveriam no século XXI. (ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2000.)

⁵¹² ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 327.

povos inteiros “expulsos da trindade Povo-Estado-Território”, o que aflorou, principalmente “com a emergência do totalitarismo”, uma visível “ruptura cujo cerne foi a dissociação entre os direitos humanos e os direitos dos povos”, por isso a luta mais importante nas sociedades atuais reside na retomada da necessidade de instituição de espaços públicos no campo nacional e internacional onde possam ser criados mecanismos e experiências em que os seres humanos possam lutar pelo “direito a ter direitos”.⁵¹³

A proposta da pensadora alemã orienta-se no sentido do estabelecimento de um modelo federativo internacional, especialmente porque considera que o federalismo apoia-se na ideia de divisão horizontal do poder. Para ela, todos os processos revolucionários desenvolvidos desde o século XVIII não foram capazes de substituir as características violentas e autoritárias inerentes à concepção de Estado soberano, tal como o conhecemos desde o seu nascimento no século XV e XVI, embora em todos os movimentos revolucionários aparecessem iniciativas democráticas de tipo novo como “rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independentemente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente fora do curso da revolução em si”: trata-se de experiências políticas inovadoras presentes nas práticas de cidadania exercidas por meio da organização de conselhos instituídos espontaneamente pela população. Em todas essas iniciativas, as práticas da cidadania traziam em si mesma aquilo que se entende como uma política autêntica, isto é, “a experiência da ação política” instituinte de direitos e criadora do novo na história por força do debate público entre os iguais:

Esta nova forma de governo é o sistema de conselho, que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se esse sistema é pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não utopia dos teóricos e ideólogos – eu não posso dizer. Parece-me, no entanto, a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. Organização espontânea de sistemas de Conselho ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas revoluções russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da

⁵¹³ ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 266.

própria experiência da ação política. Nesta direção, parece-me, deve haver algo a ser descoberto, um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento.⁵¹⁴

Hannah Arendt tinha em mente a defesa da ideia republicana de participação dos cidadãos na vida pública, entendendo que as experiências populares dos conselhos populares e sociais, ainda que “comecem bem pequenos”, como “conselhos de vizinhança, conselhos profissionais, conselhos dentro de fábricas, conjuntos residenciais”, e tantos outros, são modelos que demonstram a viabilidade e necessidade de formas mais democráticas de exercício da política e que podem servir como novos paradigmas de democracia participativa, experiências estas que são profundamente valorizadas por muitos movimentos sociais contemporâneos, e que surgiram em razão do questionamento dos tradicionais procedimentos burocráticos característicos das instituições representativas tradicionais. Percebe-se que a filósofa já chamava a atenção na época para a crise e insuficiência do modelo de democracia representativa e para a necessidade da criação de outras instituições de base popular para o exercício da cidadania, capazes de fazer frente ao poder desmedido e aos mecanismos burocráticos e autoritários das instituições estatais tradicionais. Isso pressupõe a criação de espaços públicos nos quais a cidadania possa discutir, inventando novos modos de ação política e de solução dos problemas coletivos.

Ao enfatizar as possibilidades criativas da esfera da política, quando as ações humanas emergem de modo inesperado e de forma criativa nos debates entre os diferentes cidadãos no espaço público plural, a pensadora alemã deposita suas esperanças na capacidade humana de agir em busca do novo na história e pela tomada de decisões conjuntas que possam estabelecer as condições para uma convivência social livre e democrática, capaz de aflorar a riqueza da vida humana e a coragem pública na defesa e preservação do mundo e da vida em comum.

Muitos pensadores contemporâneos estão trabalhando atualmente no sentido de uma revisão e atualização do ideário republicano, e nesse processo de reavaliação crítica da herança da modernidade, o pensamento político democrático da filósofa Hannah Arendt ganha uma importância singular devido à originalidade e riqueza de suas reflexões políticas, que ainda hoje surpreendem pela profundidade com que ela tratou os mais importantes acontecimentos do mundo contemporâneo,

⁵¹⁴ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.199-200.

denunciando os regimes autoritários e totalitários e as dificuldades para a manutenção de espaços públicos para o exercício da liberdade nas sociedades modernas. Trata-se de uma leitura indispensável para pensar os dilemas da democracia na atualidade, fornecendo subsídios teóricos importantes capazes de contribuir com o processo de renovação cultural e política das sociedades atuais, diante das diversas crises enfrentadas pela humanidade em razão dos problemas comuns gerados pela globalização econômica e pelos novos modos de exercício do poder mundial, que há muito já ultrapassaram as fronteiras nacionais dos países e alcançam hoje dimensões planetárias.

Além disso, percebe-se em muitas das experiências empreendidas pelos mais diversos tipos de movimentos sociais críticos contemporâneos, a emergência de práticas emancipatórias e autônomas que visam resgatar a ética nas práticas políticas e sociais, com o surgimento de ações políticas renovadoras da vida social, fundamentadas na ideia de uma cidadania ético-política, que procura resgatar e aprofundar a herança democrática comunitária e criar novos espaços públicos para o debate e instituição de direitos. Esta nova cultura política passa a ser entendida por estes novos atores sociais como um conjunto de ações embasadas em valores éticos e políticos defendidos na comunidade, vivenciados como virtudes que almejam a manutenção da solidariedade e do bem comum, visando à realização da felicidade e justiça na vida pública societária, contrastando, desse modo, com o idealismo abstrato e o formalismo característicos da cultura política de cunho individualista e liberal, apoiada prioritariamente em imperativos privatistas de ordem econômica e político-estatal. Nesse processo, emergem um conjunto de lutas exigindo maior participação da sociedade na condução do poder político e na definição de políticas públicas fundamentais, a democratização das instâncias políticas estatais e a instituição de espaços públicos diversificados para a manifestação dos problemas sociais, através das práticas dialógicas exercidas em conselhos e encontros da cidadania, em defesa do reconhecimento do pluralismo político e cultural dos diversos grupos, países e povos, visando à eliminação dos preconceitos e discriminações e o respeito aos direitos humanos.

O enfrentamento adequado dos graves problemas contemporâneos exige a ampliação das conquistas da democracia e das instituições do Estado Constitucional para além das fronteiras nacionais. As crises econômica, social, ecológica e cultural reclamam a elaboração de novos paradigmas capazes de dar respostas mais

satisfatórias às exigências do nosso tempo e, para tanto, é fundamental, ao lado da democratização das relações sociais e políticas no âmbito local, nacional, regional e global, também a criação de mecanismos e instituições internacionais que propiciem a democratização das relações ente as nações, assim como o reconhecimento de novas esferas públicas para a livre manifestação da sociedade civil mundial, visando superar as dificuldades impostas pelos atuais arranjos políticos e econômicos de natureza autoritária que se sobrepõem aos direitos e as estruturas constitucionais democráticas dos diversos países e das instituições internacionais.

A superação da crise dos Estados contemporâneos e a democratização das relações entre os povos das diversas regiões e países dependem, como ensina Hannah Arendt, da criação de ações políticas capazes de criar as condições de possibilidade para a retomada dos vínculos entre o exercício da liberdade dos cidadãos e o espaço público democrático e plural como fundamento legítimo do poder. Mas, para tanto, seria preciso uma verdadeira e progressiva transformação cultural, buscando subverter a tradição política estatista e burocrática que caracterizou o desenvolvimento das sociedades modernas, começando pelo abandono da pretensão de unir poder e violência, na medida em que o espaço público da política, segundo a pensadora, é o lugar dos acontecimentos renovadores da cultura e da solução dos problemas da humanidade. Para a filósofa, somente o poder político legítimo garante a existência desse espaço público, sendo este entendido como uma esfera “potencial de aparência entre homens que agem e falam”. O poder, ao contrário da violência, é gerado “pela convivência entre os homens” e só realmente se efetiva “enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, em síntese, “quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades e os atos não são usados para violar e destruir mas para criar relações e novas realidades”.⁵¹⁵

A retomada da dimensão humana, crítica e emancipatória da política como lugar da convivência plural entre os cidadãos e de realização do debate público em busca do entendimento e solução dos problemas humanos é um objetivo que persiste nas práticas e nas lutas de grande parte dos movimentos sociais

⁵¹⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 212.

contemporâneos, cuja presença em diversificados espaços sociais procura lembrar aos governantes e aos membros do sistema político que o reconhecimento de suas vozes, reivindicações e de seus direitos representa a base de validade para a tomada de decisões legítimas e justas, assim como estes novos atores pretendem participar do processo de discussão dos seus problemas e da comunidade, contribuindo com a busca da solução para os mesmos.

Diante do quadro de crise da modernidade e das profundas mudanças que vêm acontecendo nas sociedades contemporâneas, gerando uma sensação de desorientação existencial e social, diante da perda de confiança nas normas e instituições estabelecidas, as reflexões de Hannah Arendt ajudam no esclarecimento das razões da decadência da política nas sociedades modernas, ao mesmo tempo em que aponta caminhos novos para o exercício da política e recuperação da sua dignidade como esfera fundamental para a humanização da sociedade, distanciando-se claramente das visões totalitárias, autoritárias e liberais que reduzem o papel da política ao âmbito do poder estatal, exercido com a exclusão da participação da cidadania do processo decisório e de instituição dos direitos.

Uma sociedade democrática não sobrevive sem a participação crítica da cidadania e sua atuação vigilante tanto nas instituições do Estado, como também na sociedade. Os cidadãos precisam encontrar formas de manifestar sua avaliação crítica das leis, das decisões políticas e dos processos sociais e econômicos, como vem estudando o filósofo social Jürgen Habermas, na sua tentativa de renovação das pesquisas nos campos da Filosofia e da Sociologia, fundamentadas em novas bases ético-críticas, que procuram revalorizar a práxis dialógica e argumentativa nas esferas sociais e políticas, contribuindo para a compreensão do novo significado da vida social interativa e democracia em nossos dias. Não existe ordem social e política democrática sem mecanismos e fóruns adequados à manifestação livre das ideias em debates, nos quais os cidadãos possam promover continuamente a avaliação das leis e discutir e rediscutir os fundamentos do direito, do Estado, da sociedade e da cultura. É esta herança cultural democrática representada pela obra de Hannah Arendt que deve ser preservada e atualizada para resguardar as conquistas da cidadania contra os abusos do poder político e econômico.

Sabe-se que não há mais como reduzir a análise do direito e da política ao âmbito estatal, entendendo o Estado como o centro dirigente máximo da sociedade ou como sujeito privilegiado ou único da história da nação e do Direito Internacional,

tal como tradicionalmente foi compreendido, assim como é fundamental a consideração da importância da esfera da sociedade civil ao lado das instâncias clássicas do poder político estatal e econômico. O Estado não consegue resolver todos os problemas sociais, por isso mesmo podem ser buscadas soluções diversas que levem em consideração as demais instâncias sociais, com o estabelecimento de novas relações e modos cooperativos de gestão e resolução de conflitos entre os diversos atores envolvidos. Nesse processo, cada vez mais ganha importância a necessidade de instituição de experiências políticas que levem em consideração a relação complementar e renovada entre as instituições da democracia representativa e participativa, na medida em que a democracia deixa de ser identificada apenas com o âmbito das instituições políticas estatais e nacionais, estendendo-se para o espaço da sociedade local, nacional, regional e global.

As pesquisas sobre os novos movimentos sociais demonstram que esses novos atores estão paulatinamente criando uma nova concepção de cidadania e de subjetividade, fundamentalmente porque são atores que engendram práticas conjuntas constituídas nas experiências societárias comuns, onde o coletivo não apaga os traços subjetivos dos agentes, mas, ao contrário, propicia a autonomia dos sujeitos, mas sem o retorno ao velho individualismo egoísta, pois são atores que valorizam as relações pessoais e a prática da solidariedade.⁵¹⁶ O surgimento desse novo modelo de cidadania em sociedades com uma trajetória desigual e autoritária como a brasileira vem indicando um novo caminho para a busca da transformação interna de nossa vida social, trazendo, desde então, novos rumos para a ampliação da democracia no âmbito estatal e social e para a busca de efetivação dos direitos humanos, já que estes novos agentes defendem o exercício da solidariedade social e das ações políticas participativas fundadas na criação de novos modos de fazer política e de defesa e criação de direitos.

A recuperação da herança republicana da pensadora Hannah Arendt na atualidade é hoje ainda mais importante, em razão da atualidade de sua crítica à concepção dominante de Estado soberano e porque aponta os limites do paradigma político liberal, estudos estes que podem contribuir decisivamente para o debate em torno da necessidade de redefinição das instituições políticas e jurídicas nacionais e

⁵¹⁶ GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais:** paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

internacionais, diante de um mundo em profunda transformação e de uma realidade cada vez mais complexa, com graves problemas sociais, políticos, econômicos e ambientais. Não por acaso, sua obra é uma das mais importantes contribuições formadoras da herança cultural da modernidade, tendo sido preservada, continuada e ampliada de modo especial pelo filósofo Jürgen Habermas, ao enfatizar a importância da legitimidade do poder político democrático, a partir da práxis comunicativa crítica da cidadania organizada em espaços públicos dialógicos e deliberativos.

5.3 DIREITO, JUSTIÇA E DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

5.3.1 Diagnóstico crítico da modernidade, democracia e direitos humanos nas sociedades contemporâneas

As diversas crises vivenciadas nas sociedades contemporâneas impõem a tarefa de repensar as bases culturais, sociais, econômicas, éticas, políticas e jurídicas da modernidade, visando à realização de mudanças capazes de responder aos novos problemas e desafios de um mundo globalizado, mantendo-se, entretanto, as conquistas democráticas e ético-jurídicas que hoje se acham ameaçadas pelos modos ilegítimos e injustos de condução dos poderes políticos e econômicos no cenário social mundial.

O filósofo alemão Jürgen Habermas defende a necessidade de reconstrução e revisão do projeto iluminista, visando complementá-lo de modo a propiciar condições que viabilizam a realização dos ideais críticos emancipatórios da modernidade, ameaçados nas sociedades contemporâneas pela crise social, política, cultural e ecológica, aprofundada pela expansão predatória da globalização capitalista neoliberal e pela disseminação dos aparatos burocráticos e das práticas totalitárias que tendem a inviabilizar a democracia com a sistemática e crescente violação dos direitos humanos nas diversas regiões do planeta.⁵¹⁷ Para tanto,

⁵¹⁷ O filósofo de Frankfurt Jürgen Habermas pode ser considerado um dos mais importantes e criativos pensadores da modernidade. Em Bonn, concluiu seu Doutorado sobre o pensamento filosófico de Schelling, orientado por Erich Rothacker. Já a partir de 1952 passou a colaborar com o Instituto de Pesquisa Social, a convite de Theodor Adorno. Entre 1956 e 1959 exerceu a função de assistente de Pesquisa neste Instituto, que se tornaria desde então conhecido como Escola de Frankfurt, experiência que foi decisiva para sua formação intelectual. Habermas, junto com o pensador Otto Apel, integra a segunda geração de críticos da cultura de Frankfurt, ampliando, renovando e desenvolvendo de modo crítico a herança da Teoria Crítica da Cultura e as conquistas

considera indispensável à revitalização da instância social e das práticas políticas e culturais criativas, buscando resguardar os processos democráticos por meios dos quais podem ser estabelecidas relações sociais e ético-políticas voltadas para o entendimento e a construção do consenso em torno de questões fundamentais problematizáveis. Trata-se, assim, da defesa de arenas democráticas que possibilitem a constituição de normas justas, ética e pragmaticamente sustentáveis, obtidas a partir da práxis comunicativa que se desenrola através da discussão pública sem coerções, onde os melhores argumentos possam ser reconhecidos e sustentem novas normas e consensos autênticos por parte da cidadania.

A retomada do pensamento crítico e da práxis dialógica voltada ao entendimento entre os cidadãos para a instituição de normas democráticas é uma tarefa essencial de nosso tempo, pois o problema principal de nossas sociedades reside no processo de falsificação, colonização, desumanização e empobrecimento da vida em sociedade e da capacidade crítica dos sujeitos, com o predomínio das mais diversas formas de irracionalismo e violência social, política e econômica, em virtude da substituição do debate público democrático e deliberativo por normas impositivas e formas de domínio pessoal, exercidos a partir da lógica estratégica dos sistemas econômico e estatal.

do projeto crítico da modernidade iluminista. No ano de 1973 abandona as atividades de professor e aceita o convite da Sociedade Max-Planck para presidir com Carl F. von Weizsäcker, em Starnberg, o novo Instituto de Investigação das Condições de Vida do Mundo Técnico-científico. Durante dez anos, dedicou-se, com o apoio de diversos intelectuais, às pesquisas sobre as razões das diversas crises do capitalismo avançado e esboçou as bases de sua teoria social comunicativa, trabalho este que seria publicado em 1981 com o título "Teoria da Ação Comunicativa", sem dúvida, uma das mais importantes obras do mundo contemporâneo. Em 1981 desligou-se do Instituto Max-Planck e já em 1982 volta a lecionar Filosofia na cidade de Frankfurt, na Universidade Goethe. Torna-se, a partir de então, um dos mais reconhecidos intelectuais, atuando como professor visitante nos Estados Unidos e em diversos países, ganhando fama nacional e internacional, não apenas pela repercussão de sua obra monumental, mas também e, especialmente, por sua intensa participação no cenário público de discussão e deliberação, envolvendo-se como intelectual e cidadão nos debates acerca dos problemas de seu tempo e na busca de soluções democráticas para os dramas contemporâneos, criticando os abusos do capitalismo e o empobrecimento das populações, apoiando a reunificação alemã, a unificação da Europa, denunciando as violações dos direitos humanos dos povos, as perseguições das minorias, a irracionalidade das guerras e da degradação ambiental etc. Aposentou-se como professor em 1984, quando então passa a se dedicar mais intensamente aos estudos das relações entre Direito, Moral e Democracia, culminando com a elaboração do famoso livro "Direito e Democracia", um dos objetos de estudo prioritários na presente pesquisa, uma vez que se trata de referência fundamental para pensar os temas e problemas sociais, políticos e jurídicos apresentados no mundo contemporâneo. Nos seus últimos trabalhos, a exemplo dos estudos reunidos no livro "A Inclusão do outro", de 1996, Habermas retoma os estudos filosóficos em torno da fundamentação racional de uma teoria moral de bases universais e reforça suas teses em torno da práxis social comunicativa e das relações entre Direito, Democracia e Justiça, ampliando suas análises para contemplar a necessidade de construção de um espaço público comunicativo e deliberativo no âmbito internacional. (Cf. HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *In: Revista Tempus Brasileiro*, jul./set, n. 138, 1999, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-32).

O desenvolvimento de uma razão comunicativa, compreendida como a capacidade humana reflexiva e crítica voltada para o entendimento nas práticas sociais, representa uma das conquistas da modernidade e sua retomada poderá auxiliar na busca de alternativas para as crises e a realidade de “um século que como nenhum outro nos ensinou os horrores da não razão existente”.⁵¹⁸ O autor pretende a reaproximação entre teoria e práxis histórico-social, procurando resgatar a dimensão crítica da razão prática do mundo da vida cotidiano, onde estão entrelaçadas as dimensões do saber, da ética e a expressiva, cada vez mais colonizadas pela racionalidade sistêmica e instrumental de origem cartesiana e positivista.⁵¹⁹

O filósofo está preocupado com o processo de colonização da sociedade civil pelos imperativos que presidem os poderes do mercado e da burocracia e com as crises de natureza cultural, política, econômica e ecológica, implantadas pelos processos destrutivos globais. Por isso, nos últimos anos vem se dedicando à defesa da construção de uma cultura cosmopolita, chamando a atenção sobre a necessidade da criação de uma sociedade civil mundial, especialmente sobre a necessidade de construção de uma esfera pública democrática e plural, formada por movimentos críticos, intelectuais, artistas, lideranças partidárias democráticas, sindicatos, redes de organizações sociais representativas da sociedade internacional e cidadãos preocupados com as ameaças às práticas sociais interativas e às instituições da democracia, através das violações cotidianas e sistemáticas dos direitos humanos promovidas pelos projetos políticos neoliberais e ações

⁵¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 12.

⁵¹⁹ O pensador de Frankfurt pretende contribuir para o processo de transformação da cultura, por meio das seguintes estratégias. Em primeiro lugar, “liberar o potencial de racionalidade enquistado nas culturas de experts em política, ciência, arte, filosofia”, também procurar “sensibilizar o esclarecimento e a reflexão crítica para aquilo que foi desaprendido no decorrer de nossos processos de aprendizagem cultural e social, ou seja, a substância ética da tradição, a ideia de vida boa, bem vivida, pois “sem a ideia de vida boa, o discurso prático, consensual, de todos com todos, seria vazio”, por isso, “impõe-se uma apropriação discursiva da substância ética da tradição”. Em terceiro lugar, criar “e fortalecer instituições aptas a orientar a modernização social numa direção não capitalista e não opressiva”, senão, “caso contrário, o esclarecimento seria apenas ilusório”. Por fim, “referir exemplarmente o esclarecimento a movimentos sociais concretos que atualmente se opõem à colonização do mundo da vida”, através de “potenciais de protestos”, como “a denúncia, por parte da maioria – que deixa de ser silenciosa – de unilateralidade das culturas de experts”, na “busca alternativa de técnicas e práticas esquecidas”, assim como através dos “movimentos de crítica social e ecológica do capitalismo tardio às tendências de burocratização e administração do direito, da ciência e da política”. (SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas:** razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 27.)

liberalizantes que protegem as minorias que dominam os mercados econômicos em detrimento da maioria das populações.

A partir da elaboração do seu diagnóstico crítico sobre a modernidade, o autor passa a investigar as condições capazes de possibilitar a construção de alternativas para a emancipação social diante do processo de desestruturação e colonização da esfera societária do mundo da vida. Ele compreende a sociedade moderna a partir da existência e desenvolvimento de três esferas distintas: o mercado, o Estado e o mundo da vida. O mercado representa o subsistema econômico regido pelo dinheiro e orientado pela lógica instrumental voltada para o lucro. O Estado é o subsistema político e burocrático ordenado pela lógica estratégica voltada à dominação. Já o mundo da vida é a esfera social, intermediária entre o Estado e o mercado, representando o campo das ações societárias de base comunicativa, responsáveis pela manutenção das identidades sociais, a solidariedade, reprodução da cultura e pelas criações culturais renovadoras da vida coletiva.

Ao contrário dos subsistemas político e econômico, orientados por uma linguagem técnica especializada e por interesses instrumentais dirigidos para o sucesso, o mundo da vida é regido por uma racionalidade crítica e dialógica, voltada para o entendimento comunitário e para a busca do estabelecimento de normas consensuais necessárias para a convivência social democrática. A sociedade civil representa a esfera cultural do mundo da vida responsável pelas ações necessárias à manutenção da solidariedade e integração social.

Nas sociedades modernas democráticas, o direito estará subordinado aos processos sociais e políticos de legitimação democrática, o que não significa, como já assinalado, que o sistema jurídico deixe de expressar princípios morais de justiça no seu ordenamento, antes o contrário, pois as Constituições democráticas se caracterizam pelo reconhecimento dos princípios de justiça, como no caso dos direitos humanos, além do reconhecimento de normas que expressam valores éticos e compromissos firmados em torno de interesses negociados. Porém, na realidade, a moral deixa de fundamentar o direito positivo e a democracia assume a tarefa de legitimar o processo político instituinte de direitos. Por isso, para o autor, as teorias jusnaturalistas e contratualistas que fundamentam a legitimidade do direito em bases morais e éticas devem ser abandonadas, por estarem ainda presas a padrões metafísicos e/ou exteriores ao processo político real que fundamenta a gênese democrática do direito.

Daí a necessidade de superação das visões jusnaturalistas e contratualistas, de cunho filosófico, em benefício de uma compreensão pós-metafísica que vislumbre o processo de legitimação democrática e discursiva das normas jurídicas e decisões políticas pelos cidadãos. Em síntese, a proposta habermasiana consiste no reconhecimento da democracia deliberativa como processo adequado para a busca do entendimento entre os cidadãos e para a solução dos seus problemas sociais, impondo limites e domesticando os poderes abusivos do mercado e do Estado.

As conquistas constitucionais e democráticas das sociedades modernas foram, assim, o resultado das lutas da cidadania organizada na sociedade civil contra os poderes políticos e econômicos predominantes. É que, para o filósofo, nessas novas condições, a legitimidade do direito passa a depender da práxis argumentativa dos cidadãos, na medida em que “o processo democrático, que possibilita a livre flutuação de temas e de contribuições, de informações e de argumentos”, assegura “um caráter discursivo à formação política da vontade, fundamentando, desse modo, a suposição falibilista de que os resultados obtidos de acordo com esse procedimento são mais racionais”.⁵²⁰

5.3.2 A superação dos paradigmas democráticos liberal e republicano e o significado da democracia deliberativa nas sociedades contemporâneas: os movimentos sociais e a construção de uma esfera pública democrática

O paradigma democrático deliberativo habermasiano visa superar os modelos de democracia liberal e republicano, na medida em que o modelo liberal apenas tende a legitimar as liberdades individuais e os interesses dos proprietários privados no mercado capitalista, enquanto que “a ideia republicana da integração política e autoconsciente de uma comunidade de sujeitos livres e iguais parece não se adaptar a condições modernas, dada sua concretude e simplicidade”, especialmente por buscar seu fundamento numa “nação etnicamente homogênea ou mesmo como uma comunidade de pessoas que têm o mesmo destino e seguem as mesmas tradições”. As correntes republicanas não conseguem vislumbrar adequadamente o caráter plural e conflituoso das atuais sociedades, especialmente as tensões crescentes entre as esferas da integração sistêmica orientadas pelo poder político estatal e pelo

⁵²⁰ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 308.

dinheiro no mercado e a integração social de base dialógica e comunicativa exigida pela sociedade civil. Já o modelo democrático deliberativo pressupõe a ideia,

[...] segundo a qual existe um entrelaçamento entre diferentes formas de comunicação, as quais têm que ser organizadas de modo que possamos supor que elas são capazes de ligar a administração pública a premissas racionais e de disciplinar o sistema econômico sob ponto de vistas sociais e ecológicos, sem arranhar a sua lógica própria. Esta seria um modelo de política deliberativa. Nele não se trata mais de um macro sujeito de uma totalidade social, e sim de discursos encadeados anonimamente. Ele coloca o peso principal das expectativas normativas nos processos democráticos e na infraestrutura de uma esfera pública política que se alimenta em fontes espontâneas. Hoje em dia, para fazer valer os seus direitos de participação política, a massa da população tem que integrar-se no fluxo informal de comunicação pública que brota de uma cultura política libertária e igualitária e tentar influir nele. Ao mesmo tempo, as deliberações, no âmbito das corporações parlamentares, têm que ser permeáveis a temas, valores, contribuições e programas que nascem em esferas públicas políticas não encampadas pelo poder. Nos dias de hoje, o jogo que se estabelece entre a formação institucionalizada da opinião e da vontade e as comunicações públicas informais permite que se veja a cidadania como algo que ultrapassa o nível de uma simples agregação de interesses individuais pré-políticos ou de um gozo passivo de direitos conferidos paternalisticamente.⁵²¹

Jürgen Habermas procura reconstruir a origem social e democrática do direito, visando superar os antagonismos entre os princípios da soberania popular e os direitos humanos, oposições estas presentes nas correntes republicanas e liberais. A tradição liberal tende a priorizar a autonomia privada e o tema dos direitos humanos, entendendo-os como direitos naturais individuais de origem moral, a serem resguardados pelo Estado, tal como aparece na proposta do filósofo iluminista I. Kant. Os liberais, apoiados numa argumentação de base jusnaturalista, entendem os direitos humanos como a expressão da autodeterminação moral dos sujeitos, através das liberdades individuais que fundamentam, em última instância, a legitimidade do poder político estatal.

Já o paradigma republicano prioriza a perspectiva da autonomia pública e da soberania do povo, entendendo-as como expressão de um ato fundador do poder político, fundamentados num contrato social originário firmado com base nas tradições da comunidade ético-política. Na realidade, para Habermas, a autonomia pública e privada dos cidadãos expressa um processo complementar, pois os direitos humanos significam conquistas históricas do exercício da cidadania e manifestação da soberania popular dos cidadãos.

⁵²¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 295.

A compreensão da relação co-originária entre direitos humanos e soberania popular, entre autonomia individual e pública, possibilita a reconstrução do processo democrático que confere legitimidade ao direito, remetendo, assim, a origem do Estado Democrático de Direito. Além disso, torna possível uma análise dialética e global dos Direitos Fundamentais, compreendendo-os como o conjunto de direitos indispensáveis à proteção e exercício das liberdades individuais, sociais e políticas necessárias para uma convivência social livre e democrática, com base no respeito igual à dignidade e integridade humana e às liberdades públicas democráticas.

Os modelos liberais e republicanos clássicos não mais conseguem explicar a realidade complexa das sociedades contemporâneas e a nova compreensão da democracia introduzida pelas práticas de cidadania nas sociedades plurais e conflituosas atuais, por isso é fundamental substituir as concepções liberal e republicana de democracia, por uma visão dialética mais ampla que abarque a complementaridade entre direitos humanos e soberania popular, isto é, as dimensões da autonomia privada e pública, ao mesmo tempo em que possibilite entender as práticas políticas participativas dos cidadãos e movimentos sociais contemporâneos que pretendem influir criticamente no processo de tomada de decisões políticas.

Nas sociedades modernas, complexas, plurais e racionalizadas, o sistema político institucionalizado assume tarefas importantes de integração social. Por meio das normas jurídicas, a política procura se comunicar com as demais esferas da sociedade, da economia e do Estado, regulando as atividades do mercado, da sociedade e da administração estatal.

O conceito de democracia deliberativa ajuda a entender esta nova realidade, pois pressupõe o reconhecimento de processos democráticos formais, institucionalizados no Parlamento, e informais presentes na sociedade civil. Somente a conjugação dos processos deliberativos informais e formais podem legitimar as decisões numa sociedade democrática, já que a gravidade dos problemas e a pluralidade sociocultural das sociedades atuais demandam um intenso debate com os mais diferentes atores sociais e um constante processo de negociações e compromissos sempre provisórios, diante dos conflitos de interesses e dos dissensos que caracterizam a vida social democrática.

A teoria liberal, cujo principal intérprete é o pensador inglês John Locke, define o direito como um sistema jurídico positivo destinado à proteção do indivíduo,

em especial os direitos subjetivos privados e as liberdades econômicas necessárias ao funcionamento da economia de mercado capitalista. A função da democracia, para os autores liberais, consiste na programação do Estado em benefício dos interesses dos proprietários privados. A tarefa da política reduz-se à luta dos particulares para a imposição dos seus interesses privados e para o seu reconhecimento pelo Estado.

De acordo com a visão liberal, os interesses privados devem ser preservados e representados no Estado, por meio “da formação de governo, da composição de corporações parlamentares e de votações”. Deste modo, a política é transformada num jogo de interesses e numa competição na qual se disputa poder e influência no Estado; o processo eleitoral passa a ser regido pelas regras próprias do mercado econômico, assim como os partidos políticos tendem a assumir o lugar dos cidadãos na definição das políticas públicas e das normas de convívio social. Tal concepção mercantilista da democracia é condicionada pela ideia da “escolha racional das melhores estratégias de poder”, ou seja, os cidadãos escolhem o programa político que lhes promete maiores vantagens pessoais, independentemente de projetos e compromissos ético-políticos e morais mais amplos.⁵²²

Assim, para a visão liberal, a cidadania resume-se ao exercício das liberdades negativas e ao gozo dos direitos subjetivos privados. A democracia, desse modo, transforma-se numa simples técnica de controle social e de imposição dos interesses privados dos grupos socialmente mais fortes. Dessa forma, os valores individualistas e econômicos substituem os valores ético-políticos comunitários e a ideia de soberania do povo.

Locke defende o contrato social como fundamento para a instituição do Estado, sendo este responsável pela garantia dos direitos naturais individuais, sem defender, entretanto, a renúncia dos direitos dos indivíduos em benefício do poder político, como acontecia com a concepção contratualista de Hobbes. Para o autor liberal, os indivíduos ao criarem o poder civil determinam que as tarefas do Estado restringem-se à proteção e conservação de seus bens, limitando seus poderes ao respeito dos “direitos naturais inalienáveis e invioláveis” relativos à “liberdade, à vida” e à propriedade. Antes, como um pensador liberal, Locke defende um Estado mínimo e a renúncia apenas do “direito de fazer justiça por si mesmo” e, portanto, os

⁵²² HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 332-333.

cidadãos transferem ao poder político estatal a capacidade de julgamento imparcial e solução dos conflitos decorrentes das relações econômicas e familiares, visando, em última análise, à preservação dos direitos privados, principalmente o direito de propriedade.

O entendimento do Estado resume-se, nessa visão liberal exposta por Locke, na expressão da ideia do “poder político a serviço do poder econômico”. Por outro lado, contrariamente às explicações convencionais que derivam a legitimidade das leis da sociedade, as decisões do parlamento tomadas pela maioria, entendam-se os proprietários e detentores de posses, justificam-se, para Locke com base num argumento jusnaturalista, como expressão de uma “norma natural”, e, portanto, “válida não por ser imposta ou aceita consensualmente, mas porque corresponde à natureza das coisas”. Locke, nesse sentido, pode ser considerado um jusnaturalista radical, na medida em que considera que “as leis naturais oferecem a matéria a ser regulamentada, sendo as leis positivas simples normas secundárias e institucionais destinadas a garantir o cumprimento das primeiras”.⁵²³

As teorias republicanas, por seu turno, preocupam-se com o aprofundamento do conteúdo democrático do Estado, enfatizando as práticas da cidadania e da soberania do povo, através da ideia de autodeterminação pública da sociedade civil. Os cidadãos passam a ter um papel ativo no processo de formação da vontade coletiva. Ao lado do Estado e do mercado, surge a esfera da sociedade civil orientada por práticas coletivas que visam ao entendimento e à busca do bem comum, através da implementação de debates públicos democráticos. A cidadania passa a ser definida ativamente, com base no exercício das liberdades públicas subjetivas exercidas numa “comunidade de livres e iguais”. Aqui, “a justificativa da existência do Estado não reside primariamente na proteção de direitos subjetivos iguais”, antes o poder político estatal legítimo depende da “garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que civis livres e iguais se entendem sobre quais normas e fins estão no interesse simétrico de todos”.⁵²⁴

Na visão dos pensadores republicanos, o direito é entendido como um sistema jurídico objetivo que se fundamenta na soberania do povo, isto é, nos processos democráticos desenvolvidos pela comunidade. Os cidadãos, por meio do

⁵²³ BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 221-225

⁵²⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 333-335.

debate público plural, recordam e atualizam suas tradições éticas e políticas, exercendo sua autonomia na comunidade, em busca do consenso em torno de normas que expressem os valores essenciais para a realização do bem comum.

Para os pensadores republicanos, quando os cidadãos deixam de ser bem representados pelos governantes, ocorre à violação do pacto comunitário e republicano, fundador do Estado. Nestes casos, o poder político perde sua legitimidade em razão do desprezo ao princípio da soberania popular. Nestas situações, como lembra a pensadora Hannah Arent, a força e a violência da dominação substitui o consenso da comunidade e desaparece a noção de autoridade legítima e de liberdade pública.

Jean Jacques Rousseau foi o principal teórico jusnaturalista e republicano no início da modernidade, atacando o cerne das teorias absolutistas e das liberais individualistas, introduzindo o princípio democrático da soberania popular e da vontade geral soberana dos cidadãos como fundamento de legitimidade das leis e do exercício do poder político. Dessa maneira, o filósofo francês prioriza a dimensão ativa e participativa da cidadania e a afirmação das liberdades políticas, entendida como processo de realização da autonomia dos cidadãos na determinação da vontade coletiva e do bem comum a serem resguardados pelas leis contra os interesses privados.

Nesse sentido, a obra de Rousseau contrapõe-se tanto à visão hobbesiana que prioriza a dimensão impositiva, exclusivista e absoluta da soberania estatal, defendendo a necessidade dos cidadãos aprovarem ou rejeitarem diretamente as leis e decisões políticas, assim como discorda da visão liberal que reduz a liberdade a sua dimensão negativa, como liberdade ilimitada para a realização dos interesses privados, transformando o Estado num mero guardião desses interesses, como ocorre com a versão tradicional do Estado liberal mínimo.

Em última análise, o pacto social legítimo, na concepção contratualista de Rousseau, visa assegurar a democracia, entendida como a garantia da autonomia e a igualdade de direitos entre todos os cidadãos, fazendo derivar o poder político legítimo da aprovação de todos os membros da comunidade política e permitindo, desse modo, resguardar os seus direitos naturais e sua liberdade:

Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. [...] Imediatamente, esse ato de associação

produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. [...] As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só aqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade.⁵²⁵

Dessa maneira, o contrato social possibilita que cada indivíduo uma-se aos demais, formando uma associação política organizada e fundada no poder popular, soberano, expresso como manifestação da vontade geral voltada para a realização do bem comum. O poder político legítimo nasce da associação dos cidadãos que formam juntos uma república. O objetivo das instituições democráticas republicanas, regidas pelas leis, aprovadas pela vontade soberana do povo, deve ser a busca da igualdade e o bem da comunidade, em contraposição aos interesses particulares, o que, na realidade, foi a causa do nascimento das sociedades. Por isso mesmo, somente tendo como fundamento esse “interesse comum” e o tratamento igualitário de todos, as sociedades poderão ser governadas democraticamente:

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. [...] Todos os homens nascem livres e iguais em direitos. [...] O pacto fundamental em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens que, podendo ser desiguais na força e no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito.⁵²⁶

O paradigma da democracia deliberativa, elaborado por Habermas, retoma muitas das teses republicanas e introduz algumas novidades importantes, em razão do caráter plural e pós-metafísico das sociedades contemporâneas, sem desconsiderar a dimensão universal dos direitos humanos enfatizada no pensamento filosófico de Kant.⁵²⁷ Na verdade, o paradigma democrático deliberativo

⁵²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social: ou princípios do direito político. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p.71; 108. (**Coleção Os Pensadores**)

⁵²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social: ou princípios do direito político. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 71; 81; 85. (**Coleção Os Pensadores**)

⁵²⁷ Como já estudado, Immanuel Kant (1724-1808) foi o mais importante representante do movimento iluminista na Alemanha do século XVIII. Sua obra relaciona-se com a origem da modernidade, ao estabelecer as bases epistemológicas da moderna concepção de ciência, bem como por formalizar racionalmente as ideias e os valores éticos, políticos e jurídicos que passam a orientar os comportamentos e as instituições liberais. Seu projeto insere-se no movimento iluminista cujas principais características residem nas lutas pela afirmação de uma cultura laica e na defesa do

constitui-se num aprofundamento do modelo político republicano, apoiado numa interpretação intersubjetiva da filosofia ética kantiana sobre os direitos humanos, considerando as novidades introduzidas pela práxis dos modernos movimentos sociais que introduzem um novo significado para a cidadania e as lutas em defesa da afirmação dos direitos humanos.

Para o filósofo, os autores republicanos percebem os nexos entre o Direito e a soberania popular e, portanto, entre autonomia pública e privada, embora procurem fundamentá-los somente com base em argumentos de base ética tradicional. Assim, por exemplo, o próprio Rousseau afirma que a “unanimidade do legislador político deveria ser garantida previamente através de um consenso ético dos ânimos”, quando os humanos deixariam de lado os seus interesses privados e assumiriam o papel de cidadãos políticos virtuosos.

Habermas, no entanto, discorda da tese republicana segundo a qual “a formação democrática da vontade” tiraria “sua força legitimadora da convergência preliminar de convicções éticas consuetudinárias”, pois, para ele, a democracia é um processo deliberativo contínuo e autossuficiente, o que significa que o exercício da cidadania fundamenta-se nas ações comunicativas cotidianas dos sujeitos e não representa, pois, um ato excepcional que se manifestaria apenas nos momentos de violação do pacto fundador da comunidade política, como entendem os republicanos comunitaristas. A democracia deliberativa assume a ideia de que a formação democrática da vontade se alimenta “de pressupostos comunicativos e procedimentos, que permitem que, durante o processo deliberativo, venham à tona os melhores argumentos”.⁵²⁸

Para Habermas, não existiria, assim, um ato ético tradicional prévio e definitivo, fundador e originário da comunidade política, capaz de oferecer por si só legitimidade às instituições e às normas, pois a democracia procedimental e discursiva representa um processo ininterrupto que é reativado continuamente pela sociedade nas situações opressivas e diante de problemas concretos que exigem soluções racionais empreendidas pela cidadania.

acesso dos homens livres ao conhecimento e ao usufruto dos bens espirituais e materiais. Sua obra indica uma ampla e radical ruptura com a concepção filosófica tradicional, criando os alicerces racionais da nova cultura liberal, visando, desse modo, ultrapassar a ordem social aristocrática assentada na manutenção de privilégios e na inibição do desenvolvimento ético, social e científico.

⁵²⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 345.

O filósofo elabora um modelo dialético de democracia, buscando suplantar as concepções reducionistas que não valorizam a importância crescente dos processos de deliberação pública da cidadania nas sociedades contemporâneas. A democracia deliberativa apresenta-se como um novo paradigma que procura superar os modelos antagônicos da democracia liberal e republicana jusnaturalistas e contratualistas, tendo como meta a retomada dos vínculos essenciais entre os direitos humanos e a soberania do povo, realidades estas que foram separadas nas abordagens tradicionais acerca da democracia.

A tradição do pensamento político liberal priorizou nas suas abordagens o tema dos direitos humanos individuais em detrimento da noção de soberania popular. Os direitos humanos, na perspectiva liberal, são compreendidos como um conjunto de direitos naturais racionais, exteriorizados como direitos individuais de índole moral obrigatória, isto é, os direitos da pessoa humana deduzidos racionalmente e que devem ser absolutamente respeitados pelo Estado. Trata-se de direitos que são a expressão da autodeterminação moral que fundamenta, em última análise, a legitimidade do poder político estatal.⁵²⁹ Em síntese, os autores liberais

⁵²⁹ O respeito aos indivíduos como membros da comunidade humana representa o aspecto mais importante da ética kantiana, principalmente por estabelecer a dignidade humana e os direitos da pessoa humana como o fundamento de legitimidade da ordem política, especialmente através dos princípios éticos positivados pelo direito. Em síntese, os imperativos categóricos representam os deveres morais da liberdade, enquanto são valores universais, cuja finalidade objetiva é resguardar a individualidade e liberdade do próprio homem. Como afirma Kant, “o homem e, em geral, todo ser racional, existe como fim em si, não apenas como meio, do qual esta ou aquela vontade possa dispor a seu talante”. Portanto, o homem deve ser compreendido como um valor absoluto e universal, como um “fim objetivo” em si mesmo. Daí a fórmula do imperativo categórico que impõe o absoluto respeito ao ser humano como fim em si mesmo: “procede de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio”. Assim, como o homem não pode ser transformado em meio, objeto ou instrumento de utilização alheia, assim também deve valer-se de sua autonomia, a partir do respeito aos princípios morais, estabelecidos pela vontade livre e erguidos como leis universais da razão. Para Kant, a Metafísica dos Costumes foi escrita por ser necessária para o estabelecimento dos princípios ou deveres morais universais, porque somente dessa forma os homens poderão ser educados por meio de uma “instrução moral” adequada ao uso crítico da razão. Esta Metafísica deve fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo. (KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1984, v. II). (**Coleção Os Pensadores**). A Filosofia Prática de Kant procurou estabelecer a subordinação das esferas da política e do direito ao âmbito da moral. Dessa maneira, a justiça passa a ser uma “lei prática da razão” que formula princípios de justiça enquanto critérios de avaliação da legitimidade das ações individuais, das normas e dos atos políticos governamentais. O surgimento de um público pensante no século XVIII, que viria a formar a esfera pública burguesa, significava, para Kant, um passo decisivo no sentido da superação da menoridade, através do esclarecimento e entendimento racional dos homens. É que, segundo Habermas, a filosofia kantiana entende a maioridade como um processo de esclarecimento racional que compreende a autonomia do pensar e a liberação do homem do determinismo imposto pela natureza e pelas paixões sensíveis, o fim de sua tutela política e a saída da sua menoridade

argumentam a partir de teses jusnaturalistas, defendendo o respeito absoluto aos direitos humanos naturais, expressos através de normas racionais e obrigatórias impostas como deveres absolutos à consciência moral dos homens. Porém, para o filósofo de Frankfurt, a autonomia pública dos sujeitos sociais, compreendida de modo correto como a expressão da autodeterminação política e como processo de “autolegislação de cidadãos”, não pode derivar sua legitimidade da ideia jusnaturalista e liberal de “autolegislação moral de pessoas singulares”, tal como é observado ainda na filosofia de Kant.⁵³⁰ Isto porque tal interpretação acaba por subordinar o “direito à moral”, o que minimiza o poder social da esfera societária

intelectual, o que dependeria de um espaço público que permitisse a comunicação racional e livre entre os cidadãos. A isso ele chamava de “uso público da razão”, por meio do qual os homens poderiam livremente usar de sua capacidade racional visando ao entendimento e a concordância pública para garantia das liberdades individuais. (HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984).

⁵³⁰ A Filosofia Prática de Kant defende a subordinação da política e do direito ao âmbito da moral. Dessa maneira, a justiça passa a ser uma “lei prática da razão” que formula princípios de justiça enquanto critérios de avaliação da legitimidade das ações individuais, das normas e dos atos governamentais. Os princípios morais indicam os direitos naturais que fornecem, em última instância, a legitimidade ao Estado de Direito. Trata-se da compreensão dos direitos humanos como direitos de natureza moral e universal. Embora Kant seja considerado o primeiro teórico dos direitos humanos, defendendo as ideias de autonomia e maioria como esclarecimento racional crítico, a sua teoria política restringe-se à defesa dos direitos individuais dos cidadãos. Não há na sua obra o alargamento do conceito de cidadania para incluir na ideia do contrato social legitimador do Estado todos os membros da sociedade, especialmente as classes populares, tal como ocorreu na filosofia política republicana e democrática de Rousseau. Habermas vislumbrou essa dificuldade no pensamento político e jurídico kantiano e trabalha atualmente na reconstrução das doutrinas liberal e republicanas desenvolvidas na modernidade, visando à elaboração de uma teoria mais ampla que abarque dialeticamente as dimensões moral e ética, procurando, desse modo, recuperar o caráter moral, obrigatório e deontológico dos direitos humanos – tal como aparece no modelo kantiano – e o modelo ético-cultural relativo à dimensão da cidadania e da soberania popular como fundamento de legitimidade do Estado, originalmente elaborado por Rousseau. É que Kant optou por priorizar a ideia de que o fundamento de legitimidade do Estado reside na garantia do respeito aos direitos humanos individuais, subordinando assim o princípio da soberania popular à ideia de obediência à ordem jurídica estabelecida. Já Rousseau embora reconheça a prioridade da soberania popular e do processo de autodeterminação dos cidadãos na democracia, trabalha com uma visão contratualista fundamentada em valores éticos substanciais, consensuais e comuns, dificilmente sustentável nas sociedades pós-metafísicas, plurais e complexas atuais. Para Habermas, são os próprios cidadãos, através do exercício da soberania popular, entendida esta como a participação da sociedade em esferas públicas democráticas procedimentais oficiais e informais, que conferem legitimidade ou não às leis e às decisões políticas. Portanto, a democracia, quer dizer, os processos democráticos que garantem a participação e a avaliação crítica das leis e atos políticos, representa o fundamento de legitimidade das normas e decisões estatais, devendo-se abrir mão da visão contratualista e jusnaturalista de cunho essencialista e substancialista, em benefício da defesa da práxis da cidadania na busca da solução de seus problemas, através da implementação de procedimentos dialógicos. O Direito, em particular as normas constitucionais democráticas e os Direitos Fundamentais, cumprem um papel fundamental na proteção da sociedade contra os efeitos colonizadores da política estatal e do mercado. O positivismo jurídico mostra-se cego para a relação completar entre facticidade e validade, indispensável para preservar a ideia da gênese democrática do direito e o seu caráter social. (HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997; Cf. KANT, Immanuel. **KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, v. II). (**Coleção Os Pensadores**); Cf. BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Editora UNB, 1984.)

comunicativa, assim como “a ideia de uma autonomia que se realiza no médium do próprio direito”. Na realidade, conforme Habermas, a auto-organização de uma comunidade jurídica pelos cidadãos pressupõe que estes últimos, enquanto destinatários das leis se submetam às normas jurídicas, somente na medida em que se sintam também como seus legítimos autores. Através da noção de “autolegislação de civis”, o filósofo alemão introduz o “princípio da democracia, a qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização” jurídica, possibilitando, dessa forma, a compreensão da origem social e democrática do direito.⁵³¹

Já as correntes republicanas priorizam a dimensão da soberania popular ou da “auto-organização dos cidadãos” como fundamento ético de legitimidade do poder político estatal e das leis, em detrimento da interpretação liberal que entende que os direitos naturais de origem moral forneceriam tal legitimidade. Os autores republicanos não acreditam no caráter principiológico, universal e obrigatório dos direitos humanos, considerando os princípios racionais como derivados de ideais morais abstratos e formais, e somente reconhecem os direitos da pessoa humana como criações da cidadania fundadas em tradições históricas de natureza ético-política. Isto porque “aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios enquanto elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente”. Em outros termos, os republicanos só conferem legitimidade e validade aos direitos aceitos e reconhecidos pela “vontade ético-política” da comunidade.⁵³² As normas legítimas, para estes autores, são aquelas estabelecidas pelo consenso da comunidade em torno de valores e preferências comuns ancoradas nas tradições culturais e históricas específicas. Os direitos humanos reduzem-se nessa interpretação, conforme Habermas, a um caráter meramente instrumental, perdendo, portanto, o caráter de obrigatoriedade e universalidade.

Habermas considera fundamental superar os pontos fracos das teorias liberais e republicanas tradicionais, pois, para ele, a autonomia privada e a pública nascem do mesmo processo histórico que aponta para a instituição democrática dos direitos pelos cidadãos, pois fundamentada no fato dos direitos subjetivos e dos

⁵³¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 134.

⁵³² HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 134.

direitos democráticos serem complementares e co-originários. Isto significa que os direitos humanos e a soberania do povo surgiram através do mesmo processo de constituição do Estado Democrático e a realização dos direitos subjetivos e democráticos, pressuposto de uma sociedade democrática, depende das relações complementares e dialéticas entre essas duas esferas.

Desse modo, evitam-se as oposições dicotômicas próprias das teorias clássicas, vislumbrando-se as suas contribuições e apontando-se as suas deficiências. Enquanto as interpretações liberais tendem a minimizar o princípio da soberania popular, o papel da cidadania e da autonomia pública dos cidadãos na instituição dos direitos, defendendo direitos naturais individuais de cunho moral que são reconhecidos pelo Estado, ou que poderão vir a ser reconhecidos no futuro através de sua formalização jurídica; as teorias republicanas, por outro lado, reduzem a importância dos direitos humanos, “instrumentalizando-os para fins de uma legislação soberana”.⁵³³

Em síntese, com a elaboração de teoria democrática deliberativa, Habermas pretende a superação das dificuldades dos modelos idealizados pelos teóricos liberais e republicanos, favorecendo os aspectos procedimentais e discursivos que podem levar à tomada de decisões justas, assim como ética e pragmaticamente fundamentadas pelos cidadãos em debates livremente conduzidos nas esferas concretas da vida social, diante da realidade social conflituosa. Na realidade,

[...] a teoria do discurso, que atribui ao processo democrático maiores conotações normativas do que o modelo liberal, as quais, no entanto, são mais fracas do que a do modelo republicano, assume elementos de ambas as partes, compondo-os de modo novo. Na linha do republicanismo, ela coloca no centro o processo político da formação da opinião e da vontade, sem, porém entender a constituição do Estado de direito como algo secundário; conforme foi mostrado, ela entende os princípios do Estado de direito como uma resposta coerente à pergunta acerca do modo de institucionalização das formas pretensivas de comunicação de uma formação democrática da opinião e da vontade. Na teoria do discurso, o desabrochar da política deliberativa não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente e sim, da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicativos, como também do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formaram de modo informal. A procedimentalização da soberania popular e a ligação do sistema político às redes periféricas da esfera política implicam a imagem de uma sociedade descentrada.⁵³⁴

⁵³³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2, p. 164-165.

⁵³⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 21.

Desse modo, a ênfase desloca-se das tradições, dos costumes e valores particulares, para os processos democráticos e comunicativos de deliberação política, através dos quais os cidadãos procuram estabelecer normas que resguardem os direitos humanos universais e os mecanismos necessários à organização e integração social. Na verdade, trata-se de um novo paradigma que pretende romper com os modelos políticos clássicos fundamentados na absolutização dos princípios do Estado ou do mercado e nos

[...] clichês da filosofia da consciência que recomendamos que atribuamos, de um lado, a prática da autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da sociedade tomada como um todo, e, de outro lado, que imputemos a dominação anônima das leis a sujeitos particulares que concorrem entre si. [...] esse modelo de democracia não precisa mais operar com o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, representado como um sujeito superdimensionado e agindo em função de um objetivo. Ele também não representa a totalidade num sistema de normas constitucionais que regulam de modo neutro o equilíbrio do poder e dos interesses segundo os modelos de mercado. [...] A teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas. [...] O fluxo comunicacional que serpeia entre formação pública da vontade, decisões institucionalizadas e deliberações legislativas, garante a transformação do poder produzido comunicativamente, e da influência adquirida através da publicidade, em poder aplicável administrativamente pelo caminho da legislação. Como no modelo liberal, as fronteiras entre 'Estado' e 'sociedade' são respeitadas; porém, aqui, a sociedade civil tomada como base social de esferas autônomas, distingue-se tanto do sistema econômico, como da administração pública. Dessa compreensão da democracia resulta a exigência normativa de um deslocamento de peso nas relações entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade, a partir das quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e regulação. Aqui as implicações normativas são evidentes: a força social e integradora da solidariedade, que não pode ser extraída apenas de fontes do agir comunicativo, deve desenvolver-se através de um amplo leque de esferas públicas autônomas e de processos de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizados através de uma constituição, e atingir os outros mecanismos da integração social – o dinheiro e o poder administrativo – através do médium do direito.⁵³⁵

Portanto, sua teoria valoriza a esfera da sociedade civil e o processo de instituição dos direitos por meio de procedimentos comunicativos e dialógicos essenciais para a manutenção da solidariedade social. Já as demais esferas de regulação social, representadas pelo poder econômico e estatal, precisam de mecanismos jurídicos para sua organização e limitação. Por intermédio da linguagem jurídica são traduzidas as reivindicações políticas e jurídicas da

⁵³⁵ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 21-22.

sociedade civil para o Estado, assim como se realizam comunicações e negociações entre o sistema econômico e o administrativo, mas também ocorre a mediação entre os sistemas econômico e social e a esfera estatal. Isto significa que o direito, por meio de sua linguagem específica, “pode funcionar como um transformador da circulação da comunicação entre o sistema e o mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida”.⁵³⁶

Dessa forma, através da edificação do paradigma da democracia deliberativa, o filósofo alemão elabora uma análise dialética que abarca as relações entre os direitos humanos e a soberania popular, afirmando que “nada vem antes da prática da autodeterminação dos civis, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições de socialização comunicativa em geral e, de outro lado, o médium do direito”. Através do direito, o princípio do discurso transforma-se em princípio da democracia, por meio do qual os cidadãos passam a exercer a cidadania com base no reconhecimento dos direitos políticos de comunicação e participação.

A soberania do povo e a autonomia pública dos cidadãos realizam-se nos processos democráticos de discussão e deliberação pública da cidadania e no exercício dos direitos políticos fundamentais. Já os direitos subjetivos, que configuram o *status* de sujeitos de direitos no uso de sua autonomia moral e privada, representam os direitos humanos que devem garantir a dignidade e a integridade humana, estabelecendo as “condições necessárias que apenas possibilitam o exercício da autonomia política”. Os direitos individuais não podem limitar o exercício da autonomia política dos cidadãos e da soberania do povo, pois o exercício da autonomia pública pressupõe a ruptura com o âmbito dos interesses privados egoísticos em benefício de práticas dialógicas orientadas ao entendimento.

A tensão entre as dimensões da facticidade e validade do direito – legalidade e legitimidade – presente em todo o desenvolvimento histórico da modernidade, demonstra a necessidade dos cidadãos relembrares continuamente a origem democrática do direito, sob pena de ilegitimidade da ordem jurídica. Esta tensão somente se desfaz quando a população, geralmente, nos momentos de crise social e política reassume o poder constituinte e instituinte de direitos, realizando, assim, o princípio da soberania popular, investindo-se de uma práxis política comunicativa

⁵³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 112.

que visa reconquistar os espaços de liberdade e os direitos ameaçados, através das práticas renovadoras e lutas da cidadania e dos movimentos sociais. A participação popular no processo de elaboração das leis é uma conquista histórica fundamental da cidadania, que não pode ser minimizada como o fazem as concepções políticas liberais e as teorias jurídicas e sociológicas positivistas que priorizam a autonomia e independência da legalidade frente a os processos sociais democráticos, adotando uma concepção restrita e elitista de democracia.⁵³⁷

A democracia participativa e deliberativa pressupõe que o debate público e a busca do entendimento impulsionam o processo de livre tomada de decisões nas esferas públicas sociais e informais e nas esferas institucionalizadas e formais do Estado. O debate público democrático é o fundamento de legitimidade de todas as decisões políticas e judiciais no âmbito estatal, embasadas constitucionalmente, e, o mais importante, as esferas públicas comunicativas informais da sociedade civil permanecem como guardiãs do processo democrático, emprestando validade ao direito legítimo e denunciando as leis e atos estatais ilegítimos, isto é, aquelas decisões não aprovadas pela população no exercício da cidadania, por ofenderem a soberania do povo e os direitos humanos.

As decisões políticas e judiciais, assim como as normas jurídicas somente ganham o *status* de normas válidas e legítimas quando baseadas e justificadas racionalmente no princípio do tratamento igualitário de todos os sujeitos de direitos que vivem numa comunidade jurídica regulada por leis. A igualdade social e jurídica depende do reconhecimento constitucional e garantia dos Direitos Fundamentais, o que é indispensável para o exercício da autonomia individual e pública dos cidadãos. Os Direitos Fundamentais expressam um sistema de direitos e garantias que indicam a relação dialética dos direitos individuais, sociais e políticos, isto é, a complementaridade entre as liberdades subjetivas, necessárias ao exercício da autonomia privada, e as liberdades públicas e comunicativas democráticas, indispensáveis ao exercício da soberania popular e autonomia pública dos cidadãos.

Os debates públicos democráticos e racionais organizam-se em torno de diferentes tipos de argumentos: morais, ético-políticos e pragamáticos. Isso traz a possibilidade de articulação dialética dos diferentes discursos em situações concretas específicas, visando alcançar normas justas e democráticas capazes de

⁵³⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 165-168.

amenizar e solucionar os conflitos concretos em análise. Assim, naquelas situações nas quais aparecem

[...] discursos pragmáticos, nós examinamos se as estratégias de ação são adequadas a um fim, pressupondo que nós sabemos o que queremos. Em discursos ético-políticos, nós nos certificamos de uma configuração de valores sob o pressuposto de que nós ainda não sabemos o que queremos realmente. Em discursos desse tipo, é possível fundamentar programas, na medida em que eles são adequados e, num sentido mais amplo, bons para nós. No entanto, uma boa fundamentação precisa levar em conta um outro aspecto – o da justiça. Antes de querer ou aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é igualmente boa para todos. [...] Uma norma só é justa, quando todos podem querer que ela seja seguida por qualquer pessoa em situações semelhantes.⁵³⁸

Para Habermas, os movimentos sociais contemporâneos representam a possibilidade de explicitação crítica e ampliação de uma práxis comunicativa e emancipatória exercida nos espaços públicos criados pela sociedade civil, onde os atores sociais experimentam novas formas de organização social e política, tendo como meta a defesa dos direitos humanos e das conquistas democráticas, assim como buscam a instituição de novas normas para a solução dos graves problemas, especialmente relacionados aos dramas das perseguições e discriminações das minorias, aumento da pobreza e o abandono das populações mais frágeis, além das catástrofes naturais, das guerras e da contínua destruição do planeta. Eles chamam a atenção para a necessidade de criação de práticas interativas, solidárias e cooperativas, contrapondo-se à lógica estratégica sistêmica das instituições dominantes vinculadas a burocracia estatal e ao mercado capitalista, que tendem a aprofundar o processo de dominação, através da burocratização e mercantilização das relações sociais.

Os Direitos Fundamentais são direitos humanos essenciais resultantes das lutas e ações políticas da cidadania e devem traduzir as condições, mecanismos, princípios e garantias necessárias ao exercício da autonomia individual e política. Eles podem ser resumidos como os direitos subjetivos e pessoais reconhecidos igualmente a todos os seres humanos, os direitos dos cidadãos ao *status* de membros de uma comunidade jurídica nacional, as garantias processuais para a defesa dos direitos subjetivos e coletivos, os direitos políticos de participação e comunicação da sociedade civil que conferem legitimidade ao poder, através dos processos de instituição social e democrática dos direitos, e, por fim, os direitos

⁵³⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1, p. 202.

sociais e ecológicos que possibilitam o bem-estar coletivo e uma vida digna, além de condições de segurança social e coletiva contra os riscos das sociedades contemporâneas.⁵³⁹

O exercício da cidadania, através do uso da autonomia pública e do exercício da soberania do povo, com a participação ativa da sociedade civil na esfera pública societária, permite a pressão social ao sistema político parlamentar, no sentido de que este reconheça as reivindicações políticas e jurídicas dos cidadãos e institucionalize as soluções dos problemas levantados pela população.

Os processos comunicativos presentes nos diversos espaços públicos informais da sociedade civil impulsionam a livre manifestação da opinião pública, a circulação de ideias e contribuições, através de instâncias pautadas pelo debate público democrático e, fornecem, em última análise, a legitimidade ao processo instituinte das leis. Quando estes processos são interrompidos e a opinião pública não pode mais exercer livremente a crítica e expor suas contribuições, seja pela deformação da opinião pública operada pelos meios de comunicação ou pela interferência abusiva dos processos mercantis e autoritários, abre-se o caminho para a desestruturação dos laços de solidariedade social e para a substituição da democracia por práticas políticas ilegítimas e por padrões de conduta violentos que tendem a inviabilizar a convivência social democrática.

Os cidadãos são os legítimos autores das normas de direito, por isso mesmo os detentores de poder no mercado e no Estado não podem substituir legitimamente a sociedade civil no processo de instituição de direitos necessários para regular a sua vida social e no processo de avaliação crítica da legitimidade das leis e decisões estatais. Quando isto ocorre, a sociedade civil tende a atualizar o poder constituinte originário e a ideia de soberania popular, denunciando os atos políticos autoritários e os abusos do poder econômico, lutando para a preservação de seus direitos e conquistas democráticas e propondo a mudança de rumos na condução da política.

5.3.3 A esfera pública democrática e a formação crítica da opinião pública

As ideias originárias do movimento iluminista de um espaço público autônomo capaz de possibilitar a livre formação de uma opinião pública reflexiva e crítica, apta

⁵³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1, p. 157-160.

a influenciar o processo político, com a reativação do pluralismo político e ideológico, enfim pela ideia kantiana de maioria ética e política dos cidadãos expressa pelo uso público e crítico da razão contra as formas de opressão e instrumentalização dos seres humanos, foram retomadas e atualizadas nos séculos XIX e XX, especialmente pelos movimentos de trabalhadores e de mulheres. Estes movimentos buscaram atualizar o poder da sociedade por meio da recuperação da esfera pública social, contrapondo-se aos interesses burgueses privados e demonstrando a necessidade de ampliação dos direitos para setores mais amplos da população, reivindicando, em síntese, novos direitos para os setores excluídos da esfera política e lutando pelo reconhecimento da opinião de novos personagens no cenário público.

Com isso, estes movimentos operaram, segundo Habermas, uma mudança essencial na compreensão da esfera pública, esta deixando de ser o lugar exclusivo do aparecimento dos interesses dos proprietários, tornando-se o espaço de manifestações plurais da sociedade como um todo, especialmente daqueles que sentem mais o peso das opressões e das injustiças e que necessitam do espaço público para a denúncia da sua situação e para a busca de alternativas democráticas para a solução de seus problemas. Tais movimentos sociais aparecem, desse modo, como a outra face da esfera pública burguesa. Desde então, a sociedade civil, através de esferas públicas próprias, introduz reivindicações e contribuições que procuram modificar o sistema político instituído.⁵⁴⁰

Os meios de comunicação de massas nas sociedades contemporâneas tendem a promover a substituição dos processos de informação e debate democráticos, por formas ideológicas e mercadológicas impositivas, objetivando a manipulação da opinião pública. Eles procuram substituir a tarefa de informação da opinião pública, por meios de entretenimento que buscam transformar o público de cidadãos em sujeitos dóceis, passivos e submissos ao poder estabelecido. Isto prejudica os processos dialógicos e os fluxos de comunicação da esfera pública política. A indústria cultural, produzida e alimentada pelos grandes meios de comunicação, cada vez mais monopolizados por poucos proprietários e grupos econômicos privados, provoca “a despersonalização das questões objetivas, a mistura entre informação e entretenimento, a elaboração episódica e a fragmentação

⁵⁴⁰ Tese desenvolvida por Jürgen Habermas no livro: **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

de contextos”, que promovem, em última instância, a alienação e “a despolitização da comunicação pública”.⁵⁴¹

Porém, por outro lado, é importante que se percebam as múltiplas facetas que envolvem o fenômeno da comunicação e a formação da opinião nas atuais sociedades complexas. Cabe registrar que os recentes estudos críticos sobre os meios de comunicação de massa apontam para o fato de o público interpretar de diversos modos as mensagens emitidas pelos mídias. Por isso, o público expectador não pode ser simplesmente considerado como uma massa uniforme, homogênea e acrítica, ou como um conjunto de consumidores passivos, objeto de pura manipulação pelos poderes dominantes. Os detentores de interesses privados e do poder social, representados nos sistemas econômicos e no Estado, utilizam “agências de observação, de pesquisas de opinião e do mercado, exercendo por si mesmas um trabalho profissional no âmbito da esfera pública”. Trata-se de um trabalho de construção de estratégias visando à conformação política e ideológica da sociedade. Tais investigações mostram, no entanto, que em contraposição a tais mecanismos, surgem “estratégias de interpretação dos expectadores que eventualmente comunicam entre si, que são capazes de contradizer ou de sintetizar a oferta utilizando-se de padrões de interpretação próprios”.⁵⁴² Nesse contexto, impõe-se uma análise dialética dos processos contraditórios imprimidos pela presença atuante dos meios de comunicação de massas na vida social.

Diante dessa realidade, assume especial importância a criação de uma imprensa livre, plural e independente, capaz de criar e manter diversificados canais de comunicação e debate público, através dos quais a sociedade possa livremente se expressar e manifestar, tendo acesso às informações, às ideias e opiniões plurais dos diversos atores sociais, vendo, ouvindo e capacitando-se à defesa de ideias, à percepção e posicionamento diante dos diferentes problemas sociais, respeitando e aceitando as distintas contribuições do público, condições estas essenciais para garantir a legitimidade dos processos sociais e políticos democráticos. O processo político democrático legítimo depende da possibilidade de manifestação livre e igualitária dos cidadãos na esfera pública societária, sem deformações e coações capazes de impedir o desenvolvimento da diversidade e pluralidade política e

⁵⁴¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 110-111.

⁵⁴² HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 111-112.

cultural. A esfera pública societária desenvolve-se democraticamente, por intermédio do exercício das liberdades críticas e comunicativas dos cidadãos, que permitem o desenrolar dos processos argumentativos, dialógicos e deliberativos presentes na sociedade civil, através da imprensa e das distintas formas de organização social, comunicação e manifestação dos cidadãos, das associações e movimentos sociais, responsáveis, em última análise, por confirmar ou não a validade das decisões políticas estatais e os fundamentos que regem a vida social, emprestando-lhes reconhecimento e legitimidade ou apontando a sua ilegitimidade.

Em outros termos, a legitimidade das normas, decisões e ações estatais subordinam-se ao reconhecimento da opinião crítica e a avaliação argumentativa fundamentada dos cidadãos sobre a validade das normas que regem a vida social e os atos políticos, o que exige o funcionamento de instituições democráticas e o desencadeamento das liberdades comunicativas, pois as decisões políticas, administrativas e judiciais dependem do respeito aos direitos fundamentais constitucionais e aos processos de validação discursiva desenvolvidos no âmbito dos órgãos estatais – no parlamento, na administração e nos tribunais – assim como nas mais diferentes esferas da sociedade civil. Isto significa que as decisões do poder político estatal, numa sociedade democrática, devem passar pelo crivo da avaliação crítica da opinião pública, desde que se entenda adequadamente o significado desta, como a manifestação e expressão de espaços para que os cidadãos possam proceder a um julgamento crítico sobre a correção dos programas políticos, normas jurídicas e decisões públicas, resultante de uma práxis dialógica, não dogmática e fundada no respeito e realização dos direitos fundamentais e em debates com base no desenvolvimento de argumentos bem fundamentados e sujeitos a retificação e ratificação discursiva. Daí a importância da existência de uma imprensa crítica e plural que permita a livre manifestação da sociedade e dos diversos movimentos sociais, o que propicia o exercício da democracia deliberativa pelos cidadãos, por meio do uso público e crítico da razão, com o que “imitam nisso a justiça”, na medida em que podem se afirmar “como mandatários de um público esclarecido capaz de aprender e criticar”, contrapondo-se aos processos deformadores da opinião e inibidores da comunicação, como ocorre com a disseminação de pré-julgamentos e linchamentos de biografias, a criminalização de movimentos sociais e projetos políticos, com o desprezo aos direitos humanos, com a ingerência indevida dos poderes econômicos e políticos no âmbito dos grandes

meios de comunicação de massas, apropriados por grupos econômicos e políticos poderosos em detrimento dos direitos da maioria dos cidadãos, impedidos de se manifestar livremente e sem a possibilidade de acesso de modo igualitário aos meios públicos de comunicação, entretanto privatizados. Somente uma imprensa plural, livre e independente do poder político e econômico, pode “aceitar imparcialmente as preocupações e sugestões da população”. Desse modo, fica neutralizado, ao menos parcialmente, o poder das mídias e se impede que o poder administrativo e social seja transformado em influência político-publicitária.⁵⁴³

Nas sociedades capitalistas avançadas, os meios de comunicação de massas, os mídias, pretendem ocupar o lugar destinado ao uso público, democrático e crítico das opiniões, substituindo o debate plural, que poderia surgir com base nas informações sobre a realidade social, por uma publicidade falsificadora das vontades, desejos e fatos. Por isso, a sociedade civil precisa criar formas alternativas de aparição pública, com o intuito de possibilitar a manifestação plural das ideias e a tematização dos seus problemas, constituindo esferas comunicativas e deliberativas alternativas. Por outro lado, a esfera societária tem como tarefa fundamental à reconstrução da noção de opinião pública crítica, criando espaços de atuação nas próprias brechas deixadas pelos meios de comunicação e lutando para que o debate público e plural seja restabelecido em todas as instâncias da sociedade.

Portanto, diante de cada situação concreta faz-se necessário o uso crítico da razão, sendo indispensável descobrir se a opinião pública tem de fato assegurados os meios para o livre exercício do debate e da crítica e, assim, para o exercício autônomo da cidadania. Os cidadãos podem, por meio do julgamento e da vigilância crítica, fiscalizar os meios de comunicação, perceber problemas apresentados na esfera pública e apresentar contribuições para a sua solução pelos órgãos do Estado e para a transformação cultural das práticas sociais. E, mais importante, os atores sociais precisam desenvolver a consciência crítica para não se deixarem iludir e enganar através dos recursos publicitários, mercadológicos e psicológicos utilizados pelos mídias, em especial pelos meios televisivos que tendem a tomar o lugar da consciência do público por imagens e símbolos substitutivos do real.

⁵⁴³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 111-112.

No Brasil, o poder dos meios de comunicação na conformação ideológica da sociedade e a sua utilização em benefício dos interesses econômicos e políticos dominantes impede a formação de uma ampla opinião pública democrática, apta a influenciar as decisões políticas fundamentais. Porém, tal realidade não é um problema específico do Brasil, já que esta situação se manifesta em todos os países diante de situações estáveis e sem grandes dificuldades para a sociedade, quando há, pois, uma “esfera pública em repouso”. Entretanto, nos momentos de crise e de violação sistemática dos direitos básicos da população, a sociedade civil organizada passa a promover mobilizações, protestos, enfim tende a reativar a esfera pública regida pela ideia de um público de cidadãos que pretende tomar posições críticas e participar ativamente do processo político decisório. Nesses momentos de crise e de formação de uma esfera pública ativa, “as relações de forças entre a sociedade civil e o sistema político podem sofrer modificações” importantes.⁵⁴⁴

Os detentores do poder político no Estado e no mercado que influenciam decisivamente na formação da opinião pública, dirigida pelos grandes meios de comunicação, entre eles os grupos políticos e “partidos estabelecidos, amplamente estatizados”, além das grandes organizações econômicas e sociais preocupadas com a reprodução ideológica das crenças e opiniões dominantes e a manutenção do poder, utilizam todos os meios disponíveis, inclusive a distorção deliberada das informações e o convencimento psicológico do público para o consumo de bens e informações ofertadas pela publicidade.⁵⁴⁵

Habermas considera os novos movimentos sociais surgidos nas últimas décadas como os atores sociais decisivos para o processo democrático, contribuindo para o levantamento de “barreiras contra formas camufladas ou escancaradas de exclusão e de repressão de minorias e de grupos marginalizados”. Para esses setores críticos, colonizados e dominados da sociedade civil “é questão de vida ou de morte a possibilidade de encontrar formas solidárias de organização e esferas públicas que permitam esgotar e radicalizar direitos e estruturas comunicacionais existentes”.⁵⁴⁶

A opinião pública democrática é formada nos diversos espaços públicos de discussão, como aqueles desenvolvidos por conselhos e organizações sociais,

⁵⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. v. 2, p.113.

⁵⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 2, p. 113.

⁵⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 2, p. 109.

encontros, assembleias, fóruns e debates, publicações críticas, manifestações culturais e artísticas, boicotes, protestos e manifestações políticas, atos de desobediência civil, nos espaços e brechas ocupadas pela sociedade civil nos meios de comunicação de massas, enfim pelo exercício contínuo da soberania popular e reativação do poder constituinte originário. Tais debates e modos de organização societária propiciam as condições para a formação de uma opinião pública que pretende influenciar e interferir no processo político decisório, denunciando as situações de exclusão e injustiça social, o desprezo aos direitos das minorias, os atos políticos autoritários e os abusos do poder econômico, a violência e a destruição da natureza.

A esfera pública tem como tarefa principal a captação e tematização dos problemas sociais, formando-se a partir da solidariedade engendrada por atores coletivos com base em experiências biográficas existenciais, situações de sofrimento, carências e injustiças provocadas pela subjugação e colonização do mundo da vida pelos sistemas econômico e político estatal.

A esfera pública societária, regida pela práxis comunicativa orientada para o entendimento, desenvolve-se na sociedade civil e funciona “como uma caixa de ressonância, onde os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontram eco”. Antes, porém, os problemas devem ser assumidos pela sociedade como questões relevantes e dignas de solução política. Assim, num primeiro momento, geralmente os movimentos e atores organizados da sociedade civil promovem a sensibilização, o debate público e, enfim, buscam convencer a população sobre a importância dos problemas apresentados e publicizados, para, num segundo momento, pressionar o sistema político para a sua solução. As soluções políticas dos problemas sociais exigem a mobilização da opinião pública. Porém, a opinião pública democrática só se manifesta com intensidade nos períodos de crise social severa e diante de situações injustas e opressivas.⁵⁴⁷

Os abusos dos poderes econômico e político, bem como as dificuldades impostas à livre manifestação da opinião pública, através da falsificação da opinião promovida pelos mídias, só poderão “ser superados em situações críticas, por movimentos” que se organizam para denunciar injustiças e situações de dominação

⁵⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 89.

e para pressionar o sistema político e jurídico no sentido de instituir normas democráticas e solucionar ou amenizar os problemas e carências sociais.

Habermas define a “esfera pública” como a “estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, que tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana”. As ações conjuntas dos atores sociais na esfera pública colocam em ação “interpretações negociadas cooperativamente”, ao contrário das ações privadas orientadas por interesses individuais.⁵⁴⁸

Os espaços públicos deliberativos devem propiciar condições para o mais amplo, igual e livre debate, pois “o assentimento a temas e contribuições se forma como resultado de uma controvérsia mais ou menos ampla, em que propostas, informações e argumentos podem ser elaborados de forma mais ou menos racional”. Evidentemente, os grupos de interesses utilizam a esfera pública, especialmente através dos grandes meios de comunicação, com o intuito de reprodução do poder social e político, e para a obtenção de lucros e vantagens pessoais, porém, de acordo com Habermas, “as opiniões públicas podem ser manipuladas, porém, não compradas publicamente nem obtidas à força”. Além disso, a esfera pública societária se mobiliza e é reativada sempre que os atos dos governantes e as medidas abusivas da esfera econômica contrariam os direitos de liberdade e igualdade, trazendo problemas que afetam seriamente às vidas humanas, reduzindo a autonomia dos indivíduos e o bem-estar social.⁵⁴⁹

Os espaços públicos dialógicos permitem a liberação dos potenciais de uma “comunicação sem coação”, abrindo-se à participação de todos os interessados na discussão e formulação de propostas e soluções democráticas para os seus problemas e os da sociedade. A disposição para o amplo debate e para o reconhecimento da diversidade de opiniões e ideias é essencial para a garantia das condições de existência de uma sociedade democrática e pluralista. No entanto, sabe-se que nas sociedades contemporâneas as decisões políticas são tomadas principalmente pelos governos e instituições internacionais, através das burocracias parlamentares e dos grupos tecnocráticos, que expressam alianças entre os poderes políticos e privados, auxiliados pelos processos mediáticos e publicitários.

⁵⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 92-93.

⁵⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, v. 2, p. 94-97.

Tais instituições, na verdade, tendem a substituir a discussão pública livre e democrática e a possibilidade de uma formação crítica da opinião pública no seio da sociedade civil por instrumentos deformadores do pensamento, da vontade e dos desejos do público. A própria política e as eleições estão cada vez mais se transformando num espetáculo publicitário e televisivo sujeitas às leis do mercado e aos interesses políticos e econômicos predominantes. Porém, embora uma parcela da opinião pública possa ser enganada e manipulada em muitas ocasiões, dificilmente se manterá sempre assim, já que a mercantilização e a falsificação das opiniões pode ser superada em situações críticas quando a cidadania organizada na esfera pública societária tende a se mobilizar contra as medidas abusivas do mercado e dos poderes políticos que promovem injustiças e contrariam os direitos humanos e democráticos.⁵⁵⁰

A crise da democracia representativa e os dramas vivenciados pela humanidade nas sociedades atuais fazem com que Habermas promova uma defesa enfática da legitimidade dos novos movimentos sociais, na medida em que, para ele, “os atores da sociedade civil, até agora negligenciados, podem assumir um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência da situação de crise”. Nessas situações, as organizações e movimentos sociais críticos “têm a chance de inverter a direção do fluxo convencional de comunicação na esfera pública e no sistema político, transformando destarte o modo de solucionar problemas de todo o sistema político”. Ao contrário do sistema estatal, a esfera social e cultural do mundo da vida mostra-se sensível para captar os graves problemas da sociedade, transformando-os em temas de interesse geral, através da formação processual de uma opinião pública crítica.

De fato, foram os atores da sociedade civil nacional e internacional, preocupados com os destinos da humanidade, os primeiros a denunciar os problemas e propor soluções democráticas para as diversas crises das sociedades contemporâneas. Basta lembrar-se de “grandes temas surgidos nas últimas décadas”, como a “espiral do rearmamento atômico, os riscos do emprego pacífico da energia nuclear, o risco de outras instalações técnicas de grande porte ou de experimentos genéticos”, ou “nas ameaças ecológicas que colocam em risco o equilíbrio da natureza (morte das florestas, poluição da água, desaparecimento de

⁵⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 94-97.

espécies etc.), no empobrecimento progressivo e dramático do Terceiro Mundo e nos problemas da ordem econômica mundial”, ou ainda, nos problemas das minorias e os “temas do feminismo, no aumento da imigração que traz consequências para a composição étnica e cultural da população etc.”.⁵⁵¹ Estes temas não foram levantados pelos integrantes do Estado e pelos detentores de poder no mercado, porém por ativistas de movimentos sociais nacionais e internacionais, ONGs, cientistas, intelectuais, religiosos, artistas, cidadãos e por profissionais comprometidos com a construção de uma vida social democrática e a edificação de uma nova cultura humana e solidária.

No processo democrático deliberativo legítimo emergem procedimentos discursivos em que se manifesta a força do poder comunicativo na criação democrática de normas, envolvendo argumentos de ordem moral, ética e pragmática. Os argumentos morais envolvem questões de justiça universalizáveis, em busca de soluções igualmente boas e adequadas para toda a humanidade – as decisões e normas consensuais que merecem a aprovação por uma questão de justiça; já os argumentos éticos dizem respeito ao que é considerado bom para uma comunidade específica, traduzindo valores, projetos de vida, identidades e tradições importantes para determinada coletividade – são as decisões e normas pactuadas como expressão de valores ético-políticos essenciais para uma determinada comunidade, cultura ou nação; enquanto que os argumentos pragmáticos levam em consideração os conflitos de interesses e os potenciais de poder dos grupos e partidos envolvidos nas discussões, formulando-se a partir daí negociações que se traduzem em compromissos democráticos.

Em outros termos, o processo de validação discursiva das decisões que pretendem assentimento dos cidadãos, precisa comprovar-se socialmente em arenas dialógicas que permitam o teste da legitimidade democrática das normas e decisões, atendendo aos pressupostos dos três modelos de discursos, argumentação e justificação: “em discursos pragmáticos, nós examinamos se as estratégias de ação são adequadas a um fim, pressupondo que nós sabemos o que queremos”, os compromissos resultantes devem ser equitativos e vantajosos para todos os envolvidos, visando um equilíbrio de interesses. Já “em discursos ético-políticos, nós nos certificamos de uma constelação de valores sob o pressuposto de

⁵⁵¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. v. 2, p. 115.

que nós ainda não sabemos o que queremos realmente”, mas com base num acordo sobre determinados valores, a ser alcançado no debate livre e democrático, “é possível fundamentar programas, na medida em que eles são adequados e, num sentido amplo, bons para nós”. Porém, “uma boa fundamentação precisa levar em conta um outro aspecto – o da justiça” e, portanto, a justificativa fundamentada moralmente, pois “antes de querer ou aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é igualmente boa para todos”, já que “uma norma só é justa, quando todos podem querer que ela seja seguida por qualquer pessoa em situações semelhantes”.⁵⁵²

As decisões de natureza ético-política e os compromissos firmados com base em argumentos pragmáticos diante de situações conflituosas não excluem de antemão a questão da justiça, na medida em que tais decisões devem passar pelo teste da sua justificativa racional e moral, o que pode ser comprovado no fato de que tais acordos e compromissos, obtidos através de procedimentos dialógicos discursivos, a princípio se fundamentam na suposição do igual reconhecimento de interesses e opiniões de todos os envolvidos, o que representa um princípio de justiça essencial para o debate democrático e para a legitimidade das normas e decisões.

Em síntese, para Habermas, há um entrelaçamento entre o direito, a moral e a política, fundamentado nos processos democráticos argumentativos empreendidos pelos sujeitos nas diversas esferas políticas e sociais. Este processo social possibilita a substituição das teorias jusnaturalistas clássicas que procuravam justificar a legitimidade do Estado de Direito nos direitos naturais de origem moral ou ético-política, por uma teoria procedimental deliberativa que reconheça a vinculação entre as dimensões da legalidade e da legitimidade e, desse modo, o intrínseco relacionamento entre direito e democracia:

[...] após o colapso do direito racional [embasado nas teorias do direito natural de base exclusivamente moral], a racionalidade procedimental, que já emigrou para o direito positivo, constitui a única dimensão na qual é possível assegurar ao direito positivo um momento de indisponibilidade e uma estrutura subtraída a intervenções contingentes. O entrelaçamento dos processos jurídicos com argumentações que se regulam a si mesmas, apoiando-se nos princípios da generalização e da adequação, explica a curiosa ambivalência da pretensão de validade do direito positivo. É preciso distinguir entre a validade do direito, garantida através de decisões competentes, e a validade social do direito aceito ou implantado de fato. No

⁵⁵² HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 203-207.

entanto, no próprio sentido complexo da validade do direito, manifesta-se uma ambivalência que o direito moderno adquire devido à sua dupla base de validade, que repousa no princípio da fundamentação e no da normatização. [...] as normas jurídicas positivas, emitidas, conforme o processo, pretendem legitimidade. Pois o modo de validade do direito aponta, não somente para a expectativa política de submissão à decisão e à coerção, mas também para a expectativa moral do reconhecimento racionalmente motivado de uma pretensão de validade normativa, a qual só pode ser resgatada através da argumentação. E os casos-limites do direito de legítima defesa e da desobediência civil, por exemplo, revelam que tais argumentações podem romper a própria forma jurídica que as institucionaliza.⁵⁵³

Habermas explica a gênese do Estado Democrático de Direito, recorrendo a sua “teoria do discurso”, visando, desse modo, resgatar a práxis social de base comunicativa na qual nasce o direito legítimo, por força das ações e lutas políticas da cidadania pelo reconhecimento de suas vozes e instituição de seus direitos. Pode-se concluir, portanto, que a democracia e as instituições do Estado Democrático de Direito surgiram como conquistas da cidadania contra as ingerências indevidas do poder estatal e dos imperativos do mercado econômico nos espaços sociais interativos regidos pela solidariedade. A instituição de uma sociedade democrática depende, pois, da existência de espaços públicos democráticos, compreendidos como locais “para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade”, onde os cidadãos possam refletir criticamente sobre suas tradições, fazer uso da razão pública, através da crítica às instituições, decisões políticas autoritárias e normas ilegítimas, buscando a correção de rumos e mudanças, visando ao estabelecimento de uma vida social livre e não tutelada. A soberania do povo se atualiza como poder comunicativo e participativo dos cidadãos nos processos públicos e deliberativos formais e informais, através da implementação das práticas plurais e dialógicas dos cidadãos.

Pode-se dizer que as tentativas de submissão e colonização da humanidade pelo projeto econômico neoliberal alcançam em nossos dias dimensões sociais planetárias, e é por isso que mais do que nunca é preciso criar instituições democráticas na esfera internacional, visando o controle público e democrático da riqueza mundial e dos poderes políticos instituídos. A sobrevivência da humanidade e do planeta e as possibilidades de uma convivência pacífica e democrática entre as nações estão na dependência da constituição de um consenso ético-político mínimo entre os povos, firmados em novos compromissos com a ampliação das formas de

⁵⁵³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 247.

participação da cidadania, o respeito e promoção aos direitos humanos universais e à manutenção da solidariedade e diversidade cultural das diversas regiões da terra.

Muitas são as dificuldades para a construção da democracia e da cidadania além das fronteiras dos Estados nacionais, para tanto sendo necessário um amplo debate sobre as diversas compreensões e tendências diante da globalização, procurando constituir uma concepção superior centrada em torno das preocupações dos movimentos sociais emancipatórios representativos de uma nova cidadania e dispostos a construção de uma nova cultura democrática no cenário internacional.⁵⁵⁴

A criação de um novo significado e compreensão da ideia de humanidade, centrada na afirmação e promoção efetiva dos direitos humanos universais, nas práticas da solidariedade, tolerância e respeito à alteridade, com base no diálogo plural entre as diversas culturas poderá ser realizada por uma “cidadania democrática, que não se fecha num sentido particularista”, podendo, assim, “preparar o caminho para um *status* de cidadão do mundo, que já começa a assumir contornos em comunicações políticas de nível mundial”. Fenômenos internacionais como “a Guerra do Vietnã, as transformações revolucionárias na Europa central e no Leste Europeu, bem como a Guerra do Golfo, constituem os primeiros acontecimentos de uma política mundial em sentido estrito”.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ A propósito, no texto “Euroceticismo, Europa dos mercados e Europa dos cidadãos do mundo”, Habermas discute as limitações dos projetos neoliberais dominantes que defendem uma União Europeia submetida à vontade do mercado e distanciada de políticas de proteção social, assim como as dificuldades das correntes eurocéticas estatistas que advogam o fechamento da Europa ao processo de globalização, postulando um retorno aos ideais nacionalistas. Aponta ainda as falhas da terceira via defendida por Tony Blair, Schröder e os eurofederalistas que se contentam com a unificação monetária e o fortalecimento das competências governamentais da União, com a criação de políticas liberais compensatórias que incentivem a autoajuda e o desenvolvimento de atividades empresariais para diminuir os efeitos dos problemas sociais. Habermas defende uma quarta via, seguindo as correntes cosmopolitas que pregam o fortalecimento da solidariedade entre os países europeus e destes com o mundo, visando à transformação dos cidadãos da Europa em cidadãos do mundo, procurando num primeiro momento o fortalecimento de associações, movimentos e instituições democráticas supranacionais, para aos poucos trilhar um caminho de transformação da cultura política no cenário internacional em busca de uma futura sociedade civil democrática mundial. Cf. Jürgen Habermas: 70 anos. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 138, p. 33-54, jul./set. 1999. Tal temática será retomada por Habermas no livro: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 127-192. Nesta última obra, o filósofo reforça as teses de sua Teoria do Agir Comunicativo e da Ética do Discurso, introduzindo alguns esclarecimentos e novidades, a partir do aprofundamento do diálogo com cientistas e pensadores contemporâneos no campo Filosofia, das Ciências Sociais e do Direito, como Charles Taylor, John Rawls, entre outros. Também expõe de modo mais profundo a sua proposta cosmopolita e dialógica, retomando, reformulando e ampliando os estudos de Kant sobre o Direito Cosmopolita e o federalismo entre os povos. Cf. KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Porto Alegre: LPM, 2010.

⁵⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. Euroceticismo, Europa dos mercados e Europa dos cidadãos do mundo. Jürgen Habermas: 70 anos. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 138, p. 33-54, jul./set. 1999.

Os meios de comunicação propiciaram a publicização desses acontecimentos em escala global, permitindo a formação de uma opinião pública crítica e reflexiva internacional, capaz de tomar partido e se sensibilizar com os dramas e problemas vivenciados por seus contemporâneos. Já no século XVIII, o filósofo Immanuel Kant antecipava a importância da participação do público – o uso público, crítico e ético da razão prática – no processo de transformações políticas introduzidos pela Revolução Francesa. O filósofo iluminista “em sua época, conseguiu identificar o fenômeno de uma esfera pública mundial que somente hoje assume feições reais num contexto comunicacional de cidadãos do mundo”, sendo que mesmo “as próprias potências mundiais não podem mais ignorar a realidade dos protestos que atingem dimensões planetárias”. Na realidade, “o estado de cidadãos do mundo deixou de ser uma simples quimera, mesmo que ainda estejamos muito longe de atingi-lo”, no entanto, já podemos perceber claramente que “a cidadania em nível nacional e a cidadania em nível mundial formam um *continuum* cujos contornos podem ser vislumbrados no horizonte”.⁵⁵⁶

A construção de uma cultura política democrática não depende, de forma alguma, da existência de uma cultura homogênea, etnia e língua comuns, como demonstram as ricas experiências históricas americana, suíça e brasileira que se desenvolveram como realidades sociais plurais e multiculturais, antes “exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum”.

Para o pensador, o desenvolvimento da União Europeia poderá contribuir para as transformações das relações entre cidadania e nacionalidade, mas para tanto deverá buscar diminuir eficazmente as tensões históricas entre os âmbitos sistêmicos burocráticos e do mercado capitalista, o que é necessário sempre recordar, somente foi possível no âmbito nacional através da introdução do Estado do bem-estar social nos países desenvolvidos, já que “o exemplo dos países em desenvolvimento revela que não existe, necessariamente, um nexo linear entre o desenvolvimento do Estado democrático de direito e a modernização capitalista”. Mesmo no âmbito nacional, nos países desenvolvidos, os conflitos entre os sistemas econômico e administrativo com a esfera da sociedade civil nunca desapareceram, desenvolvendo-se, antes, uma concorrência entre os poderes responsáveis pela integração sistêmica – o dinheiro e o Estado – “com a integração social mediada

⁵⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2, p. 304.

pela consciência dos atores, ou seja, com a integração que se dá através de valores, normas e entendimento” democrático no mundo da vida. A construção de uma esfera pública democrática e autônoma no âmbito da União Europeia é essencial para enfrentar os problemas atuais, já que, tal como nas sociedades nacionais, o fenômeno da autonomização dos poderes políticos e econômicos continua sua expansão no âmbito nacional, regional, mundial e global, o que significa “que os imperativos econômicos se tornam independentes e a política se estatiza”, prejudicando a interação social e os processos democráticos de entendimento.⁵⁵⁷

A criação do mercado comum europeu trouxe a intensificação dos conflitos e tensões, especialmente com a chegada de uma grande quantidade de imigrantes, mas também vem promovendo e propiciando interações e contatos entre uma diversidade de culturas. Para a busca de soluções dos conflitos gerados pela unificação europeia necessariamente serão promovidas mobilizações políticas que poderão “imprimir alento em movimentos sociais endógenos de tipo novo, já existentes no âmbito do Estado do bem-estar social (tais como, por exemplo, o movimento ecológico, feminista, pela paz etc.)”, o que, sem dúvida, “irá fortalecer os temas públicos referentes ao mundo da vida”. Nesse sentido, “certos contextos comunicacionais poderiam transformar-se em esferas públicas de âmbito europeu, criando um contexto favorável, tanto para as corporações parlamentares das novas regiões, como para um Parlamento Europeu de maiores competências”. Em síntese, o autor defende a construção de “um patriotismo constitucional europeu” que poderia “alimentar-se de interpretações diferentes, nacionais, dos mesmos princípios universalistas do direito”. O continente europeu teria assim, para ele, uma nova possibilidade de transformar suas relações com os demais países do mundo, despedindo-se daqueles parâmetros eurocentristas tradicionais de exercício do poder e “adotando as condições modificadas de uma aprendizagem e de um entendimento não imperial com as outras culturas”.⁵⁵⁸

Para o pensador alemão, a proposta de uma Europa de cidadãos do mundo pode ser estendida a todos os continentes, pois cada vez cresce mais a consciência da necessidade de um entendimento no âmbito planetário para buscar o encaminhamento da solução dos problemas que ganham dimensões universais,

⁵⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 289-292.

⁵⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. v. 2, p. 296-297.

como a fome, o endividamento dos países, o desemprego, as doenças, as catástrofes naturais e humanas decorrentes da destruição do planeta que leva a um esgotamento dos recursos naturais, o drama das guerras e dos refugiados, os conflitos de natureza étnica e nacional, o terrorismo internacional.

O Brasil, por suas dimensões territoriais, potencialidades naturais e humanas, e por sua trajetória pacífica no contexto das relações internacionais, especialmente com as recentes mudanças de orientação nas diretrizes da sua política externa, vindo a adotar uma postura mais corajosa, cooperativa e ofensiva junto com o MERCOSUL e nas demais instituições internacionais e supranacionais, como já está acontecendo progressivamente nos últimos anos, poderá ser um importante protagonista da história que ainda está por ser escrita pelos novos personagens que passam a exigir a globalização da cidadania e da democracia.⁵⁵⁹

A valorização da democracia aparece como um dos principais compromissos dos movimentos sociais contemporâneos. Daí a importância do estudo da obra de Habermas e da recuperação da herança democrática da filósofa Hannah Arendt, podendo esta ainda hoje contribuir para a compreensão da importância do exercício da cidadania na busca das soluções conjuntas na esfera pública da política, através de atos e palavras plurais, com a “liberação dos homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo”, visando ao reconhecimento da singularidade e pluralidade humana, a instituição de direitos e a renovação da cultura.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ O Brasil vem assumindo crescentemente um novo papel e um maior protagonismo na esfera política internacional, podendo ser considerado o país com uma das mais importantes lideranças políticas dos países em desenvolvimento e que vem assumindo uma atuação cada vez mais destacada em instituições como o MERCOSUL, a UNASUL, o G20, entre outras. O estudo das recentes mudanças no mapa geopolítico mundial e o papel do Brasil e dos países emergentes neste novo contexto é imprescindível para a compreensão dessa nova realidade, assim como as potencialidades e contribuições do País para o processo de democratização das relações e instituições internacionais. As reivindicações do Brasil pela democratização das instâncias internacionais têm crescido consideravelmente nos últimos dez anos: no campo do comércio na OMC, na condução de campanhas em defesa de políticas sociais contra a fome no mundo, com programas de assistência alimentar duradouros, através da condução brasileira da FAO, as lutas por participação no Conselho de Segurança da ONU, enfim o papel de liderança que vem sendo exercido pelo Brasil, em diversas regiões na América Latina, na África e Ásia, assim como o seu protagonismo no cenário internacional em defesa da paz e solução diplomática e negociada dos conflitos, no apoio a populações vitimadas por catástrofes, como a do Haiti, as lutas por um comércio mais justo entre as nações, a defesa de um desenvolvimento social e econômico sustentável pactuado por todas as nações em prol da justiça social e da responsabilidade das diversas nações pelo equilíbrio ambiental, a condução de programas sociais em defesa da erradicação da fome, entre outros programas e ações voltados para o combate a pobreza e a desigualdade social colocam o País numa posição privilegiada, assumindo o papel de um novo ator político que passa a ser um importante interlocutor no necessário processo de transformações da ordem internacional.

⁵⁶⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 203.

Diante dos graves problemas enfrentados pela humanidade, torna-se urgente a invenção de ações políticas que mudem o curso repetitivo da história e façam nascer o novo, naquele sentido proposto pela filósofa alemã, com a criação de direitos e instituições políticas, resultantes da construção de uma esfera pública dialógica internacional reivindicada na atualidade por atores e uma pluralidade de movimentos sociais, capazes de salvaguardar as condições para a convivência plural, pacífica, livre e democrática da humanidade.

Os dilemas resultantes da globalização econômica e da adoção das políticas neoliberais, no plano nacional e mundial, trazem dificuldades comuns para as instituições democráticas, com a disseminação da violência, o aprofundamento da confusão entre a esfera pública e a privada, o aumento da corrupção estatal e a diminuição dos programas sociais, enfim assiste-se a uma profunda crise do Estado Constitucional de Direito, em razão das alianças entre os que detêm poder no mercado e no Estado, e que promovem a violação sistemática dos direitos humanos da população.

A atual crise econômica mundial deixou clara a origem desses problemas e a necessidade da construção de instâncias públicas deliberativas internacionais que levem a uma efetiva democratização da esfera pública e das instituições globais. Ao mesmo tempo, ao contrário do que pregavam os pensadores liberais privatistas, defensores fundamentalistas do “Deus mercado”, o Estado nacional readquire sua importância na promoção de políticas públicas e dos direitos sociais, na defesa da economia dos países, através da regulamentação jurídica e na busca da efetivação dos princípios do Estado Democrático de Direito e passa a ser defendido hoje pelos seus antigos adversários como a solução dos problemas da economia mundial, isto é, mais uma vez são socializados os prejuízos, a serem pagos por todos, através dos recursos públicos, inclusive dos mais pobres que são aqueles que foram abandonados à própria sorte na nova ordem econômica selvagem neoliberal.

Cresce, pois, a consciência de que os problemas são cada vez mais globais e universais, o que vêm propiciando o nascimento de um movimento crítico internacional, liderado por intelectuais, organizações não governamentais e cidadãos preocupados com a mudança de rumos no mundo. Aos poucos, vai se constituindo uma nova sociedade civil internacional que passa a compreender que os problemas devem ser atacados também no plano mundial, já que hoje as decisões políticas e

econômicas passam, antes de tudo, pelo mercado e pelas instituições capitalistas internacionais oficiais.

É fundamental acompanhar o processo de constituição de uma nova esfera societária mundial, pois somente a efetiva consolidação de uma opinião pública crítica mundial e o surgimento de novos atores no espaço comunitário internacional será capaz de limitar os atuais abusos do poder econômico e político nessa fase da globalização capitalista, visando à democratização das relações desiguais entre os países. São estes novos atores que poderão assumir a titularidade de um processo constituinte que tenha por objetivo final a transformação do Direito Constitucional⁵⁶¹ e a adequação e subordinação do mercado e dos governos ao processo democrático internacional, com base no respeito e na promoção dos Direitos Humanos dos povos do planeta.

O processo de reavaliação da cultura produzida na modernidade ganha importância, visando conhecer melhor as razões das crises vivenciadas em nosso tempo, e as conquistas a serem preservadas, podendo assim refletir com maior clareza sobre as alternativas para impulsionar as transformações éticas, políticas e sociais exigidas pela sociedade. Assim como acontece com a questão da democracia, o tema da formação da identidade e do reconhecimento ético e jurídico dos sujeitos, grupos e povos nas sociedades multiculturais atuais, tem sido objeto de um renovado interesse dos filósofos contemporâneos, preocupados com a questão do desrespeito aos direitos dos grupos e das minorias étnicas, sexuais e culturais, observando-se nesse processo uma revalorização da filosofia crítica desenvolvida na modernidade, especialmente com a retomada dos estudos de Kant sobre a justiça, os direitos humanos e a esfera cosmopolita do Direito, assim como a Filosofia do Direito de Hegel e a questão do reconhecimento ético intersubjetivo.

As práticas criativas e lutas sociais contemporâneas desenvolvidas por diversificados movimentos sociais podem ser consideradas como a explicitação de um processo histórico pela busca do reconhecimento e realização da democracia e dos direitos humanos no cenário nacional e global, abrangendo as diversas dimensões da liberdade, igualdade e solidariedade, expressas como direitos individuais, sociais e democráticos. Hoje aparecem ao lado das lutas para a

⁵⁶¹ BOLZAN DE MORAIS, José Luís. **As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. Constituição, Hermenêutica e Teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em Direito. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007.

efetivação dos direitos humanos básicos, como o direito à vida, o reconhecimento das liberdades individuais de todos e pela garantia das condições para a concretização da igualdade social e dignidade humana, com a implantação do Estado Democrático de Direito, agregam-se novas lutas pelo reconhecimento e concretização de novos direitos, como o de autodeterminação dos povos e o respeito às diferenças culturais e grupais através de uma convivência plural, democrática e solidária.

Assume relevo nesse processo de renovação cultural, as lutas pela democratização das relações políticas e econômicas entre os países, o direito à livre manifestação da pluralidade e diversidade culturais, presentes principalmente nas lutas contra as opressões das minorias e contra as discriminações étnicas, raciais, sexuais, sociais, regionais. Também, a defesa do respeito à natureza, com as exigências de preservação do planeta, a melhoria da qualidade de vida e construção de novos modelos de desenvolvimento social e econômico, visando ao crescimento econômico sustentável e equilibrado e a criação de novas relações de trabalho, com a instituição de outras formas de relacionamento do homem com a natureza, que tragam a dignificação do trabalho humano e o respeito ao meio ambiente; o direito universal à comunicação e a livre expressão contra o monopólio das palavras e das ideias, exercido pela grande mídia comercial, com a busca da democratização do acesso às informações, o direito à criação de esferas públicas plurais e dialógicas e acesso à cultura nas suas mais diversas formas, com garantias que propiciem a democratização do conhecimento e a defesa do uso social e universal de novas tecnologias; dentre outros direitos.

A questão do multiculturalismo e das lutas das minorias pelo reconhecimento das diferenças étnicas, culturais, sociais e religiosas nas sociedades atuais tem impulsionado um conjunto de investigações relacionadas ao tema do reconhecimento ético-político na vida social, já que a intolerância, a violência, a xenofobia e práticas fundamentalistas ressurgem com muita força, aumentando as situações de desrespeito aos direitos humanos desses grupos. Estes grupos, organizados em movimentos sociais, passam a lutar e denunciar os processos de opressão, com base na afirmação de novos direitos, na defesa do respeito ao pluralismo cultural e às diferenças, enfim, na busca de novos modos de solidariedade contra os preconceitos e as discriminações, o desrespeito e a marginalização dos povos, das minorias e dos sujeitos na esfera societária.

O tema do reconhecimento ético dos diferentes grupos culturais assume relevo no pensamento do filósofo canadense Charles Taylor, especialmente na sua crítica às correntes liberais procedimentais, pois ele considera que estas correntes acabam por desmerecer a dimensão existencial e cultural comunitária, na qual estão inseridos os indivíduos e a necessidade do reconhecimento ético recíproco na vida social. O autor retoma os estudos de Hegel, principalmente desenvolvidos na Fenomenologia do Espírito e nas suas obras posteriores, visando construir a legitimidade de novas formas de reconhecimento ético, fundamentadas na coexistência de culturas, a partir da emergência do multiculturalismo. O filósofo considera essencial a recuperação da noção hegeliana acerca da relação dialética entre o processo de formação da identidade subjetiva e o reconhecimento intersubjetivo e coletivo. Nas sociedades modernas, as identidades se formam pelo reconhecimento recíproco entre os sujeitos e, em muitos casos, estas identidades acabam se constituindo de modo incorreto, tanto pela ausência desse reconhecimento ou pelo reconhecimento débil ou distorcido dos sujeitos e grupos, nações e culturas. Isso traz problemas de todo tipo, especialmente vinculados à perda de autoestima, inibindo a plena expressão da existência humana e cultural, assim como reduz a solidariedade através da negação de direitos aos indivíduos, como Habermas e Axel Höneht têm denunciado.⁵⁶²

Já o filósofo social alemão Axel Höneht⁵⁶³, recuperando os estudos do jovem Hegel e a questão do reconhecimento exposta na sua Filosofia do Direito, promove uma releitura da obra do filósofo, enfatizando a importância das relações intersubjetivas no processo de formação da identidade dos sujeitos, como pressuposto indispensável ao desenvolvimento da sua autonomia. O autor, partindo dos ensinamentos de Habermas em torno do novo paradigma comunicativo, está interessado em pesquisar a “gramática moral dos conflitos sociais”, enfatizando o papel dos conflitos e lutas sociais na busca de justiça e do reconhecimento dos direitos. A releitura dos escritos de Hegel é considerada um ponto de partida essencial para o processo de elaboração de uma nova concepção de subjetividade,

⁵⁶² Cf. TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004. Cf. TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. São Paulo: Piaget, 2000. Cf. TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

⁵⁶³ HÖNEHT, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

não mais vinculada ao caráter egoísta e individualista, tal como aparece no modelo liberal ainda predominante nas sociedades atuais.

A filosofia de Hegel segue sendo um ponto de referência importante para o entendimento do processo de reconhecimento social, já que possibilita a compreensão da dialeticidade fundamental entre o processo de formação da identidade com base no reconhecimento da subjetividade e no respeito à alteridade, vinculando autonomia e relacionamento social por meio de direitos recíprocos. A autonomia dos sujeitos somente se completa de modo pleno na medida em que houver o reconhecimento intersubjetivo de sua autonomia e dos direitos de cada um. A formação da identidade dos sujeitos depende do relacionamento com os outros e do reconhecimento recíproco dos seus direitos de modo igual na sociedade.

Habermas reconhece a originalidade do pensamento de Hegel com relação à tradição filosófica racionalista subjetivista. Para ele, a teoria hegeliana do reconhecimento supera em muitos aspectos as correntes racionalistas individualistas, na medida em que elabora uma compreensão que vincula a individualidade com os outros e com a comunidade, a autonomia subjetiva com as relações intersubjetivas. Porém, embora formule de modo radicalmente inovador e original o caráter social e intersubjetivo dos direitos, entendendo a liberdade como expressão da intersubjetividade mediada nas relações de reconhecimento, a partir da valorização dos ideais ético-políticos comunitaristas, considera que Hegel ainda se move dentro dos marcos do paradigma da filosofia da consciência e do modelo liberal-individualista de sociedade e de Estado, próprio do contexto histórico do século XIX, sua teoria precisando ser reformulada com base nas novidades empreendidas pela práxis social contemporânea e a emergência do novo paradigma normativo e deliberativo de democracia, que procura aproximar-se dos novos modos de expressão crítica da cidadania.⁵⁶⁴

Porém, para Habermas, a questão da falta de reconhecimento dos direitos dos sujeitos e grupos sociais é vista como uma questão de desigualdade, injustiça e negação de direitos essenciais, portanto, como uma violação dos direitos humanos, afetando a dignidade da pessoa humana e, assim, não pode ser reduzida ao âmbito ético particularista, como um problema apenas de afirmação de valores e culturas distintas, já que as sociedades contemporâneas caracterizam-se pelo pluralismo de

⁵⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 35-63.

culturas e valores éticos, tendo, pois, precedência à temática universal da justiça que ganha concretude através da capacidade crítica e dialógica dos sujeitos e cidadãos, como expressão da moral descentrada que se desenvolveu nos processos de aprendizagem social na modernidade, capacitando os cidadãos ao uso público e não dogmático das liberdades comunicativas na busca de entendimento diante de temas controversos, ultrapassando o particularismo dogmático de valores e tradições substancialistas inquestionáveis.

Desse modo, o filósofo defende que as lutas por igualdade e redistribuição de recursos podem ser compatibilizadas com a questão do reconhecimento das minorias e grupos culturais distintos, já que numa sociedade democrática exige-se do Estado Democrático de Direito e das instituições democráticas um tratamento respeitoso e indistinto dos cidadãos, independentemente de sua origem, credo, cultura e ideologia, o que pressupõe a proibição constitucional e legal de discriminações ilegítimas e preconceitos contra os indivíduos, grupos e classes.

Por isso, ganha importância na sua teoria à questão do reconhecimento dos direitos humanos dos cidadãos e não a questão mais restrita do reconhecimento ético cultural, embora estes argumentos sejam essenciais no contexto das relações sociais e na definição de políticas locais e nacionais. Nesse sentido, os direitos humanos ganham precedência no Estado Democrático de Direito, já que este se fundamenta no reconhecimento do pluralismo ético-cultural, político e social, proibindo-se a adoção de normas jurídicas que sejam a expressão de preferências axiológicas em favor de determinadas identidades étnicas, religiosas, raciais, exigindo-se um tratamento justo e igual de todos os cidadãos, através dos princípios da igualdade jurídica e fática, tratando os iguais de modo igual em situações semelhantes, e de modo desigual naquelas situações em que indivíduos estejam em condições desfavoráveis e injustas, necessitando, portanto, da intervenção pública para corrigir desigualdades ilegítimas, humana e socialmente injustificáveis, como pretendem as políticas sociais e ações afirmativas que visam corrigir estas injustiças.⁵⁶⁵

A releitura da obra de Hegel de modo crítico e dialético, sem as pretensões fundamentalistas e identitárias na perseguição de um saber absoluto, assim como os estudos sobre os direitos humanos e os princípios universais de justiça de Kant,

⁵⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Ensaios de Teoria Política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 237-275.

tornam-se indispensáveis em nosso tempo caracterizado por irracionalismos crescentes e críticas dogmáticas e destrutivas que impedem o diálogo sem coações.⁵⁶⁶ A ética do discurso habermasiana visa recuperar a herança crítica de Kant e Hegel, dispensando os aspectos idealistas dessas teorias e reelaborando a temática do reconhecimento intersubjetivo dos direitos na sociedade, para abarcar a dimensão interativa ético-política da cidadania, do bem-estar da sociedade e moral da justiça, a partir do contexto histórico vivido pelos sujeitos e cidadãos nas suas formas concretas de vida, onde ganha proeminência a busca do entendimento mútuo que emerge da práxis crítica, comunicativa e emancipatória dos sujeitos e movimentos sociais, visando à criação de normas e padrões legítimos e democráticos de sociabilidade.

5.4 OS MOVIMENTOS SOCIAIS E A CONSTRUÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA PLURAL E DEMOCRÁTICA NA NASCENTE SOCIEDADE CIVIL MUNDIAL

5.4.1 Os movimentos sociais, a reinvenção da emancipação social e a globalização da democracia e dos direitos humanos

Para Boaventura de Sousa Santos, as esferas da política e do direito passam a desempenhar um papel decisivo nos processos de democratização e mudança cultural exigidos por nossas sociedades, sendo necessário, para o seu

⁵⁶⁶ A discussão entre autores liberais e comunitaristas é um dos debates mais importantes na atualidade. Como foi analisado anteriormente, o filósofo comunitarista Charles Taylor critica os pensadores liberais procedimentalistas, especialmente J. Rawls e R. Dworkin, retomando a crítica hegeliana ao formalismo abstrato da ética kantiana e defendendo uma concepção expressiva da linguagem e ativa da cidadania. Habermas procura superar esta discussão, através de uma visão dialética que pretende suplantar a oposição dicotômica entre liberais e comunitaristas, oferecendo um paradigma mais amplo, que reconhece as conquistas dos dois modelos rivais e despede-se das visões ainda fortemente influenciadas pela tradição liberal-individualista e comunitarista, de base culturalista e substancialista, aspectos que dificultam pensar as novidades da democracia na atualidade e o processo dialético e complementar entre soberania popular e direitos humanos, isto é, a origem social e democrática dos direitos humanos. Para o filósofo, mais importante do que as lutas em torno da afirmação de valores e particularismos culturais e nacionalistas, são as lutas pelo reconhecimento dos direitos humanos e pelo estabelecimento de uma cultura política cosmopolita e democrática afirmada no diálogo e na busca de entendimento intercultural entre os cidadãos e os povos, onde emergem questões pragmáticas, éticas e morais. Além disso, as lutas por reconhecimento podem ser vistas como lutas por justiça, viabilizando-se o reconhecimento das diferentes reivindicações e a legitimidade de políticas afirmativas e de discriminação lícita, entendidas como uma questão de realização da igualdade material, visando corrigir injustiças e desigualdades existentes. Cf. TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2004; TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000; TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005; TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Examinando a política de reconhecimento. São Paulo: Piaget, 2000. DWORKIN, Ronald. **O Império da lei**. São Paulo: Martins Fontes, 1999; DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana**. A teoria e a prática da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005; HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Loyola, 2004.

encaminhamento, suplantar o predomínio da face regulatória do direito estatal em benefício da realização da emancipação, colocando os princípios ético-políticos como finalidades das instituições públicas. Neste processo, os novos movimentos sociais passam a ter um papel privilegiado, na medida em que eles surgem como produtos das diversas crises enfrentadas pela sociedade: crises nos âmbitos do trabalho e dos modos de produção social e crescimento econômico que reproduzem a desigualdade social e aprofundam o desequilíbrio ambiental e a destruição da natureza, crise de legitimidade dos sindicatos e instituições políticas representativas, organizações e estruturas jurídicas estatais, crise de valores que levam a desorientação e ao questionamento da legitimidade dos modos individualistas e consumistas de sociabilidade predominantes.

O enfrentamento dessas crises, para o sociólogo, pressupõe uma reinvenção do significado da “política”, com a instituição de uma nova “cultura política” capaz de responder “ao colapso do contrato social da modernidade e da proliferação do fascismo societal em que tal colapso tem vindo a traduzir-se”. Para tanto é necessário suplantar a concepção que reduz o exercício da política ao âmbito estatal, visando reinventar a ideia de Estado, com base na emergência de um conjunto de experiências sociais democráticas de criação de “espaços públicos não estatais” espalhadas pelo mundo e que abrem um rico campo “a partir do qual seja possível republicizar o espaço estatal entretanto privatizado pelos grupos sociais dominantes que exercem hoje o poder por delegação do Estado”.⁵⁶⁷

A relação complementar entre direito e ciência, fundamentada no paradigma jurídico positivista dogmático, representou a face jurídica predominante da modernidade. O controle científico da sociedade e a proteção da ordem social capitalista implantada ocorreram por meio da integração normativa e da força coercitiva do direito positivo estatal. Desse modo, a dimensão ético-jurídica e emancipatória da razão prática foi subjugada pela ciência, através da transposição dos juízos normativos para o âmbito dos juízos científicos. Retomando a análise proposta por Habermas, pode-se dizer que o paradigma de racionalidade logocentrista, cientificista e instrumental produziu modelos colonizadores de

⁵⁶⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 20.

ordenação social e políticos fundamentados em imperativos tecnoburocráticos e mercantilistas, radicalizando-se os efeitos negativos dos processos de mercantilização e racionalização instrumental modernizadora do social sob o capitalismo, o que em muitos aspectos já fora antecipado pelos diagnósticos apresentados por Marx e Max Weber.

A ciência jurídica transformada em técnica jurídica, não sem razão denominada de ciência dogmática do direito, desenvolveu-se como um “conhecimento regulador” que progressivamente absorveu o caráter originalmente emancipador do direito implantado no processo revolucionário que deu origem a modernidade, passando a ser usado como principal fator de manutenção da ordem social. Pode-se dizer que, paulatinamente “a emancipação transformou-se no duplo da regulação social e a solidariedade, enquanto forma de saber do conhecimento-emancipação, foi transformada numa forma de ignorância e sinônimo de manifestação do caos”. Portanto, as dimensões da emancipação e da solidariedade foram progressivamente desvalorizadas em benefício da valorização da ordem e do controle científico e normativo da sociedade.

O entrelaçamento entre os interesses do campo científico e da ordem social conduziu a um contínuo afastamento da possibilidade do conhecimento científico vincular-se aos valores éticos e emancipatórios e com isso buscar contribuir para a solução dos problemas sociais. O resultado foi a transformação da ciência em um poderoso instrumento de legitimação do poder social capitalista, orientando-se ideologicamente pelos mitos cientificistas positivistas da objetividade e neutralidade axiológica. As ideias de criar uma ordem social assente na ciência objetiva e de que as determinações do direito fossem o resultado das descobertas científicas foram defendidas já nos séculos XVII e XVIII.

A crise cultural que avança nas sociedades contemporâneas evidencia uma progressiva absorção do pilar da emancipação pelo da regulação científica, jurídica e mercantil, de forma que “a emancipação deixou de ser o outro da regulação e se converteu no seu duplo”, a tal ponto do poder nas sociedades atuais buscar sua legitimação recorrendo a muitos símbolos emancipatórios, como os ideais democráticos de descentralização do poder, o que se observa, por exemplo, nas reformas jurídicas que visam à desburocratização da justiça, a flexibilização dos direitos sociais e a diminuição da intervenção estatal na esfera social, que, em muitos casos, só na aparência buscam um objetivo emancipatório, mas são, na

verdade, realizadas segundo os parâmetros e interesses dominantes. Tal absorção é fruto da “hipercientificização da emancipação e da hipermercadorização da regulação”, o que de certo modo tende a dificultar o aparecimento e a sustentação de utopias e praticamente paralisar as possibilidades de mudança social. Nesse sentido, os princípios positivistas passam a dominar o paradigma científico, subjugando o pilar da emancipação tanto no campo do conhecimento e do direito, como no âmbito das artes.⁵⁶⁸

Diante desse quadro, o encaminhamento dos processos de transformação cultural e as resistências políticas da sociedade, passam a ser objeto de investigação e de reflexão dos movimentos sociais, estudiosos e cientistas críticos, apontando para a necessidade de uma ampla rediscussão dos projetos de conhecimento e de sua articulação com o exercício do poder nas sociedades atuais. Visando romper com as bases autoritárias da cultura instituída, Boaventura de Sousa Santos considera importante pensar em novos fundamentos para a ciência e para a sustentação da ordem social e, para tanto, formula a proposta epistemológica e de mudança social com base no novo “paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente”, postulando a necessidade das práticas da ciência reatar os compromissos com a vida social, contribuindo para a busca da solução dos graves problemas humanos e ecológicos da sociedade.

Trata-se, em síntese, de uma proposta que formula a necessidade de reencontro da ciência com os projetos de emancipação social e a construção de uma nova cultura societária, fundamentada em novos modos de produção de relações sociais solidárias e político-jurídicas democráticas, promovidas atualmente em diversas experiências que procuram articular o conhecimento com a práxis social, como acontece com a inovadora proposta da Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS), criada e desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos com o intuito de renovação e construção de novos paradigmas exigidos para a mudança cultural global, tendo como principal objetivo construir uma “sociologia das ausências” baseada numa ecologia de saberes, capaz de investigar “os saberes suprimidos, marginalizados e desacreditados” pelas “monoculturas de saberes” hegemônicos predominantes no ambiente acadêmico e universitário tradicional, visando uma “aprendizagem recíproca”, promovendo “diálogos permanentes entre

⁵⁶⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 78-81.

diferentes tipos de saberes” – científicos, éticos, políticos, artísticos, as produções sociais e populares tradicionais e inovadoras, “identificando experiências com critérios alternativos de rigor e relevância à luz de objetivos partilhados de transformação social emancipatória”. O projeto pretende dar continuidade ao processo e “método da tradução” pautado “no diálogo Norte-Sul ”tal como vem sendo experimentado no Fórum Social Mundial, tentando se afastar das concepções eurocentristas pautadas na presunção de “uniformidades”, desconsiderando-se “as diferenças históricas, políticas e culturais entre os movimentos sociais e as organizações das diferentes regiões do mundo”.

A UPMS não é uma escola para quadros ou dirigentes de movimentos sociais. Embora a UPMS esteja claramente orientada para a acção de transformação social, [...] o objetivo principal da UPMS é contribuir para aprofundar o interconhecimento no interior da globalização contra-hegemônica mediante a criação de uma rede de interações orientadas para promover o conhecimento e a valorização crítica da enorme diversidade dos saberes e práticas protagonizados pelos diferentes movimentos e organizações. [...] A novidade da UPMS reside no seu caráter intertemático, na promoção de reflexões/articulações entre movimentos feministas, operários, indígenas, ecológicos, etc. Trata-se de criar no mundo do activismo progressista uma consciência internacionalista de tipo novo: intertemática, intercultural, radicalmente democrática.⁵⁶⁹

O pluralismo político e jurídico defendido pelo autor português pressupõe o reconhecimento de uma diversidade de espaços nos quais se desenrolam relações políticas e jurídicas de dominação e opressão que impulsionam lutas que visam à transformação das relações autoritárias e violentas no espaço doméstico, nas relações de trabalho e da produção econômica, no âmbito da cidadania e no campo das relações internacionais. Em cada um desses espaços emergem práticas e lutas de defesa dos direitos humanos e pela democratização da vida social e política. Desse modo, a questão jurídica deixa de ser restrita ao âmbito estatal e passa a ser investigada nas diversas relações de dominação e lutas de resistências presentes na sociedade.

Dessa forma, passam a ser questionados o autoritarismo, o despotismo e a opressão das relações humanas e sociais nesses diversos campos. Ao mesmo tempo emergem novas relações contrapostas aos padrões normativos oriundos da cultura patriarcal e da racionalidade mercantil e burocrática que presidem as

⁵⁶⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2000. p. 16-17; 167; 168-169; 170-178; Cf. _____ **O Fórum Social Mundial**. Manual de uso. São Paulo: Cortez, 2005. p.135-147.

organizações econômicas e políticas, fundamentadas na afirmação dos direitos humanos e voltadas a mudanças das relações familiares e das relações dominantes no espaço estatal, nos campos da produção econômica e do trabalho, visando à democratização das práticas, a distribuição mais justa da riqueza e a criação de novos modos de relacionamento entre as diversas culturas nacionais e mundiais, dos sexos e dos homens com a natureza.⁵⁷⁰

O paradigma jurídico-formal fundamentado no monopólio estatal da produção do direito propiciou a incorporação explícita de “algumas das reivindicações democráticas dos movimentos emancipatórios da modernidade”, o que explica o fato dos demais espaços e contextos sociais possuírem relações jurídicas menos democráticas do que as estabelecidas pelo direito estatal. Na realidade, “o Estado moderno, ao assumir o monopólio da produção do direito, neutralizou o significado e declarou a irrelevância de todas as produções não estatais do direito”. O problema dessa “relativa democratização” do direito estatal é que de certo modo ela foi transformada em sinônimo de “democratização universal”, o que não aconteceu efetivamente, antes possibilitou a ocultação do caráter despótico das demais ordenações jurídicas informais presentes na família, na fábrica e nas relações sociais, econômicas e internacionais entre os diversos países.⁵⁷¹

Nesse sentido, a legitimidade das práticas políticas e jurídicas poderão ser medidas por sua capacidade de propor ações e normas emancipatórias com conteúdo superior aos atuais padrões de comportamento dominantes, na medida em que consigam realizar concretamente os direitos humanos e imprimir um caráter mais humano, justo e democrático às diversas relações no âmbito das esferas privadas e sociais.

No âmbito das relações entre cidadãos e Estado, após a experiência dos governos neoliberais que trouxeram um saldo social trágico para as diversas populações do planeta, especialmente com a privatização da esfera pública política estatal e social, com o predomínio avassalador do poder econômico sobre a sociedade, ganham importância as lutas pela republicização do Estado e pela retomada de suas funções sociais, pela ampliação dos direitos sociais e da

⁵⁷⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. O Direito e o Estado na transição pós-moderna. Para um novo senso comum sobre o poder e o direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Lisboa, n. 30, jun. 1990. p. 31-35.

⁵⁷¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. O Direito e o Estado na transição pós-moderna. Para um novo senso comum sobre o poder e o direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Lisboa, n. 30, jun. 1990. p. 34-35.

cidadania e por maior participação dos cidadãos no controle e gestão pública dos processos políticos e na definição de políticas públicas.⁵⁷²

Por outro lado, os efeitos perversos da globalização econômica colocam como exigência inadiável a necessidade de construção de uma nova ordem mundial fundada no respeito aos direitos da humanidade, na paz e na proteção ambiental, visando à democratização da riqueza e das relações políticas entre os povos e culturas e a igualdade entre as nações. Neste processo, os movimentos sociais, as associações civis e as redes de mobilização mundial passam a desempenhar um papel essencial para a instituição de normas democráticas, com o propósito de impedir as injustiças e a disseminação da barbárie e da violência no mundo globalizado.

5.4.2 A sociedade civil, os novos movimentos sociais e as lutas pela democratização da cultura política no cenário local, nacional e mundial

As teorias sobre os movimentos sociais têm sido objeto de estudo privilegiado da Sociologia, desde o seu nascimento no século XIX. Pode-se afirmar que o tema das ações sociais coletivas foi originalmente desenvolvido nas investigações pioneiras de Durkheim sobre a anomia e a solidariedade social, depois sendo retomado pela crítica social de Marx acerca dos conflitos entre capital e trabalho e sobre as formas de resistência dos trabalhadores às condições de vida desumanas e desiguais sob o capitalismo, assim como os estudos de Max Weber sobre a ação social e sua institucionalização nas esferas do mercado e do Estado contribuiu para o surgimento das análises institucionalistas e a crítica aos modelos de decisão política tecnocráticos. Estas teorias, por sua vez, influenciaram de modo decisivo as pesquisas no âmbito das teorias sistêmicas, neomarxistas e culturalistas desenvolvidas durante o século XX.

Existem basicamente duas abordagens sociológicas sobre a ação social. Em primeiro lugar, as abordagens sistêmicas que entendem as ações sociais como produtos resultantes dos sistemas estabelecidos previamente; neste caso, os sistemas produzem as ações e a prioridade será dada a análise das instituições. Em segundo lugar, as teorias que priorizam as ações sociais, as relações interativas, as

⁵⁷² SANTOS, Boaventura de Sousa. O Direito e o Estado na transição pós-moderna. Para um novo Senso comum sobre o poder e o direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Lisboa, n. 30, jun. 1990, p. 33.

práticas culturais e os modos de “convivência” societária, para as quais “o sistema seria derivado da ação” e da “interação social”.⁵⁷³ Esta última abordagem pressupõe a necessidade de separação entre a esfera da sociedade civil e os sistemas econômico e administrativo, como tem estudado Habermas, Cohen e Avritzer, entre outros pensadores críticos, preocupando-se com a autonomia da esfera societária e o processo de construção de uma cultura política democrática fundamentada em esferas públicas de debate e deliberação, voltadas para a renovação das práticas sociais e a democratização da cultura e das instituições políticas.

Neste contexto, ganham proeminência um conjunto de pesquisas sociais influenciadas pela teoria da ação comunicativa e democrática de Habermas, ao enfatizarem as ações sociais dialógicas e emancipatórias desenvolvidas na esfera do “mundo da vida”, com o objetivo de construção do entendimento público e a busca de novos consensos, capazes de criarem as condições para a elaboração de normas justas e legítimas indispensáveis para a instituição de novos modos de sociabilidade e de convivência cooperativa e democrática:

A construção de uma racionalidade emancipatória se dá no contexto de antagonismos entre o mundo da vida – orientado pelo agir comunicativo – e o mundo sistêmico – orientado pelo agir instrumental. No contexto da teoria habermasiana os movimentos sociais são abordados numa dupla perspectiva: primeiro como expressão da racionalidade comunicacional, já que têm a capacidade de produzir novos significados e novas formas de vida e ação social, eles colocam em questão a validade dos padrões existentes do mundo da vida e ampliam o espaço público. Segundo: eles oferecem resistência à colonização do mundo da vida por mecanismos sistêmicos de racionalização, econômicos e políticos, que anulam processos de comunicações.⁵⁷⁴

As investigações sobre os novos modos de atuação e organização da sociedade civil ganharam maior atenção dos cientistas sociais e políticos, a partir da década de oitenta do século passado, principalmente em virtude das experiências políticas desenvolvidas pelos novos movimentos sociais contra os Estados totalitários e autoritários do Leste Europeu e da América Latina. Mas estes novos sujeitos sociais tiveram uma atuação marcante também nas outras regiões do mundo, tanto nos países desenvolvidos do Ocidente, como nos demais países dependentes, nas lutas ecológicas e pela paz, nas reivindicações populares e nas

⁵⁷³ GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 19-20.

⁵⁷⁴ GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 34-35.

lutas de minorias étnicas e sexuais por reconhecimento de seus direitos e por mais justiça social, contra os processos de modernização econômica e burocratização dos processos políticos impeditivos da participação e desenvolvimento social. Com a proliferação dos novos movimentos sociais surgiram novas práticas da cidadania, cujas exigências principais passaram a se concentrar em torno da defesa e ampliação dos direitos, pela democratização da sociedade e dos modos de exercício do poder político.

Para Melluci, as novas organizações da sociedade civil têm em comum o fato de questionarem criticamente o autoritarismo e a condução burocrática do poder político, colocando em relevo o distanciamento das instituições políticas representativas com relação à sociedade e às dificuldades impostas à participação social na gestão da vida pública. Desse modo, surgiram novas organizações sociais, movimentando novos atores em novas práticas e em múltiplas experiências “que questionam os canais burocráticos representativos” dominantes e procuram “legitimar novas formas de organização no nível da sociedade, no nível das relações de trabalho e na relação do indivíduo com a natureza”.⁵⁷⁵

Trata-se do nascimento de um novo “sujeito social coletivo”, definido por Eder Sader como “uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas nas quais seus membros pretendem defender interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas”. Isto indica, segundo Marilena Chauí, uma mudança essencial em pelo menos três aspectos relacionados com a criação de “um novo sujeito” definido como “coletivo”, embora sem abrir mão da subjetividade e autonomia individual; o aparecimento de “lugares políticos novos”, como local de expressão da “experiência do cotidiano” e, também, “numa prática nova”, qual seja “a de criação de direitos, fundamentando-se na consciência de interesses e vontades próprias”.⁵⁷⁶

Para Maria da Glória Gohn, existem diversas teorias sobre os movimentos sociais, destacando-se as concepções preocupadas com fatores de natureza cultural, as teorias críticas preocupadas com a questão do reconhecimento e da mudança da cultura política, as teorias autonomistas e as institucionalistas. As teorias “culturalistas” enfatizam o processo de “construção” e reconstrução das

⁵⁷⁵ AVRITZER, Leonardo. Além da Dicotomia Estado x Mercado. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências Sociais, n. 34, 1992, p. 219.

⁵⁷⁶ CHAUI, Marilena. Prefácio. *In*: SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p.11-12.

identidades sociais nos âmbitos territorial e comunitário, segundo fatores religiosos, étnicos, interesses e direitos dos atores sociais. Nesse sentido, autores como Melucci e Touraine interessam-se pelos processos através dos quais “os sujeitos participantes constroem sentidos e significados para suas ações a partir do próprio agir coletivo”.⁵⁷⁷

Por outro lado, aparecem as teorias preocupadas com a questão da justiça social e o problema do “reconhecimento” das “diferenças” e das “desigualdades” sociais, apontando a importância da questão redistributiva dos “bens” e “direitos” no âmbito social e institucional, visando ao estabelecimento de compensações e correções aos agentes vítimas de situações históricas continuadas de injustiças. Os defensores desta concepção participam da teoria social crítica, como “herdeiros” da crítica social e cultural da “Escola de Frankfurt”, como é o caso das teorias desenvolvidas por Habermas, Axel Honneth e Nancy Fraser. Algumas teorias críticas na América Latina preocupam-se mais com a autonomia e as resistências dos movimentos sociais, criticando os processos de “modernização conservadora” estatal, como tem sido defendido por muitos estudiosos latino-americanos no âmbito do CLACSO (Observatório Social da América Latina). Por fim, existem aquelas concepções que se dedicam ao estudo do processo institucional, principalmente reunidas em torno das teorias da “privação social”, derivadas do “interacionismo simbólico”, sendo defendida, entre outros, por Tarroh, Zild, McCarthy e MacAdam.⁵⁷⁸

Os ricos estudos sobre os novos movimentos sociais produzidos nas últimas décadas são uma fonte valiosa de pesquisa que deve ser reexaminada, pois permite vislumbrar as novidades introduzidas por estes atores no campo da política contemporânea. Estes introduziram novos modos de sociabilidade constituídos nos contextos cotidianos da vida social, impulsionando a humanização das práticas sociais e a descoberta da dignidade da vida coletiva democrática, ao mesmo tempo em que estabelecem novos fundamentos de legitimidade para o direito e o Estado, exigindo a conformidade das leis e decisões estatais aos princípios do Estado Democrático de Direito e ao reconhecimento da cidadania, titular permanente do processo constituinte, através do exercício da soberania popular e das liberdades

⁵⁷⁷ GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 54, p. 442, set./dez.2008. Disponível em: <<http://www.Cadernocrh.ufba.br>> Acesso em: 16 jan. 2012.

⁵⁷⁸ GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 54, p. 442, set./dez.2008. Disponível em: <<http://www.Cadernocrh.ufba.br>> Acesso em: 16 jan. 2012.

críticas e comunicativas nas esferas públicas políticas e sociais. Em última análise, estes novos atores sociais têm contribuído para o entendimento de que os cidadãos são os autores e titulares do direito, como Hannah Arendt e Habermas demonstraram em suas análises sobre a democracia e, portanto, a legitimidade do poder nas sociedades contemporâneas decorre do poder político comunicativo da cidadania, responsável pela gênese democrática do direito.

A história das práticas e lutas recentes dos novos movimentos sociais aponta para o nascimento de uma nova concepção de cidadania, fundamentadas em experiências compartilhadas de solidariedade e em ações conjuntas em defesa da criação e concretização de direitos, o que implica o aprendizado da difícil arte da convivência democrática e de assumir responsabilidades na sociedade, fazendo-se sujeitos de uma história comum e do processo de libertação social.⁵⁷⁹

Nesse processo de construção social da democracia, destacam-se os movimentos sociais dos países latino-americanos, sujeitos até então negligenciados e calados pela cultura liberal-conservadora e eurocentrista dominante. Este tema mereceu uma intensa e criativa reflexão de um conjunto de pensadores⁵⁸⁰, preocupados em construir a legitimidade dos novos sujeitos coletivos frente à trajetória estatal autoritária que historicamente inviabilizou a consolidação plena da democracia na região.

O aparecimento destes novos sujeitos coletivos expressa, conforme o Professor Antônio Carlos Wolkmer, a progressiva consolidação de “um novo pluralismo político e jurídico que nasce das lutas e das reivindicações em torno de carências, aspirações desejadas e necessidades humanas fundamentais”, visando à

⁵⁷⁹ VIEIRA, Suzana Maria Gauer. **A política e o direito na práxis histórica contemporânea**. 1997. 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

⁵⁸⁰ Há uma rica produção de autores latino-americanos sobre o tema dos movimentos sociais, destacando-se, entre outros, os trabalhos pioneiros no Brasil dos cientistas sociais Ilse Scherer-Warren, Paulo Krischke, Maria da Glória Gohn, Maria Célia Paoli e Eder Sader. No campo do Direito, merecem destaque os estudos originais do professor Antônio Carlos Wolkmer sobre o pluralismo jurídico emergente nas práticas democráticas dos novos movimentos sociais, com destaque à práxis político-jurídica destes sujeitos coletivos no Brasil e na América Latina; assim como a pesquisa do jurista Bolzan de Moraes sobre as mudanças na ordem política e jurídica contemporânea, com o surgimento dos direitos transindividuais. Cf. SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo. (Orgs.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987. SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. São Paulo: Alfa-Omega, 2001. BOLZAN DE MORAIS, José Luís. **Do Direito social aos interesses transindividuais**. O Estado e o Direito na ordem contemporânea. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

instituição “de um espaço público aberto, democrático e compartilhado”.⁵⁸¹ Daí a importância da edificação de um novo paradigma que recupere e priorize os conhecimentos produzidos pelos povos oprimidos do sul, no sentido da construção de uma comunidade democrática de “práticas interpretativas” plurais voltadas para a busca de soluções dos problemas sociais globais da humanidade na construção de uma cultura cosmopolita que inclua as vozes dos povos até agora esquecidas no mundo, como aparece na proposta de Boaventura de Sousa Santos.⁵⁸²

Os novos movimentos sociais introduzem mudanças fundamentais nas concepções filosóficas, sociológicas e jurídicas clássicas, especialmente nas noções de indivíduo e classes sociais, até então orientadas por modelos de identidade baseados em definições fixas e abstratas, assim como trazem nova significação a concepção de cidadania, enriquecendo sobremaneira as investigações no campo das Ciências Sociais e dando início a um processo mais amplo de transformação cultural com reflexos extremamente positivos no campo institucional, com o reconhecimento de novos direitos e novas formas participativas e descentralizadas de exercício da cidadania. Há, na realidade, o nascimento de novas formas de produção da política e de instituição de direitos, através das ações coletivas dos novos sujeitos sociais:

Ao nível mais geral, pode dizer-se que os movimentos sociais nascem da ação social coletiva. Os movimentos sociais, ao contrário dos movimentos políticos, não são vocacionados para tomar o poder político, mas para exprimir as aspirações – interesses, valores e normas – das coletividades sociais. O movimento social está portanto ligado à mudança social através da modificação das expectativas e dos costumes que influenciam as relações sociais. Como meio de mudança cultural, os movimentos sociais reformulam em que pode consistir a participação social. Assim como os movimentos sociais podem apressar o desenvolvimento da cidadania, os direitos de cidadania facilitam o aparecimento dos movimentos sociais. [...] Nos movimentos sociais, as pessoas estão ligadas por uma consciência comum de objectivos partilhados que é apoiada pelas liberdades de associação e de expressão.⁵⁸³

⁵⁸¹ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Alfa-Omega, 2001. p. 360.

⁵⁸² Leituras essenciais para a compreensão do processo de renovação cultural das sociedades contemporâneas são as obras do pensador português: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**. Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008; SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice**: o social e a política na transição pós-moderna. São Paulo: Cortez, 1999; SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

⁵⁸³ BARBALET, J. M. **A cidadania**. Lisboa: Estampa, 1989. p. 149-150.

Com relação à origem social dos integrantes dos movimentos sociais, pode-se dizer que estes podem congrega pessoas da mesma origem social ou de origens diferentes, sendo que nos países dependentes os movimentos e reivindicações oriundas das classes populares são predominantes, assim como as reivindicações e as lutas sociais se concentram na defesa de melhores condições de vida, igualdade social e por participação política, enquanto nos países centrais os movimentos pós-materialistas e ambientalistas têm mais força, porém, hoje, em virtude dos problemas oriundos da globalização e da crise econômica e social, que está afetando a Europa e Estados Unidos, a questão dos direitos humanos e dos direitos sociais assumem novamente um lugar central nas suas agendas.

Esse processo de politização da sociedade está contribuindo para o processo de formação de um novo sujeito histórico, em contraposição às noções liberais de indivíduo abstrato e a-histórico e a noção coletivista organicista e autoritária. Trata-se, segundo Boaventura de Sousa Santos, da superação das visões tradicionais que deram sustentação aos conceitos de sujeito de direito fundamentados no “individualismo e no “coletivismo”, com o aparecimento de uma nova concepção de “subjetividade jurídica”, formulada a partir da constituição de um “coletivismo da subjetividade”, que dá origem aos novos “sujeitos coletivos de direito – trabalhadores, consumidores, mulheres, ecologistas, pacifistas etc.”, atuando de modo coletivo, em conjunto com outros sujeitos, mas onde “a subjetividade dos seus integrantes, porque coletiva de raiz, não corre o risco de se deixar dissolver num coletivismo abstrato e, portanto, tão individualista quanto o individualismo”.⁵⁸⁴

Essa nova realidade propicia o aparecimento de uma pluralidade de sujeitos e manifestações sociais, desfazendo a visão dual simplificada de sociedade, própria das sociedades capitalistas liberais tradicionais, demarcadas basicamente em termos de oposições de interesses e contradições das classes burguesa e operária. Surgem novos conflitos vinculados a questões culturais, a minorias étnicas e sexuais, meio ambiente, pacifismo etc. Os conflitos decorrentes da desigualdade social assumem novas formas, ganhando maior expressão principalmente nos países periféricos e dependentes, sujeitos a contínua exploração e subjugação

⁵⁸⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. O Estado e o Direito na Transição Pós-Moderna: para um novo senso comum sobre o poder e o direito. **Revista Crítica e Ciências Sociais**. Lisboa, n. 30, jun. 1990, p. 37.

externa, embora reapareçam com intensidade hoje também nos países europeus em razão da grave crise econômica e social vivenciada de forma dramática na região.

Guattari e Negri, analisando o processo de politização dos diversos espaços e segmentos da sociedade como um novo fenômeno cultural, consideram que a noção individualista tradicional de sujeito vem se transformando profundamente, dando lugar a novas formas de subjetividade. Passa-se de uma visão atomista e racionalista abstrata, onde os sujeitos individuais e os coletivos eram vistos como um centro racional estruturante do real, para uma subjetividade constitutiva do coletivo, empreendida como a expressão de um “agenciamento coletivo de enunciação”. Para estes autores, o aparecimento e desenvolvimento desse novo sujeito coletivo descentralizado, atuante e presente nas mais diversas instâncias da sociedade é consequência do processo de invasão das “modalidades de produção capitalista” a “todos os poros da sociedade”, o que estaria provocando “também uma inédita politização no social e, com isso, um descentramento do político.”⁵⁸⁵

Da mesma forma, E. Laclau, outro importante estudioso dos movimentos sociais, entende como característica das sociedades contemporâneas o desenvolvimento do pluralismo social e a constituição de diversos movimentos sociais, através dos quais emerge uma multiplicidade de sujeitos “descentralizados” e “destotalizados” nas mais diversas instâncias da vida social, constituindo-se em razão de questões específicas delimitadas autonomamente pelos agentes dessas novas formas de organização.⁵⁸⁶

A presença atuante de um conjunto de movimentos sociais na cena pública brasileira, principalmente a partir do final década de oitenta, foi responsável pelo processo de redemocratização do país, após mais de duas décadas de regime ditatorial, com a institucionalização de um conjunto de direitos que representam conquistas essenciais para a nossa democracia, o que pode ser comprovado por sua intensa participação no processo constituinte, que culminou com a elaboração da Constituição de 1988 e a introdução do Estado Democrático de Direito. Este protagonismo reflete-se igualmente através da participação em diversos debates em

⁵⁸⁵ GUATTARI, F; NEGRI, T. Les nouveaux espaces de liberte. Paris, 1985. *In*: SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p.54. Cf. GUATTARI, Felix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁵⁸⁶ LACLAU, E. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 2, 1986, p. 43.

conferências nacionais⁵⁸⁷ e conselhos sociais municipais, estaduais e nacionais, atuando na defesa de novos direitos e na definição de políticas públicas visando a implementação dos direitos fundamentais constitucionais.

Com relação à produção teórica dos países centrais, são extremamente valiosos os ensinamentos de Anthony Giddens, propondo a criação “de um discurso político cosmopolita”, implementado por movimentos sociais transnacionais, com o objetivo da “extensão da comunidade democrática a um nível transnacional e global”.⁵⁸⁸ Da mesma forma, os estudos de Habermas apontam para a necessidade de construção de uma esfera pública cosmopolita, composta por cidadãos, associações e movimentos sociais na construção de uma sociedade civil mundial, visando à criação de uma opinião pública crítica capaz de contribuir com a transformação das relações violentas, injustas e desiguais entre os países e propor alternativas para a democratização da ordem mundial e a efetivação universal dos direitos humanos.

Também merecem menção os estudos de J. L. Cohen e A. Arato sobre o nascimento de uma nova concepção de sociedade civil, a partir da emergência de movimentos sociais democratizadores da vida social que atuam e lutam, desde os anos 80, para introduzir na cena política novos direitos como expressão de normas de caráter reflexivo e dialógico, apoiadas nas reivindicações sociais de uma esfera pública crítica que pretende participar ativamente na definição das políticas públicas e no reordenamento da vida coletiva. Estes últimos pensadores, retomando conceitos da teoria democrática de Habermas, entendem os movimentos sociais como instâncias democráticas organizadas no seio da sociedade civil, cuja principal tarefa é a construção de resistências contra os “processos de fusão entre Estado e mercado e mercado e sociedade”, processos estes em curso com a aplicação dos projetos neoliberais privatistas. Nesta perspectiva, a partir daí pode-se contar com uma esfera distinta dos poderes econômico e político instituídos, a chamada “arena de interação social”, fundamental para a criação de alternativas políticas democráticas aos modos de vida dominantes e para a democratização da cultura

⁵⁸⁷ Entre 2003 e 2009 foram realizadas sessenta e duas Conferências Nacionais no Brasil, com a participação efetiva da sociedade civil, suas propostas servindo como referência importante para o avanço das políticas sociais recentes. AVRITZER, Leonardo. (Org.) **Experiências nacionais de participação social**. São Paulo: Cortez, 2009.

⁵⁸⁸ GOLDBLATT, David. **Teoria social e ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 286-287; Cf. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

política no sentido de promover mudanças institucionais que ampliem a conquista de direitos em benefício da cidadania.⁵⁸⁹

As mudanças derivadas dos processos de globalização trouxeram um conjunto de transformações nas esferas da economia, da política e da sociedade. De um lado, assistiu-se a um processo de desorganização das economias nacionais e enfraquecimento da capacidade político-jurídica decisória e regulatória dos Estados nacionais, assim como a diminuição do poder democrático das organizações sociais, políticas e sindicais, derivadas das crises do mundo do trabalho, dos partidos políticos e da democracia representativa, com a crescente privatização do Estado e a hegemonia do capital financeiro e especulativo, que passa a assumir a propriedade privada dos bens públicos, levando a um violento processo de eliminação dos direitos trabalhistas e sociais, com o empobrecimento generalizado das populações e o desprezo pelas práticas da cidadania, com a contínua repressão e perseguição aos movimentos sociais, populares e sindicais contrários ao aumento da desigualdade e a violação cotidiana dos direitos humanos e democráticos.

O processo de privatização da vida social e o autoritarismo social e político derivado dos novos modos de exercício do poder, agravados pela crise dos projetos de transformação social e das instituições político-jurídicas constitucionais e democráticas, introduziram uma verdadeira onda de barbárie, produzida pela expansão das políticas neoliberais disseminadas pelo mundo com mais intensidade, a partir dos anos noventa do século XX, após a queda do muro de Berlim e a euforia dos grupos conservadores, especialmente nos países capitalistas hegemônicos, autoproclamados como vencedores, ante a derrocada dos regimes socialistas totalitários e, por isso, entendendo-se legitimados a edificação da nova ordem mundial fundada apenas nos princípios e imperativos do mercado, como síntese máxima do progresso e prenúncio do fim da história, sem qualquer tipo de preocupação com a democracia e a realização dos direitos humanos na esfera nacional e internacional.

Por outro lado, esta complexa realidade trouxe um conjunto de novas preocupações para os movimentos e associações da sociedade civil, com a exigência de mudanças sociais e a ruptura do caráter autoritário, injusto e desigual

⁵⁸⁹ AVRITZER, Leonardo. Além da dicotomia Estado/mercado. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências Sociais, n. 34, nov. 1992, p. 210; 221-222.

da globalização conduzida pelos países hegemônicos, o capital financeiro especulativo e as empresas transnacionais monopolistas. A partir de então, passam a se multiplicar cada vez mais manifestações, fóruns e encontros, organizados pela sociedade civil, voltados para a denúncia da globalização neoliberal economicista, fundada na violação sistemática dos direitos humanos e democráticos, propondo a discussão dos fundamentos de legitimidade desses processos e a necessidade de construção de uma globalização justa e democrática, baseada na distribuição igualitária da riqueza mundial, na ampliação dos direitos da cidadania para todos os povos, com o reconhecimento da pluralidade comunicativa e diversidade cultural, a livre manifestação de ideias e a criação de mecanismos de participação democrática dos cidadãos do mundo nas instâncias deliberativas mundiais.

A globalização aparece como um complexo, multifacetário e contraditório processo que se, de um lado, leva a uma maior interdependência dos povos do mundo, ao mesmo tempo, pode promover mais divisões entre as diversas culturas, em razão dos efeitos econômicos inicialmente nefastos para as diferentes nações, o que incentiva o renascimento de práticas nacionalistas dogmáticas, fundamentalistas e racistas, assim como pode incentivar a busca de novas alternativas globais, ao propiciar uma ampla discussão dos problemas mundiais e a busca de novos fundamentos de legitimidade para as instituições políticas no cenário local, nacional, regional e mundial.

Nesse cenário surgem novos movimentos e associações organizadas democraticamente em redes sociais temáticas e articuladas por movimentos e organizações sociais. Estes podem ser classificados como movimentos e grupos que lutam em torno de questões relacionadas com a identidade social, visando à conquista de “direitos” de natureza, social, econômica, política e cultural. Estão em sua maioria vinculados com os setores populares “excluídos”, representados pelas mulheres, os indígenas, os afrodescendentes, idosos, jovens, deficientes, “imigrantes”. Nestes movimentos, a prioridade passa a ser a defesa da liberdade de manifestação das minorias étnicas, sexuais, nacionais, comunitárias e o reconhecimento dos direitos culturais.⁵⁹⁰ Há também um conjunto de movimentos

⁵⁹⁰ GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 12-14. Para Gohn, a noção de redes sociais tem sido muito usada no mundo contemporâneo, permitindo uma “leitura e a tradução da diversidade sociocultural e política, sem cair em visões totalizadoras de unicidade”, indicando, ao mesmo tempo, que “elas têm certa permanência e realizam a articulação da multiplicidade do diverso, tanto em

sociais que atuam e lutam em defesa dos direitos sociais e melhorias das condições de vida e de trabalho. Já as redes de movimentos sociais organizadas globalmente constituem “redes sociopolíticas e culturais”, promovendo encontros, fóruns, “conselhos”, com o objetivo de intercâmbio de ideias e experiências, criando novas articulações e ações voltadas para a transformação social e a defesa da democracia e dos direitos.⁵⁹¹

Na última década, a intensa proliferação dos conflitos sociais e os contínuos e graves ataques à democracia, enquanto modelo de convivência social e política, fundada no reconhecimento e no respeito aos direitos humanos e sociais da cidadania, têm provocado o surgimento de novos modos de manifestação, mobilização e organização social, principalmente decorrentes das múltiplas facetas da globalização. Neste contexto surge o movimento antiglobalização, como um movimento com características de natureza internacional e transnacional, responsável por um conjunto de experiências políticas críticas e inventivas, manifestações contra a ordem econômica neoliberal, encontros e mobilizações em defesa da democratização da globalização e pela concretização dos direitos humanos, em benefício do desenvolvimento sustentável e da paz mundial.⁵⁹²

Os princípios e valores emancipatórios dos novos movimentos sociais, como agentes produtores de uma nova cultura política que visam à democratização dos diferentes espaços da vida social, foram retomados nos últimos anos por um conjunto de redes de organizações sociais, nacionais e internacionais, que passam a lutar pela formação de um espaço público de debate e afirmação de direitos no âmbito mundial. As experiências recentes aglutinadas em torno do Fórum Social Mundial demonstram o nascimento de uma nova realidade na qual os atores sociais aparecem no cenário público mundial denunciando a violação dos direitos humanos e as injustiças da globalização neoliberal, reivindicando novos direitos e propondo uma globalização democrática.

períodos de fortes fluxos das demandas, como nos de refluxo”. Já Scherer-Warren considera que as redes de mobilizações e movimentos sociais possibilitam “retratar a sociedade civil, captando uma integração da diversidade”. (GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 54, p. 446, set./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br>>. Acesso em: 16 jan. 2012).

⁵⁹¹ GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 14.

⁵⁹² GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 54, p. 442, set./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br>>. Acesso em: 16 jan. 2012.

O Fórum Social Mundial aparece como uma experiência social inovadora no campo da construção de uma sociedade civil mundial preocupada com o debate sobre os rumos da democracia, dos direitos humanos e a sobrevivência do planeta a partir da instituição de modelos de desenvolvimento econômico e social mais justos e ecologicamente sustentáveis. Trata-se do nascimento de um processo de aproximação de uma pluralidade de movimentos sociais e experiências emancipatórias diferenciadas que articulam novas ações e intervenções no âmbito local, nacional, regional e mundial, tendo como propósito denunciar os abusos, os crimes e as injustiças decorrentes da globalização econômica neoliberal e as alternativas sociais voltadas para a democratização da riqueza e do poder político global.

Já é possível observar um conjunto de resistências de diversos atores sociais contra o neoliberalismo, quando estes passam a ocupar a cena pública internacional e aos poucos vai se formando uma opinião pública crítica mundial, inicialmente entre os cidadãos que participam dos movimentos sociais, mas progressivamente vai se expandindo para redes de cidadania e comunicação mais amplas, dando origem a protestos e mobilizações contra as violações de direitos humanos, instituindo-se novos modos de exercício da cidadania, com o questionamento da paralisia das instituições políticas representativas diante dos imperativos econômicos que avançam desestabilizando as economias e as instituições democráticas, com a retirada dos direitos sociais arduamente conquistados pelas lutas sociais e trabalhistas durante o século XX.

Cresce cada vez mais a consciência da necessidade de empreender um ritmo democrático à globalização, propiciando o encontro de culturas e o enriquecimento da humanidade em torno de valores que promovam a emancipação, a paz e a humanização e democratização das relações entre os povos e as nações. Um primeiro passo nesse sentido foi dado pela realização do Primeiro Fórum Social Mundial, no Brasil, no ano de 2001, quando pela primeira vez na história, reuniram-se milhares de cidadãos, trabalhadores, cientistas, representações de movimentos sociais e organizações civis e religiosas de todo o mundo para debater publicamente num mesmo espaço os problemas da humanidade e protestar contra os rumos desumanos da globalização econômica em curso. Desde então, multiplicam-se as manifestações, protestos, fóruns, seminários, estudos e encontros visando à

formação de uma opinião crítica mundial e a formulação de propostas para a democratização das relações internacionais.

Já o Segundo Fórum Mundial, realizado em janeiro de 2002, na cidade de Porto Alegre, teve como novidade o aumento expressivo do número de participantes, além dos diversos representantes de movimentos e organizações sociais mundiais, também contou com a presença de inúmeros parlamentares e membros de diversas organizações oficiais internacionais.⁵⁹³ O sucesso do II Fórum Social Mundial foi analisado por Boaventura de Sousa Santos como resultante de uma adequada compreensão do contexto das relações internacionais após os atentados de 11 de setembro de 2001, já que “constatou-se que a nova espiral militarista insere-se na lógica expansionista dominante”, pois “o que o neoliberalismo deixou de poder fazer exclusivamente através dos mercados passou a pretender fazê-lo com a guerra”. Diante do enfraquecimento econômico e das inseguranças trazidas pela possível concorrência em função da criação da nova moeda europeia, os Estados Unidos retomaram sua política de guerra e terror, procurando, assim, compensar suas debilidades. Opondo-se a “cruzada militar contra o terrorismo”, os participantes, ao lado da defesa dos direitos humanos, reivindicam a “paz” e “uma concepção de segurança coletiva assente no diálogo e na diminuição das desigualdades sociais, como condição para que a segurança de uns não seja obtida à custa da insegurança dos outros”.⁵⁹⁴

⁵⁹³ O II Fórum Social Mundial contou com a presença de aproximadamente sessenta mil pessoas, com quinze mil delegados de organizações sociais, pelo menos quinhentas ONGs e igual número de sindicatos, vinte mil cidadãos credenciados e cerca de três mil profissionais da imprensa nacional e internacional. Paralelamente ao evento desenvolveu-se o Fórum de Autoridades Locais e o Fórum Parlamentar. Segundo Kjeid Jakobsen, a questão da discussão e articulação dos atores sociais com a representação política institucional deve ser objeto de uma maior atenção por parte do Fórum Social, já que “o encaminhamento das decisões tomadas pelos atores presentes ao FSM, em grande parte passa pelo engajamento do Estado, internacionalmente ou nacionalmente”. É essencial a criação de pelo menos “alguns pontos de convergência que não signifiquem nem a subordinação do FSM ao aparato de Estado, nem a supremacia do institucional sobre as dinâmicas da vida real e muito menos do Fórum como espaço de diálogo e negociação”. O FSM é, antes de tudo, um espaço público de manifestação da sociedade civil, porém deve estar aberto para o diálogo com os demais atores políticos e econômicos. Trata-se de “um espaço de todos, com poucos condicionantes”, articulando-se claramente como uma oposição social à globalização neoliberal. Nele, “cabem todos, dos revolucionários aos reformistas e o único limite para o credenciamento das entidades é o respeito ao princípio de não utilizarem a violência como método de ação política”. (JAKOBSEN, Kjeid. **Avaliação do Fórum Social Mundial, 2002**. Disponível em: <<http://forumsocialmundial.org.br>>. Acesso em: 22 maio 2002.)

⁵⁹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. **Um fórum para durar**. Disponível em: <<http://forumsocialmundial.org.br>>. Acesso em: 22 fev. 2002. Dessa maneira, para o sociólogo português “o encontro de Porto Alegre afirmou-se como o único acontecimento político internacional deste período realmente autônomo em relação às imposições americanas”, erguendo-se claramente como oposição à hegemonia dos Estados Unidos que tendem a impor a “sua vontade a todos os

O Terceiro Fórum Social Mundial contou com cerca de cem mil participantes, sendo vinte mil delegados representando cinco mil e setecentas organizações de cento e trinta países, com o credenciamento de quatro mil jornalistas. As discussões foram divididas em cinco eixos temáticos fundamentais, envolvendo as seguintes questões: desenvolvimento democrático e sustentável; princípios e valores, direitos humanos, diversidade e igualdade; mídia, cultura e alternativas à mercantilização e homogeneização; poder político, sociedade civil e democracia; ordem mundial democrática, luta contra a militarização e promoção da paz. No balanço final do encontro, Cândido Grizbovisky afirma que “o Fórum cresceu e vai tomando novas dimensões em termos de autonomia”, por isso a proposta de realização do próximo evento na Índia ganha importância, na medida em que possibilitará um crescimento ainda maior, ampliando a diversidade com “a participação dos asiáticos e africanos a partir do ano que vem”.⁵⁹⁵

Os povos do mundo representados em Porto Alegre assumiram o compromisso com a criação de uma cidadania planetária, propondo, a partir daí, como enfatiza Leonardo Boff, uma “outra globalização que passa pela solidariedade a partir de baixo, pela mundialização dos direitos humanos, pela socialização da democracia como valor universal, pelo controle social dos capitais especulativos”, na busca da constituição de “instâncias de governança mundial, pela universalização do cuidado para com a terra e os ecossistemas e pela valorização da dimensão espiritual do ser humano e do universo”, tendo como meta final o estabelecimento da “terra como casa comum dos humanos e de toda a comunidade de vida”. Trata-se do surgimento de uma nova compreensão do universo e do sentido da vida humana e social no planeta que acompanha “o pensamento que se orienta por um novo paradigma científico”, constituído pela percepção e entendimento da “possibilidade

países do mundo e, nomeadamente, aos seus rivais econômicos, a União Europeia e o Japão, e parecem fazê-lo com êxito”. Além disso, o fórum foi capaz de apontar uma série de alternativas, com a redação de “centenas de documentos com milhares de propostas setoriais para serem transformadas em temas de lutas políticas nos diversos países e globalmente”, começando com a luta pela defesa de espaços para as manifestações da cidadania “contra um contexto securitário e militarista e a tentativa autoritária que dele emerge no sentido de criminalizar as manifestações propostas contra a globalização neoliberal”, garantindo-se o compromisso de respeito aos futuros protestos por parte dos dirigentes municipais presentes no Fórum de Autoridades Locais. Enfim, “contra um clima de guerra, as propostas afirmam o valor supremo da paz”, e “contra a concorrência desenfreada pelo acesso aos recursos naturais e pela privatização daqueles que até agora foram livres e públicos, o FSM aborda pela primeira vez a questão da água e propõe que ela seja considerada patrimônio mundial da humanidade”.

⁵⁹⁵ GRIZBOVISKY, Cândido. **Balanço do Fórum Social Mundial** 2003. Disponível em: <<http://forumsocialmundial.org.br>>. Acesso em: 21 abr. 2003.

real de vivermos juntos como humanos”, superando a “consciência de nação e de classe” e passando a “consciência de espécie e de planeta terra”. Essa nova mentalidade poderá permitir o “desenvolvimento de um novo estágio da humanidade”, suplantando o estágio no qual “os povos estavam em diásporas pelos continentes e enraizados em seus estados-nações” e “agora começam a mover-se e a encontrar-se num único lugar, a Terra como Casa Comum”.⁵⁹⁶

Aos poucos, o Fórum Social vai se afirmando como um local privilegiado de manifestação da sociedade civil mundial, responsável pela construção de uma consciência crítica internacional, que vai se fortalecendo e reconstruindo em cada novo encontro.⁵⁹⁷ O resultado mais importante desses encontros foi, sem dúvida, a criação de um espaço público permanente de discussão da cidadania mundial, possibilitando a troca de ideias e experiências, com o enriquecimento cultural entre os participantes e um aprendizado social diante da coexistência plural de uma multiplicidade e diversidade de ideias e propostas para encaminhar as lutas pela democratização das relações entre os homens e mulheres, as diversas culturas e etnias, nacionalidades e países.

Trata-se de uma experiência democrática que implica e resulta em um aprendizado comum do exercício da cidadania e que visa influenciar na constituição de uma nova esfera pública mundial, capaz de construir o diálogo para a redefinição da democracia no cenário mundial e apontar o grau de legitimidade dos processos políticos decisórios e os rumos da economia mundial.

Os movimentos sociais surgiram no contexto de múltiplas crises que atravessam a sociedade contemporânea, tanto nos países avançados, como nos países dependentes, lutando não apenas por melhores condições de vida, indispensáveis para a satisfação das necessidades humanas, mas contra as formas

⁵⁹⁶ BOFF, Leonardo. **Qual globalização** Disponível em: <<http://forumsocial.org.br>>. Acesso em: 12 fev. 2008.

⁵⁹⁷ O IV Fórum Social Mundial foi realizado na Índia, em 2004; com mais de 74.126 participantes de pelo menos 157 países; o V Fórum Mundial foi novamente realizado na cidade de Porto Alegre, no Brasil, no ano de 2005, com mais de 155.000 participantes. O VI encontro em 2006 primou pela efetivação da ideia de descentralização, policentricidade e diversidade das manifestações em diferentes lugares do mundo; o VII Fórum Mundial no ano de 2007 aconteceu na África; já, em 2008, não houve evento centralizado do FSM, mas uma semana de mobilizações e ações globais. Em 2009, o Fórum Social Mundial foi sediado novamente no Brasil, desta vez em Belém do Pará, na Amazônia, contribuindo com a discussão dos problemas sociais globais, com especial destaque para a questão ambiental. Já, em 2010, houve a descentralização do evento, ocorrendo em diversos países, no Brasil, acontecendo nas cidades de Porto Alegre e Salvador. Em janeiro de 2012, o evento voltou a ser realizado em Porto Alegre, tendo como preocupação fundamental a discussão sobre a crise ecológica e econômica mundial.

autoritárias de exercício do poder político estatal e contra as determinações econômicas e a mercantilização generalizada da vida social. Constituindo-se como novos sujeitos históricos e políticos que empreendem renovadas formas de organização societária e lutando pela conquista da democracia política e social, estes movimentos visam à criação das condições para o exercício e realização dos direitos humanos, das liberdades individuais e públicas, colocando-se como novos atores sociais que pretendem contribuir na esfera pública societária e política para a instituição de direitos iguais fundados em novos consensos normativos através da ampliação de instâncias democráticas participativas, dialógicas e deliberativas.

Os atores dos movimentos sociais aparecem como agentes produtores da história que visam à instituição de novas formas de relacionamento social e a democratização da cultura e da vida coletiva, questionando os processos mercantilistas, autoritários e a condução burocrática do poder pelas instituições sociais e políticas estatais, partidos políticos, sindicatos e instituições políticas e econômicas internacionais. Como agentes de mudança social, aparecem como vozes críticas e plurais que pretendem influir na definição dos processos decisórios locais, nacionais, regionais e globais, colocando-se como interlocutores de uma nova esfera pública cosmopolita na defesa da democracia e dos direitos da humanidade.

No próximo capítulo, serão investigados o significado e os principais efeitos da globalização, com o propósito de procurar entender as razões das crises e transformações do Estado contemporâneo, as mudanças produzidas no entendimento da democracia e dos direitos humanos e as possibilidades de criação de uma esfera pública plural e democrática incentivada por movimentos sociais que reivindicam mudanças na ordem política mundial.

6 GLOBALIZAÇÃO, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

No presente capítulo, procurar-se-á investigar o significado e os principais efeitos da globalização, com o objetivo de melhor compreender as razões das crises e transformações do Estado contemporâneo, as dificuldades e as mudanças no significado e avaliação da democracia e dos direitos humanos, assim como as possibilidades de criação de uma opinião pública plural e crítica global incentivada pela práxis emancipatória dos movimentos sociais frente ao atual processo de crise social mundial.

6.1 AS CONSEQUENCIAS HUMANAS E SOCIAIS DA GLOBALIZAÇÃO

A globalização pode ser entendida como um processo multifacetário caracterizado por um aumento do contato entre diferentes povos e regiões, processo este presente nas mais diversas fases da história humana, embora somente tenha adquirido conotação mundial a partir do século XVI, através da expansão do comércio e o domínio do novo mundo com o início da colonização europeia, com o desenvolvimento das navegações marítimas. Entretanto, o fenômeno da globalização que atinge o mundo contemporâneo representa um conjunto de mudanças que afetam as relações econômicas, sociais, políticas e culturais entre as nações, que embora tendo sido inicialmente o resultado do processo de aceleração sem precedentes da modernização capitalista, com a intensificação da mundialização da produção, do comércio e das finanças, vem promovendo o aumento considerável das possibilidades de contato entre os países, favorecido pelo desenvolvimento tecnológico e pela velocidade das novas redes de informações instantâneas, especialmente com a criação de novos meios de comunicação e de transporte, trazendo a partir daí modificações importantes em todas as esferas da vida em sociedade.

Estas mudanças podem contribuir para uma maior aproximação dos povos do planeta, assim como para o aprofundamento da separação e das divisões entre as nações. Porém, em virtude de se tratar de um processo multifacetário e contraditório, a globalização não pode ser entendida adequadamente a partir de uma perspectiva linear e evolutiva da história, como expressão de um fenômeno unilateral, restrito ao âmbito econômico, ou ainda como uma “panaceia universal” inevitável para o

desenvolvimento dos países e um processo que teria vindo para substituir definitivamente o modelo social anterior centrado nas orientações dos Estados-nações.⁵⁹⁸

O professor André-Jean Arnaud reconhece o forte impacto da globalização em todas as esferas da vida humana e social, o que vem causando uma verdadeira “revolução” no campo jurídico, na forma de compreensão do direito e nos modos de “produção e na implementação da norma jurídica”, com a ultrapassagem das concepções monistas e legalistas de cunho positivista, ainda atreladas fortemente ao âmbito interno das fronteiras demarcadas pelo Estado nacional. Para o jurista, a globalização é um termo com sentido polissêmico, não podendo ser avaliada apenas numa de suas facetas e numa única direção, já que produz uma diversidade de efeitos negativos, como a privatização e a desvalorização do mundo do trabalho e dos direitos sociais, mas também cria novas esperanças, aumentando a comunicação e os modos de interação social, diminuindo as distâncias entre os povos e recolocando o tema da democracia e do respeito aos direitos humanos na cena mundial. A globalização incentiva o surgimento de um novo “paradigma”, podendo ser utilizado não apenas para a compreensão das novas formas de organização econômica do capital e exercício do poder mundial, mas também para expressar de forma criativa a pluralidade sociocultural e a multiplicidade de experiências sociais, proporcionando um modo distinto de tratamento dos problemas do planeta.

Trata-se de uma tomada de consciência de que muitos problemas, nesse fim de século, não podem ser mais tratados através de uma simples referência aos Estados, sem uma referência aos vínculos que passaram a unir as diferentes partes do globo terrestre [como aqueles relacionados ao] clima, meio ambiente, comunicação ou telecomunicações [...] intercâmbio monetário e econômico, tema apropriado como um qualitativo de uso comum na linguagem do neoliberalismo econômico e de seus filhotes mais ou menos degenerados.⁵⁹⁹

O paradigma da globalização permitiria, portanto, uma multiplicidade de abordagens, impulsionando uma reflexão crítica e avaliativa sobre os novos temas e problemas que emergem nas sociedades atuais, bem como incentivaria a busca

⁵⁹⁸ DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e modernidade**: para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p. 150.

⁵⁹⁹ ARNAUD, André-Jean. **O direito entre modernidade e globalização**: lições de filosofia do direito e do Estado. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. p. 11-12.

criativa de alternativas políticas e jurídicas para os efeitos negativos que daí surgem. De acordo com o estudioso francês, as principais características da globalização, que aparecem como referências temáticas essenciais a serem investigadas na atualidade, podem ser assim enunciadas:

- Que a globalização remete a um processo social, econômico, cultural e demográfico que se instala no cerne das nações e as transcende ao mesmo tempo;
- que os Estados-nações estão cada vez mais, em larga medida, excluídos do comércio mundial, que de internacional tende a se tornar transnacional; mais do que o Estado-nação, a despeito de seu caráter aparentemente cada vez mais problemático [conforme analisa Boaventura de Sousa Santos] continua a ser um ponto de referência obrigatório;
- que o movimento contemporâneo de globalização das trocas comerciais é acompanhado, em contrapartida, de uma atenção aos processos locais, às identidades locais, sem os estudos das quais o processo global seria mal entendido; que ele opera em uma dialética permanente com o 'local' – daí a expressão recentemente cunhada de 'glocalização'.
- que o movimento contemporâneo de globalização do comércio é acompanhado por uma volta da sociedade civil que desempenha um papel cada vez mais importante na regulação social.⁶⁰⁰

Entretanto, é necessário reconhecer que o fenômeno da economia global e suas consequências para a vida humana e as sociedades contemporâneas não pode ser considerado como um fenômeno secundário, devido ao seu alcance mundial e a lógica totalizante de imposição cultural que o acompanha, desorganizando sociedades e destruindo economias e culturas de forma poucas vezes vista na história humana. Na realidade, o chamado projeto de globalização econômica neoliberal em curso nas sociedades contemporâneas, comandado pela lógica mercantil das corporações transnacionais e instituições capitalistas hegemônicas, vem provocando uma aceleração do processo de concentração do poder e da riqueza mundial, na medida em que fortalecem as estruturas monopolistas já presentes na fase anterior do capitalismo organizado.

De acordo com o pensador brasileiro Milton Santos, na atual fase do capitalismo desorganizado aparecem novas formas de totalitarismo e de colonialismo por força de um processo econômico apresentado como expressão de um pensamento único devotado à construção de uma cultura única, o chamado neoliberalismo, com o total desprezo à pluralidade humana e cultural, base de uma sociedade democrática. Dessa forma, acentua-se a tendência à monopolização da

⁶⁰⁰ ARNAUD, André-Jean. **O direito entre modernidade e globalização**: lições de filosofia do direito e do Estado. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. p. 17-18.

economia e das riquezas mundiais, com um controle avassalador e sem precedentes das diversas culturas e regiões do planeta, consolidando-se simbolicamente com a promessa ilusória e atrativa das populações ao consumo de mercadorias e às novidades tecnológicas, porém impondo-se efetivamente através da conquista dos territórios e estados mais fracos, com o controle e/ou a compra forçada dos patrimônios, bens e recursos das nações mais pobres.⁶⁰¹

A economia mundial globalizada pretende produzir uma nova cultura, cujo signo mais importante reside na reafirmação da ideia de modernização econômica capitalista, fundamentada na aceleração da história através da velocidade das inovações tecnológicas, ao mesmo tempo em que cria uma globalização da pobreza e da desigualdade social, com o descarte da subjetividade e autonomia dos seres humanos, continuamente excluídos dos seus benefícios, mas que são por ela afetados e arrastados:

O mundo de hoje parece existir sob o signo da velocidade. O triunfo da técnica, a onipresença da competitividade, o deslumbramento da instantaneidade da transmissão e recepção de palavras, sons e imagens e a própria esperança de atingir outros mundos contribuem, juntos para que a ideia de velocidade esteja presente em todos os espíritos e sua utilização constitua uma espécie de tentação permanente. Ser atual ou eficaz, dentro dos parâmetros reinantes, conduz a considerar a velocidade como uma necessidade e a pressa como uma virtude. Quanto aos demais, não incluídos, é como se apenas fossem arrastados a participar incompletamente da produção da história.⁶⁰²

As principais características da globalização da economia comandada pelos mercados são a mundialização da produção e das finanças, propiciada pela automação e pela difusão dos meios de comunicação e de transporte; as transformações no sistema de produção com a substituição do modelo fordista centralizado pelo modelo flexível toyotista, com mudanças na divisão internacional do trabalho e a desindustrialização dos países do Sul, como ocorreu na América Latina, principalmente nas décadas de oitenta e noventa do século XX, em razão da massiva transferência do processo produtivo para os países asiáticos. Há também o predomínio das transnacionais, caracterizadas pela fusão das grandes empresas e pelo fato da produção deixar de se fixar num só país, na medida em que a competitividade faz com que as empresas busquem a redução dos custos da

⁶⁰¹ SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

⁶⁰² SANTOS, Milton. **O país distorcido**. São Paulo: Publifolha, 2002. p. 162.

produção, o que é obtido pelas vantagens oferecidas pelos países mais pobres, em termos de subsídios, infraestrutura, descontos ou isenções de impostos e fraca ou inexistente legislação trabalhista e ambiental; sistema rápido e eficaz de distribuição de produtos, apoio logístico dos meios de comunicação; assim como a substituição da autoridade dos Estados soberanos e das legislações nacionais por decisões econômicas das grandes empresas e instituições capitalistas oficiais como o Banco Mundial, a Organização Mundial do Comércio, O Fundo Monetário Internacional e o grupo dos países industrializados e mais ricos do mundo (o G8), entre outras.⁶⁰³

⁶⁰³ O conteúdo do Acordo Multilateral sobre Investimentos que passou a ser discutido em 1991, a partir da ratificação dos governos do Acordo Constitutivo da Agenda Multilateral de Garantia de Investimentos, num encontro promovido pelo Banco Mundial, e que só ganhou publicidade com a denúncia de movimentos sociais internacionais a partir de 1997, demonstra com clareza a realidade da “nova ordem mundial” capitalista, formalizando a efetivação da perda de poder e autonomia dos Estados nacionais. De acordo com Monteiro Coelho da Costa, o AMI “pode ser descrito como uma carta dos direitos das empresas e investidores transnacionais frente aos Estados nacionais”, representando a total submissão dos governos nacionais às corporações internacionais, já que o acordo não prevê qualquer restrição legal aos investidores externos, obrigando os países a oferecer liberdade total e condições atrativas aos mesmos. O acordo estabelece textualmente, inclusive, que “a perda de uma oportunidade de lucro sobre os investimentos é um tipo de prejuízo suficiente para justificar o direito à indenização do investidor”. Em outros termos são proibidas intervenções do Estado que visem limitar a lucratividade das empresas e investidores internacionais, sendo que “tais intervenções podem ser consideradas como equivalentes a uma expropriação direta e indireta”, o que geraria a obrigação do Estado em indenizar os prejudicados. Assim, todas as políticas públicas e leis que visem limitar os abusos do poder econômico e distribuir a riqueza diminuindo os efeitos perversos do processo de concentração do capital, como “medidas fiscais, regulamentações ambientais, leis trabalhistas e códigos de defesa do consumidor” seriam consideradas intervenções estatais contrárias à liberdade de comércio e aos investimentos internacionais e deveriam ser rigorosamente proibidas. O acordo ainda proíbe qualquer tipo de discriminação entre empresas nacionais e internacionais, entre produtos e serviços, a taxação de produtos poluentes e danosos ao meio-ambiente e é radicalmente contrário aos subsídios e a proteção estatal de pequenas empresas e setores nacionais estratégicos para o desenvolvimento do país, o que não acontece, porém, com os países hegemônicos europeus e os Estados Unidos da América. Em síntese, o acordo responsabiliza os Estados nacionais inclusive pela ocorrência de “distúrbios civis, revoluções, estados de emergência ou outros acontecimentos similares”, “como movimentos grevistas e atos de protestos da cidadania, obrigando os países a “aceitar sem quaisquer condições submeter os litígios a arbitragem internacional”, podendo, inclusive, “levar governos a juízo ante o tribunal arbitral da Câmara de Comércio Internacional”, além dos países ficarem obrigados ao cumprimento do acordo por pelo menos quinze anos, retirando, assim, definitivamente, dos países a sua autodeterminação e soberania nacional e impedindo as populações de exercerem a sua autonomia política e os direitos relativos à soberania popular. (COSTA, Antônio Luiz Monteiro Coelho da. **O manifesto capitalista**. Disponível em: <<http://sites.uol.com.br/antonioluizcosta/Ami.htm>>. Acesso em: 26 abr. 2002). Daí a importância das atuais negociações dos países em desenvolvimento visando forçar os países ricos a adoção de regras mais democráticas e justas com relação ao comércio mundial, com especial destaque para o Brasil, Índia e China, países estes que vêm alcançando índices importantes de crescimento econômico nos últimos anos, graças a uma retomada das tarefas do Estado na condução do desenvolvimento, o que lhes possibilita uma maior penetração e peso político no cenário internacional, apesar de também sofrerem os efeitos da crise econômica global. Esta última atingiu gravemente as economias dos Estados Unidos e da Europa, desde 2008, com reflexos em todo o mundo, confirmando a necessidade da criação de limites jurídicos aos processos econômicos, o que depende de iniciativas políticas dos governos e da sociedade civil, com a disposição para a negociação e pactuação de novas orientações no cenário global.

Em pouco mais de três décadas, o sistema capitalista monopolista, comandado pelo setor financeiro especulativo, experimentou um processo de universalização e de dominação sem precedentes, invadindo a quase totalidade das áreas e regiões do globo terrestre. Trata-se de um processo abrangente e extremamente veloz, comandado pelas grandes corporações transnacionais, que tendem a desestruturar e, em alguns casos, destruir as culturas e economias locais em razão da sua força econômica avassaladora e da sua capacidade de competitividade nos mercados mundiais. A defesa da manutenção de mercados nacionais para a promoção do crescimento econômico e distribuição de renda é relativizada, na medida em que a produção, distribuição e consumo de mercadorias adquirem um ritmo e um viés global e planetário. As mudanças tecnológicas propiciaram uma profunda transformação nos processos produtivos e uma tendência à diminuição das barreiras alfandegárias e fronteiras nacionais, pois ao “facilitar extraordinariamente o acesso e o tratamento de informações, ao possibilitar o estabelecimento de contatos eletrônicos instantâneos por todo o globo, ao reduzir drasticamente o tempo e o custo do transporte à longa distância, as novas tecnologias dão um ímpeto inédito à internacionalização do capital”.⁶⁰⁴

Nesse processo, consolida-se inicialmente a bipolarização entre os países pobres e ricos, com o aumento da concentração da renda e do capital em benefício dos países centrais e das empresas transnacionais, que detêm o monopólio dos mercados mundiais, através do acesso à tecnologia e às condições mais vantajosas para a competição no mercado global, enquanto isso se acentua a desigualdade nos países periféricos, com a desestruturação de suas já frágeis economias, a privatização do patrimônio público, o fim das políticas sociais, o aumento das dívidas internas e externas, a recessão econômica e a explosão dos conflitos sociais, agravados pela fragilidade e ineficácia das administrações públicas, das leis e do Judiciário no cumprimento da Constituição.

O sociólogo Zygmunt Bauman analisa a crescente desordem mundial como um dos efeitos perversos da globalização, resultante da falta de controle jurídico dos mercados e da imposição aos Estados mais fracos da lógica econômica dos grupos mais fortes. Nesse novo processo histórico, a ideia de um controle político da

⁶⁰⁴ CRUZ, Sebastião C. Velasco e. **Globalização, neoliberalismo e o papel do Estado**. Disponível em: <<http://sites.uol.ufrj/ccje>>. Acesso em: 12 mar. 2002; FARIA, José Eduardo. **O direito na economia globalizada**. São Paulo: Malheiros, 2000.

economia é afastada, fazendo com que o conceito de economia seja ressignificado como uma esfera radicalmente autônoma e suprema, longe das amarras legais e do controle crítico da cidadania. Nesse sentido, qualquer tentativa de limitar a “disseminação das regras de livre mercado”, especialmente tendente a inibir o “livre movimento do capital e das finanças”, receberá a “imediata punição dos mercados mundiais”. Dos Estados exige-se apenas que controlem seus orçamentos, cortando gastos sociais e impedindo qualquer obstáculo à expansão do livre mercado. Esse processo de expansão do capital exige um tipo de Estado enfraquecido, a fragmentação da esfera social e o descarte da centralidade da política como atividade decisória e democrática no espaço nacional, sendo estas as condições essenciais impostas pela nova lógica econômica expansionista:

Ao contrário de opiniões sempre repetidas [...] não há contradição lógica nem pragmática entre a nova extraterritorialidade do capital (absoluta no caso das finanças, quase total no caso do comércio e bem avançada no da produção industrial) e a nova proliferação de Estados soberanos frágeis e independentes. [...] Abrir de par em par os portões e abandonar qualquer ideia de política econômica autônoma é a condição preliminar, docilmente obedecida para receber assistência econômica dos bancos mundiais e fundos monetários internacionais. Quase-Estados, Estados fracos podem ser facilmente reduzidos ao (útil) papel de distritos policiais locais que garantem o nível médio de ordem necessário para a realização dos negócios, mas não precisam ser temidos como freios efetivos à liberdade das empresas globais.⁶⁰⁵

Para o sociólogo polonês, o processo de globalização implica uma multiplicidade de realizações com efeitos aparentemente contraditórios, indicando mudanças nas instituições que até então representavam as sociedades do capitalismo organizado, ordenadas legalmente pelas estruturas do Estado-nação. Percebe-se uma intrínseca relação de complementaridade entre a globalização da economia e o aumento do processo de “fragmentação política”, por um lado, representada pela garantia de liberdade máxima para os homens de negócios, as “finanças” e para o mercado e, por outro lado, por maiores restrições às liberdades dos dominados.

As mudanças em curso indicam uma “redistribuição mundial da soberania, poder e liberdade de agir”, facilitada pelo desenvolvimento tecnológico e pela velocidade das informações e transportes, mas que expressa certa continuidade da

⁶⁰⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 74-76.

estratégia burocrática de domínio dos cidadãos, antes exercida no âmbito do Estado nacional, e agora redirecionada para o âmbito planetário, combinando formas de “integração” e “divisão”, “globalização” e “territorialização”, liberdade de locomoção e ascensão social para alguns e confinamento, isolamento e exclusão social para muitos, apontando para uma “re-estratificação mundial” entre atores desiguais, o que pressupõe uma espécie de “expropriação do Estado”, especialmente dos direitos constitucionais e das conquistas democráticas da cidadania. Esse complexo processo articula, une e separa, ao mesmo tempo, os espaços global e o local, as leis globais e as ordens locais, os integrados à ordem social e à cultura do consumo e os demais excluídos do mundo do trabalho e, portanto, da possibilidade do acesso aos bens essenciais à manutenção de uma vida digna.⁶⁰⁶

A expansão sem limites e desregulada do capital financeiro promove uma profunda desorganização das economias nacionais, tendo como resultado o aumento da exclusão social e da pobreza e a destruição das diversas identidades e valores culturais, visando à implantação de uma cultura única, o modelo de civilização capitalista, fundamentado no individualismo, na concorrência predatória e na busca do lucro imediato. As regras impostas pelo mercado e a ideologia do consumo desenfreado, disseminados pelos meios de comunicação, fragmentam a vida social e tendem a promover a escravização dos indivíduos ao mundo dos objetos e das invenções tecnológicas, como substitutos dos desejos e da autonomia dos sujeitos, esvaziando, fragilizando e empobrecendo as identidades e as potencialidades existenciais, culturais e políticas dos seres humanos e das diversas nações.⁶⁰⁷

Para Zygmunt Bauman, esse novo cenário propicia o aparecimento de novas elites sociais, intelectuais e mediáticas cosmopolitas formadas nas nações ricas “emancipadas” e a difusão dos relatos estéticos pós-modernistas que celebram o novo mundo global, a cultura individualista e consumista e a suposta democratização do mundo, através da possibilidade de desenvolvimento de formas de hibridismo cultural, intelectual e artístico. Estas visões produzem um imaginário que desconsidera, apesar do relato em contrário, as diversidades histórico-sociais concretas, a existência das tragédias humanas e os inúmeros dramas sociais dos

⁶⁰⁶ BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 73; 77-78.

⁶⁰⁷ SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record. 2000.

que foram esquecidos e excluídos do novo sistema mundial, aprofundando ainda mais as possibilidades antes já escassas de comunicação entre as elites e o povo, entre os “habitantes globais” e “os habitantes locais”:

A hibridização cultural dos habitantes globais pode ser uma experiência criativa e emancipadora, mas a perda de poder cultural dos habitantes locais raramente o é: trata-se de uma tendência compreensível, mas infeliz dos primeiros confundirem as duas coisas, e assim apresentarem sua própria versão de “má-consciência” como prova de deficiência mental dos segundos. [...] mas para estes – habitantes locais mais por sina que por opção – a desregulamentação, a dissipação de redes comunitárias e a forçosa individuação do destino implicam agruras bem distintas e sugerem estratégias bem diferentes. [...] a era da ‘compressão espaço-temporal’, da ilimitada transferência de informação e da comunicação instantânea, é também a era de uma quase total quebra de comunicação entre as elites instruídas e o populus. Aquelas (‘modernistas sem modernismo’, na competente expressão de Friedman – isto é, sem um projeto universalizante) não têm nada a dizer a esse povo, nada que ecoasse em suas mentes como um reflexo da sua própria experiência e dos seus projetos de vida.⁶⁰⁸

O fim da Guerra Fria, que procurava estabelecer um relativo “equilíbrio” político, econômico e militar entre as nações, ainda que instável e superficial, em razão do comando bipolar do mundo e da partilha do poder entre os Estados Unidos e a União Soviética, provocou uma profunda modificação nas relações internacionais, possibilitando aos Estados Unidos a obtenção da hegemonia sobre as demais regiões do globo. A queda dos regimes “comunistas” totalitários e burocráticos, aliada à crise econômica e a falência do Estado do Bem-Estar social nos países capitalistas centrais propiciaram as condições para a difusão da ideologia neoliberal.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 109-110.

⁶⁰⁹ O neoliberalismo representa um projeto político e ideológico que aparentemente busca recuperar as teses do liberalismo econômico e político clássico, defendendo um modelo de sociedade individualista e de Estado de Direito mínimo, próximo ao paradigma liberal, tal como instituído a partir do final século XVIII, após a vitória das revoluções burguesas, fundamentado nos princípios do livre mercado e concorrência, defesa da propriedade privada, igualdade jurídica formal, em síntese, preocupado com a proteção das liberdades individuais e econômicas. Seus adeptos consideram que o Estado deve garantir a mais ampla liberdade para que os indivíduos persigam seus interesses econômicos e privados, não tendo qualquer papel na regulação dos mercados com o intuito de corrigir desequilíbrios sociais, isentando-se de qualquer preocupação com a manutenção dos direitos trabalhistas e a diminuição da desigualdade social, assim como com a garantia de políticas públicas de saúde, educação, previdência e assistência social. O Estado de Direito liberal-formal é tomado como modelo político exemplar por esses teóricos, restringindo-se, no entanto, às funções clássicas de segurança nacional e manutenção da ordem em defesa dos valores liberais burgueses, através das leis e contratos garantidos pelo Poder Judiciário e por meio das instituições policiais. Trata-se de uma ideologia que ganha contornos de realidade com a crise fiscal do Estado do Bem-estar social e a derrocada dos regimes comunistas estatistas, sendo adotado em diversas regiões do planeta a partir da década de 80 e 90 do século XX, como ocorreu nos Estados Unidos, com Ronald Reagan, na

Os ultraliberais, defensores da ordem capitalista modernizadora, passam então a defender a vitória final da economia de mercado, sendo que alguns pensadores neoliberais, como Francis Fukuyama, chegaram a anunciar o fim da história, com o término das contradições sociais, pelo reconhecimento definitivo da livre concorrência como meio adequado para a solução dos problemas humanos e para a busca da felicidade dos indivíduos, já que, segundo esta visão, o egoísmo e a concorrência entre os indivíduos seriam a única garantia da racionalidade e sucesso dos homens na sociedade. Surge, assim, o novo darwinismo social, com o predomínio dos interesses privados justificando a vitória dos mais hábeis e mais fortes e a derrota, senão a eliminação, dos mais fracos.⁶¹⁰

Inglaterra, com Margaret Thatcher, assim como na maioria dos países da América Latina, principalmente na década de 90, como no Chile na época de Pinochet, a Argentina durante o governo Menem, e o Brasil, nos governos de Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso. O processo de globalização da economia tem sido conduzido com base em muitos dos fundamentos ideológicos do neoliberalismo, exigindo a liberação total dos mercados, o enfraquecimento da soberania e das tarefas sociais dos Estados-nação, a privatização dos bens públicos, a difusão de uma cultura individualista e o predomínio da lógica mercantil privatista em todas as esferas da vida social. Pode-se afirmar que o neoliberalismo surge por obra de um conjunto de economistas ultraliberais, liderados por Friedrich Hayek, autor do livro “O Caminho da servidão”, publicado em 1944, cujas teses principais representam uma crítica radical ao intervencionismo estatal desenvolvido na Europa e as políticas sociais do chamado Estado do Bem-estar social formulado por Keynes como caminho adequado para a recuperação da crise econômica vivenciada pelo capitalismo na época. Em 1947, Hayek promoveu o famoso encontro em Mont Pélerin, Suíça, onde reuniu os principais defensores da doutrina neoliberal, entre eles seu mestre Ludwig von Mises, Karl Popper e Milton Friedman, sendo este último o autor do célebre “Capitalismo e liberdade”, formando a partir de então um fórum permanente com dimensões internacionais que passaria a discutir as condições para a recuperação do ideário liberal contra o que chamavam de ameaças totalitárias à democracia, referindo-se às ameaças estatistas e coletivistas dos movimentos socialistas, trabalhistas e das políticas sociais empreendidas pela social-democracia. (Cf. NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991; Cf. ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. *In*: SADER, Emir. (Org.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p.10-23); Cf. Polanyi, K. **La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

⁶¹⁰ Friedrich Hayek, o mais importante pensador da doutrina neoliberal, defensor do livre mercado e do Estado de Direito liberal, fundamentado no princípio da igualdade jurídica formal, referindo-se às reivindicações por igualdade e justiça social, afirma o seguinte: “a justiça social transformou-se simplesmente em uma palavra de ordem para todos os grupos cujos status tende a se reduzir”. Representa “uma expressão da revolta do espírito tribal contra as exigências abstratas da lógica dessa Grande Sociedade sem objetivo comum que se pode ver”. Portanto, para ele, a justiça social é contrária e incompatível com o que chama de “Grande Sociedade”, aberta e liberal, sendo “o sinal de nossa insuficiente maturidade intelectual e moral diante das necessidades de **ordem global pessoal da humanidade**”. (HAYEK, Friedrich. **Direito, Legislação e Liberdade**. *In*: ARNAUD, André-Jean. **Direito entre Modernidade e Globalização**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. p. 124-125) Estas últimas palavras soam como uma espécie de hino religioso profético para os atuais defensores da “economia de mercado” neoliberal global, formuladores do ultraliberalismo economicista e fundamentalista, autodenominados defensores da “sociedade livre” – entenda-se livre dos limites constitucionais e democráticos à expansão criminosa dos poderes de minorias privilegiadas contra os direitos humanos das maiorias cada vez mais empobrecidas e desprotegidas. Não por outra razão o tema da desigualdade retorna com intensidade nas mais diversas manifestações da sociedade civil; exatamente o grande ausente das agendas neoliberais e pós-modernas que tanto sucesso fizeram no período pós-socialista, a partir da queda do muro de Berlim,

A ideologia neoliberal, cujo discurso de natureza individualista é apresentado como aparentemente ingênuo, porém bastante sedutor, tanto que encontrou eco nas mais diversas esferas da sociedade, sendo difundido e reproduzido nos aparatos mediáticos durante as últimas décadas, na verdade pretende uma reafirmação e legitimação dos valores liberais econômicos tradicionais, propagando a ideia de que por meio da concorrência e da luta desenfreada entre os indivíduos, os cidadãos teriam acesso ao consumo do maior número de mercadorias e, desse modo, atingiriam a felicidade e o bem-estar social.⁶¹¹

Enfim, para os cultores do novo credo capitalista globalitário economicista⁶¹², ter-se-ia chegado à síntese final da história, expressa por meio do pensamento único e fundamentalista em defesa do “Deus mercado” e estaríamos no melhor dos mundos possíveis, não fosse a cruel realidade dos indicadores sociais que confirmam a irracional situação de desamparo em que vivem vastos setores da humanidade com a negação sistemática dos direitos humanos básicos, começando pela exclusão da maioria da população do mercado de trabalho e, por consequência, do acesso ao consumo de bens necessários à sobrevivência e existência humana com um mínimo de dignidade.⁶¹³

com a disseminação do ideário privatista, especialmente fortalecido pelos discursos acadêmicos e midiáticos.

⁶¹¹ DRAIBE, Sônia M. As políticas sociais e o neoliberalismo. *In*: Dossiê Liberalismo/Neoliberalismo. **Revista USP**, São Paulo, n. 17, 1993, p. 86-101.

⁶¹² O pensador brasileiro Milton Santos (1926-2001) refere-se ao projeto de globalização econômica neoliberal, como a expressão de novas formas de totalitarismo, baseadas na exclusão social e de substituição da cidadania pela tirania do dinheiro e a cultura do consumismo alienante. Entretanto, para ele, além dessa face perversa desses processos comandada pelas forças econômicas devotadas ao lucro e à globalização da produção e do consumo, as transformações oriundas da revolução tecnológica e informacional indicam uma fase de transição que não apenas continua o capitalismo, mas que, além disso, preparam as bases para uma nova fase da civilização mundial, dependente do desenvolvimento de uma nova cidadania e construção de solidariedades horizontais emergentes das lutas sociais populares em defesa de uma globalização democrática, aberta à participação de todos. (SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização** – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000).

⁶¹³ No final da década de noventa do século XX, havia no mundo dois bilhões de desempregados ou subempregados, metade destes vivia na pobreza, eram analfabetos e passavam fome. Inclusive nos países ricos, já que “12% dos europeus viviam abaixo da pobreza, sendo que “17,7 % na Grécia e em Portugal”. Os Estados Unidos tinham “13,7% de sua população vivendo em situação de pobreza, com aproximadamente quatro milhões de milionários; sendo que 0,5% da população rica detinha “US\$ 865 bilhões em títulos mobiliários e um patrimônio fundiário de US\$ 2,4 trilhões”; já “os salários médios” recebidos na década de noventa eram inferiores aos pagos em 1973, “os 20% da base da pirâmide de renda ganharam em 1969 7,5 vezes menos que os 20% do pico; hoje ganham 11 vezes menos: 1,6 milhões estão nas prisões (em proporção à população, o índice é de seis a sete mais elevado que nos países europeus)”. O Brasil, apesar de ocupar na época a oitava posição na “economia mundial”, hoje já ocupa a sexta posição, desfrutava da 79ª posição entre os países com pior aproveitamento de desenvolvimento humano, o IDH, segundo relatório desenvolvido pela ONU e que considera, entre outros fatores a “renda, educação e longevidade da população”. O desemprego atingia na época cerca de “19,9% da população economicamente ativa, nas regiões metropolitanas”, enquanto “25

De um lado, no âmbito interno dos países, a adoção generalizada das políticas neoliberais levou a um aumento da pobreza e das desigualdades sociais, com a disseminação da violência e da criminalidade informal e organizada, como resultado da concentração do poder econômico e da expansão do fenômeno da corrupção estatal. O enfraquecimento do poder do Estado nacional territorial, com a crescente erosão do princípio da soberania estatal e perda da eficácia do direito positivo, aparece como consequência direta do processo de globalização da economia que tem como premissa a substituição das normas e deliberações políticas nacionais e locais por decisões econômicas tomadas pelos mercados globais e pelas instituições políticas internacionais dominantes, longe dos limites constitucionais e do poder de deliberação dos parlamentos e governos nacionais.⁶¹⁴

Por outro lado, os problemas assumem dimensões planetárias e globais, expressos em diversas crises de natureza cultural – crise de orientação normativa

milhões de pessoas” consumiam “menos de 1.100 calorias por dia”. Os dados sobre a situação social e econômica na América Latina e no Brasil obtiveram uma sensível melhora na última década, principalmente em razão do abandono progressivo das políticas neoliberais em boa parte dos países da América Latina e de uma maior presença do Estado na promoção do desenvolvimento social e na condução das políticas sociais e públicas, principalmente beneficiando as classes menos favorecidas, historicamente excluídas e esquecidas pelas elites políticas e econômicas que se mantiveram no comando destes países. (MÜLLER, Friedrich. Globalização e desigualdade. **Revista Tempo de Mudança** – Fórum sobre políticas macroeconômicas e alternativas para o Brasil. Assembleia Legislativa, Belo Horizonte, n. 8, p. 10-11, jul./ago 1999.) Os problemas sociais agravaram-se consideravelmente com a crise econômica global a partir de 2008 e 2011, não apenas nos países pobres, mas inclusive afetando duramente os Estados Unidos e os países europeus. Hoje, estes países estão sofrendo os mesmos efeitos sociais já experimentados pelos países da América Latina na década de noventa do século XX, a chamada década perdida, que destruiu as economias e os Estados destes países, com a recessão econômica, aumento do desemprego e da pobreza e privatização do Estado e dos recursos e bens públicos, enquanto que hoje os países em desenvolvimento estão experimentando uma sensível melhora nos índices sociais, com a sua integração a economia global e com a adoção de políticas voltadas ao mercado interno nos últimos anos. Segundo dados divulgados pelo Relatório sobre o Estado de Insegurança Alimentar no Mundo de 2012 da Organização de Alimentação e Agricultura da ONU (FAO), atualmente 870 milhões de pessoas passam fome no mundo, sendo que os índices de subnutrição atingem 14,9% nos países desenvolvidos e 23,2 % nos países em desenvolvimento. Na África aumentou o número de pessoas que passam fome e sofrem de desnutrição, com um contingente aproximado de 239 milhões sem acesso à alimentação básica; na América Latina e no Caribe foi reduzido o número de pessoas com fome de 65 milhões para 45 milhões, com destaque para o Brasil que reduziu a fome de um patamar de 14,9% entre 1990/1992, para 6,9% entre 2010/2012, assim como se comprometeu a erradicar a pobreza que ainda atinge 13 milhões de pessoas até o ano de 2014. Os programas sociais do Estado brasileiro, como o Bolsa Família e as políticas de inclusão social e educacional, são considerados modelo para os demais países enfrentar a fome, a pobreza e a desigualdade social, sendo o Bolsa Família considerado “um instrumento positivo para promover a capacitação econômica das comunidades” e para enfrentar os desafios e os efeitos negativos decorrentes da globalização e da crise econômica mundial que afetam as populações excluídas e já fragilizadas historicamente. (Relatório sobre o Estado de Insegurança Alimentar no Mundo de 2012. Disponível em: <<http://www.onubrasil.com>>. Acesso em: 22 out.2012).

⁶¹⁴ Cf. FERRAJOLI, Luigi. **Principia iuris**. Teoria della democrazia. Roma: Editori Laterzi, 2007; JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso. **Constitucionalismo em tempos de globalização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

de ordem ética, jurídica e política –, promovendo a desestruturação das relações sociais e corroendo os padrões legítimos de convivência democrática, acentuando, ainda mais, a desumanização das relações societárias e a descrença da população nas instituições políticas e jurídicas. Crises dos modelos de desenvolvimento social e científico, fundados nas ideias de progresso técnico e de crescimento econômico indefinido, cujos pressupostos teóricos e resultados sociais práticos trouxeram a exploração sem precedentes do trabalho humano e a destruição progressiva da natureza. Aos poucos, o modelo de racionalização social modernizadora que acompanha o desenvolvimento das sociedades capitalistas começa a ser percebido como uma das causas da barbárie e irracionalidade realmente existentes nas sociedades atuais.⁶¹⁵

Boaventura de Sousa Santos considera que a humanidade está atravessando uma fase da história na qual se manifestam um conjunto de crises e transições paradigmáticas, especialmente entre os paradigmas social e científico dominantes e as novas formas de conhecimento e de organização social ainda não claramente definidas e estruturadas. Para fazer frente à crise no campo científico, o sociólogo defende como alternativa a construção de uma nova concepção de ciência, radicalmente comprometida com a emancipação humana, que assuma a responsabilidade pela busca da solução dos problemas sociais e a conservação responsável do planeta, firmada no compromisso de instituição “de um conhecimento prudente para uma vida decente”, rompendo com a neutralidade e indiferença social típicas do projeto científico cartesiano positivista predominante e buscando contribuições dos saberes produzidos nas experiências das diversas culturas, dos povos e grupos sociais historicamente marginalizadas e que apontam para mudanças importantes nas relações sociais e nas relações entre os homens e a natureza, como é o caso das ações de muitos movimentos sociais, feministas, indígenas, ecologistas e tantos outros. Já no âmbito da “transição societal”, propugna a criação de formas de organização social solidárias, capazes de superar os parâmetros autoritários e desumanos das sociedades atuais, fundadas nos valores da “sociedade patriarcal, produção capitalista, consumismo individualista e mercadorizado, identidades fortaleza, democracia autoritária, desenvolvimento global desigual e excludente”. A questão da democracia nas sociedades

⁶¹⁵ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

contemporâneas emerge com novos sentidos nas ricas e diversificadas práticas dos cidadãos, novos movimentos sociais e populares que lutam contra as diversas formas de poder, colonização e opressão, visando democratizar cada uma das esferas de produção do poder através de práticas que visam à realização dos direitos humanos na esfera doméstica, social, no mundo do trabalho e na economia, na política, na cultura e no cenário das relações internacionais.⁶¹⁶

Por sua vez, Jürgen Habermas critica veementemente o projeto de globalização econômica defendida pelos teóricos neoliberais e seus discursos triunfalistas, a exemplo de Fukuyama e Huntington, apresentado por estes últimos como a expressão de um processo voltado para a realização de um “Estado mundial” civilizador, devotado ao progresso da humanidade por meio dos valores universais igualitários e liberais do mercado. Para o autor de Frankfurt, trata-se, na verdade, da defesa de um projeto neoconservador, restrito à defesa do processo de modernização da economia, excluindo de suas análises as dimensões políticas e culturais normativas da modernidade, principalmente as conquistas constitucionais e sociais da cidadania e da civilização, as instituições político-jurídicas e os princípios jurídicos e político-democráticos, os procedimentos e condições sociais essenciais para garantir a proteção dos direitos humanos e a realização da democracia.

Para o filósofo social de Frankfurt, a humanidade já atingiu uma consciência crítica capaz de reconhecer a barbárie representada pelo processo de modernização e expansão imperial realizado a partir do século XV, orientado pela “pecaminosa trindade formada pelo colonialismo, pelo eurocentrismo e pelo cristianismo”, assim como as novas formas de expansão do poder desumano do capital. Hoje, diante dos processos econômicos dos mercados desregulados e anárquicos, desvinculados das limitações democráticas e jurídicas oferecidas pela política e pelo direito, o que afeta duramente as populações já sofridas dos países mais pobres, mas também avança em direção aos países centrais, ameaçando as conquistas da cidadania, ressurgem a necessidade da domesticação política e jurídica do capitalismo, através da criação de normas e instrumentos jurídicos de proteção dos direitos humanos no âmbito regional e internacional. Em síntese, para o autor,

⁶¹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 16.

[...] o mesmo universalismo igualitário que os propugnadores neoliberais de um regime de comércio mundial não domesticado politicamente carregam festivamente como bandeira – como os senhores coloniais carregavam o cristianismo – fornece, em última análise, os critérios convincentes para a crítica das condições miseráveis de nossa sociedade mundial dilacerada, estratificada e não pacificada economicamente.⁶¹⁷

Habermas defende uma alternativa à visão neoliberal pró-globalização e a concepção nacionalista eurocentrista, contrária à globalização e apegada ao fechamento de fronteiras e à defesa da cultura e território próprios, assim como as políticas meramente defensivas da social-democracia. Para fazer frente aos desafios e aos complexos problemas oriundos dessa realidade social ainda muito confusa, caracterizada por uma diluição de fronteiras entre as esferas econômica, política e cultural, com a sobreposição de culturas distintas, o que provoca novos e intensos conflitos que já não conseguem ser resolvidos apenas com as estruturas político-jurídicas estatais tradicionais, aparece uma terceira via defensiva que assume a ideia de que o capitalismo globalizado, nestas novas condições, não pode mais ser domesticado, restando apenas a amenização dos riscos da globalização e a proteção nacional mínima ao trabalho e a criação de atividades voltadas ao estímulo do empreendedorismo, através do incentivo a determinadas “qualidades empresariais”, abrindo mão, portanto, da possibilidade de realização da justiça distributiva e reduzindo-se a igualdade à noção liberal clássica de “igualdade de oportunidades”. Habermas escolhe outro caminho, uma quarta via, defendendo a proteção dos cidadãos com base nos princípios constitucionais democráticos, através da adoção de uma “política deliberativa ofensiva não orientada pela lógica do mercado”, propondo a criação de instituições supranacionais e normas regionais e internacionais capazes de garantir a participação de todos em esferas de manifestação pública e democrática, visando ao respeito e aplicação dos direitos humanos e a limitação dos mercados hoje desregulados. Esta proposta representa uma alternativa política democrática que aposta na possibilidade de que a

[...] política apoiada no princípio do discurso pode ter chances de enfrentar os mercados globalizados, caso consiga sustentar uma política interna voltada para o mundo e vinculada aos processos democráticos de legitimação, que derivam de uma formação racional e discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos e da inclusão de todos os possíveis envolvidos, mesmo dos estrangeiros. Esta ‘quarta via’ é aceitável, na perspectiva da democracia radical de Habermas, pois não interrompe, de um lado, a

⁶¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 203.

corrente de legitimação democrática, nem implica, de outro, o sacrifício das vítimas da globalização ou a exclusão do outro, do estrangeiro.⁶¹⁸

As pesquisas no âmbito das Ciências Sociais passam a desempenhar um papel extremamente relevante⁶¹⁹ no contexto de profundas modificações que vêm sendo operadas no mundo contemporâneo, na medida em que antigos conceitos como os de soberania estatal, nacionalidades excludentes, direito positivo estatal, democracia representativa, já não são categoriais teóricas suficientes para explicar a dinâmica plural e global das sociedades contemporâneas, o que exige novas abordagens e redefinições teóricas. Muitas dessas noções e princípios, como os de soberania popular, democracia e cidadania estão sofrendo uma profunda transformação em razão da sua assimilação pelos novos atores mundiais, o que gera mudanças no seu significado, com a ampliação e enriquecimento dessas concepções nas práticas sociais, a partir de sua internacionalização e afirmação nas agendas e nas ações políticas mundiais.⁶²⁰

Nesse novo contexto histórico-social aparecem, ao lado dos atores econômicos transnacionais e dos novos blocos políticos regionais, representantes

⁶¹⁸ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Introdução. In: HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 13-16.

⁶¹⁹ Autores importantes nesse processo de redefinição teórica são, entre outros, os seguintes: HABERMAS, Jürgen; BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; SANTOS, Boaventura de Sousa, entre outros. No campo da Sociologia, do Direito e da Ciência Política destacam-se as seguintes obras, especialmente preocupadas com as questões relacionadas com a democracia e os direitos humanos nesses tempos de globalização. SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. v.1. ; _____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008. v.4. _____. **As vozes do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. _____. **Democratizar a democracia participativa**: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. SCHERER-Warren, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993. CASTELLS, Manoel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. AVRITZER, Leonardo. **A moralidade da democracia**. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Ed. UFMG, 1996. GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. BECK, Ulrich; CARONE, André. **O que é globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Ensaios de Teoria Política. São Paulo: Loyola, 2004; _____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. _____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. _____. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. São Paulo: Litera Mundi, 2001. GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2009.

⁶²⁰ Ulrich Beck, por exemplo, propõe a adoção de um novo paradigma cosmopolita para a pesquisa no campo das Ciências Sociais, visando investigar as novidades e as mudanças das sociedades atuais, superando o modelo social centrado quase que exclusivamente no Estado como instituição ordenadora da sociedade e na nacionalidade. Desse modo, a globalização pode ser definida como um processo de interdependência entre questões de natureza econômica, política e cultural, caracterizado pela perda de centralidade política do Estado e uma nova configuração do poder mundial através do qual aparecem disputas entre os Estados nacionais, a economia e movimentos sociais. (BECK, Ulrich; CARONE, André. **O que é globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1999).

das esferas econômica e política, novos atores sociais, representantes de movimentos sociais, formulando uma nova concepção de cidadania global que pretende construir alternativas democráticas aos projetos “globalitários excludentes” comandados pelo poder econômico mundial, instituindo as bases de uma esfera pública crítica e politicamente atuante, como condição para a democratização das relações internacionais e a criação de novas instâncias sociais e mecanismos políticos e jurídicos que garantam a efetiva proteção dos direitos humanos e a participação dos cidadãos na definição dos destinos da comunidade humana.⁶²¹

Como já foi observado, o conceito de esfera pública foi retomado da tradição iluminista e republicana que remonta aos estudos do filósofo Immanuel Kant, sendo posteriormente reelaborado pelo filósofo Jürgen Habermas para pensar os problemas sociais e as novas condições presentes na práxis histórica contemporânea, diante do crescente processo de colonização da humanidade e subjugação das práticas solidárias e democráticas da sociedade civil por força dos novos modos de dominação e dos poderosos imperativos políticos e econômicos que presidem o processo de globalização neoliberal, com imensos prejuízos aos direitos humanos e democráticos.

As investigações sobre o sentido e a importância da sociedade civil e a respeito da noção de espaço público democrático, enquanto esfera de afirmação das práticas solidárias e interativas, o local privilegiado para a manifestação plural e crítica da cidadania na defesa de seus direitos, representa uma das chaves para uma adequada compreensão da democracia nas sociedades contemporâneas, permitindo uma análise mais ampla e diferenciada com relação às correntes políticas liberais e republicanas clássicas que privilegiam o Estado como ator político fundamental. A rica produção teórica sobre os movimentos sociais contemporâneos confirma o nascimento de um processo social de renovação da cultura política, reconhecendo a sociedade civil como o espaço privilegiado de ação e organização dos movimentos críticos produtores de uma nova cultura política, lutando por sua

⁶²¹ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1999; Cf. HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997; Cf. COHEN, J. **A Civil society and political theory**. Cambridge: Mass, 1992; Cf. GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

autonomia diante das esferas de influência dos poderes do mercado e das instâncias burocráticas do Estado.

Os novos movimentos sociais, as organizações sociais e populares que se desenvolveram com extraordinário vigor nos anos oitenta do século passado, buscavam a contraposição aos modelos burocráticos marxistas-leninistas centralizadores e vanguardistas e aos parâmetros desumanos e autoritários da cultura capitalista, valorizando os espaços comunitários e locais, visando à defesa e afirmação das práticas sociais solidárias e da democracia participativa. Já com o fim dos regimes comunistas e o fracasso dos projetos estatistas de mudança social, as redes de movimentos sociais surgidas nos anos noventa, articuladas em torno de ações e valores emancipatórios, passaram a atuar em espaços mais amplos e contextos sociais diferenciados, preocupando-se com a democratização das relações sociais nas cidades e nos diversos países, procurando articular os problemas locais aos nacionais e regionais.

Aos poucos, porém, estas organizações começaram a perceber que qualquer projeto de renovação e transformação das atuais relações econômicas e políticas necessitava da criação e articulação de propostas e de uma mudança cultural não apenas no âmbito das relações sociais e políticas locais, nacionais e regionais, mas também no cenário público mundial, já que hoje diante de uma economia globalizada, as decisões centrais que dizem respeito às populações e aos países são geralmente tomadas no âmbito econômico e político internacional, gerando uma profunda desordem jurídica e política nas diversas nações, com a substituição das normas democráticas por processos regidos por ações e orientações economicistas impositivas e autoritárias.

Hoje, já existe a consciência de que as conquistas da democracia e a garantia dos direitos fundamentais no âmbito de cada país já não podem mais ser asseguradas apenas pelos Estados de Direito nacionais, agravando-se a situação naqueles países que contam com democracias recentes e instituições políticas ainda em construção, como é o caso de muitos países da América Latina. Por isso, o tema da democracia e a construção de alternativas ao processo de colonização da vida social são questões essenciais que merecem a atenção dos cientistas sociais contemporâneos, diante da expansão dos poderes políticos e econômicos, e a crescente fusão dos interesses do Estado com a lógica do mercado, com a

tendência a privatização da sociedade e o aparecimento de novas formas de controle burocrático da esfera social.⁶²²

A tarefa essencial dos cientistas sociais nesse início de século e milênio deve concentrar-se cada vez mais na reflexão e pesquisa acerca de alternativas possíveis de mudança no cenário mundial, auxiliando os atores da sociedade civil na escolha de projetos democráticos para a renovação cultural e política das relações entre os povos do planeta que passam a enfrentar problemas comuns, exigindo que seja suplantado o atual estágio conflituoso presente no campo das relações internacionais entre os diversos países.

O tema da democracia assume relevo nessas novas circunstâncias, diante da insuficiência do modelo político democrático representativo, ganhando importância às experiências de democracia participativa e deliberativa, a partir da renovação política empreendida pelo surgimento dos novos movimentos sociais, que passam a questionar as formas políticas tradicionais responsáveis pelo afastamento da cidadania dos processos de tomada de decisões e de instituição de direitos. As investigações de Hannah Arendt e Jürgen Habermas sobre os fenômenos políticos contemporâneos, especialmente sobre os obstáculos e dificuldades para o exercício da democracia, em razão da contínua violação dos direitos humanos e do enfraquecimento dos espaços públicos de formação da opinião e debate da cidadania, através da interferência abusiva dos imperativos autoritários, midiáticos e mercantilistas nas mais variadas esferas do mundo da vida, apontam para a necessidade de reavaliação e rediscussão da democracia, visando à renovação do sentido e da legitimidade das práticas e instituições democráticas e a construção de caminhos para que a cidadania possa intervir crítica e criativamente no processo decisório, com a construção de um poder comunicativo efetivamente legítimo.

A necessidade de reavaliação das tarefas das instituições e das práticas políticas predominantes surge, portanto, por força dos novos e diversificados modos de expansão do poder econômico e político e com a emergência dos novos movimentos sociais, preocupados com a defesa dos processos democráticos e das práticas de solidariedade no mundo da vida social cotidiano, o que é reconhecido no diagnóstico crítico das sociedades contemporâneas empreendido por estes autores,

⁶²² Cf. HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997; COHEN, J. .; ARATO, A. **A Civil society and political theory**. Cambridge: Mass, 1992.

cujas contribuições auxiliam na busca de possíveis caminhos para encaminhar a busca de soluções para os problemas sociais e políticos, tratando de atualizar e aprofundar a herança crítica e democrático-participativa e deliberativa.

Um grande número de movimentos sociais, organizados em encontros, fóruns e redes globais de comunicação, solidariedade e defesa dos direitos humanos e democráticos, esboça os primeiros passos para a construção de uma sociedade civil mundial, por meio da instituição de espaços públicos para a discussão dos problemas principais da humanidade e a busca de alternativas e soluções democráticas para os dramas e conflitos sociais.

Diversas organizações sociais foram constituídas nos últimos anos com o objetivo de debater os problemas da globalização e proliferam-se as manifestações, encontros, publicações e novos fóruns internacionais de discussão, articulados em torno de propostas e projetos alternativos ao neoliberalismo, visando chamar a atenção dos governos e da opinião pública sobre a necessidade de mudança dos rumos da economia e da política mundial. Na última década, foram realizadas diversas ações no sentido de sensibilizar a opinião pública e as instituições internacionais sobre a importância da participação da sociedade nas instâncias internacionais de deliberação e decisão política.⁶²³

⁶²³ Cabe destacar a realização de diversos encontros paralelos aos encontros das instituições mundiais oficiais, promovidos por movimentos sociais e redes de organizações sociais representativas de todos os países, a exemplo do que ocorreu na Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente (Eco 92), no Rio de Janeiro e na última Conferência Mundial sobre o Clima no Planeta; as manifestações contra a globalização que vêm acontecendo desde 1998; as Conferências dos Povos das Américas, a partir de 2001; e a criação do Fórum Social Mundial como um espaço plural da sociedade civil mundial para a discussão dos problemas mundiais e para o encaminhamento de formas de resistência à globalização econômica neoliberal, com encontros anuais, reunindo, desde o início do século, centenas de movimentos e cidadãos de todas as regiões do planeta; e as diversas ações dos movimentos de defesa dos Direitos Humanos e da cidadania, movimentos de trabalhadores e populares, movimentos feministas e de minorias perseguidas, indígenas, ecologistas, dentre outros, denunciando os desrespeitos e agressões às liberdades individuais e democráticas, aos direitos sociais e das minorias, a destruição do meio ambiente. Nesse sentido, a realização do primeiro Fórum Social Mundial, em Porto Alegre, em janeiro de 2001, constituiu-se num marco significativo para o início da construção de um poder societário comunicativo internacional, isso porque conseguiu, em função de sua representatividade social mundial, sensibilizar os participantes para o debate público e, com isso, deu um passo importante para a instituição de uma esfera social crítica reunindo contribuições dos movimentos sociais que servem como referência para sua atuação nas demais esferas sociais e políticas e para o encaminhamento de propostas destes atores nas instituições internacionais. O debate sobre os problemas comuns e as propostas concentram-se basicamente em torno das questões da desigualdade entre os povos, as diversas crises social, cultural e ecológica, agravadas com a aceleração da globalização da economia e a consequente destruição de territórios, identidades nacionais e culturais e das fontes naturais e econômicas de sobrevivência da maioria da população mundial. O sucesso dos primeiros encontros realizados no Brasil, como o I, II, III e V Fóruns Sociais de 2001, 2002, 2003 e 2005, e em 2012, demonstra a importância da mobilização da sociedade civil mundial e o nascimento de um novo espaço de reflexão pública e crítica da humanidade, cuja gênese e referência fundamental se encontram na

Aos poucos começa a ser desenvolvida uma consciência crítica da cidadania mundial resultante da constatação da dramática realidade mundial, na medida em que as promessas da modernização capitalista e da globalização econômica não se confirmaram, antes o número de excluídos do sistema de produção e consumo aumentou consideravelmente nos últimos dez anos, com o aumento do desemprego, da pobreza e da desigualdade social.⁶²⁴

A criação de uma opinião pública crítica global no seio da sociedade civil mundial representa uma condição indispensável para a busca da democratização das relações internacionais e para a diminuição das desigualdades e injustiças entre os países, assim como aparece como o início de um processo de mudança da cultura política que tem como meta a reestruturação jurídica e democratização das instituições internacionais e o estabelecimento de relações mais solidárias e civilizadas entre os povos. Porém, este resultado não está garantido de antemão, já que nada se encontra previa e metafisicamente determinado na história, na medida em que as mudanças sociais e políticas dependem das ações e intervenções políticas e criativas dos seres humanos no espaço público e da criação de uma cultura política democrática disseminada nas mais diversas esferas da sociedade.

criatividade das organizações, movimentos e associações sociais brasileiras que propuseram a abertura de espaços públicos voltados para o debate democrático e o intercâmbio de ideias e contribuições entre diferentes atores nacionais e mundiais, em busca da democratização das relações entre as nações e a condenação das políticas neoliberais recessivas e destrutivas dos direitos humanos e da democracia.

⁶²⁴ Segundo Ignácio Ramonet, um dos organizadores do primeiro Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre, em janeiro de 2001, o Fórum social Mundial (FSM) pretende se constituir num encontro paralelo ao “Fórum Econômico Mundial que, a cada inverno, reúne uma boa parte da fina flor mundial da finança e das transnacionais, na estação suíça de Davos”. Porém, o Fórum Social Mundial estabeleceu como objetivo fundamental a reunião de diversos setores representativos do planeta, um público de cidadãos formado por “dirigentes sindicais, dirigentes de associações, fundações e organizações não governamentais, representantes de redes de movimentos de cidadãos - culturais, ecológicos, feministas, de direitos humanos etc. - de todos os continentes”, também “organizações de pequenas e médias empresas do Sul, destruídas pela globalização, igrejas, políticos nacionais e locais”, enfim “entre dois e três mil participantes portadores das aspirações de suas respectivas sociedades”. O Fórum Social será realizado anualmente nas mesmas datas do Fórum Econômico Mundial e pretende ser um encontro de vozes dissonantes ao projeto de globalização neoliberal, erguendo-se como “um espaço de intercâmbios e de debates sobre as grandes escolhas econômicas, sociais, culturais, científicas, tecnológicas e políticas com as quais a humanidade está confrontada”, no entanto, ao contrário da cúpula realizada na Suíça, os problemas e questões “serão abordadas numa perspectiva cívica, isto é, do ponto de vista dos cidadãos e não do mercado financeiro”, já “os intelectuais e os convidados não serão cartas marcadas, mas conferencistas de pleno direito”, enquanto que “os políticos poderão ver de perto o que está se mexendo num emergente contra-poder planetário” e os “ministros e governantes que frequentam Davos, terão a oportunidade, se assim o desejarem, de constatar que existem outros atores na vida pública internacional”. (RAMONET, Ignácio. O significado do Fórum Social Mundial. **Revista Lê Monde Diplomatique** – Brasil. Disponível em: <<http://www.diplo.com.br>>. Acesso em: 12 ago. 2000; Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008, p. 415-431.)

Trata-se, evidentemente, apenas de uma possibilidade que encontra nas práticas políticas emancipatórias dos movimentos sociais uma promessa que poderá ser cumprida, na medida em que os princípios e valores que movimentam as ações e experiências dos grupos e redes de atores sociais em encontros nacionais e internacionais, tendo um espaço público privilegiado de discussão democrática no Fórum Social Mundial, que desde 2001 reúne anualmente a sociedade civil e cidadãos do mundo preocupados com os rumos da economia e da política mundial e que esperam contribuir para construir um “outro mundo” com base nas manifestações plurais de uma nova esfera pública crítica societária que vem sendo constituída através da criação de múltiplos espaços públicos onde os cidadãos inventam novos modos de ação política, propondo outra concepção de globalização que tenha por base o diálogo entre as diferentes forças culturais, sociais e populares dos países pobres, em desenvolvimento e desenvolvidos, visando a salvaguardar as condições para uma convivência democrática e pacífica da humanidade. Este espaço de encontro e manifestação crítica da cidadania visa progressivamente “enfraquecer as concentrações ilegítimas de poder e estender os domínios da justiça e da liberdade”, procurando, desse modo, a construção de propostas que ofereçam “alternativas” capazes de defender as diversas populações que sofrem nas diferentes regiões do mundo uma contínua “agressão aos direitos humanos fundamentais”.⁶²⁵

Nessa difícil fase da história humana, ressurge a necessidade da recuperação da dignidade da política como esfera humana essencial na constituição de espaços públicos de debate e de manifestação das ações políticas indispensáveis ao processo de criação de direitos e humanização da vida social, através das práticas de uma cidadania preocupada com a transformação da cultura e a renovação democrática das relações sociais e políticas no mundo. Por isso, a pensadora alemã Hannah Arendt considerava essencial a recuperação do sentido e experiência de uma política exercida de forma autêntica, através da atualização do seu significado como a expressão da convivência humana plural dos cidadãos nos espaços de livre debate público entre iguais, visando à criação e exercício dos direitos e a renovação da cultura.

⁶²⁵ CHOMSKY, Noam. Por que o Fórum Social Mundial. Texto elaborado para o lançamento do Primeiro Fórum Social Mundial de 2001, realizado em janeiro de 2001, na cidade de Porto Alegre, Brasil. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 10 set. 2000.

De acordo com a filósofa alemã, os atos políticos grandiosos emergem quando os cidadãos entendem que, através das práticas políticas decisivas para a história da humanidade, o que está em jogo não é a mera conservação e preservação da vida individual e a manutenção dos interesses privados de cada um, mas a própria sobrevivência do mundo como lugar comum de convivência plural e democrática entre os sujeitos humanos. Portanto, a tarefa essencial da política não pode ser substituída pela simples atividade de resguardar os interesses particulares e a conservação da vida dos indivíduos, através do uso dos instrumentos políticos estatais a serviço da manutenção da ordem social, como se tornou objetivo central das teorias políticas hegemônicas predominantes, fundamentadas na ideia de redução da política ao exercício do poder por meio dos aparatos à disposição do Estado soberano, como acontece desde a origem das sociedades modernas – tanto na versão política estatista empirista hobbeseana, como também na visão política liberal. Estas correntes caracterizam-se por se preocuparem prioritariamente com os problemas decorrentes da necessidade de conservação da vida dos indivíduos e a manutenção do poder estatal, por meio dos instrumentos da violência e da burocracia.

Antes, para Hannah Arendt, a política autêntica exercida com dignidade tem como objetivo propiciar a criação de espaços públicos plurais e democráticos, por intermédio dos quais os cidadãos possam expor suas palavras, ideias e atos de forma livre e igual, criando direitos e soluções legítimas e inovadoras para a vida coletiva, mantendo, desse modo, as condições para a permanência do mundo como espaço de convivência comum e local de manifestação da pluralidade humana. O conceito de “natalidade”, originalmente estudado por Santo Agostinho, ao reinterpretar a ideia de milagre, como a expressão da renovação da vida e do mundo por meio do nascimento, foi retomado pela filósofa como ponto de partida para procurar entender a importância das ações políticas como essência da vida humana livre e plural, significando a possibilidade própria aos seres humanos de começarem algo novo na história através de sua práxis, isto é, a expressão da singularidade humana, como manifestação da sua liberdade e capacidade de renovação da vida, do mundo e da cultura, através das ações políticas conjuntas que emprestam vida às instituições democráticas.⁶²⁶

⁶²⁶ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 486-487; Cf. _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

6.2 CRISES E TRANSFORMAÇÕES DO ESTADO CONTEMPORÂNEO, AS PERSPECTIVAS PARA A DEMOCRACIA E A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS

As crises dos paradigmas sociais, políticos e jurídicos da modernidade apontam para a necessidade de discussão acerca das bases culturais e científicas que deram sustentação ao modelo de modernização e organização da vida social. Nesse processo de reavaliação crítica é essencial compreender as mudanças operadas no sentido e tarefas do direito e da política, a partir das crises dos paradigmas positivistas estatistas, os dilemas e efeitos produzidos pela globalização com a fragilização da soberania e tarefas clássicas do Estado nacional, assim como as possibilidades de salvaguardar os processos democráticos e as conquistas constitucionais do Estado Democrático de Direito, a partir das novidades e propostas empreendidas pelas práticas culturais e políticas dos movimentos sociais e de uma cidadania crítica que busca interferir na cena social e político-institucional, visando à ampliação de sua participação na redefinição dos rumos da globalização e na definição das políticas públicas no âmbito local, nacional, regional e mundial.

Nesse processo de revisão dos fundamentos culturais, políticos e jurídicos da modernidade, a recuperação dos estudos sociológicos de Max Weber sobre a racionalização da vida social representa um ponto de partida indispensável, especialmente para a compreensão das características do Estado soberano e do paradigma jurídico positivista burocrático-legal. Entretanto, como se procurou apontar no desenvolvimento da pesquisa, a partir das investigações de Jürgen Habermas, as investigações sobre os diversificados processos de mudanças sociais e sobre as crises de legitimação do poder político estatal apontam para as tensões existentes entre as dimensões da legalidade e da legitimidade, demonstrando a importância da justificação racional das decisões políticas e das normas jurídicas, em razão da necessidade do reconhecimento crítico e intersubjetivo dos direitos pelos cidadãos, através de uma práxis discursiva e argumentativa desenvolvida nas mais diferentes esferas públicas criadas pela cidadania e abertas à participação de todos os interessados.

Por isso, a mudança de paradigmas deve ser entendida de modo apropriado, como uma abordagem interpretativa crítica diferenciada e mais próxima dos

problemas e novidades que emergem no mundo da vida cotidiano e na práxis histórico-social, sem a adoção de atitudes reducionistas e dogmáticas, tendentes a desconstruções absolutas fundadas em críticas destrutivas e com o propósito de operar rupturas totais com os modelos interpretativos anteriores. Nesse sentido, ganha relevância a teoria da ação comunicativa de Habermas, ao propor um ponto de partida superior às críticas pós-modernas, desconstrutivistas e irracionais, assim como às correntes cientificistas e conservadoras, estabelecendo as condições mínimas indispensáveis para que possam ser repensados crítica e democraticamente os modos injustos de sociabilidade e a legitimidade das instituições políticas e sociais, preocupando-se especialmente com a construção da legitimidade das práticas dos movimentos sociais críticos emancipatórios contemporâneos. Na verdade, o surgimento de um novo paradigma fundamenta-se numa interpretação crítica diferenciada e enriquecida por novos argumentos bem fundamentados, com o objetivo de reconstruir o significado dos fenômenos em análise e responder as questões que não foram suficientemente tratadas pelas antigas abordagens, mantendo as contribuições que ainda permanecem válidas do paradigma antigo e abrindo novas possibilidades de, a partir dessa reconstrução racional, informada pelas novidades presentes na práxis histórico-social, iluminar os aspectos positivos que não se encontravam devidamente esclarecidos ou foram pouco explorados, negligenciados ou abandonados nas análises anteriores. Trata-se de uma revalorização da crítica não dogmática e bem fundamentada, a partir da afirmação de uma práxis dialógica e argumentativa informada pelos problemas sociais concretos e pautada pela busca cooperativa, democrática e compartilhada de sua solução.

As diversas crises enfrentadas pelo Estado nas sociedades contemporâneas, quando este já não é mais considerado como o único agente de produção da política e do direito, em razão das mudanças introduzidas pela globalização e pelo surgimento de novos atores econômicos e político-jurídicos, merecem uma investigação profunda, na medida em que o Estado nacional permanece como um ator político com tarefas importantes no cenário nacional e internacional, muito embora tenha sua soberania e autonomia fragilizadas diante do mundo globalizado e da sobreposição dos interesses econômicos aos políticos propriamente ditos.

De qualquer modo, a crise do paradigma político-jurídico estatal propicia uma rediscussão sobre o processo de estatização da política, com a tendência ao

controle burocrático da vida social e revela a insuficiência dos modelos político-jurídico liberal e social-burocrático, como enfatizam as investigações de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, ao mesmo tempo em que se abrem, a partir daí, novas possibilidades para repensar o significado e as transformações da democracia e do direito, para além desses conceitos restritivos e das matrizes teóricas estatistas e positivistas tradicionais. O certo é que essa nova realidade, propicia as condições para uma redefinição das tarefas do Estado, visando à realização de suas funções sociais e à recuperação de sua legitimidade democrática, através de um reequilíbrio e cooperação dos poderes estatais, segundo os princípios do novo paradigma do Estado Democrático de Direito e a necessidade de criação de novas formas de interação e diálogo dos poderes estatais com a sociedade civil.

Os novos movimentos sociais surgiram na cena contemporânea introduzindo uma nova concepção de cidadania, não mais definida segundo os critérios institucionais estabelecidos pelo estado e pelo mercado, sendo responsáveis pela criação de uma cultura política democrática, plural e solidária no seio da sociedade civil, a partir da qual é avaliada a legitimidade das leis e decisões políticas e criticados os padrões autoritários e mercantilistas colonizadores da vida social, apontando propostas e alternativas para a democratização dos poderes instituídos, criando novos valores e modos de relacionamento social e de produção social da política e do direito, lembrando a importância do processo de instituição democrática do direito pela cidadania, como condição para a legitimidade do poder político.

Atualmente, diante das crescentes e múltiplas transformações nas diversas esferas das sociedades contemporâneas e dos desafios da globalização, aparecem novos atores político-jurídicos organizados na nascente sociedade civil mundial, comprometidos com a construção da democracia para além das fronteiras nacionais, lutando pela efetivação dos direitos humanos em todas as regiões do planeta e defendendo mudanças na ordem política e econômica mundial, visando à instituição de uma cultura política cosmopolita e a correção dos rumos injustos da globalização.

6.2.1 O Estado soberano e territorial na modernidade: revisitando o paradigma político-jurídico liberal e positivista burocrático-legal

Como já foi demonstrado, o sociólogo Max Weber empreendeu uma das mais importantes investigações sobre os processos de racionalização social, política e jurídica desenvolvidos na modernidade, estudando as características fundamentais

da ordem social capitalista, dedicando-se de forma especial à compreensão dos modos de exercício da dominação através da estrutura do Estado de Direito, nacional, territorial e soberano, lembrando os vínculos do modelo jurídico positivista e do paradigma jurídico liberal com as exigências de funcionamento da economia de mercado e o controle político da vida social.

Convém lembrar o conceito de Estado definido por Max Weber, para melhor entender as razões da crise do modelo político-jurídico estatal nas sociedades atuais, diante do processo de globalização. Para o sociólogo, uma associação política encontra-se delimitada quando os membros da população vivendo sob um determinado território nacional estiverem submetidos a relações de dominação, em razão de uma ordem social vigente e tida como obrigatória. Haverá, assim, uma associação política sempre que a sua existência, assim como a validade de seu ordenamento jurídico no território forem garantidos de forma continuada e regular através do direito positivo e de seu quadro administrativo, com a possibilidade de ameaça da aplicação de sanções jurídicas e do emprego da força física, sempre que se fizer necessário, em virtude da desobediência dos indivíduos aos comandos legais imperativos e obrigatórios.

Desse modo, o sociólogo e jurista alemão define o Estado moderno a partir da possibilidade deste monopolizar as atividades políticas, administrativas e jurídicas, centralizando o exercício do poder político sobre a nação com o apoio da violência legal e de aparatos burocráticos garantidos juridicamente através das leis e do sistema coativo impostos através do direito positivo. O Estado nacional e soberano é definido como associação política dedicada a uma atividade continuada de domínio de homens em relação a outros, garantida por meio do uso ou ameaça do uso da violência legítima, através do estabelecimento de um governo e de atividades estatais diferenciadas segundo funções executivas, judiciais e político-legislativas, exercidas com o apoio de uma máquina burocrática composta por funcionários públicos encarregados de funções administrativas, cujo propósito consiste, em última instância, em manter com êxito a ordem social, com base na pretensão de legitimidade do domínio fundado no monopólio da força coercitiva regulada legalmente.

A organização estatal caracteriza-se formalmente pelo estabelecimento da administração como autoridade legalmente definida, porém também sujeita a mudanças, em virtude da temporalidade dos cargos políticos e públicos, assim como

pela existência de funcionários públicos concursados que passam a compor a estrutura burocrática estatal, sujeita as normas estatutárias e as determinações legais e administrativas. A autoridade administrativa estatal obtém a sua validade num determinado território, a partir do qual delimita sua jurisdição, monopolizando o uso da força e a capacidade de organização continuada, através do direito positivo.⁶²⁷

Os estudos de Max Weber acentuam os aspectos sociológicos de natureza empírica, relativos à eficácia ou efetividade social da dominação política, independentemente dos conteúdos ético-normativos de validade das decisões, na medida em que o autor está preocupado com a caracterização dos aspectos internos que conferem validade à ordem estabelecida, a partir da adequação entre mando e obediência, autoridade política e legitimidade do ponto de vista sociológico. Isto significa que ele considera como elemento constitutivo e necessário para a validade da ordem social à obediência dos dominados a uma autoridade detentora do poder de mando, o que exige o reconhecimento dos indivíduos aos comandos imperativos estatais.

A dominação racional-legal representa o modelo de ordem social estabelecida a partir da coroação da vitória das revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, com a introdução do Estado constitucional moderno e do mercado capitalista e, enfim, com o predomínio de modos de organização racional da vida social, fundamentados na disseminação de uma mentalidade formal racionalista, técnica e calculadora, orientada por finalidades de natureza planejadora e funcional. Para o sociólogo alemão, este modelo repousa na crença dos dominados na validade da legalidade estatal estabelecida, assim como na legitimidade da origem e dos procedimentos legais que fornecem validade às decisões e ações das autoridades políticas e administrativas. O paradigma racional-legal fornece as bases constitutivas de uma forma de governo e de dominação política exercida de modo impessoal, pois que o exercício do poder pressupõe a obediência e conformidade com as regras gerais abstratas do direito positivo estatal.

Nesse contexto, a ordem legal implica a institucionalização das relações de poder, assim como orienta as relações sociais, por intermédio das regras jurídicas positivas que permitem aos indivíduos calcularem e planejarem o sentido de seus

⁶²⁷ WEBER, Max. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Moraes, 1989. p. 112.

comportamentos, contando, desse modo, com a segurança jurídica necessária à realização das expectativas previsíveis no curso de suas ações sociais e negócios econômicos, inclusive com a possibilidade de aplicação coercitiva das leis, toda vez que estas, assim como os contratos, forem desrespeitadas pelos particulares.

Max Weber aponta as características da dominação racional-legal como fundamento de legitimidade do Estado moderno, demonstrando as relações indissociáveis entre violência e burocracia como modelo de dominação política, assim como com o processo de racionalização formal do direito, tendo em vista as exigências do exercício do poder e da economia capitalista de mercado. Na realidade, a legitimidade fundamentada na legalidade baseia-se no predomínio e na necessidade de manutenção do poder exercido pelas instâncias objetivas do mercado e do Estado, apoiadas principalmente no desenvolvimento social dependente de uma racionalidade cientificista e técnica e na garantia das liberdades individuais e econômicas.

Para o pensador alemão, o poder burocrático-legal representa a forma de organização estatal indispensável para o funcionamento e desenvolvimento dos sistemas sociais de massa. Junto com o Estado moderno, cujo meio específico se refere ao monopólio da violência e constrangimento físico dos indivíduos, erguendo-se como “a única fonte do direito à violência”, o modelo burocrático-legal surge como uma necessidade de organização da vida social em virtude das exigências de resolução dos problemas sociais cada vez mais complexos em sociedades funcionalmente diferenciadas. Com o estabelecimento da modernidade e as exigências oriundas das sociedades de massas, o exercício do poder será legitimado como a expressão de uma racionalidade formal, através da qual os problemas políticos tendem a ser transformados em questões técnicas, impessoais e neutras, a cargo de especialistas e técnicos competentes.

Max Weber considera as formas de exercício do poder burocrático-legal como um modelo de organização política e econômica, representando uma característica inevitável das sociedades modernas complexas de massas, antecipando criticamente os problemas que surgiriam nas sociedades socialistas, na medida em que estas deveriam adotar o mesmo modelo burocratizante e modernizante já experimentado no capitalismo, com o aumento dos processos de domínio dos indivíduos pelos governos e estruturas burocráticas, processo esse que será levado

às últimas consequências nas experiências socialistas estatistas e totalitárias empreendidas na União Soviética no início do século XX:

[...] Pois se a administração burocrática é por toda parte – *ceterisparibus* – a mais racional do ponto de vista técnico-racional, ela é em nossos dias simplesmente indispensável para a administração de massa. Não resta outra escolha, a não ser entre a ‘burocratização’ e o ‘diletantismo’ da administração. O instrumento capital da superioridade da administração burocrática é a especialização, e a impossibilidade absoluta de dispensá-la é condicionada pela técnica e a economia moderna da produção de bens. Pouco importa que esta seja organizada de maneira capitalista ou socialista, pois se o socialismo quer chegar às mesmas realizações, isto significa que ele será obrigado a aumentar de maneira enorme a importância da burocracia especializada.⁶²⁸

De fato, as previsões de Max Weber com relação aos problemas que seriam vivenciados com o estabelecimento do socialismo estatista acabaram se confirmando com a implantação dos regimes comunistas na antiga União Soviética e demais regiões, na medida em que o desenvolvimento das forças produtivas ocorreu nestes países com a estatização forçada dos meios de produção e com a condução centralizada e burocrática da vida social, visando ao planejamento e ao controle total não apenas da economia, mas também dos cidadãos, a partir da condução estatal totalitária das esferas da política e da sociedade civil.

O predomínio de gigantescos aparatos burocráticos e de práticas políticas autoritárias e contrárias aos direitos humanos, estabelecidos como meios para atingir o socialismo, acabaram por se transformar em fins últimos para a manutenção de Estados totalitários dirigidos por grupos minoritários que sepultaram as promessas de emancipação política e econômica dos trabalhadores e das classes populares, impedindo a democratização da cultura e da vida social.

Já o desenvolvimento de instituições burocráticas no âmbito estatal e no campo das empresas voltadas para o controle dos indivíduos e o predomínio dos interesses econômicos nas mais diferentes esferas das sociedades capitalistas, fenômeno estudado com profundidade por Max Weber, acabam do mesmo modo por inviabilizar a realização das promessas ético-políticas revolucionárias iluministas que estavam presentes no ideário político e jusnaturalista de defesa dos direitos humanos e da realização dos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. Com isso, os ideais de emancipação social foram soterrados tanto nas sociedades

⁶²⁸ WEBER, Max. **O político e o cientista**. Lisboa: Presença, 1980. p. 9; 141.

capitalistas, e ainda mais nas comunistas, o que demonstra a insuficiência dos projetos liberais e sociais estatistas de democracia, na medida em que cada um destes modelos prioriza a solução dos problemas sociais segundo os princípios privatistas do mercado ou coletivos estabelecidos via definição do poder político estatal, desconsiderando a importância da esfera societária do mundo da vida, como tem vindo a defender Jürgen Habermas. Daí a importância do surgimento de novas formas de participação política por parte da sociedade civil, visando à efetivação dos direitos humanos e a democratização das relações sociais e políticas, colocando-se como uma terceira arena de resistência contra os abusos dos poderes estabelecidos e como esfera de atuação propositiva preocupada com a transformação democrática da cultura política, ao lado das esferas do mercado e do Estado.

Para Max Weber, o fenômeno burocrático é o resultado do processo de racionalização instrumental, caracterizada pelo predomínio de uma lógica racional intelectualista, dominada por regras técnicas, organizadas por meio das ciências em função do predomínio de uma visão utilitarista que leva sempre em conta o cálculo estratégico para atingir com sucesso os fins previamente delimitados, isto é, trata-se de uma concepção fundada em interesses técnicos, utilitários e individualistas, que pressupõem a escolha racional e conscientemente calculada dos meios úteis necessários para a obtenção de resultados eficazes, seja no campo político, econômico e da sociedade em geral. O autor ainda inova ao investigar a presença do fenômeno burocrático também no âmbito das organizações econômicas do mercado, mostrando, inclusive, o processo comum que deu origem ao Estado e às empresas capitalistas, embora cada uma dessas esferas se organize em sistemas diferenciados e adotem procedimentos próprios e distintos:

Em todos os casos o desenvolvimento do Estado moderno começa quando o príncipe inicia a expropriação dos titulares do poder administrativo 'privados', que existem junto dele: os proprietários, em nome próprio, dos meios administrativos e de guerra, de recursos financeiros e de bens de qualquer tipo, politicamente utilizáveis. Tal processo apresenta uma analogia total com o desenvolvimento da empresa capitalista mediante a lenta expropriação de todos os produtores independentes. No final do processo vemos como, no Estado moderno, o poder de dispor de todos os meios da empresa política se amontoa na cúspide, e como não há já um único funcionário que seja proprietário do dinheiro que gasta ou dos edifícios, recursos, instrumentos ou máquinas de guerra que utiliza. No Estado moderno realiza-se, pois (e isto é essencial para o seu próprio conceito) a separação entre o quadro administrativo (empregados ou obreiros administrativos) e os meios materiais da administração. [...] o Estado moderno é uma associação de domínio que tratou, com êxito de monopolizar, dentro de um território, a violência física legítima como meio

de domínio e que, para esse fim, reuniu todos os meios materiais nas mãos de seu dirigente e expropriou todos os dirigentes feudais que anteriormente deles dispunham por direito próprio, substituindo-os pelas suas próprias hierarquias supremas.⁶²⁹

Os estudos do pensador alemão sobre o processo de racionalização da vida social representam um ponto de partida obrigatório para a compreensão das principais características das sociedades capitalistas e dos modos de exercício do poder nas sociedades modernas.⁶³⁰ Embora ele tenha estudado o paradigma racional-legal que orientou o modelo de Estado liberal na fase do capitalismo concorrencial, muitas destas características persistem, especialmente aquelas vinculadas às estruturas violentas e burocráticas de condução do poder político estatal, quando, nas mais diferentes regiões do planeta, assiste-se ao florescimento de regimes políticos ilegítimos, apenas formalmente democráticos, contudo cada dia mais reféns dos interesses financeiros e mercantis, com a retomada de práticas econômicas e políticas contrárias aos direitos humanos e sociais arduamente conquistados pelas lutas da cidadania desde o período do pós-guerra.

Portanto, trata-se de uma obra indispensável para entender e formular uma crítica séria às insuficiências do paradigma de democracia estatista, representativo e liberal em nossas sociedades, ainda fortemente influenciadas pelos valores individualistas, privatistas e mercantis, assim como para a compreensão adequada do significado das diversas crises do Estado. Isto envolve, por exemplo, a percepção da retomada de muitas das teses típicas do período do Estado mínimo liberal, visível nas práticas e ideologias conservadoras “neoliberais” adotadas pelo neocapitalismo selvagem contemporâneo que se dissemina em vastos setores da vida econômica, política e social.

Portanto, é essencial uma rediscussão do papel e características deste modelo de exercício do poder político estatal, tal como já percebera de maneira original a filósofa Hannah Arendt, cujas ideias críticas sobre a concepção liberal de política assentada na relação indissociável de dominação e soberania estatal, representam contribuições indispensáveis para uma revisão das teorias políticas que dão sustentação ao paradigma político estatista, visando à compreensão dos modos de exercício da política nas sociedades contemporâneas, assim como as dificuldades e obstáculos impostos à realização da cidadania e dos direitos humanos

⁶²⁹ WEBER, Max. **O político e o cientista**. Lisboa: Presença, 1980. p.16-17.

⁶³⁰ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

no mundo globalizado dirigido unilateralmente pelos interesses dos mercados em contraposição à democracia.

6.2.2 Globalização, crises do Estado e as promessas constitucionais da modernidade

O Estado nacional passa por um conjunto de crises inter-relacionadas no mundo contemporâneo. Estas dizem respeito, entre outros aspectos, a crise da soberania, crise do modelo do bem-estar social e crise da Constituição como paradigma de limitação e racionalização do poder político tal como foi constituído na modernidade. Para o professor Bolzan de Moraes⁶³¹, são estes os aspectos mais importantes da crise do modelo de Estado, tal como foi projetado na modernidade com suas adaptações históricas posteriores. A partir das transformações fortemente influenciadas pela globalização aparecem novas questões como a universalidade dos direitos humanos vislumbrados em escala planetária, a crítica ao paradigma político-jurídico estatal que foi instituído como centro de produção exclusiva do poder e do direito na modernidade, dando lugar a outras instituições políticas, sobretudo de carácter supranacional, além de organizações económicas privadas e públicas, ao mesmo tempo em que surgem novos atores sociais que passam a atuar globalmente.

Por sua vez, o modelo do Estado do Bem-estar social, idealizado no pós-guerra nos países desenvolvidos, passa a enfrentar problemas de natureza económica, fiscal e financeira, o que o teria levado a uma situação de incapacidade de solucionar as demandas sociais cada vez mais numerosas, tornando-se praticamente impossível de serem cumpridas nos marcos de uma sociedade capitalista fundada no lucro privado das mega-corporações financeiras e industriais; assim como encontrou obstáculos que podem ser definidos como entraves de ordem filosófica e ideológica. Nesse contexto, apareceram as propostas políticas neoliberais, oriundas da fase neocapitalista que prega a volta ao estado mínimo e a retirada dos programas sociais da agenda estatal.

Sabe-se que as políticas neoliberais têm em comum o fato de defenderem o estado mínimo e a privatização dos setores públicos estatais, visando à liberação do

⁶³¹ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 15-19.

mercado das amarras estatais e dos entraves legais e constitucionais que impedem a realização do lucro e a expansão da economia. Seus defensores criticam as políticas sociais e o intervencionismo estatal típico do modelo de Estado do bem-estar social forjado nos países centrais, a partir da segunda década do século XX, justamente com o intuito de resolver as mazelas do liberalismo concorrencial e do paradigma de direito formal constituído no século XIX e devotado apenas à proteção das liberdades negativas, em especial os direitos individuais e o livre comércio.

Trata-se de entender o momento como crise do modelo de Estado Constitucional, tanto na sua vertente liberal clássica, quanto na vertente que ficou conhecida como estado social. A “crise conceitual” revela as dificuldades da manutenção do conceito clássico de soberania como atributo específico do estado-nação, representando o monopólio da produção e aplicação do direito, além do poder estatal de impor as leis e sanções a sua população nos marcos de “um determinado espaço geográfico”, tal como definido por Max Weber, com a manutenção do monopólio da violência legítima, através das leis, num determinado território.

O poder estatal teve sua soberania limitada através do paradigma constitucional, a partir do século XVIII, por meio do controle dos abusos de poder político e a proteção dos direitos individuais e econômicos e, posteriormente, com o reconhecimento e alargamento da proteção dos direitos fundamentais sociais, coletivos e democráticos.

Na realidade, com o advento da globalização houve, de acordo com o jurista Bolzan de Moraes, “uma dispersão nos centros de poder” com o alargamento do conceito de política e do significado da democracia, fazendo com que aos poucos o Estado deixasse de ser visto como o único ator produtor e executor da política e também como o “único protagonista na arena internacional”. Desenvolve-se, desde então, um conjunto de situações e de práticas que incentivam o desenvolvimento do pluralismo nas esferas social, política e cultural como resultado da “dispersão dos ‘loci’ de atuação política na sociedade, seja no âmbito interior, seja no campo externo”. Desse modo, a partir daí emerge uma nova concepção de soberania vinculada ao poder econômico, tecnológico e militar, assim como as fronteiras entre os países deixam de ser rígidas.⁶³² Ao mesmo tempo, surgem resistências e

⁶³² BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 27-28.

manifestações sociais da cidadania em defesa dos direitos e pela criação de novos espaços públicos na esfera regional e internacional com o intuito de limitar juridicamente os poderes financeiros indomáveis e proteger o processo democrático.

Já no âmbito das relações internacionais aparece o fenômeno da “interdependência” econômica entre os países, afetando as noções centrais de autonomia e soberania até então típicas dos Estados-nação. Surgem as organizações supranacionais, a exemplo da Comunidade Europeia, do MERCOSUL e da UNASUL que, por sua vez, imprimem uma reorganização regional dos países, além de organizações econômicas transnacionais vinculadas ao capital financeiro e que atuam sem qualquer controle jurídico democrático, indicando o nascimento de um novo processo de ordenação econômica, política e jurídica.

Ao lado destas instituições regionais, ganham relevo organizações sociais internacionais, caracterizadas por ocuparem um espaço diferenciado do mercado e do estado, como os movimentos sociais organizados em defesa de questões específicas e globais, a exemplo dos grupos ecológicos, a Anistia Internacional, e um conjunto de redes sociais em defesa da construção de uma sociedade civil mundial. Os movimentos sociais passam a ter maior importância com a passagem da concepção liberal de cidadania para uma compreensão de cidadania participativa e solidária que produz na feição do Estado social a ideia de que este deve promover políticas sociais voltadas para a diminuição da desigualdade, a democratização das instituições políticas tradicionais e a criação de novas práticas sociais com o objetivo de transformação da cultura política instituída. A soberania estatal perde aos poucos centralidade e, para muitos autores, a formulação de “compromissos” parece embasar a nova ordem social.

Os direitos humanos, entendidos como direitos universais conquistados e reafirmados historicamente, fruto de uma construção social permanente da cidadania, englobam os direitos individuais, sociais, coletivos e políticos, naquelas quatro gerações referidas por Norberto Bobbio. Eles deixam de ser considerados a partir de um viés inicial de caráter individualista, e, posteriormente, social, para finalmente serem compreendidos em nossos dias como direitos de toda comunidade humana. Passa-se dos direitos de

[...] primeira geração, às liberdades negativas como oposição à atuação estatal, para os de segunda geração (direitos sociais, culturais e econômicos), vinculados à positividade da ação estatal e preocupados com a questão da igualdade, aparecem como pretensão a uma atuação corretiva por parte dos Estados e, posteriormente, os de terceira geração que se

afastam consideravelmente dos anteriores por incorporarem, agora sim, um conteúdo de universalidade não como projeção, mas como compactuação, comunhão, como direitos de solidariedade, vinculados ao desenvolvimento, à paz internacional, ao meio ambiente saudável, à comunicação. Fala-se, já, de uma quarta geração de direitos que incorporariam novas realidades, tais como aquelas afetas às consequências, e.g., da pesquisa genética.⁶³³

Convém lembrar, entretanto, que a compreensão histórico-evolutiva dos direitos humanos somente se justifica na medida em que possa ser interpretada como uma trajetória histórica de lutas sociais pela ampliação da cidadania e defesa da democracia, através da possibilidade da lembrança do processo de afirmação e renovação do significado dos direitos como o conjunto normativo e universal de princípios, normas e garantias jurídicas e democráticas exigíveis pelos cidadãos em suas lutas e práticas políticas e sociais no âmbito interno e internacional contra os poderes políticos, culturais e econômicos instituídos. Todavia, neste processo é preciso distinguir o momento afirmativo de institucionalização dos direitos humanos como um aspecto fundamental para a criação de condições para o aperfeiçoamento do sistema político democrático, sem, no entanto, deixar de considerar o fato de que a positivação e institucionalização destes direitos por si só não garante a efetiva concretização dos direitos fundamentais, já que esta depende de um conjunto de fatores de ordem econômica, social e política, o que exige a contínua fiscalização e intervenção política da cidadania no intuito de sua realização.

Contudo, uma interpretação correta dos direitos da pessoa humana implica o reconhecimento do caráter cumulativo e complementar dos direitos individuais, sociais e democráticos, como direitos atribuídos recíproca e universalmente a cada um dos indivíduos e a toda a humanidade, de modo indistinto, sem exclusões e hierarquias classificatórias entre as normas protetivas dos direitos humanos. Ao mesmo tempo em que deve ser afastada uma visão evolutiva linear geracional que daria a impressão que os direitos já foram definitivamente conquistados e se encontram devidamente institucionalizados e respeitados, o que obscurece sobremaneira o significado e a tarefa pedagógica da linguagem dos direitos humanos no processo de afirmação da cidadania e da democracia, ao servirem como critérios avaliativos da legitimidade do exercício do poder político e social e como marcos civilizatórios que podem ser opostos pelos cidadãos contra todas as

⁶³³ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. Revisitando o Estado! Da crise conceitual à crise institucional (Constitucional). *Disponível em*: <<http://www.ihj.org.br>>. Acesso em: maio 2009. p.9-10.

formas de dominação, discriminações, violências e contra a disseminação da barbárie e regressão social observada em áreas cada vez mais vastas do planeta no mundo contemporâneo. A propósito, as investigações do jurista brasileiro Cançado Trindade⁶³⁴ reafirmam a necessidade de uma compreensão universal e cumulativa dos direitos humanos, mais do que a sua sucessão em termos de gerações de direitos, assim como o autor considera inaceitáveis as teses que admitem a distinção hierárquica entre normas diretamente aplicáveis e normas programáticas, já que os direitos humanos são cumulativos e interdependentes, representando conquistas democráticas e exigências universais intersubjetivas garantidas institucionalmente nos sistemas constitucionais democráticos, mas dependentes de uma cidadania crítica e vigilante na denúncia de suas cotidianas violações, como tem sido exaustivamente apontado pelos estudos de Jürgen Habermas através de uma reinterpretção da filosofia política e jurídica kantiana. A concretização dos direitos humanos depende da criação de uma cultura democrática e dialógica de respeito mútuo, à autonomia e dignidade do outro, o que pressupõe a criação de espaços públicos plurais que garantam as condições para que o encontro com os outros e troca de ideias e experiências por meio de debates livres possam ser o ponto de partida para o processo de construção de uma comunidade jurídica democrática dos cidadãos do mundo.

A “crise estrutural” do Estado do Bem-estar Social emerge num contexto de crise econômica agravada pelo predomínio do capital especulativo sobre o capitalismo produtivo. O Estado do Bem-estar Social, surgido, principalmente, das lutas dos trabalhadores europeus, no século XX, em torno da reivindicação de direitos sociais e trabalhistas, pode ser caracterizado pela forte intervenção estatal na economia e pelo preparo da infraestrutura indispensável para a continuidade do processo de monopolização da economia, então sob a hegemonia do capital industrial-financeiro e das grandes empresas multinacionais instaladas nos países mais pobres para dar sustentação ao projeto de extração de altas taxas de lucro dos países mais ricos.⁶³⁵ Este modelo de estado foi implantado no período pós-guerra, visando resolver os problemas oriundos da crise mundial do capitalismo de 1929 e o crescimento econômico e social para enfrentar a destruição provocada pelas guerras

⁶³⁴ Cf. CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 1999.

⁶³⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 145-153.

mundiais, atendendo em parte as reivindicações sociais e trabalhistas que exigiam a pactuação de compromissos como garantia de ordenação social e funcionamento do capitalismo monopolista, o que provocou um processo acentuado de intervenção estatal na economia e de regulação jurídica e burocrática excessiva do mundo da vida e das relações sociais.

Cabe recordar que nos países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil, foram adotadas políticas estatais intervencionistas ao longo de sua história, particularmente a partir dos anos trinta do século XX, com o início do processo de industrialização do país, assim como algumas garantias de desenvolvimento e proteção social a determinados grupos sociais, especialmente a grupos de trabalhadores industriais concentrados nos grandes centros urbanos, contudo a maioria da população não teve acesso efetivo às políticas públicas e aos direitos sociais de modo universal e generalizado, durante grande parte de nossa trajetória histórica, na medida em que as elites econômicas e políticas locais adotaram uma postura contrária à inclusão da maioria da população à ordem social nacional, embora esta realidade venha sendo modificada paulatinamente na última década com a eleição de governos de centro-esquerda, com uma maior preocupação com o crescimento econômico, o desenvolvimento social nacional, garantia mais ampla de direitos sociais e com políticas de distribuição de renda e diminuição da desigualdade social, visando corrigir injustiças sociais historicamente consolidadas.

O crescimento das demandas sociais e as lutas políticas fizeram com que o Estado social intervencionista desenvolvesse um poderoso arcabouço burocrático, visando ao controle das lutas sociais e à transformação das reivindicações em questões técnicas a serem desenvolvidas pela administração estatal, com um claro objetivo de tutela estatal das massas através da despolitização das lutas dos movimentos sociais e de trabalhadores. Esta realidade também foi experimentada no Brasil e na maioria dos países da América Latina, durante os anos de terror da ditadura militar, presidida por governos autoritários e tecnoburocráticos a serviço do processo de internacionalização da economia nacional, porém, ao contrário dos países desenvolvidos, aqui não houve uma pactuação democrática com relação a direitos e políticas sociais inclusivas e universais.

Paulatinamente, o amadurecimento das lutas políticas e o nascimento de diversos movimentos populares e sociais fazem, principalmente, a partir dos anos setenta do século passado, desaparecer o mero “caráter assistencial, caritativo da

prestação de serviços”, passando a serem entendidos “como direitos próprios da cidadania”, em razão da disseminação da crise econômica e de uma maior tomada de consciência frente ao caráter autoritário dos processos de legitimação estatal.⁶³⁶

O Estado do Bem-Estar Social foi institucionalizado a partir do marco introduzido pela Constituição alemã de 1919, quando foi redefinido o papel do Estado capitalista e este passa a ter obrigações positivas para com os cidadãos, cabendo-lhe assegurar os direitos sociais essenciais a sobrevivência e bem-estar mínimo da população. Nos países desenvolvidos cria-se uma extensa rede de proteção social, o que já não acontece nos países em desenvolvimento e menos ainda nos países pobres. Pelo contrário, o processo de exploração econômica nestes países é intenso, especialmente, através da fuga de capitais das empresas multinacionais estabelecidas nos países periféricos, com o envio dos lucros para as matrizes dos países desenvolvidos, o que ajudou a financiar parte do bem-estar dos países ricos e aumentar o processo de concentração do poder econômico nas nações hegemônicas.

Já o nascimento do Estado Democrático de Direito vincula-se a uma maior reivindicação por igualdade e a necessidade de um projeto constitucional que visa à garantia dos Direitos Fundamentais e à implementação das condições para a mudança social democrática, ampliando e aprimorando as fórmulas do Estado de Direito e Estado do Bem-estar social. Este é o modelo assumido pela Constituição Brasileira de 1988, inspirado nas constituições portuguesa e espanhola. Trata-se, segundo o jurista brasileiro Lenio Streck, da introdução de um novo paradigma jurídico que procura suplantar os antigos modelos constitucionais do Estado liberal e intervencionista, dando origem à fase normativa e principiológica do constitucionalismo, em substituição ao antigo modelo positivista-legalista.⁶³⁷

O início do processo de globalização e a desestruturação dos poderes e tarefas dos Estados nacionais é acompanhado de um conjunto de crises que afetam drasticamente conquistas constitucionais essenciais da cidadania introduzidas com a implantação do Estado Democrático de Direito. Os projetos neoliberais são adotados em diversas regiões do planeta, via desestruturação do Estado social, fragilizando

⁶³⁶ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e a transformação espacial dos Direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 27-28, Cf. HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p.119-123.

⁶³⁷ STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. Constituição, Hermenêutica e Teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em Direito. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007.

as políticas públicas e os direitos sociais e trabalhistas, inibindo a capacidade do Estado de promoção do crescimento econômico e de minimização da desigualdade social. O mercado passa a ditar as normas e os padrões culturais consumistas de comportamento à sociedade. Os Estados perdem parte de sua independência e sucumbem progressivamente à lógica privatista dos mercados e da especulação.

A crise financeira do Estado do Bem-Estar social encontra-se vinculada com a escassez de recursos econômicos por parte do Estado para manter seus programas e políticas sociais. Esta crise foi combatida pelos programas neoliberais com aumento dos impostos e diminuição do peso do Estado na economia e cortes drásticos nos programas sociais. Também ocorre uma crise ideológica de legitimação do Estado, em função do aumento do poder burocrático contraposto às reivindicações sociais pelo alargamento dos direitos e por mais participação política. Por fim, a crise também é apresentada como de natureza filosófica, já que atinge os valores centrais do Estado social, especialmente o valor solidariedade, com a introdução e reafirmação dos valores individualistas tais como os presentes no projeto privatistas neoliberais, largamente disseminados nos meios de comunicação e nas mais diversas esferas da sociedade, ganhando enorme projeção nos discursos políticos, mediáticos e acadêmicos, entre outros. Os parâmetros econômicos acabam por se sobrepôr às tarefas sociais e políticas do Estado, em nome de uma lógica gerencial e monológica. Em síntese, para o jurista Bolzan de Moraes:

Parece-nos que por trás da moldura do bem-estar vislumbra-se um projeto simbólico de rearranjo das relações intersubjetivas que está calcado não só no consenso democrático que se constrói não apenas definindo-se quem e quais os procedimentos estão legitimados a decidir, mas, também, na ideia de um viver comunitário, onde os interesses que atingem os indivíduos produzem inevitavelmente benefícios ou prejuízos compartilhados. [...] Por outro lado, devemos estar atentos às transformações conceituais que atingem a compreensão tradicional da ideia de Estado, assentada, sobretudo, no seu poder incontestável – a soberania. São várias as implicações emergentes das novas configurações mundiais, seus atores, etc.⁶³⁸

Por fim, a crise institucional refere-se, por sua vez, à fragilização do poder da Constituição no estabelecimento de diretrizes ético-políticas ao Estado e à sociedade, em virtude dos novos interesses e imperativos econômicos mercantis. A Constituição democrática acaba sendo desvalorizada pelos novos arranjos da economia global, o que impõe a defesa cotidiana do seu caráter normativo superior

⁶³⁸ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 39-45.

e de seu poder político-jurídico transformador da realidade, por força da sua contínua interpretação e afirmação por meio das ações da cidadania em permanente construção, já que representa um documento político-jurídico normativo fundamental que exprime um pacto democrático da sociedade, comprovado pela intensa participação popular da cidadania no processo constituinte, que, ao mesmo tempo, impõe compromissos aos que detêm o poder no Estado, no sentido de garantir as condições para a concretização dos direitos individuais, sociais, coletivos e ambientais, além do respeito ao pluralismo e à livre manifestação das ideias e direitos políticos dos cidadãos.⁶³⁹

Além disso, o novo paradigma do Estado Democrático de Direito exige uma interpretação mais ampla da Constituição, retirando-a apenas da esfera de ordenação estatal, restrita a interpretação jurídica técnica especializada do sistema jurídico, devendo ser entendida naquele sentido proposto por Jürgen Habermas, como um projeto da sociedade legítima organizada como uma comunidade jurídica democrática dos cidadãos, em busca da contínua realização de sua autonomia e autodeterminação, através das ações, experiências e lutas que procuram a efetivação dos direitos humanos e da soberania popular, fundamentados no exercício de uma práxis dialógica e no exercício de seus direitos comunicativos que visam preservar normas justas e democráticas de convivência social. O Estado democrático terá sua legitimidade confirmada por sua capacidade de diálogo e abertura à participação da sociedade civil no processo político de instituição de direitos e de definição de políticas públicas, além do necessário respeito aos Direitos Fundamentais e aos princípios do Estado Democrático de Direito no exercício de suas funções constitucionais e no exercício do poder.

Apesar do conjunto de reformas liberalizantes realizadas no Brasil, durante os governos Collor e Fernando Henrique Cardoso, nos anos noventa do século XX, que retiraram os recursos e a capacidade de investimento público estatal, inviabilizando o crescimento econômico e concretização dos direitos sociais, a retomada de políticas públicas importantes nos últimos dez anos, visando atacar problemas sociais sérios como a fome, o desemprego e o acesso à educação, bem como pela interrupção do processo de privatizações, com uma maior presença do Estado na

⁶³⁹ BOLZAN DE MORAIS, José Luis; NASCIMENTO, Valéria Ribas do. **Constitucionalismo e cidadania**. Por uma jurisdição constitucional democrática. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

definição de políticas voltadas ao desenvolvimento econômico, com a tomada de decisões políticas importantes como as adotadas durante a crise econômica mundial de 2008 e recentemente em 2011, responsáveis por manter o nosso país até certo ponto protegido dos seus efeitos sociais negativos, além de um maior protagonismo do país no comércio internacional e na política externa, indicam uma recuperação importante das tarefas públicas e sociais do Estado brasileiro.

A escolha estratégica do governo brasileiro, a partir de 2002, pelo incentivo ao modelo de produção econômica voltado para o desenvolvimento do mercado nacional e a adoção de um conjunto de políticas de desoneração do setor produtivo, com a combinação de políticas de acesso à educação e distribuição de renda aos setores socialmente excluídos permitiu que o Brasil enfrentasse a crise econômica mundial de modo diferenciado, sem ter que repetir o receituário fiscal recessivo e antissocial neoliberal, que fora aqui aplicado de modo autoritário nos anos noventa do século passado e que atualmente vem levando as economias até então desenvolvidas das nações ricas a um processo de regressão social e democrática até então inimaginável.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a defesa da implementação dos direitos e garantias previstas na Constituição social e democrática, aliada à continuidade de projetos políticos de natureza social contrapostos aos projetos privatistas neoliberais poderão garantir ao nosso país um futuro melhor para setores mais amplos da população e especialmente para as próximas gerações. Inclusive, as conquistas sociais da última década implicaram um alargamento da experiência da cidadania entre nós, ao permitirem a inclusão na ordem social de mais de quarenta milhões de brasileiros, retirando-os da condição de miseráveis e integrando-os econômica, política, constitucional e legalmente ao mundo do trabalho, da produção e do consumo, como cidadãos participantes do processo de desenvolvimento social e democrático do país.

Estas conquistas precisam ser resguardadas para o usufruto das próximas gerações, através de instrumentos institucionais, constitucionais e legais, evitando-se futuras rupturas e desmontes de políticas públicas fundamentais para o desenvolvimento do país, em razão dos jogos de interesses eleitorais, patrimonialistas e econômicos predominantes e das conhecidas instabilidades políticas institucionais recorrentes em nossa história, por força da pressão dos grupos dominantes, acostumados aos privilégios e benefícios arrancados do Estado,

com a exclusão dos direitos dos mais pobres. Tais medidas revestem-se de extrema relevância em razão das dificuldades da nossa elite liberal-conservadora, originária de uma tradição escravocrata e autoritária, em aceitar a necessidade de criação de políticas públicas voltadas para a correção das desigualdades históricas, assumindo ainda hoje a postura superior típica dos senhores da casa grande, contrários ao reconhecimento da dignidade humana e igualdade dos direitos, como aconteceu durante séculos com a escravidão, com a redução dos escravos a condição de mercadorias, tratados como coisas, objeto de comércio, subjugação e desrespeito, tradição esta que tende a se manifestar nas práticas hierárquicas, preconceituosas e autoritárias nas mais diversas esferas sociais, cotidianamente repetidas pelos discursos ideológicos, políticos e midiáticos conservadores em nosso país.

Aos poucos, ressurgem na cena pública societária, um conjunto de movimentos e redes de organização social preocupados com o alargamento das conquistas democráticas e com a criação de uma cultura mais solidária e inclusiva nos âmbitos local, nacional e regional, fiscalizando os poderes públicos e cobrando políticas públicas específicas, participando de conferências e de conselhos nos diversos âmbitos federal, estadual e municipal, discutindo os problemas locais e nacionais, propondo o encaminhamento de soluções, a instituição de novos direitos e a definição de políticas sociais. As lutas sociais e políticas pela efetivação dos direitos no Brasil afirmam-se cada vez mais com a busca da concretização das promessas democráticas, a partir da promulgação da Constituição de 1988, que contou com a intensa participação da sociedade civil e dos movimentos sociais na sua elaboração, visando corrigir as injustiças sociais históricas e inibir a violação dos direitos humanos e a repetição dos golpes de estado ditatoriais, as práticas autoritárias e violentas que caracterizam grande parte de nossa história.

A Constituição fornece orientações normativas obrigatórias de natureza principiológica, indispensáveis para a concretização dos direitos humanos e alargamento das conquistas da cidadania, reafirmando-se cotidianamente nas reivindicações dos movimentos sociais, exigindo políticas públicas e lutando contra os abusos do poder econômico, assim como se empenhando nas tarefas de reconstrução e republicização dos poderes do Estado para que estes possam cumprir com suas obrigações sociais e constitucionais, promovendo os direitos fundamentais e a democratização do poder estatal.

A globalização trouxe um conjunto de mudanças para as sociedades humanas, especialmente com relação à configuração tradicional do Estado nacional e os fundamentos econômicos do processo capitalista, a partir do desenvolvimento tecnológico, com modificações no campo do emprego, da produção e das trocas mercantis que passaram desde então a adquirir feições mundiais. Cada vez mais os povos dos mais diversos países são afetados por decisões econômicas globais e pela velocidade das comunicações e invenções que modificam as condições de vida e desestruturam as relações sociais tradicionais. Ao mesmo tempo, crescem os problemas da humanidade, em razão do processo de monopolização e financeirização da economia, da privatização dos Estados e da falta de distribuição de renda, processos estes que passam a afetar também os países ricos, diante do crescente endividamento dos cidadãos e dos Estados, com a desorganização das economias nacionais e regionais.

A questão ecológica e os efeitos ambientais destrutivos da exploração sem limites da natureza, o desemprego, a imigração, o aumento dos preconceitos e perseguições de minorias vitimadas pelas guerras e pelas catástrofes naturais e humanas, o terrorismo, a violação dos direitos humanos e sociais passam a ser vivenciados como problemas comuns que exigem a busca da construção de novas instituições político-jurídicas, normas e garantias que possam minimizar os efeitos perversos da chamada globalização econômica neoliberal e que atendam ao caráter universal dos direitos humanos dos povos. Reformular a Organização das Nações Unidas (ONU) e as atuais organizações políticas e econômicas mundiais e criar fóruns e instituições internacionais democráticas, dotadas de força constitucional representam reivindicações que já passam a fazer parte não apenas das organizações de defesa da cidadania nacionais e internacionais, mas também se inserem, ainda que timidamente, na agenda de maioria dos governos em desenvolvimento e começam a ser debatidas nos mais diferentes encontros e espaços por diversos atores sociais e políticos, preocupados com a crise financeira global que está colocando em risco as economias de países desenvolvidos, em desenvolvimento e os mais pobres, o que poderá inviabilizar a possibilidade de sobrevivência da maioria da população e a convivência social democrática.

A crise da economia mundial demonstra claramente o caráter autoritário e perverso das políticas liberalizantes, já que o mercado livre numa economia fortemente oligopolizada não produz mais riqueza e igualdade social, antes destrói

não apenas as economias nacionais, mas também inviabiliza a própria convivência social democrática, por impedir o exercício dos direitos humanos dos mais pobres, por não garantir segurança social e jurídica aos contratos e as relações sociais e trabalhistas, por desconsiderar os problemas ecológicos, enfim, por não permitir a realização da liberdade, ao contrário do que pregam os seus defensores, antes inviabilizando na prática as condições para a promoção da igualdade social e efetivação das liberdades individuais e públicas da maioria das populações do mundo. Levadas às últimas consequências, a adoção irrefletida e generalizada de tais políticas tendem a destruir os próprios fundamentos de sustentação do sistema capitalista.

Para além das visões liberalizantes e estatistas, representadas pelo neoliberalismo e pelas correntes marxistas ortodoxas e social-burocráticas estatistas, abre-se um maior espaço para as resistências da sociedade civil e para a criação de experiências renovadoras da cultura política, com o desenvolvimento de práticas e lutas sociais que buscam a radicalização e aprofundamento da democracia contra o dirigismo burocrático-estatal e o predomínio do mercantilismo privatista. Nesse processo crescem as reivindicações dos cidadãos para que a sociedade civil seja ouvida nas diversas esferas políticas constituídas e criem-se espaços de participação social na esfera política, visando combater o processo de desvalorização da política e inibição da capacidade de tomada de decisões democráticas em razão do predomínio totalitário dos valores do mercado, responsável por desequilíbrios que tendem a inviabilizar os fundamentos de legitimidade do Estado Democrático de Direito, o que exige que sejam asseguradas as condições para o livre exercício da cidadania e garantias institucionais e normativas universais para a realização da soberania popular e dos direitos humanos nas instâncias políticas nacionais e internacionais.

A crise econômica global precisa ser enfrentada com coragem na esfera da política, a arena apropriada para a intervenção humana, o debate sobre os problemas em busca das soluções democráticas para os dramas e problemas da sociedade, com o objetivo de impedir a ruína das diversas economias e o consequente processo de regressão social e constitucional. Porém, essas medidas devem ser tomadas apoiadas nas reivindicações da maioria da sociedade, visando à retomada do crescimento sustentável e a distribuição mais justa da riqueza, com a recuperação da capacidade interventiva do estado em benefício do bem comum,

como vem ocorrendo paulatinamente no Brasil, o que foi recentemente reconhecido pelo Relatório Global da ONU sobre comércio e desenvolvimento⁶⁴⁰, como exemplo de um modelo de desenvolvimento eficaz e referência para inibir os efeitos drásticos e desumanos da crise do sistema financeiro internacional que se alastra para todas as esferas da vida social, ao contrário do que parece vêm acontecendo nos países europeus que optaram pelo socorro generoso aos bancos e ao sistema financeiro, sem contrapartida social, além da adoção de medidas macroeconômicas radicais de austeridade fiscal e corte nos programas sociais, responsáveis pela continuidade da crise e o agravamento da recessão. Estes países enfrentam taxas elevadas de desemprego e recessão econômica, com a continuidade das políticas neoliberais comandadas pelos interesses financeiros dos mercados, o que leva os governos a promoverem cada vez mais cortes nas políticas sociais, com a retirada dos direitos sociais e conquistas constitucionais. Além disso, o mundo enfrenta o problema da guerra cambial promovida atualmente pela China e os Estados Unidos, com a desvalorização de suas moedas visando aumentar suas exportações, o que poderá disseminar ainda mais a recessão e arruinar as demais economias do planeta, levando a um aprofundamento da crise mundial.

Por fim, a crise funcional do Estado expressa a tendência a perda pelo Estado do monopólio exclusivo da política, em especial da possibilidade de solucionar conflitos sociais, surgindo a partir de então um “pluralismo de ações” dos órgãos

⁶⁴⁰ O Relatório produzido em 2012 pela Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD), relativo ao desempenho do comércio e desenvolvimento dos países e medidas para o enfrentamento da crise financeira internacional, reconheceu a importância das políticas de desenvolvimento voltadas para a economia doméstica nacional e a distribuição de renda adotada pelo Brasil, afirmando que o nosso país é uma referência a ser seguida pelo mundo para enfrentar as causas da crise financeira global. A taxa de desemprego de 5,4% no mês de setembro de 2012 foi a menor já registrada em pesquisas no Brasil, segundo dados do IBGE. O documento elaborado pela UNCTAD expõe o fato de que 74% do crescimento econômico foi produzido pelos países em desenvolvimento, recomendando o caminho e os programas sociais adotados pelo Brasil, fundamentados na “demanda interna” do mercado nacional, estimulando com isso a produção, o consumo e o aumento da renda salarial e doméstica, ao contrário dos Estados Unidos e dos países europeus que têm apostado nas exportações para os países em desenvolvimento, direcionando os lucros para o “pagamento de dividendos”, o que acarreta “lucros individuais” e aumenta o processo de “concentração de renda”. A crise generalizada do sistema financeiro acaba inviabilizando o fornecimento de crédito para o setor produtivo; a paralisação do sistema produtivo por sua vez provoca a ausência de demandas de consumo de produtos e serviços, em razão da deterioração dos salários, do aumento vertiginoso do desemprego e da desigualdade social. O documento ainda alerta para o fato das políticas recessivas neoliberais, como as que vêm sendo adotadas pela Alemanha para enfrentar a crise da zona do Euro, baseadas em medidas “de austeridade sobre o setor público” acabam prejudicando “o crescimento do mundo”, já que as nações em desenvolvimento dependem para sobreviver do crescimento das nações desenvolvidas, diante da interdependência global das economias dos países. (Relatório da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD). Disponível em: <<http://www.onu.org.br>> Acesso em: 20 out. 2012).

estatais, através da multiplicidade e interdependência das tarefas dos órgãos do Estado e pelo surgimento de outros espaços sociais de produção da política, em razão das dificuldades do Estado em realizar suas tarefas e funções tradicionais.

A Constituição do Estado Democrático de Direito representa um paradigma fundamental para a construção da cidadania, sendo uma garantia de legitimidade para o exercício e funcionamento das instituições políticas e para a democratização das relações sociais no âmbito nacional, podendo manter seu poder normativo obrigatório, através da criação de condições político-jurídicas e sociais voltadas para uma verdadeira universalização dos direitos humanos no âmbito nacional, regional e mundial. Tal proposta pode ser vislumbrada nos projetos desenvolvidos por Habermas e Häberle, entre outros importantes pensadores contemporâneos, fundamentando-se na ideia de construção social de um patriotismo constitucional da humanidade, com o objetivo de instituição de uma nova cultura mundial, democrática e plural que vise ao reconhecimento da cidadania mundial e dos “direitos comuns a todos os seres humanos” com base no respeito à diversidade cultural.⁶⁴¹

É importante assinalar as transformações que estão sendo processadas no cenário social mundial, com a constituição de novos modos de ação e intervenção política de uma nova cidadania, reivindicando a criação de um constitucionalismo democrático no cenário internacional, que cada vez mais vai se mostrando como necessário para barrar os abusos dos detentores do poder das finanças e das políticas dos países hegemônicos. Assim, surge progressivamente a consciência da necessidade de um novo cosmopolitismo de base republicana alargada, fundado na existência de cidadãos do mundo que pretendem a realização dos direitos humanos e democráticos de todos os povos.

Nesse sentido, para além do modelo de Estado mínimo exigido pela economia capitalista financista global, que procura desestruturar as formas interativas de sociabilidade, impondo a privatização de todas as esferas da vida social, já é possível pensar a construção de uma nova globalização e um novo tipo de Estado radicalmente comprometido com a democracia e a expansão da cidadania, já que apesar da debilidade evidente da estrutura do Estado nacional nesse novo contexto econômico mundial, ainda assim são os governos nacionais e

⁶⁴¹ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 59; 96-97.

os regionais, especialmente os dos Estados Unidos e da Europa, que devem ser pressionados e responsabilizados para que busquem soluções democráticas, ouvindo e dialogando com os demais países e a sociedade civil, para as diversas crises que se instalaram no mundo a partir dos efeitos devastadores da adoção irresponsável das políticas liberalizantes neoliberais.

Além disso, os países emergentes, como o Brasil, a China e a Índia, passam a desempenhar um maior protagonismo no cenário público internacional atual, trazendo algumas experiências reconhecidas no campo dos direitos sociais – como é o caso do Brasil – e assumindo progressivamente importância econômica e política diante das novas relações multilaterais e globais, rompendo-se com uma trajetória histórica de submissão completa a hegemonia americana ou soviética, como acontecia na época da guerra fria. Isto poderá favorecer o processo de reforma e democratização das instituições internacionais e a definição de novas normas jurídicas com conteúdo obrigatório, capazes de controlar de fato os mercados e as finanças mundiais e proteger os direitos humanos universais. As esferas da política e do direito passam a ser campos privilegiados para a instituição de limites jurídicos e um controle democrático ao poder absoluto e destrutivo dos mercados, poder este que avança aceleradamente, ameaçando as conquistas civilizatórias da democracia e dos direitos humanos.

O fortalecimento das instituições políticas do Estado Democrático de Direito, introduzido no Brasil com a promulgação da Constituição de 1988, e das diversas instâncias democráticas da sociedade civil, promovendo espaços para livre manifestação e discussão dos problemas vivenciados em busca de soluções dos conflitos pelos cidadãos e movimentos sociais é tarefa fundamental da sociedade brasileira e mundial, pois numa democracia somente os cidadãos podem definir as normas com que pretendem regular democraticamente a sociedade, assim como encontrar os meios de resistência e defesa para garantia dos seus direitos, através de espaços públicos que garantam visibilidade para a discussão dos problemas, o que é essencial nesses tempos caracterizados pelo predomínio de fundamentalismos e dogmatismos de todo tipo, com a disseminação dos discursos neoliberais economicistas e privatistas, reproduzidos pela grande mídia sistematicamente como dogmas absolutos e sinônimo de liberdade e progresso econômico e social, apesar da tragédia do endividamento dos Estados e da violação

sistemática dos direitos humanos e sociais duramente conquistados pelas gerações anteriores.

A luta pela participação da população nas esferas públicas de discussão e deliberação política é uma das questões centrais na atualidade, já que os grandes meios de comunicação tendem a substituir as vozes plurais da sociedade, por interesses privados e políticos de minorias privilegiadas, excluindo a maioria do público do acesso aos meios e espaços de livre expressão da cidadania. Cada vez mais crescem as reivindicações dos movimentos sociais no âmbito local, nacional e internacional, pela democratização dos meios de comunicação, pelo direito à informação e expressão plural das opiniões e pelo direito à comunicação, essencial para a multiplicação de espaços públicos abertos ao debate e à deliberação da cidadania, incluindo as novas redes de comunicação dos cidadãos e movimentos críticos desenvolvidos na internet, pela criação de novas formas e instâncias políticas de participação dos cidadãos, através dos mais diferentes fóruns de discussão, visando influir no processo político decisório e na definição das políticas públicas necessárias para a concretização dos direitos e para a garantia de uma vida social plural e democrática.

Cabe enfatizar a necessidade de criação de garantias institucionais de defesa dos grupos mais fracos e da cidadania nesse processo. O jurista italiano, Luigi Ferrajoli⁶⁴², defende a expansão do paradigma constitucional democrático para o âmbito supranacional e internacional, superando-se, assim, a visão meramente formal de Estado de Direito e de democracia representativa, tal como descrita na tradição liberal original e na versão dogmática e positivista do direito. Trata-se de uma compreensão do direito que correlaciona a vigência formal das normas jurídicas e sua dimensão substancial, ao fazer depender a validade das decisões e normas estatais de sua conformidade com os conteúdos da Constituição Democrática, em particular, com os Direitos Fundamentais. O pensador italiano defende a construção das condições de possibilidade para a ultrapassagem do caráter violento, desordenado e injusto das relações interestatais na esfera internacional, em benefício de uma verdadeira constitucionalização da ordem política mundial, visando à proteção formal e substantiva dos direitos humanos e a sua real universalização.

⁶⁴² FERRAJOLI, Luigi. **Principia iuris**. Teoria della democrazia. Roma: Editori Laterzi, 2007; _____. **Derechos y garantías**. La ley del más débil. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

A Constituição democrática representa a principal garantia dos cidadãos contra os arbítrios dos governantes e os novos arranjos dos monopólios econômicos e midiáticos, representando uma instituição que visa garantir as condições para a realização dos Direitos Fundamentais da pessoa e do cidadão. A democracia constitucional deve ser entendida como a edificação de um paradigma político-jurídico que indica o processo de construção social da cidadania, impondo a todos a busca da realização dos Direitos Fundamentais, entendidos como os direitos e liberdades individuais, direitos civis, direitos sociais e os relativos ao exercício da cidadania. Por sua vez, o Estado deve ser reestruturado, de tal forma que tenha seu poder de fato limitado e fique vinculado às obrigações e exigências relativas aos Direitos Fundamentais pessoais, sociais e democráticos, através de garantias jurídicas que possam dar efetividade a estes direitos, o que pressupõe o respeito à vontade da maioria, sem o desprezo pelos direitos constitucionais das minorais.

Na América Latina e no Caribe, assim como em diversos países europeus, como a Grécia, Portugal e Espanha, sacudidos por gigantescas manifestações sociais contrárias aos processos de destruição das conquistas sociais e ao desrespeito dos direitos constitucionais democráticos, ressurgem preocupações com relação às bases de legitimidade das instituições da democracia e a necessidade de manutenção do respeito ao princípio da soberania popular, em razão do medo da repetição da histórica tradição de golpes de Estados voltados para a destituição de governos legitimamente eleitos, como de fato aconteceu recentemente em Honduras e no Paraguai. Nestes últimos países foi colocado em prática o que já vem sendo descrito com a expressão de “golpes de estado brancos” e aparentemente constitucionais, com a adoção de procedimentos formalmente constitucionais e aparentemente democráticos, sem o uso da violência direta, atos estes cancelados pelo Parlamento e/ou judicialmente, sem maiores preocupações com o respeito à manifestação popular soberana da cidadania oriunda das urnas e muito menos com as garantias e princípios processuais, como o devido processo legal, ampla defesa e o contraditório para o esclarecimento e comprovação das acusações aos Presidentes da República eleitos democraticamente e mais uma vez destituídos em processos conturbados, ilegítimos e pouco esclarecidos. Nesse contexto, assiste-se ao renascimento de práticas autoritárias, contrárias à Constituição, à democracia e em flagrante desrespeito ao conteúdo universalista emancipatório, libertário e igualitário dos direitos humanos, com a tentativa elitista e midiática de substituição

da soberania popular, em flagrante desrespeito à autodeterminação e à livre expressão da vontade e opinião dos cidadãos nos processos políticos.

Ultimamente, observa-se uma tendência ao fortalecimento do papel do Poder Judiciário e, particularmente, das tarefas da jurisdição constitucional, através do que vem sendo denominado como processo de judicialização da política, fenômeno com características mundiais que ganha força como resultado do aumento das demandas sociais pelo cumprimento dos Direitos Fundamentais constitucionais, muitos dos quais postergados em razão do empobrecimento dos Estados provocado pelas políticas neoliberais destrutivas das políticas públicas e sociais. Este processo de judicialização da política tanto pode contribuir para a efetivação dos direitos fundamentais constitucionais, como também pode contribuir para o aumento dos conflitos sociais e o aprofundamento da crise política, ao tornar irrelevante os espaços públicos dialógicos, esvaziando as tarefas democráticas da arena política como campo privilegiado para o debate e solução dos problemas da sociedade.

Cabe enfatizar a responsabilidade dos juristas e estudiosos do Direito no sentido de procurarem contribuir para que ocorra uma efetiva constitucionalização e judicialização dos direitos humanos no âmbito do Poder Judiciário, em benefício da ampliação dos direitos da cidadania, com o justo e necessário reforço do processo democrático entre nós, evitando-se, com isso, que as atividades judiciais se transformem em processos políticos ilegítimos, exercidos por alguns membros do Judiciário em prejuízo das esferas políticas democráticas propriamente ditas. Trata-se de uma tarefa inadiável, diante da visibilidade de algumas tendências, claramente contrapostas aos comandos do paradigma do Estado Democrático de Direito, como pode ser observado pela adoção de um grande número de decisões voltadas à criminalização dos movimentos sociais e mesmo uma propensão a uma criminalização generalizada da esfera da política, o que pode trazer imensos prejuízos para as jovens democracias como a brasileira, com o predomínio do positivismo judicial discricionário combinado com a espetacularização midiática dos julgamentos.

Na realidade, os processos judiciais são cada vez mais pautados pelos grandes meios de comunicação, que, muitas vezes, a partir de acusações aparentemente moralistas e em nome de uma “opinião pública” pretensamente universal, parecem querer assumir o papel dos cidadãos, julgando e condenando previamente as pessoas, assim como os projetos políticos que lhe são

desfavoráveis, mas, no entanto, na maioria das vezes, escondendo muitos de seus reais interesses de ordem particular, de natureza política e econômica.

Tudo indica a necessidade da sociedade voltar a discutir com seriedade as tarefas da política e dos poderes estatais numa sociedade democrática, assim como a importância da criação de esferas públicas plurais e democráticas no âmbito da sociedade civil, visando à construção de uma cultura política democrática e de procedimentos que garantam a possibilidade de desenvolvimento e formação de uma opinião pública crítica e democrática por parte dos cidadãos, fundada no pluralismo de ideias e no livre debate para a formação das opiniões e busca de soluções para os problemas coletivos. Como os estudos de Habermas têm enfatizado, há de se alcançar um maior equilíbrio entre os poderes econômico, político e social, objetivo essencial do direito na modernidade, mas também um reequilíbrio e uma maior cooperação entre os poderes estatais, com a sua submissão aos comandos constitucionais do Estado Democrático de Direito, para inibir o surgimento de novas patologias que podem reforçar e aumentar o processo de juridificação do mundo da vida cotidiano, tendente ao controle jurídico estatal sobre a sociedade e a colonização da política como esfera de discussão plural e solução negociada dos problemas que envolvem toda a sociedade.

É que sob a aparência de democratização, podem surgir decisões estatais judiciais e políticas com respaldo judicial, autoritárias e flexibilizadoras dos princípios jurídicos e democráticos, em evidente desprezo pela manifestação da vontade soberana do povo exercida através do sufrágio universal e, em última análise, contrárias à convivência livre e democrática sob o manto da Constituição, guardiã dos direitos fundamentais da pessoa humana, na medida em que sob pressão da opinião pública formada pelas elites que detêm o poder através do monopólio dos meios de comunicação, podem ser geradas decisões inconstitucionais e ilegítimas, sem o apoio em provas concretas e, portanto, fundadas em provas indiciárias em contraposição aos princípios penais e processuais constitucionais como os da legalidade e tipicidade, o devido processo legal, com o direito ao contraditório e a ampla defesa, a presunção da inocência, entre outros.

Em nome de um pretense moralismo e o combate sem precedentes à corrupção estatal, com o caso do “mensalão”, considerado “o maior escândalo de corrupção do país”, omitindo-se claramente a trajetória histórica patrimonialista e criminosa de privatização do Estado e assalto aos recursos públicos pelas elites

escravocratas e oligárquicas, em detrimento dos direitos básicos da população. Isto sem falar nas privatizações das estatais e dos bens públicos no governo Fernando Henrique Cardoso, cujo processo e valores estabelecidos ao patrimônio público ali vendido, continua até hoje sendo contestado pela sociedade, não merecendo o mesmo rigor na sua apuração pelo Supremo Tribunal Federal (STF), apesar de inúmeras contestações no âmbito social e judicial. A sociedade brasileira até hoje não teve acesso à verdade sobre estes fatos, considerados gravíssimos e prejudiciais ao País, dado o processo de desestruturação do Estado e a consequente inibição dos programas sociais que a partir daí levaram a um empobrecimento maior da maioria da população e cujos efeitos negativos ainda podem ser sentidos em diversos setores da sociedade, com o aumento da violência e a exclusão social, resultantes do abandono dos investimentos nas áreas de ciência, tecnologia, infraestrutura, educação e saúde.

Cabe salientar a necessidade de um efetivo combate às práticas de corrupção desenvolvidas historicamente no âmbito estatal, o que se questiona, todavia, é o modo como que vem sendo conduzido este processo junto ao STF, fazendo com que diversos setores da população e a própria comunidade jurídica acadêmica desconfiem de parte dos procedimentos que estão sendo adotados. Em nome da defesa dos direitos das minorias, muitas das quais pertencentes à oposição ao governo federal, atualmente sem grande protagonismo no processo político eleitoral, embora detentoras tradicionais de poder econômico e mediático na sociedade brasileira, talvez se corra o risco de promover um verdadeiro processo inquisitorial voltado para a destruição e linchamento público de biografias e de um partido político popular, sem observar, como esperado no âmbito de um Estado Democrático de Direito, o respeito à dignidade humana e o direito à ampla defesa, garantido igualmente aos acusados, já julgados previamente pelas grandes mídias e cotidianamente alvo de novos ataques em pleno processo eleitoral. Para alguns, haveria uma tentativa proposital de confundir os crimes eventualmente cometidos por indivíduos particulares com as ações e projetos de um partido político que possui uma trajetória histórica de defesa dos direitos dos movimentos sociais e populares. Existe o receio que este processo de criminalização da política se alastre ainda mais na sociedade brasileira, para aumentar a já histórica criminalização da questão social e dos movimentos sociais que lutam para ampliar os direitos da cidadania e romper com a trajetória autoritária, hierárquica e desigual da sociedade brasileira.

A condução desse processo mediático e judicial tem levado à disseminação do medo e o aumento do descrédito da sociedade na política e nas instituições democráticas, especialmente os mais jovens que cada vez mais se mostram céticos quanto aos rumos da democracia, o que poderá prejudicar e comprometer a continuidade do processo de construção e ampliação democrática dos direitos, já que a sobrevivência da democracia depende da participação política dos cidadãos, especialmente as gerações mais jovens que devem assegurar a renovação das leis e a definição de políticas públicas através de esferas públicas plurais, espaços estes essenciais para que possam manifestar-se crítica e livremente, sem qualquer tipo de ameaça e, desse modo, criar as condições para garantir o futuro do país em que pretendem viver com mais justiça, igualdade e dignidade. O direito à preservação da democracia, a ampliação dos direitos da cidadania e o respeito aos direitos constitucionais é uma exigência ética, política e jurídica de todos os cidadãos e uma obrigação a ser cumprida e defendida nas instituições políticas e sociais. Esta é a herança cultural que temos a obrigação e responsabilidade de deixar aos mais jovens, especialmente num país com uma história repleta de trágicas interrupções da normalidade constitucional democrática e uma longa história de desprezo e violação aos direitos humanos e sociais.

Com o recente julgamento da Ação Penal 470, apesar do triste espetáculo político e irracional proporcionado por alguns Ministros do STF, pode-se dizer que existe a possibilidade, por outro lado, de resultar um aprendizado positivo, já que a publicidade do julgamento pode contribuir para a desmistificação dos modos de exercício dos poderes estatais, inclusive do próprio Poder Judiciário, contribuindo para que a população possa julgar criticamente a legitimidade dos atos dos poderes estatais e cobrar, a partir daí, reformas importantes para corrigir as deformações dos sistemas político e eleitoral, assim como exigir maior coerência das futuras decisões judiciais sobre os grandes temas e problemas nacionais que estarão ali em apreciação, com o devido respeito aos princípios constitucionais.

O país precisa enfrentar a corrupção e as práticas patrimonialistas que ainda persistem em todos os poderes da república e esferas da federação, mas tal processo deve ser conduzido de modo normal pelas instituições e seguindo os preceitos constitucionais, atendendo-se ao princípio da igualdade jurídica e os princípios e garantias processuais. Convém lembrar, mais uma vez, os ensinamentos de Habermas, acerca do correto entendimento e avaliação do poder

político democrático nas sociedades contemporâneas, o que pressupõe aceitar a gênese democrática dos direitos no âmbito do Estado Democrático de Direito, através da ativação do poder comunicativo da sociedade civil, já que nestas condições, as leis, os atos políticos e administrativos, assim como as decisões judiciais para serem legítimas dependem da avaliação crítica e reconhecimento da sua validade pelos cidadãos, o que significa que não existe democracia sem a possibilidade da cidadania manifestar-se contínua e livremente sobre a legitimidade do direito e das decisões estatais.

O professor Luiz Gonzaga Beluzzo, comentando o processo ideológico de espetacularização mediática e as propostas de flexibilização dos princípios penais durante o julgamento do chamado “mensalão”, que processa por corrupção e compra de votos, entre outras acusações, um ex-ministro do primeiro governo Lula e membros do PT, PL, PTB, PR, PMDB, publicitários e executivos de um banco, expressou recentemente a sua preocupação com a necessidade de respeito aos princípios que dão sustentação à legitimidade do Estado de Direito, entre os quais os princípios e garantias jurídicas processuais dos cidadãos, condição para que possam ser proferidos julgamentos justos e isentos, frente às influências e interesses oriundos dos poderes políticos, econômicos e privados. Estas exigências em torno da defesa dos direitos humanos dos cidadãos representam o pressuposto para a manutenção da democracia como modelo de organização social, assim como o Estado democrático deve ser submetido ao princípio republicano de limitação e submissão do poder político aos comandos constitucionais e legais.

Recuperando as ideias de Marcuse, o professor brasileiro defende a necessidade da contínua defesa da democracia contra “a ameaça do totalitarismo” que se encontra “presente nos subterrâneos da sociedade moderna”, principalmente em função das lutas competitivas selvagens dos “grupos privados” que “tentam se apoderar diretamente do Estado, suprimindo a sua independência formal em relação à sociedade civil”, tal como ocorreu no passado com os grupos nazistas, fascistas e comunistas que instituíram os regimes totalitários. Nestes regimes, a defesa da manutenção do poder e da ordem social foi delegada ao Poder Judiciário, como guardião dos costumes superiores do povo, da ordem e da paz pública. Com isso abrem-se as portas para a criação de julgamentos excepcionais, com o abandono dos princípios constitucionais do Estado Democrático de Direito e a constante violação dos Direitos Fundamentais. A propósito da influência poderosa dos grandes

mídias nos julgamentos, como vem acontecendo atualmente com o caso do “mensalão”, apreciado pelo Supremo Tribunal Federal, o autor alerta para os perigos representados pela tendência de desprezo aos Direitos Fundamentais constitucionais e sua substituição pelo discurso dos grupos privados que detêm o monopólio econômico e ideológico dos meios de comunicação e se arvoram defensores da moral e dos bons costumes, julgando e condenando previamente seus inimigos e, muitas vezes, manipulando a opinião pública e corrompendo o regime democrático, pressionando os órgãos julgadores, quando não inibindo o desempenho normal das atividades constitucionais fundamentada na defesa dos princípios e garantias do Estado Democrático de Direito:

A primeira vítima do populismo judiciário do nazismo foi o princípio da legalidade, com o esmaecimento das fronteiras entre o que é lícito e o que não é. Leio que circula nos meios judiciários a ideia de “flexibilizar” a tipificação da conduta criminosas. [...] Trata-se da emergência, na esfera jurídico-política, da exceção permanente. Coloca-se em movimento a lógica do poder absoluto, aquele que não só corrompe, como corrompe absolutamente. Os cânones do Estado de Direito impõem aos titulares da prerrogativa de vigiar, julgar e punir o delicado sopesamento das relações entre a garantia dos direitos individuais, a publicidade dos atos praticados pela autoridade e a impessoalidade do procedimento persecutório. O *consensus iuris* é o reconhecimento dos cidadãos de que o direito, ou seja, o sistema de regras positivas emanadas dos poderes do Estado, legitimado pelo sufrágio universal, é o único critério aceitável para punir quem se aventura à violação da norma abstrata. Já há muito tempo, não só no Brasil, mas também no resto do mundo sucedem-se os episódios de constrangimento midiático das funções essenciais do Estado de Direito, para perseguir adversários, ajudar os amigos, quando não cuidar de legislar em causa própria. A exceção permanente inscrita nos métodos de justicamento mediático é funesta para o Estado Democrático de Direito: transforma as autoridades em heróis vingadores, encarregados de limpar a sociedade (ou o País), ainda que o preço seja deseducar os cidadãos e aumentar a sensação de insegurança da sociedade. Nessa cruzada militam os que fazem gravações clandestinas ou inventam provas e os jornalistas que, em nome de uma “boa causa” tentam manipular a opinião pública. [...] Não haverá julgamento justo sem o contraditório entre as partes, sem a exibição de provas, os depoimentos. A formação da convicção do juiz, qualquer estudante de direito sabe, depende da argumentação das partes. Invocar a virtude, a honestidade ou os bons propósitos para contestar a impessoalidade e o “formalismo” da lei é a maior corrupção praticada contra a vida democrática.⁶⁴³

Por isso, os setores da sociedade civil, preocupados com os destinos democráticos do Brasil, precisam assumir um maior protagonismo nesse processo de discussão dos fundamentos legítimos e democráticos do Estado e da sociedade, visando aprofundar o processo de democratização das instituições políticas e

⁶⁴³ BELUZZO, Luiz Gonçalves. Estado de Exceção. **Revista Carta Capital**. 22 set. 2012.

estatais, exigindo a realização de profundas reformas do Estado, especialmente do sistema político e eleitoral, capazes de inibir os vícios de representação dos partidos políticos, enfrentando a responsabilidade da sociedade pela necessidade do financiamento público de campanhas para evitar a influência negativa do poder econômico e a perversa desigualdade entre os partidos políticos que reproduz, em última análise, a desigualdade social, com a criação de formas de participação mais efetiva da sociedade civil no processo político e na definição de políticas públicas e na fiscalização dos poderes estatais. Assim como é fundamental a discussão sobre a necessidade de democratização e regulação dos meios de comunicação, evitando a continuidade de monopólios econômicos e oligárquicos, proibidos pela Constituição Federal desde 1988, por contrariar o desenvolvimento do pluralismo de ideias, opiniões e exposição de projetos sociais e políticos de modo igualitário, o que inviabiliza a livre manifestação e expressão da diversidade social e cultural e o respeito aos direitos humanos da cidadania, impedindo a instituição de espaços públicos dialógicos indispensáveis à construção de soluções democráticas para os graves problemas e conflitos presentes na sociedade.

Da mesma forma é indispensável dar continuidade ao processo de democratização da cultura política e jurídica e particularmente o incentivo ao debate e fiscalização dos cidadãos, intelectuais e juristas com o propósito de que ocorra uma efetiva judicialização dos direitos humanos, com o cumprimento das promessas constitucionais, toda vez que os direitos fundamentais dos cidadãos forem violados. Contudo, isto de maneira nenhuma significa a possibilidade do Poder Judiciário substituir os cidadãos na escolha de propostas políticas e na definição dos rumos da vida coletiva, decidindo, muitas vezes, segundo sua pré-compreensão particular e pré-conceitos ideológicos e políticos, valores e crenças subjetivas, em evidente desprezo à necessidade de fundamentação das decisões judiciais com base nos princípios jurídicos e democráticos estabelecidos na Constituição, como têm reiteradamente apontado as relevantes investigações dos pensadores Ronald Dworkin e Jürgen Habermas e, entre nós, as pesquisas do Professor Lenio Streck, um dos mais importantes estudiosos da hermenêutica filosófica e jurídico-constitucional no Brasil, enfatizando a ideia de “comunidade de princípios” como novo paradigma hermenêutico no campo das decisões judiciais nas sociedades democráticas, informadas pela Constituição do Estado Democrático de Direito, como antídoto à politização indevida e abusiva das funções judiciais, em detrimento do

processo democrático que deve ser garantido pelo Judiciário, como guardião da Constituição e dos Direitos Fundamentais. A democracia não pode ser entendida como propriedade de elites autoproclamadas intérpretes dos direitos dos cidadãos, cabendo aos estudiosos e juristas comprometidos com os direitos fundamentais e a sociedade civil a sua proteção e o exercício contínuo da cidadania visando ao seu aperfeiçoamento.

A propósito, as investigações do jusfilósofo brasileiro Lenio Streck representam uma importante e inovadora contribuição para o aprimoramento da hermenêutica jurídica constitucional, tarefa esta indispensável diante das exigências do novo paradigma do Estado Democrático de Direito, tendo como base a herança filosófica e hermenêutica desenvolvida por Heidegger e Gadamer, e as inovações introduzidas pela hermenêutica construtivista e principiológica de Ronald Dworkin. Diante da nova realidade surgida com o pós-guerra, com a emergência das constituições democráticas, informadas por um grande número de direitos de natureza individual e coletiva, visando à realização da liberdade e igualdade social, ganham proeminência a Constituição e a “justiça constitucional” como instâncias decisivas para a busca de efetivação dos direitos da população. Desse modo, a visão positivista fundamentada no predomínio das leis e na racionalidade formal perde progressivamente espaço para uma nova compreensão que tem na Constituição democrática, nos princípios e direitos fundamentais, reconhecidos constitucionalmente, uma nova matriz que permite a retomada do debate jurídico em torno dos problemas concretos vivenciados pela sociedade e historicamente afastados do âmbito de preocupações da dogmática jurídica e da cultura do direito normativista e formal. Ao mesmo tempo, o autor considera indispensável a construção de mecanismos adequados capazes de estabelecer “condições para um controle democrático da aplicação (judicial) da lei”, para evitar possíveis abusos e arbitrariedades decorrentes do poder excessivo dos magistrados, especialmente em razão do protagonismo exigido dos juízes nessa nova fase pós-positivista e em tempos de fragilização dos direitos fundamentais-sociais.⁶⁴⁴

⁶⁴⁴ Uma importante contribuição para a interpretação do direito na atualidade refere-se à teoria do direito desenvolvida por Ronald Dworkin, principalmente por sua proximidade a muitas das teses da hermenêutica filosófica de Gadamer, assim como ao construtivismo contemporâneo. Os estudos de Dworkin em torno da necessidade de “integridade do direito” e defesa da “moralidade institucional”, visando assegurar o respeito à história político-jurídica institucional, promovendo as expectativas de segurança jurídica dos cidadãos, e a tomada de decisões justas com base nos princípios morais da comunidade política, são indispensáveis para o processo adequado de interpretação do direito na

No Brasil, com a promulgação da Constituição de 1988, foi introduzido o novo paradigma do Estado Democrático de Direito, cuja principal tarefa consiste na busca de efetivação dos princípios e direitos fundamentais e democráticos, ultrapassando, desse modo, o antigo modelo positivista de cunho normativista e distanciado dos conflitos e reivindicações sociais. Entretanto, a cultura jurídica nacional ainda permanece em sua maioria presa aos cânones formais e princípios privatistas informadores da dogmática jurídica. Segundo Streck, essas posturas informadas pelo “discurso exegético-positivista” constituem, na realidade, “um retrocesso”, pois, acabam sustentando os mesmos e velhos “discursos objetivistas” através da identificação do “texto e sentido do texto (a norma)”, ou, por outro lado, reproduzem as teses “subjetivistas, a partir de uma axiologia que submete o texto à subjetividade assujeitadora do intérprete”. Dessa maneira, a atividade de interpretação do direito perde sua principal função de solução dos conflitos e de efetivação do direito na vida social, transformando-se numa tarefa mecânica com base na “subsunção dualística do fato à norma, como se fato e direito fossem coisas cindíveis e os textos fossem

atualidade. A sua crítica as correntes positivistas e realistas com base na denúncia do uso indevido da discricionariedade judicial como fator autoritário e injustificado numa sociedade democrática, assim como a defesa de decisões justas e corretas com base em princípios, representam um ponto de partida essencial para uma adequada compreensão do papel da jurisdição constitucional em nosso tempo, no qual emergem questões complexas que demonstram a “indeterminabilidade do direito” e que, portanto, são problemas que já não podem mais ser resolvidas com base nos métodos simplificadores e dedutivistas próprios das teorias positivistas tradicionais e no modelo de legalidade formal de âmbito individualista. A ênfase, nessas novas condições, desloca-se para a Constituição e para os princípios do Estado Democrático de Direito, o que exige o estudo das profundas relações entre “o direito, a moral e a política”, o que tem sido ressaltado pelas diversas teorias pós-positivistas. O Professor Streck considera essencial a defesa do Estado Constitucional, assim como o caráter “interventivo da jurisdição constitucional” tal como aponta a “tradição” jurídica que foi progressivamente implantada depois da Segunda Guerra Mundial nos diversos países ocidentais, e que vem revelando o direito como um fenômeno hermenêutico decorrente de “um saber prático” que deverá estar orientado por uma nova teoria do direito capaz de estabelecer e criar “as condições” de possibilidade para “a concretização de direitos” decorrentes da “Constituição”, o que pressupõe a “superação do paradigma representacional” dualista de cunho idealista e positivista e a introdução do novo modelo de direito intersubjetivo. Nesse novo contexto, considera essencial suplantar as velhas teses positivistas interpretativas, evitando os diversos “decisionismos, arbitrariedades e discricionariedades” judiciais, o que pressupõe “alcançar uma resposta correta em cada caso”, afastando, dessa maneira, os abusos decisionistas e a politização das tarefas judiciais, decorrentes do domínio da vontade subjetiva e discricionária dos magistrados, que se julgam dotados de poder e liberdade de decisão nos casos difíceis, tal como foi proposto pelas teorias positivistas de Kelsen e Hart. O pensador brasileiro denuncia veementemente as diversas correntes positivistas pela “institucionalização” da “discricionariedade”, considerada, por ele, como um caminho aberto ou como “um passo para a arbitrariedade”, na medida em que essas diversas teorias “sempre abstraíram a situação concreta no ato de aplicação”, permitindo, desse modo, a existência de decisões fundadas em “múltiplas respostas” naqueles casos complexos, fundados, para eles, na ideia do livre convencimento do juiz, na ausência de regras jurídicas expressas. (STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008. p. 2-3; 11-12).

meros enunciados linguísticos”, e não acontecimentos dotados de sentido pela tradição.⁶⁴⁵

O caráter contramajoritário da jurisdição constitucional representa uma conquista consubstanciada na ideia de que os cidadãos possuem direitos humanos universais e devem ser tratados igualmente na sociedade e pelo Estado, sem violência e discriminações injustificadas, sendo, portanto, uma garantia de atuação judicial contra as perseguições injustas e às violações dos direitos das minorias e não o cancelamento e inibição da livre manifestação da soberania popular e dos direitos da maioria da população, já que o objetivo do Estado Democrático de Direito consiste em zelar pela preservação do respeito aos direitos humanos e garantia das condições para o exercício da soberania popular pelos cidadãos. Por outro lado, ao mesmo tempo é imprescindível evitar os abusos que podem surgir diante do maior protagonismo exigido dos membros do Poder Judiciário nestes tempos de crise do Estado social e crescente desrespeito pelos Direitos Fundamentais, particularmente os direitos sociais, já que muitas vezes os juízes podem tentar substituir os cidadãos na tarefa de definição e escolha de políticas públicas e projetos políticos, o que pode significar o ataque ao princípio da soberania popular e a própria democracia, abrindo mão da tarefa fundamental do Judiciário no Estado Democrático de Direito e que consiste, de acordo com Habermas, na proteção do processo democrático para que os Direitos Fundamentais individuais, sociais e da cidadania possam ser exercidos e efetivados, o que pressupõe a garantia da preservação dos direitos democráticos e comunicativos das majorias e o respeito às liberdades, a pluralidade de opiniões e direitos das minorias.⁶⁴⁶

⁶⁴⁵ STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008. p. 7-9.

⁶⁴⁶ Habermas, seguindo as intuições de Dworkin, considera prejudicial a confusão entre as esferas dos valores e a dos princípios, na medida em que os valores possuem natureza particular, ao contrário dos princípios normativos universais que devem orientar as decisões judiciais no Estado Democrático de Direito. A propósito, o autor considera que a busca pela “realização de valores materiais, dados preliminarmente no direito constitucional”, poderá incentivar a transformação das atividades do “tribunal constitucional” em uma “instância autoritária”, já que “uma jurisprudência orientada por princípios precisa definir qual pretensão e qual ação deve ser exigida num determinado conflito e não arbitrar sobre o equilíbrio de bens ou sobre o relacionamento entre valores”. Os princípios não podem ser identificados aos costumes, valores e bens, pois são mandamentos normativos de ordem deontológica, não possuindo “o sentido teleológico daquilo que é atingível no horizonte dos nossos desejos, sob circunstâncias dadas”. Por isso, “os direitos fundamentais” não se submetem a uma “análise dos custos e vantagens”, na medida em que “aquilo que é melhor para cada um de nós não coincide” sem mais “com aquilo que é igualmente bom para todos”. O tribunal constitucional tem como tarefa fundamental a proteção contínua e não excepcional do “processo democrático” e constitucional, jamais podendo assumir o papel paternalista de um regente dos cidadãos, rebaixados ao papel de menores passivos e sem autonomia, que em razão de sua

A defesa da esfera da política como o espaço público adequado e legítimo para o debate dos problemas sociais e a solução dialógica e pactuada dos conflitos pelos cidadãos, por meio do reconhecimento da pluralidade de vozes e do exercício das liberdades participativas e comunicativas, não pode ser afastada, com o intuito de ser substituída paternalista e populisticamente pelas opiniões ideológicas e vontades subjetivas de elites técnicas especializadas no exercício de funções estatais de natureza judicial ou administrativa, o que nos levaria mais uma vez a uma tentativa de legitimação de governos tecnocráticos, distanciados dos interesses da cidadania, experiência histórica que deixou suas marcas na condução patrimonialista e autoritária da política estatal por parte das elites minoritárias que se sentem donas do Estado e que lutam para não perder seus privilégios.⁶⁴⁷

No caso da continuidade das tendências que têm levado a uma politização excessiva, arbitrária e abusiva do processo decisório judicial, com a tomada de decisões subjetivas fundamentadas em valores particulares, para além da interpretação dos princípios jurídicos e democráticos constitucionais, como têm ocorrido nos últimos meses, pode-se chegar a uma perigosa situação de legitimação da substituição da esfera política democrática, já enfraquecida pela corrupção do espaço público plural promovido pelos grupos oligárquicos que controlam os meios de comunicação no País, de propriedade de pouco mais de seis famílias, pelo velho elitismo platônico ancorado no governo dos juízes, autointitulados intérpretes dos anseios populares e defensores da moralidade pública, ainda que sem mandato popular e longe das esferas públicas plurais e dialógicas de exercício da cidadania, indispensáveis à formação política democrática da vontade.

incapacidade precisariam recorrer, através de seus intérpretes judiciais, aos valores éticos tradicionais originários e comuns, com a atualização dos ideais éticos prévios representativos de um “autoentendimento coletivo”, fundado em “promessas recíprocas” voltadas à realização do bem comum, como pretendem os autores comunitaristas. Os direitos fundamentais também não se deixam reduzir a uma “concepção liberal de Estado”, como expressão de “direitos subjetivos de liberdade” negativos e opostos ao poder político estatal, já que são igualmente normas de caráter objetivo e obrigatório para os cidadãos e com validade em todos os âmbitos das esferas política e jurídica. A Constituição não se limita, portanto, a regular as relações entre o poder político estatal e os cidadãos, disciplinando ainda as esferas dos poderes “social, econômico e político”. Por outro lado, deve ser abandonada a antiga visão republicana que entende a Constituição como a expressão de “uma ordem jurídica global e concreta” voltada para a imposição “a priori de uma determinada forma de vida sobre a sociedade”. A Constituição, ao estabelecer “procedimentos políticos” permite o exercício da “autodeterminação” dos cidadãos visando à construção cooperativa do “projeto de produzir condições justas de vida”. Nesse sentido, a tarefa essencial do “tribunal constitucional” será a proteção do “sistema de direitos” com o objetivo de possibilitar o livre exercício da autonomia privada e pública dos cidadãos. (HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2, p. 321-323; 326; 329; 347).

⁶⁴⁷ VIEIRA, Suzana Gauer. **Constituições e cidadania no Brasil**. São Paulo: Iglu, 2010.

O enfrentamento correto dos problemas contemporâneos exige a ampliação das conquistas e instituições da democracia, das normas e garantias do Estado Constitucional para além das fronteiras nacionais. As crises econômica, social, ecológica e cultural reclamam a elaboração de novos paradigmas capazes de dar respostas mais satisfatórias às exigências do nosso tempo e para tanto é fundamental a criação de espaços públicos democráticos, mecanismos e instituições internacionais que propiciem a democratização das relações entre as nações e os povos, enfim que possam ser criadas esferas para a livre manifestação da comunidade humana mundial, visando superar as dificuldades impostas pelos atuais arranjos políticos e econômicos de natureza autoritária que se sobrepõem aos direitos e às estruturas constitucionais democráticas dos diversos países e das instituições internacionais. A valorização da esfera da política no âmbito local, nacional, regional e internacional, com a criação de condições para uma maior participação da cidadania nas esferas públicas deliberativas e decisórias, como condição para a garantia da tomada de decisões legítimas e democráticas é uma exigência de nosso tempo e, com certeza, a única alternativa civilizada para minimizar os efeitos perversos e injustos da globalização neoliberal regida pelos interesses das finanças em detrimento dos direitos da humanidade.

6.3 DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E AS POSSIBILIDADES DE CONSTRUÇÃO DE UMA CULTURA POLÍTICO-JURÍDICA COSMOPOLITA

O desafio proposto para os pesquisadores e estudiosos críticos vinculados às Ciências Sociais e ao Direito, na atualidade, consiste na busca de soluções para as crises de natureza ética, social e política e jurídica que sejam capazes de contribuir com a realização e a ampliação dos direitos humanos e democráticos no cenário nacional e internacional, com a plena consolidação dos princípios que informam o novo paradigma do Estado Democrático de Direito, a partir da instituição de uma cultura democrática, aberta ao diálogo e à convivência com a pluralidade e diversidade cultural dos povos e nações. Há uma sensível renovação dos estudos dos cientistas sociais nas últimas décadas, com um aumento do número de pesquisas que associam os temas da Democracia, Direito e cidadania, quando passam a serem reconhecidas as indissociáveis relações entre os processos sociais, políticos e jurídicos.

As produções no campo da Filosofia do Direito, do Direito Constitucional e na Teoria do Direito, especialmente sobre os temas dos Direitos Fundamentais, jurisdição constitucional, garantismo jurídico, patriotismo constitucional, internacionalização dos Direitos Humanos e cosmopolitismo, assim como nos campos da Sociologia Jurídica e da Ciência Política, com as investigações sobre os movimentos sociais e a criação de novos direitos, cidadania social e democracia participativa, trouxeram novas preocupações e inovações importantes que merecem um tratamento conjunto e novas reflexões a partir de um viés interdisciplinar ou mesmo transdisciplinar, em razão da complexidade das sociedades atuais e da urgência com que devem ser tomadas as decisões num novo contexto de riscos, de aumento das desigualdades sociais, dos conflitos interculturais e dos problemas ambientais. Aos poucos estão sendo criadas experiências embasadas em práticas sociais renovadoras do mundo da vida, impondo novos fundamentos de legitimidade com base em novos paradigmas sociais, culturais e políticos que, por sua vez, exigem uma investigação mais profunda por parte dos cientistas sociais e juristas.

Cresce a consciência sobre a necessidade de criação de normas e garantias jurídicas mais efetivas e mecanismos político-jurídicas de defesa da democracia e dos direitos fundamentais da população, inibindo as práticas patrimonialistas e as deformações das instituições representativas e públicas, o que depende no caso brasileiro de um conjunto de reformas, especialmente a reforma política e a remoção dos entulhos burocráticos que insistem em desconhecer as novidades introduzidas pelos novos paradigmas da democracia participativa e do Estado democrático de Direito, impedindo a participação da sociedade e um maior controle e fiscalização social das atividades estatais. A ativação dos mecanismos de participação popular no exercício do poder, já previstos na Constituição e pouco utilizados, e a invenção de novas formas de controle social dos poderes constituídos, aliadas à renovação das instâncias políticas representativas, se fazem indispensáveis, no atual estágio de desenvolvimento, especialmente diante das novas formas de expansão dos poderes do capital, cada vez mais sobrepostos as instituições estatais e aos interesses nacionais dos governos, parlamentos e da sociedade civil.

A democracia nas sociedades contemporâneas somente poderá ser preservada e ampliada, por meio da articulação complementar das instâncias e mecanismos de democracia representativa com as práticas e experiências de

democracia participativa.⁶⁴⁸ O modelo jurídico constitucional deve ser fortalecido e redirecionado no sentido de encontrar formas mais adequadas de controle e domesticação do poder econômico, impedindo a fusão entre interesses políticos e mercantis, a influência do dinheiro no processo político e decisório, em síntese, visando inibir a barbárie e o processo de desestruturação social promovido pela liberdade excessiva das minorias que detém o poder contra a maioria da população desprotegida.

Nos últimos anos, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos vem se dedicando ao estudo dos movimentos sociais e as contribuições desses novos sujeitos para a construção de novas subjetividades coletivas fundamentadas nos valores da autonomia e solidariedade. Ele percebe, junto com Habermas e um conjunto de autores críticos contemporâneos, o nascimento de um movimento crítico internacional, liderado por cidadãos, intelectuais e cientistas progressistas, movimentos sociais e populares, organizações não governamentais, religiosos, artistas, trabalhadores, cooperativas, sindicatos, estudantes, comunidades indígenas, parlamentares e políticos progressistas, entre outros atores sociais, que passam a discutir os problemas mundiais, denunciar as violações de direitos humanos e a lutar em diversas frentes pela democratização da riqueza e do poder político no âmbito global.

O estudioso português entende o processo histórico da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva plural, contrária às visões que tendem a abarcá-la como um projeto unificado, homogêneo e monolítico, restrito às conquistas da economia capitalista e da cidadania firmada pelo Estado de Direito. Para ele, a modernidade desenvolveu-se sob o signo paradigmático de um conhecimento hegemônico voltado para a regulação e ordenação social, por um lado, e um projeto de conhecimento voltado para a emancipação, à crítica ao colonialismo e à defesa da solidariedade. Entretanto, o modelo de conhecimento predominante, fundamentado na ideia de ordem e superação do caos e ignorância, acabou por colonizar os princípios emancipatórios do conhecimento, na medida em que os projetos e ações que não se enquadravam no modelo de racionalidade instrumental eram afastados como sinônimo de desordem e irracionalismo, identificado ao senso

⁶⁴⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**. Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008. v.4.

comum vivenciado na vida cotidiana. Em seus mais recentes estudos, o autor procura resgatar os conhecimentos sociais e experiências populares emancipatórias das populações dos países periféricos e semiperiféricos do Sul que foram marginalizados e esquecidos durante a modernidade pelos projetos hegemônicos e eurocêntricos dominantes.

O objetivo do sociólogo consiste em recuperar as experiências criativas e as lutas contra a opressão e pela afirmação dos direitos humanos dos povos e atores sociais que foram tradicionalmente excluídos do processo democrático e dos benefícios econômicos e técnicos produzidos pela ordem social capitalista, visando conhecer e dar visibilidade às ricas e diversificadas práticas, vozes, desejos, enfim a cultura e história emancipatória desses sujeitos e suas resistências aos modos de dominação e exclusão social.⁶⁴⁹

Trata-se, assim, da realização de um esforço teórico no sentido de investigar as possibilidades de construção de uma cultura ético-política democrática e cosmopolita, resgatando a compreensão da cidadania e o tema dos Direitos Humanos universais, a partir da emergência das práticas políticas subalternas em busca da instituição de direitos e de legalidades emancipatórias, visando à ruptura com a cultura universalista meramente abstrata e formal ainda predominante, em benefício da “construção intercultural da igualdade e da diferença” e da defesa do patrimônio comum cultural e natural da humanidade, indispensáveis à sobrevivência da vida humana no planeta e à convivência social plural e democrática.

Com esse propósito, o autor trata de denunciar as insuficiências da tradição teórica liberal e marxista que priorizaram o tema da igualdade e da distribuição de recursos econômicos para a solução dos problemas sociais, desprezando ou

⁶⁴⁹ O projeto de reconstrução da teoria crítica, tomando por base as experiências dos países do Sul que resistem às diversas formas de poder e opressão e a globalização neoliberal, a exemplo da realização do Fórum Social Mundial, organizado originalmente no Brasil, os processos de democracia participativa e construção de uma nova ética e novos saberes emancipatórios, tem sido objeto de investigação do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. O autor recentemente realizou uma inovadora pesquisa com estudiosos dos continentes europeu, latino-americano, africano e asiático, em seis países, entre eles, Brasil, Colômbia, Portugal, Moçambique, África do Sul e Índia denominado “A Reinvenção da Emancipação Social”, sendo um deles denominado “As vozes do mundo”, através da publicação de diversos livros, num total de sete, entre eles, a obra “A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política”, onde busca registrar e avaliar criticamente as formas de resistência aos poderes dominantes e ao fascismo social, decorrente do processo de privatização e mercantilização da vida social e da crise do Estado, e as ações renovadoras dos movimentos sociais e populares que introduzem novas formas de democracia participativa, de produção cultural, econômica e ecológica, criação e reinvenção de saberes, apontando caminhos para uma nova teoria social embasada numa razão cosmopolita preocupada com a transformação cultural e política da sociedade nos espaços local, nacional e mundial. SANTOS, Boaventura de Sousa. **As vozes do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

minimizando a questão das diferenças culturais, étnicas e sexuais, o colonialismo e a temática mais ampla da exclusão social, visando à “construção intercultural da igualdade e da diferença”, superando, dessa forma, “os universalismos da desigualdade e da exclusão”, e articulando as propostas em torno da defesa de “políticas de igualdade e políticas de identidade”. Por isso, o tratamento dos direitos humanos numa perspectiva efetivamente universal, exige a consideração do pluralismo cultural, o reconhecimento das diferenças culturais e o respeito à alteridade dos sujeitos, grupos e povos, o que demanda uma mudança cultural profunda no sentido de abrir mão das identidades fixas e excludentes, em benefício da criação de uma nova subjetividade que resguarde a autonomia individual e coletiva dos sujeitos e a coexistência social plural e democrática.⁶⁵⁰

Uma das mais importantes análises promovidas pelo pensador português diz respeito aos efeitos destrutivos da cultura privatista neoliberal no campo das relações sociais, dando origem à disseminação do fascismo social, o que faz com que as sociedades atuais muitas vezes convivam com regimes políticos democráticos, mas com práticas sociais desiguais e autoritárias em razão do predomínio da vontade dos que detêm o poder econômico e social, aproveitando-se da crise e fragilidade da esfera pública estatal nesse novo contexto, desprezando e desrespeitando os direitos humanos e sociais e os princípios constitucionais do Estado Democrático de Direito. Trata-se da promoção de uma sociabilidade fascista plural de tipo novo e que pode ser descrita de diversas formas, entre as quais se destaca:

A primeira forma é o apartheid social. Trata-se da segregação social dos excluídos, através de uma cartografia urbana divididas em zonas selvagens e zonas civilizadas. [...] Nas zonas civilizadas, o Estado age democraticamente, como Estado protector, ainda que muitas vezes ineficaz ou não confiável. Nas zonas selvagens, o Estado age fascisticamente, como Estado predador, sem qualquer veleidade de observância, mesmo aparente, do direito. [...] A segunda forma de fascismo social é o fascismo paraestatal. [...] contratual e territorial. [...] A terceira forma de fascismo social é o fascismo da insegurança. Trata-se da manipulação discricionária da insegurança das pessoas e grupos sociais vulnerabilizados pela precariedade do trabalho, ou por acidentes ou acontecimentos desestabilizadores, produzindo-lhes elevados níveis de ansiedade e de insegurança quanto ao presente e ao futuro de modo a fazer baixar o horizonte de expectativas e a criar a disponibilidade para suportar grandes

⁶⁵⁰ Estes temas merecem atenção especial de Boaventura de Sousa Santos em diversos trabalhos, porém, as relações entre conhecimento, direito e poder, que interessam prioritariamente na presente pesquisa, são tratadas com criatividade e profundidade nas seguintes obras: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000; SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

encargos para obter reduções mínimas dos riscos e da insegurança. [...] A quarta forma de fascismo social é o fascismo financeiro. [...] A discricionariedade no exercício do poder financeiro é virtualmente total e as consequências para os que são vítimas dele – por vezes, povos inteiros – podem ser arrasadoras. [...] O fascismo financeiro nas suas várias formas e âmbitos é exercido por empresas privadas cuja acção está legitimada pelas instituições financeiras internacionais e pelos Estados hegemônicos. São um fenómeno híbrido paraestatal e supraestatal. A sua virulência reside no seu potencial de destruição, na sua capacidade para lançar no estado de natureza da exclusão países pobres inteiros.⁶⁵¹

A alternativa proposta pelo autor português consiste na defesa de mecanismos de democracia participativa e de controle social do Estado, com a busca de uma efetiva republicização do Estado, abrindo-se este à participação e fiscalização da sociedade e, acima de tudo, passando a atuar como um “novíssimo movimento social” na definição de políticas públicas e sociais justas e ecologicamente sustentáveis, procurando retomar a sua importância no desenvolvimento social, com o intuito de reequilibrar as relações entre os princípios e vetores da cidadania e da comunidade, hoje subjugados pelo predomínio avassalador do princípio do mercado.

Isso exige uma “refundação democrática da administração pública e do terceiro setor” e uma profunda reforma e reinvenção do Estado-Providência, com a criação de um novo pacto democrático entre Estado e comunidade, com o aprofundamento das políticas públicas e sociais redistributivas e com uma revalorização do trabalho, sendo “o direito ao trabalho” o “próprio objeto de redistribuição social”, com “a partilha do trabalho, através da redução drástica do horário de trabalho”, o que “deve ser complementada pela criação de trabalho social, no chamado sector de proximidade” e “voluntariado do terceiro sector”, com ou sem recompensas formais por parte do Estado e das associações”. Tal proposta terá um carácter progressista e democrático apenas se representar efetivamente um pacto político que garanta o reconhecimento em termos de “política de identidade e políticas de igualdade”, o que significa que devem ser respeitadas as diferentes propostas, desejos e necessidades dos grupos que vivem na sociedade.⁶⁵²

Nesse processo ganha importância a conjugação dos princípios e práticas da democracia representativa e a participativa, visando à construção de novas

⁶⁵¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. p. 333-337.

⁶⁵² SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. p. 312-316; 334.

experiências e instituições que possam promover uma efetiva ampliação da democracia na sociedade e uma verdadeira publicização da esfera pública estatal, com a contínua fiscalização dos recursos estatais pela sociedade, através de projetos como os “orçamento participativo” e a criação de uma efetiva “fiscalidade participativa”. Além disso, ele propõe que sejam criadas diferentes experiências institucionais no Estado com a fiscalização e participação da comunidade, visando à escolha das práticas e políticas mais eficazes e qualitativamente democráticas. O Estado somente será avaliado como efetivamente democrático se for capaz de oferecer “igualdade de oportunidades às diferentes propostas de institucionalidade democrática” e, portanto, se aceitar “alternativas democráticas”, abrindo mão do “dogmatismo democrático” e centralismo paternalista, mas também deverá oferecer garantias que possibilitem a inclusão dos cidadãos, com vistas a possibilitar a sua participação e a fiscalização desses novos projetos. O processo de inclusão da cidadania nas esferas políticas decisórias é fundamental “para transformar a instabilidade institucional em campo de deliberação democrática”.⁶⁵³ Trata-se, portanto, de uma proposta de reinvenção do Estado social, fundado na participação de uma cidadania ativa e que dá contínua sustentação àquilo que a comunidade entende como bem-estar e novos direitos a serem conquistados como expressão das justas reivindicações sociais.

O grande número de movimentos sociais existentes no Brasil, pelo menos desde a década de oitenta do século XX, demonstra a vitalidade e potencialidades de nossa sociedade civil, muito embora estes ainda não tenham a visibilidade necessária para expressar de modo apropriado suas manifestações, ideias e reivindicações, diante do processo de apropriação privada dos meios de comunicação, em clara contraposição à determinação constitucional que obriga os veículos de comunicação, que são concessões públicas, ao respeito aos direitos fundamentais, e especialmente às liberdades individuais e públicas da cidadania, particularmente o respeito à liberdade de expressão e de opinião, a promoção da pluralidade e diversidade cultural e ideológica e incentivo ao debate público democrático.

Com o reconhecimento e o fortalecimento destes novos atores sociais poderão ser efetivados novos projetos de desenvolvimento econômico e social,

⁶⁵³ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006. p. 363-376.

fundamentados em práticas de solidariedade indispensáveis para a sobrevivência material e cultural de diversas comunidades. Isso pressupõe a criação de outras formas de comunicação e a instituição de uma nova cultura plural e democrática, diferenciada do poder da grande mídia que está mais preocupada com a visibilidade e o reforço da ideologia individualista, egoísta e consumista típica do modelo atual neocapitalista e com a reprodução do velho discurso da lei e da ordem que visa criminalizar os movimentos coletivos organizados por meio de lutas sociais na afirmação e defesa de direitos.

O Estado nacional não somente pode como deve ser um grande articulador e coordenador do desenvolvimento social e tem uma grande responsabilidade na busca de soluções políticas para os problemas sociais, especialmente nos países mais pobres e em desenvolvimento, carentes de políticas sociais e de meios para impulsionar o desenvolvimento econômico e social, porém para compreender adequadamente o significado da democracia nas sociedades atuais, não se pode mais reconhecer o âmbito estatal como centro dirigente máximo e único sujeito da história do país, tal como tradicionalmente foi compreendido, assim como é fundamental a consideração da importância da esfera da sociedade civil ao lado das instâncias clássicas dos poderes político estatal e econômico.

Sabe-se que o Estado não consegue resolver todos os problemas sociais, por isso mesmo podem ser buscadas soluções diversas e criativas que levem em consideração as demais instâncias sociais, com o estabelecimento de parcerias e modos cooperativos de gestão e resolução de conflitos, com o apoio a iniciativas de geração e distribuição de renda, como as experiências de economia solidária e agricultura familiar, desenvolvidas com sucesso no Brasil e que servem de referência do país no exterior.

Nessa nova fase de crise do capitalismo mundial, a intervenção do Estado no processo econômico é agora também exigida pelos setores conservadores, antes reunidos em torno das “verdades neoliberais” que pregavam o afastamento total do Estado do âmbito da economia. A cidadania e os governos democráticos devem ficar atentos aos novos rearranjos propostos pelos grupos econômicos financeiros dominantes, pois é provável que estes exijam cada vez mais dinheiro público, sem qualquer tipo de contraprestação com a recuperação do crédito para o desenvolvimento da economia ou compromisso social, tal como ocorreu nos Estados Unidos e vem acontecendo nos países europeus, obrigados a socorrerem os bancos

com dinheiro público estatal, enquanto a maioria da população sofre com a perda de seus direitos básicos de cidadania.

Por outro lado, há a necessidade de criação de normas jurídicas e novos marcos regulatórios e institucionais que limitem o mercado financeiro global e a promoção de esforços pela democratização das organizações internacionais e das relações entre as nações e diversas culturas, propostas estas que integram a agenda das lutas contemporâneas de boa parte dos movimentos da sociedade civil. O controle dos monopólios no mercado e pela mudança dos padrões econômicos e políticos dominantes, profundamente injustos e predatórios da vida no planeta, assim como a criação de esferas públicas críticas, plurais e democráticas no âmbito internacional são essenciais para a defesa dos direitos humanos e democráticos no cenário nacional e internacional.

Os novos movimentos sociais surgiram desde o final da década de sessenta do século XX, desenvolvendo-se com maior vigor no final dos anos setenta e durante os anos oitenta, nas lutas contra o autoritarismo e totalitarismo na América Latina e no Leste Europeu, assim como nos países capitalistas centrais através das lutas contra os modelos políticos tecnoburocráticos e colonizadores da subjetividade e da convivência humana comunitária e os efeitos negativos e destrutivos da natureza promovidos pelo sistema econômico e pelo consumismo. A partir daí emergem novas práticas da cidadania, cujas exigências principais se dirigiam ao processo de democratização da vida social nos seus mais diversos espaços e por transformações democráticas nos modos de exercício do poder político, questionando o autoritarismo e a gestão burocrática do poder político e a crise dos canais tradicionais de democracia representativa que afastam a participação da população da gestão da vida pública.

Conforme Marilena Chauí⁶⁵⁴, os novos movimentos sociais surgidos no Brasil, que tiveram como marco principal as lutas sociais coletivas do final da década de setenta no ABC paulista, introduzem mudanças importantes com relação ao conceito tradicional de cidadania, relacionadas com a criação de uma nova concepção de subjetividade, com o nascimento de um sujeito que atua coletivamente na sociedade, entretanto sem abrir mão de sua autonomia individual e

⁶⁵⁴ CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Moderna, 1984. p. 11-12.; _____. *In*: SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 9-16

autodeterminação, defendendo a sua independência frente ao Estado, as autointituladas vanguardas comunistas e de esquerda, aos partidos políticos e as direções sindicais tradicionais. Eles também criaram “lugares políticos novos” para expressão das experiências cotidianas e por fim instituíram ações e experiências políticas novas através das práticas voltadas para a “criação de direitos”, consubstanciando-se “na consciência de interesses e vontades próprias”, fazendo-se sujeitos de uma história de lutas em comum em defesa de melhorias de condições de vida e do alargamento da democracia social e político-institucional. Estes movimentos sociais foram responsáveis pelo processo de redemocratização da sociedade e do Estado brasileiro, contribuindo decisivamente para o fim da ditadura militar e a construção de novas lideranças sindicais, comunitárias e políticas, preocupadas com o alargamento dos direitos da cidadania e o desenvolvimento nacional com distribuição justa da renda.

Porém, para além do modelo neoliberal de Estado mínimo exigido pelos novos modos de expansão da economia global, onde os governos são monitorados “pelos capitais móveis, universalmente cobiçados, e pelas agências especializadas que lhes prestam serviços” e são transformados “numa criatura voluntariamente dócil e servil”, já é possível pensar propostas e caminhos para a construção de uma nova globalização e um novo tipo de Estado radicalmente comprometido com a democracia e a expansão da cidadania, já que apesar da debilidade evidente do Estado nacional nesse novo contexto econômico mundial, ainda assim são os governos nacionais, especialmente os dos Estados Unidos e Europa, que devem ser pressionados na busca de soluções para as diversas crises que se instalaram no mundo a partir dos efeitos devastadores da adoção irresponsável das políticas liberalizantes. Como lembra o professor Velasco e Cruz, na realidade, não se pode falar na existência do “Estado, no singular”, pois no mundo existe “uma pluralidade de Estados, desiguais e hierarquizados, que se interligam como unidades de um sistema e desempenham papéis claramente distintos”.⁶⁵⁵

A crise econômica mundial em curso recoloca na agenda política a importância da reativação do modelo de Estado Social e a necessidade da criação de normas com força constitucional na esfera internacional, com a extensão dos princípios que fundamentam o Estado Democrático de Direito para o plano das

⁶⁵⁵ CRUZ, Sebastião C. Velasco e. **Globalização, neoliberalismo e o papel do Estado**. Disponível em: <<http://sites.uol.ufrj/ccje>>. Acesso em: 12 mar. 2002.

organizações políticas supranacionais e mundiais, capazes de controlar os mercados e impedir a anarquia das finanças internacionais, minimizando a desigualdade entre as nações e os efeitos sociais e desumanos desastrosos do processo de globalização desse modo conduzido.⁶⁵⁶

Portanto, cresce a necessidade de uma mudança política no posicionamento dos governos, em especial dos países centrais e em desenvolvimento e, neste processo, o Brasil pode assumir um papel de destaque por sua posição política e econômica estratégica no concerto das nações emergentes, ocupando a sexta posição entre as nações com maior desenvolvimento econômico, visando à introdução do debate público no cenário internacional para impulsionar a democratização das relações entre os diversos Estados, o que já vem inclusive acontecendo nos últimos anos, com a adoção de uma política externa mais ativa e propositiva por parte do Estado brasileiro.

O papel da sociedade civil mundial em formação e das diversas redes de movimentos sociais nesse processo é essencial, pois são estes atores que, através de denúncias, manifestações e proposições críticas e criativas, podem pressionar as instituições internacionais para a abertura do diálogo e a busca da redefinição e correção dos rumos do processo de globalização. A ampliação do debate público e a criação de espaços para a livre manifestação da cidadania na esfera pública internacional passa a ser a principal reivindicação destes novos atores sociais que ensaiam os primeiros passos em direção à construção de uma sociedade civil internacional que pretende resistir ao processo de colonização da vida social pelos poderes instituídos e influenciar no processo de tomada de decisões políticas e econômicas no âmbito mundial, criando uma cultura política democrática dos povos do mundo.

Os novos movimentos sociais tiveram uma extraordinária presença na cena pública brasileira durante os anos oitenta do século XX. O saldo desses movimentos foi coroado com o fim da ditadura militar e com a promulgação da Constituição de 1988, fruto da intensa participação popular no processo constituinte. Estes movimentos surgem no Brasil no final da década de 70, durante a ditadura militar, e desde então passam a atuar em lutas diversificadas contra o autoritarismo, o modelo econômico excludente e concentrador de renda e como agrupamentos de pressão

⁶⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

em busca de melhores condições de vida para a população. A luta pela democracia social e política anima a atuação desses movimentos e a cidadania passa a ser reivindicada como direito de participação política da população nas mais diversas esferas da sociedade, como direito à livre manifestação cultural, política e ideológica e o acesso a condições dignas de existência humana na sociedade.

Estes novos sujeitos coletivos contribuíram decisivamente para a ampliação do espaço público no Brasil e continuam sendo essenciais para a democratização das relações na sociedade e da arena política historicamente marcada por uma trajetória autoritária, em que se “impõe identificar, como indissociável no processo de reordenação do espaço comunitário, a construção de uma verdadeira cidadania aliada ao desenvolvimento de uma democracia participativa de base”, que assuma os valores da solidariedade e emancipação social, tendo como objetivos uma maior “descentralização administrativa, o controle comunitário do poder e dos recursos, o exercício dos mecanismos de cogestão e autogestão local/setorial/municipal e o incremento das práticas de conselhos ou juntas consultivas, deliberativas e executivas” em todas as esferas.⁶⁵⁷

Nos anos noventa, os movimentos da sociedade civil perderam parte de sua força no âmbito comunitário e local, principalmente em função dos problemas oriundos da crise econômica e do processo crescente de desestruturação das solidariedades e fragmentação política da sociedade promovida pela onda de mercantilização das relações sociais e pelo incremento das “novas” formas políticas neoliberais fundadas no autoritarismo estatal, com a intensificação da privatização da sociedade e na disseminação do fascismo social, como tivemos oportunidade de vivenciar sob os governos Collor de Melo e Fernando Henrique Cardoso, com as privatizações generalizadas do patrimônio público, o ataque generalizado aos direitos sociais constitucionais e a fragilização das organizações sindicais e sociais, excluídas do processo político decisório.

Passado o momento da construção e afirmação de identidades em torno de lutas específicas, os diversos movimentos sociais – trabalhadores, mulheres, ecologistas, negros, índios, dentre outros – os movimentos sociais passaram a redefinir suas relações, tanto com as demais organizações da sociedade civil, nacionais e internacionais, como com as instituições estatais. A partir daí, os atores

⁶⁵⁷ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Alfa-Omega, 1994. p. 226.

sociais visam à substituição das posturas de meras denúncias e críticas ao instituído, buscando a efetivação da democracia participativa, passando a apresentar propostas no plano local e nacional, regional e internacional, com vistas à realização do desenvolvimento social com justiça social, melhoria da qualidade de vida e respeito ao meio ambiente. As experiências acumuladas pela participação da sociedade civil na definição de políticas públicas, a exemplo da experiência do orçamento participativo de Porto Alegre, representam uma conquista que vem sendo seguida em outros lugares e cidades do Brasil e do mundo e é reconhecida, inclusive, por instituições oficiais, como a ONU, e organizações não governamentais internacionais como modelo de democracia participativa e deliberativa.⁶⁵⁸

Em janeiro de 2001, na cidade de Porto Alegre, reuniram-se mais de quatro mil delegados, representando organizações sociais de todo o mundo, e outros tantos milhares de cidadãos, para discutir os rumos da globalização econômica. O saldo principal do encontro, como lembra o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, “foi uma demonstração eloquente que não existe globalização e sim globalizações”, pois “para além da globalização neoliberal do capitalismo que só aceita as regras que ele próprio impõe, há uma globalização alternativa”, que representa “a globalização de desenvolvimento democraticamente sustentável, das solidariedades e das cidadanias, de uma prática ecológica que não destrua o planeta, e de uma sociedade global que só aceite o comércio livre enquanto comércio justo”. Ao contrário do que apregoa o discurso totalitário neoliberal, os que são contrários à globalização econômica excludente não são grupos românticos oriundos de uma esquerda estatista e saudosista de uma economia planificada, que insiste em não reconhecer os méritos da economia capitalista, já que o Fórum Social Mundial representa um espaço de denúncia e insatisfação com a situação de exclusão social e destruição dos direitos da maioria da população mundial, apesar de todo desenvolvimento tecnológico.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo. (Orgs.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987; SCHERER-WARREN. **Redes de movimentos sociais.** São Paulo: Loyola, 1993.

⁶⁵⁹ Para Boaventura de Sousa Santos “o encontro de Porto Alegre” mostrou “que somos a favor da globalização, mas de uma globalização justa que não produza a destruição e a miséria” e que existem “alternativas realistas, tanto no plano técnico como no plano político”, como as recomendações do “perdão da dívida dos países menos desenvolvidos; o imposto Tobin sobre as transações financeiras de divisas que gerariam 200 bilhões de dólares por ano para o desenvolvimento”; a proposta de “democratização do FMI e do BM; a articulação entre os grandes países de desenvolvimento intermédio – Brasil, Índia, África do Sul etc. – para negociarem em conjunto melhores condições com as instituições multilaterais”; o reconhecimento e “a aplicação da

A luta pela ampliação e democratização da globalização deve se concentrar, segundo as diversas resoluções do Fórum Social Mundial, através de atos pacíficos e criativos de desobediência civil, por meio de ações críticas e da contestação política das ações e decisões impositivas, denegatórias dos direitos humanos elementares dos povos, pressionando os governos e as instituições internacionais ao reconhecimento da necessidade inadiável da participação igualitária dos atores sociais plurais mundiais, até agora excluídos e negligenciados, do debate sobre os rumos da economia global. Em síntese, “o diálogo entre as duas globalizações é inadiável”, sob pena da imposição autoritária das decisões e a violência das repressões aos descontentes continuarem substituindo os padrões democráticos de tomada de decisões, como ocorreu em Gênova com a morte de um manifestante, dezenas de feridos e diversas prisões. Sem dúvida alguma, “será um diálogo difícil e confrontacional, mas incontornável, pois ele é urgente “para que passemos de uma retórica cínica de concessões vazias à elaboração de um novo contrato social”.⁶⁶⁰

Na América Latina, aos poucos já aparecem os frutos positivos da ruptura progressiva da maioria dos governos com os projetos neoliberais ortodoxos, especialmente depois da eleição de lideranças de partidos mais próximos aos interesses populares na maioria dos países do continente, o que trouxe uma visível melhoria nos índices de crescimento econômico e nos indicadores sociais, especialmente no Brasil, fruto da adoção de uma estratégia que combina o fortalecimento do MERCOSUL e a criação da UNASUL, com políticas voltadas para o fortalecimento do mercado interno e da região, aliadas a uma diversificação das exportações e políticas de cooperação com as diversas regiões do planeta, além da adoção de políticas sociais de distribuição de renda e diminuição da pobreza.

boa fé da Convenção da biodiversidade e dos acordos sobre o efeito estufa; a aceitação de parâmetros de qualidade mínima de trabalho usado na produção de produtos que circulam no mercado mundial”. O autor define o Fórum Social Mundial como a expressão de “uma utopia realista de tipo crítico” que vem instituindo novas formas de convivência plural e democrática entre as diversas culturas, o que vem contribuindo para mudanças significativas nos modos de compreensão da política e do direito. (SANTOS, Boaventura de Sousa. O Princípio do Futuro. *Revista Visão*, São Paulo, p. 15, fev. 2001; Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008. p. 415-428).

⁶⁶⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. As lições de Gênova. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 jul. 2001, p. A3. Boaventura de Sousa Santos pode ser considerado um dos mais importantes entusiastas e estudiosos das inovadoras experiências políticas democráticas desenvolvidas nos diversos encontros do Fórum Social Mundial e gestadas em razão e a partir do encontro e convivência de diferentes ativistas, culturas, povos e movimentos sociais, debatendo, trocando experiências e articulando novas ações e projetos através da criação de redes globais de cidadania, comunicação e defesa dos direitos humanos e do planeta terra. (Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008).

A criação das diversas associações, manifestações e iniciativas da sociedade civil reunindo cidadãos e movimentos sociais que vêm lutando, atuando e pressionando nos diversos fóruns e encontros oficiais e informais, em frentes nacionais e internacionais, visam ampliar o debate em torno dos problemas da humanidade diante do atual processo de globalização da economia e as diversas crises que o acompanham, apontando alternativas para que se estabeleça o desenvolvimento justo e sustentável das nações. Os diversos encontros que se seguiram a partir do primeiro Fórum Mundial são a demonstração do nascimento de uma nova cidadania mundial que luta pela ampliação da democracia e sua extensão para o âmbito internacional, reivindicando novos direitos e denunciando as intensas violações dos direitos humanos e as agressões ao meio ambiente. A questão dos direitos humanos nunca antes havia adquirido tanta importância junto aos movimentos sociais como em nossos dias e, por isso, impõe-se uma reavaliação do seu significado, para abarcar o reconhecimento do pluralismo, a diversidade cultural e o multiculturalismo, pois não há dignidade humana sem o respeito às minorias e às diversas formas de expressão e manifestação da vida cultural.

A soberania popular vivenciada de forma inovadora nos espaços públicos democráticos, como expressão dos direitos políticos dos cidadãos, começa a ser desenvolvida no cenário internacional, com a instituição progressiva de canais e espaços para a livre e plural manifestação da opinião e crítica na esfera pública social mundial, através das práticas de uma nova cidadania de origem social, distinguindo-se claramente das esferas políticas estatais e do mercado. Do amadurecimento das ideias e propostas surgidas nesses debates, ensaios e experimentos inventivos da cidadania na cena pública mundial, poderá emergir a força de um novo poder social constituinte comprometido com construção de uma nova ordem política democrática global, legitimada para a instituição de direitos que visam à proteção dos cidadãos do mundo e do planeta terra.

O futuro da humanidade depende da criação de meios que propiciem a efetivação da democracia e do respeito e promoção dos Direitos Humanos, com a criação de instâncias deliberativas que propiciem a participação da cidadania na definição de normas e políticas e inibam a expansão ilimitada e abusiva dos poderes econômico dos monopólios e político dos países mais ricos, sob pena de continuidade da barbárie mercantilista e totalitária que sufoca as liberdades individuais e públicas e mata milhões de seres humanos, vitimados pela fome e pela

violência das guerras e perseguições às minorias. A história de horrores e barbáries do século XX, promovidas pela conjugação dos aparatos técnicos e científicos, estatais e militares, econômicos e ideológicos mediáticos, fundamento dos regimes totalitários e imperiais, esclarece a importância das resistências e lutas sociais pela liberdade e emancipação democrática da humanidade contra os poderes destrutivos dominantes.

Nesse sentido, as contribuições dos pensadores críticos e democráticos, como Hannah Arendt e Jürgen Habermas, mostram-se indispensáveis para pensar as possibilidades de construção de uma nova ordem política e jurídica cosmopolita, fundamentada no respeito efetivo aos direitos humanos de todos os povos e nações, ideal ético-jurídico e pacifista enunciado pelo filósofo iluminista Kant, no século XVIII, retomado e atualizado por um conjunto de pensadores contemporâneos através da formulação de possíveis alternativas emancipatórias para o nosso tempo, que resguardem os direitos e a autonomia dos cidadãos contra os processos de estatização da política e privatização da sociedade e contra a expansão das formas de privatização da política e controle estatal da sociedade, como vem acontecendo em nosso tempo, com a visível conjugação dos interesses políticos e econômicos e imposição da vontade e interesses de minorias contra os direitos da humanidade.

Contra o conformismo e apatia gerados pela atual ideologia privatista globalitária, cidadãos reunidos numa pluralidade de movimentos sociais passaram a lutar, desde o final da década de oitenta do século XX, num primeiro momento, pela constituição de arenas e fóruns que permitam a livre manifestação e organização da sociedade civil, visando ao debate sobre os problemas da humanidade e a constituição de alternativas ético-políticas superiores aos projetos neoliberais, a exemplo das propostas do Fórum Social Mundial. Em seguida, estes movimentos partiram para a criação de redes de defesa da cidadania e a instituição de espaços de interlocução e deliberação na arena mundial que possibilitem aos poucos a manifestação de uma opinião pública internacional com capacidade e força suficiente para pressionar as instituições internacionais à discussão e diálogo com a nova cidadania, o que já vem acontecendo nos últimos anos, com a participação destes novos atores em diversos encontros promovidos pela ONU e outras instituições mundiais e regionais, assim como ganham força e influência cada vez maior os encontros paralelos e preparatórios, as conferências e reuniões oficiais,

sendo muitas das sugestões das organizações sociais incorporadas aos documentos e recomendações oficiais.⁶⁶¹

Na medida em que progressivamente forem constituídos arenas e espaços de interlocução que reúnam o maior número de atores internacionais, representando os povos e países de todos os continentes, ricos, pobres e em desenvolvimento – intelectuais, cientistas, jornalistas, professores, estudantes, membros de ONGs e de partidos políticos democráticos, artistas, trabalhadores, sindicatos, redes de movimentos populares e sociais, igrejas, ativistas e profissionais e outros movimentos da sociedade civil – dispostos a discutir os temas centrais da humanidade e dos diferentes países, trocar experiências, construir novas identidades, deliberando democraticamente, surgirão, com certeza, novos modos de atuação e de exercício da cidadania no cenário internacional. Isto, sem dúvida, possibilitará a criação e consolidação de uma consciência crítica mundial capaz de propor o estabelecimento de novas instituições políticas e a transformação das organizações internacionais, legitimadas, então, democraticamente, para a tomada de decisões que visem solucionar os graves problemas da humanidade, através da força vinculante e obrigatória do Direito, que poderá, então, resguardar e garantir os direitos à liberdade, igualdade e à convivência plural, pacífica e solidária entre os povos.

Com este propósito, o ideal kantiano da “paz perpétua”⁶⁶², alcançável por meio da criação de uma ordem jurídica cosmopolita, fundamentada no respeito e promoção dos direitos humanos, vem sendo retomado por diversos autores contemporâneos, evidentemente reformulado e atualizado às condições históricas de nosso tempo, como a expressão da necessidade do estabelecimento de uma comunidade jurídica e democrática formada pelos cidadãos do mundo dispostos ao entendimento através de uma práxis dialógica e uso público e deliberativo de suas capacidades críticas e comunicativas.⁶⁶³

A crise dos paradigmas sociais, políticos e jurídicos da modernidade impõe a necessidade da discussão das bases ético-culturais e científicas que deram sustentação ao modelo de modernização e organização da vida social. Muitos dos

⁶⁶¹ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

⁶⁶² KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Porto Alegre: LPM, 2010.

⁶⁶³ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 193-235.

valores e instituições que formaram a cultura moderna passam a ser considerados como inadequados e insuficientes para fazer frente às mudanças introduzidas pela globalização e os novos problemas que daí emergem, representando para muitos pensadores a principal fonte da intensificação dos conflitos e dos dramas humanos experimentados nessa nova realidade plural e complexa em que vivemos, devendo ser superados com a criação de condições que propiciem condições de possibilidade para a transformação cultural e para uma profunda renovação democrática da vida social, capaz de garantir o reconhecimento de novos padrões normativos de comportamento e a instituição de uma convivência legítima e cooperativa entre os cidadãos e povos.

Nesse processo, ganham importância as investigações sociológicas, políticas e jurídicas sobre as mudanças operadas na compreensão do direito e da política, a partir da crise dos paradigmas positivista-estatista e dos dilemas produzidos pela globalização, com a fragilização da soberania e das tarefas clássicas do Estado nacional, assim como as possibilidades de salvaguardar os processos democráticos indispensáveis para o exercício da cidadania e as conquistas constitucionais do Estado Democrático de Direito, o que somente poderá acontecer de forma efetiva se forem levadas a sério as novidades e propostas introduzidas pelas ações políticas dos movimentos sociais e de uma cidadania crítica que busca crescentemente interferir na cena social e político-institucional, visando à ampliação de sua participação na redefinição dos rumos da globalização e na determinação das políticas públicas no âmbito local, nacional, regional e mundial.

Nesse processo de revisão dos fundamentos culturais, políticos e jurídicos da modernidade, a retomada dos estudos de Max Weber sobre a racionalização da vida social representa um ponto de partida indispensável, especialmente para a compreensão das características do Estado soberano e do paradigma jurídico positivista burocrático-legal. As diversas crises enfrentadas pelo modelo político estatal, considerado até recentemente como agente único de produção da política e do direito, fragilizado em razão das mudanças introduzidas pela globalização e pelo surgimento de novos atores político-jurídicos merecem uma investigação profunda, na medida em que o Estado nacional permanece como um ator político com tarefas importantes no cenário nacional e internacional, muito embora tenha sua soberania

e autonomia fragilizadas diante de um mundo globalizado e da sobreposição dos interesses econômicos aos políticos.⁶⁶⁴

De qualquer modo, a crise do paradigma político-jurídico estatal propicia uma rediscussão sobre o processo de estatização da política, a tendência ao controle burocrático da vida social e sobre a insuficiência dos modelos político-jurídicos liberal e social-burocrático, como procuram demonstrar os estudos dos pensadores Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Boaventura de Sousa Santos, entre outras pesquisas desenvolvidas nas mais diversas áreas do conhecimento, ao mesmo tempo em que se abrem, a partir daí, novas possibilidades para repensar o significado e as transformações da democracia e do direito, para além desses conceitos restritivos e das matrizes teóricas positivistas tradicionais.

Os novos movimentos sociais surgiram na cena contemporânea introduzindo uma nova concepção de cidadania, não mais definida segundo os critérios institucionais estabelecidos pelo Estado e pelo mercado, sendo responsáveis pela criação de uma cultura política democrática no seio da sociedade civil, a partir da qual são avaliadas a legitimidade das leis e decisões políticas e criticados os padrões autoritários e mercantilistas colonizadores da vida social, apontando caminhos e propostas para a democratização dos poderes instituídos, criando novos valores e modos de relacionamento social e de produção da política e do direito.

Hoje, diante das transformações sociais e desafios da globalização, aparecem novos atores político-jurídicos organizados na nascente sociedade civil mundial, comprometidos com a construção da democracia para além das fronteiras nacionais, lutando pela efetivação dos direitos humanos em todas as regiões do planeta e defendendo mudanças na ordem política e econômica mundial, visando à instituição de uma cultura política cosmopolita que permita o afloramento do debate público e o reconhecimento da pluralidade de culturas e vozes dos povos do mundo.

A presença marcante dos movimentos sociais e organizações não estatais nas mais diversas frentes de lutas sociais de nosso tempo, no cenário local, regional e global representa uma realidade que não pode mais ser negada e minimizada, pois que é indispensável para a defesa e avanço da democracia e dos direitos nas mais diversas esferas da vida política e social. Embora os governos dos Estados

⁶⁶⁴ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e da constituição e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

nacionais realmente ainda guardem parcela considerável de poder para a tomada de decisões no âmbito nacional, ao menos naqueles países em que os governantes possuem compromissos políticos e responsabilidade social com as suas populações, o que assume importância maior na atualidade frente aos efeitos perversos dos projetos privatistas e globalitários neoliberais, que levaram à desorganização inclusive das economias dos países ricos, como demonstra a recente crise econômica mundial, faz-se necessária a busca de soluções negociadas e cooperativas no âmbito das instituições regionais e internacionais.

A construção de uma nova ordem político-jurídica internacional democrática exigirá muita inventividade e responsabilidade dos governantes dos diversos Estados, cidadãos e povos do mundo. Diversos movimentos sociais espalhados por diferentes países já se organizam, inclusive, com o intuito de criação de uma nova sociedade civil mundial e na luta pela construção de esferas públicas democráticas que visam influenciar na correção dos rumos da globalização econômica e na criação de normas e instituições internacionais, enfim nas transformações políticas exigidas para a democratização das relações entre as nações e para a busca de soluções para os graves problemas sociais e ecológicos do nosso tempo.

Na presente pesquisa procurou-se apontar algumas das mudanças no significado da democracia e do direito nas sociedades contemporâneas, assim como a importância das conquistas constitucionais do Estado Democrático de Direito e das novas formas de democracia participativa e deliberativa exigidas por cidadãos organizados numa diversidade de organizações sociais e redes nacionais e internacionais de movimentos sociais que lutam pela democratização das formas de distribuição da riqueza e do poder político, na defesa dos direitos humanos, da paz e pela preservação do meio ambiente.

Nesse sentido, procurou-se destacar as razões das crises do Estado contemporâneo e a revisão do significado de suas tarefas para fazer frente à complexidade e pluralidade da vida social, visando à plena consolidação das conquistas constitucionais e a construção de um paradigma político-jurídico superior aos modelos liberal e social intervencionista, com o afastamento dos aspectos individualistas e autoritários das respectivas abordagens, a partir da elaboração de uma perspectiva dialética capaz de vislumbrar a complementaridade entre os processos democráticos de realização dos direitos humanos por meio do exercício da soberania popular, através dos novos paradigmas dialógicos e deliberativos

propostos pelas práticas da cidadania embasadas na democracia participativa e pelas instituições do novo paradigma do Estado de Direito Democrático.

A herança crítica do filósofo iluminista Kant, retomada na atualidade por um conjunto de autores comprometidos com a construção da paz e o respeito aos direitos humanos entre os povos, continua sendo um ponto de partida indispensável para pensar as condições de possibilidade da instituição de uma nova cultura política radicalmente comprometida com a democracia e a proteção dos direitos dos “cidadãos do mundo” contra os abusos e arbitrariedades dos Estados e os processos econômicos neoliberais que tendem a suplantar as conquistas normativas e constitucionais do Estado Democrático de Direito.⁶⁶⁵

O projeto kantiano de instituição de “uma comunidade constitucional dos povos”, orientada pelo ideal de uma paz perpétua, unindo os povos no respeito aos direitos humanos e na eliminação das guerras, teria como condição o estabelecimento de uma cultura jurídica pacifista e do modelo de direito cosmopolita. Nesse sentido, para o filósofo iluminista, as determinações normativas internacionais do “direito das gentes” apenas regulariam as questões relativas à “guerra e paz”, com ênfase na concepção da soberania estatal, já o direito cosmopolita teria como objetivo a superação do estágio de violência e dominação entre os povos, da corrupção dos costumes e do desprezo à liberdade, em benefício dos direitos da humanidade reconhecidos como expressão dos deveres morais civilizatórios.⁶⁶⁶

⁶⁶⁵ A disseminação da “cosmovisão neoliberal” pelas mais diversas esferas da vida social apoia-se num conjunto de crenças que partem da pressuposição de que a “igualdade” é uma “ilusão”, o que é reproduzido pelos discursos céticos quanto as possibilidades de regulamentação e domesticação jurídica dos “mercados” globais, gerando um processo de trivialização e desconsideração dos direitos humanos e democráticos em escala mundial. Esta “cosmovisão neoliberal” organiza-se em torno da “ideia de um indivíduo extremamente móvel, liberado de normas e que se orienta apenas por suas preferências”, sugerindo um profundo “fatalismo em relação ao estado do todo”, podendo ser considerada “a contrapartida secularizada do fatalismo religioso das antigas culturas”, como se estivéssemos condenados a um destino conservador irremediável apontado pelos valores e imperativos individualistas e mercantilistas, em contraposição ao projeto universalista e igualitário da modernidade. (HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 32)

⁶⁶⁶ O cosmopolitismo é uma doutrina político-jurídica que defende o direito de todos os seres humanos a serem tratados como cidadãos do mundo, contrapondo-se às correntes que definem os homens e os povos segundo critérios de base territorial ou política restrita ao âmbito estatal, em razão de seu pertencimento a nações, Estados e culturas particulares. (Bobbio, Norberto et al. **Dicionário de Política**. Brasília: Ed. UNB, 1983). O filósofo I. Kant foi um dos mais importantes defensores dos ideais pacifistas e cosmopolitas na modernidade, defendendo o federalismo entre Estados e o fim das guerras, entendida por ele como a causa do contínuo desprezo e violação dos direitos humanos, da escravização dos povos e endividamento dos Estados. Para o filósofo iluminista, a paz somente poderia ser estabelecida, tendo como condição o Direito Cosmopolita, base de uma comunidade universal dos povos regida por uma Constituição republicana, fundada na deliberação e publicidade das decisões, na “hospitalidade universal” e no respeito aos direitos dos estrangeiros, em

Nesse contexto, de acordo com Habermas, diante de um mundo “em que grassa verdadeira lavagem cerebral normativa”, com o ataque crescente aos “fundamentos universalistas da autocompreensão igualitária da modernidade, instaurada há duzentos anos”, em que ressurgem fundamentalismos de todo tipo e enfraquecem-se cada vez mais as formas dialógicas da solidariedade, convém recuperar o sentido do “pacifismo apoiado no direito” que pretende não apenas manter sob controle, apaziguando os conflitos e o “estado de guerra latente entre os Estados soberanos”, por meio do Direito das gentes, mas igualmente promover uma verdadeira “transformação do Direito Internacional num direito dos cidadãos do mundo”, com a criação de “uma ordem cosmopolita inteiramente juridificada”.

A proposta do filósofo alemão consiste na defesa de “uma política interna mundial sem governo mundial”, seguindo a perspectiva cosmopolita kantiana, já que não há mais como sustentar “a presunção de inocência do direito internacional clássico”, diante da “história de catástrofes do século XX”. Entretanto, a transformação da ordem internacional depende da criação e ampliação de esferas públicas de debate nas quais os cidadãos possam fazer uso de suas “liberdades comunicativas”, visando à formação crítica da opinião e um conjunto de reformas institucionais, capazes de garantir validade efetiva aos direitos humanos no cenário mundial e responder ao processo de interdependência e complexidade da sociedade mundial, assim como as novas exigências de cooperação entre os Estados.⁶⁶⁷

Ora, uma juridificação abrangente das relações internacionais não é possível sem o estabelecimento de procedimentos de solução de conflitos. E a institucionalização desses procedimentos irá proteger o tratamento jurídico das violações dos direitos humanos contra um obscurecimento moral do direito e impedir uma discriminação moral completa dos “inimigos”. Tal situação pode ser atingida, mesmo sem o monopólio do poder nas mãos de um Estado mundial e sem um governo mundial. Porém, é necessário, ao menos, um conselho de segurança que funcione, a jurisdição coercitiva de um tribunal internacional e a complementação da assembleia geral de representantes governamentais por um “segundo nível de representação dos cidadãos do mundo.”⁶⁶⁸

substituição ao Direito Internacional que não consegue garantir a paz entre os Estados, já que estes não estão submetidos aos direitos da pessoa humana e a objetivos cooperativos, antes agem como Estados soberanos, visando à realização de seus interesses, inclusive com o uso da violência e da força bruta para a busca de seus objetivos estratégicos. (KANT, Immanuel. **A paz perpétua**. Porto Alegre: LPM, 2010).

⁶⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 40.

⁶⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 47-48.

Cabe enfatizar a importância da criação de condições para possibilitar a democratização das instituições internacionais, visando abrir espaços para a participação da cidadania, através de movimentos sociais que ganham importância na sociedade civil mundial, como aparece na proposta acima descrita por Habermas e por um conjunto de pensadores críticos contemporâneos.

É interessante acompanhar o processo de renovação que já vem acontecendo através da presença destes novos atores internacionais tanto nas conferências internacionais dos órgãos vinculados à Organização das Nações Unidas, como também sua atuação em fóruns próprios da sociedade civil mundial e encontros paralelos aos encontros das instituições internacionais, onde cada vez mais ativistas de organizações sociais e ambientais, intelectuais, lideranças políticas e cidadãos passam a discutir os principais problemas da humanidade – como a questão da pobreza e da desigualdade social, dos conflitos e guerras, a questão ambiental, entre outros temas – apresentando propostas para o encaminhamento de sua solução e procurando influenciar no processo político decisório e na definição dos objetivos comuns para a atuação em torno de lutas locais, nacionais, regionais e globais com o objetivo de defesa dos direitos humanos e democráticos.

Estes movimentos e organizações sociais lutam para que ocorram mudanças com o intuito de que suas vozes sejam ouvidas e que de fato “os direitos humanos” ocupem seu “lugar” e papel central “numa ordem jurídica e democrática mundial” legítima, reconhecida pelos seus autores, representantes da cidadania mundial, funcionando “da mesma maneira que os direitos fundamentais nas nossas constituições nacionais”, fechando-se, então, “o círculo entre a criação democrática do direito e a sua aplicação obrigatória”.⁶⁶⁹

Como já demonstrado no desenvolvimento da pesquisa, a obra de Habermas pretende continuar o projeto normativo da modernidade, a herança universalista dos direitos humanos e da democracia, nascida com a Revolução Francesa e prosseguida pelos movimentos sociais críticos em defesa da concretização dos princípios da liberdade, igualdade e solidariedade, contrapondo-se aos diagnósticos unilaterais, conservadores e céticos que impedem a apreensão dialética dos processos sociais, políticos e culturais plurais que se desenvolveram no decorrer da história, o que exige o discernimento diante do reconhecimento das ambivalências

⁶⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 50.

da modernidade, com a diferenciação entre os processos voltados para a modernização e dominação social e as conquistas políticas democráticas oriundas dos processos de aprendizagem dos cidadãos no uso da razão crítica ativada nas esferas públicas dialógicas e com a institucionalização dos princípios morais e emancipatórios introduzidos nas esferas jurídicas e políticas da sociedade. Trata-se de uma proposta que pode auxiliar na construção da legitimidade dos movimentos sociais e no árduo processo de construção da democracia no cenário local, regional e mundial.

A teoria da ação comunicativa representa uma das mais importantes produções da teoria crítica, indispensável para oferecer uma alternativa democrática aos projetos conservadores, economicistas e neoliberais fundamentalistas e aos diagnósticos pessimistas e irracionais das correntes pós-modernistas e desconstrutivistas. Para o filósofo de Frankfurt, muitas das teorias historicistas e pós-modernas, como aquela desenvolvida por Derrida, apesar deste autor apontar os aspectos regressivos e irracionais realmente existentes em nosso tempo, confundem e não esclarecem adequadamente que os processos de modernização e dominação são os fatores responsáveis pela promoção do desequilíbrio entre as esferas econômica, política e social e pela continuidade do processo de regressão social, o que de maneira nenhuma pode ser identificado com os processos societários, críticos e comunicativos desenvolvidos no mundo da vida por movimentos democratizadores da vida social, em contraposição aos processos colonizadores voltados à privatização e/ou estatização da sociedade civil.

Habermas considera essencial defender as conquistas democráticas e jurídicas oriundas das ações críticas da cidadania e os avanços sociais da modernidade, o que exige um esforço crítico-reflexivo que leve em consideração a dinâmica dialética, complexa e ambivalente da modernidade, o que impede a realização de uma despedida total da razão crítica e dialógica, abrindo mão, dessa maneira, das conquistas e das possibilidades que foram e podem ser alcançadas no processo histórico cultural e político de aprendizagem social, confundindo o processo de dominação sistêmica com as esferas culturais, democráticas e societárias interativas que procuram resistir criticamente ao domínio avassalador da lógica imperativa dos poderes econômico e político e contribuir para a renovação das práticas sociais e transformação democrática da cultura política.

Os avanços introduzidos na sociedade pela criação do Estado Democrático de Direito, através da institucionalização dos direitos humanos fundamentais individuais, sociais e democráticos, conquistados pela práxis emancipatória da sociedade civil, representam conquistas indispensáveis para a manutenção da sociabilidade, que hoje se encontram ameaçadas pelos novos modos de expansão do poder econômico, o que exige a luta para que esses direitos e instituições democráticas sejam estendidos inclusive para o âmbito internacional através do desenvolvimento de um novo paradigma de direito democrático e cosmopolita que já se anuncia ainda que timidamente na práxis social contemporânea contra os efeitos perversos do processo de globalização econômica mundial e as diversas crises de natureza moral, política, social e ecológica.

O pensador e cientista social de Frankfurt defende a criação de esferas que propiciem o debate democrático intercultural mundial, visando ao estabelecimento das condições para o reconhecimento dos direitos humanos dos povos e a criação de uma cultura político-jurídica cosmopolita como conquista da cidadania mundial contra o processo de colonização da humanidade pelos poderes globais econômicos e políticos. Com esse propósito, considera essencial pensar nas condições capazes de criar as bases para a instituição de uma comunidade dos povos, o que depende de um amplo debate intercultural em torno do significado dos direitos humanos, visando à transformação do “direito internacional num direito cosmopolita em que as pessoas também confiem dentro do quadro das relações intraestatais e que elas, se for o caso, possam fazer valer em relação a seus próprios governos”.⁶⁷⁰

A criação de uma comunidade jurídica dos povos significa não apenas que esta buscará a regulamentação das relações internacionais entre os diferentes Estados, porém ainda procurará ultrapassar os limites impostos pela soberania estatal à atuação do direito internacional, através da construção do direito cosmopolita, tendo por fundamento os direitos humanos instituídos e defendidos pelos cidadãos do mundo. O direito cosmopolita estaria, assim, voltado para a proteção dos direitos da humanidade, com o objetivo do estabelecimento de normas e princípios jurídicos dotados de eficácia, com força aplicativa e validade perante os cidadãos dos diversos países, considerados como integrantes dos diferentes estados-nações pertencentes às instituições políticas internacionais, ou

⁶⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 325.

simplesmente como pessoas que exigem a proteção de seus direitos humanos em qualquer esfera das relações internas e que afetem as relações entre estados ou na comunidade internacional, o que depende da confiança da cidadania na capacidade de suas normas e instituições poderem ultrapassar o âmbito de atuação do território do Estado nacional soberano, valendo para todos os cidadãos e inclusive contra os próprios governos, toda vez que desrespeitarem os direitos universais da humanidade e dos cidadãos do mundo.

Nesse processo de democratização das relações sociais e políticas internacionais, através do novo paradigma jurídico cosmopolita, “os direitos humanos, codificados em diferentes declarações”, poderiam fornecer o conteúdo normativo para o processo de transformação política e jurídica no cenário público internacional, visando ao reconhecimento mundial dos direitos da humanidade, independentemente do pertencimento a Estados soberanos e territoriais, através dos quais a cidadania depende única e exclusivamente dos critérios políticos e jurídicos definidos no âmbito da cultura e da nação.

O debate sobre o modo correto de interpretação dos direitos humanos assume particular relevância, diante das complexas relações que se estabelecem nas sociedades contemporâneas e da pluralidade de ações e lutas em defesa dos direitos humanos promovidas por movimentos e associações presentes em diversas partes do mundo e dos conflitos interculturais contemporâneos que tendem a substituição das antigas rivalidades entre países capitalistas e países comunistas, pela oposição “entre um Oeste secularizado e correntes fundamentalistas do Islã, de uma parte, e entre um Oeste individualizado e tradições asiáticas de outra”.

Nesse processo, emerge a importância do incentivo ao debate público nas mais diferentes esferas da vida social, no âmbito interno e internacional, visando à construção de alternativas às concepções individualistas e objetivistas mutuamente excludentes e que impedem uma adequada apreensão do rico significado dos direitos humanos e dos processos democráticos indispensáveis para a sua conquista, ampliação e validação pela sociedade. O reconhecimento do direito à livre expressão das opiniões e da diversidade política e cultural e o diálogo entre as diferentes culturas é indispensável para a efetivação e ampliação da democracia, sendo que, para tanto, faz-se necessário o reconhecimento da igualdade entre os envolvidos nos debates públicos intersubjetivos que visam ao entendimento, independentemente da origem e da nacionalidade dos participantes.

A disposição para a busca do “entendimento mútuo” entre os diversos atores envolvidos nos debates depende, pois, do reconhecimento da igualdade entre os participantes para que estes possam expor suas concepções e seu entendimento, já que “não importa o pano de fundo cultural, todos os envolvidos sabem muito bem, intuitivamente, que um consenso fundado na convicção não é possível quando não há relações simétricas entre os participantes da comunicação”. O objetivo final consiste em estabelecer uma convivência ética e democrática, fundada na possibilidade da instituição de “relações de reconhecimento mútuo”, com a intenção de aprendizado em comum, mesmo que entre estranhos, mas que sejam capazes e se disponham a “adoção recíproca de perspectivas” e com “uma disposição comumente pressuposta de também considerar as tradições próprias com os olhos de um estranho” e enfim, buscando “aprender uns com os outros”, sem atitudes arrogantes, excludentes e dogmáticas que, na verdade, apenas inviabilizam o diálogo e a possibilidade de entendimento no sentido da construção de consensos, compromissos e negociações para a criação de normas comuns.⁶⁷¹

Outra discussão fundamental, que poderia ser empreendida com o auxílio dos filósofos e cientistas sociais críticos, preocupados com os destinos da humanidade diante dos graves problemas sociais e conflitos entre culturas diferentes, através da participação de intelectuais nas diversas esferas públicas nacionais, regionais e planetárias, diz respeito ao esclarecimento sobre o significado dos direitos humanos, com o objetivo de superar as visões opostas e unilaterais representadas pelas teorias liberais e comunitaristas, visando suplantar enfim o reducionismo representado pelas concepções “individualistas e coletivistas”.

Estas concepções quando confrontadas poderão ajudar a esclarecer aquilo que o autor entende como responsável por “um mal-entendido duplo”, proveniente de uma interpretação ocidental liberal-individualista dos direitos humanos como expressão dos direitos subjetivos de indivíduos isolados e apartados da esfera comunitária da vida social, desconsiderando a importância do reconhecimento intersubjetivo das normas, assim como também poderá ser afastada a visão que prioriza o enfoque coletivista e objetivista das normas jurídicas, colocando os direitos individuais numa posição subalterna na “comunidade jurídica”, já que, na realidade, segundo o autor, “as pessoas se individualizam apenas por meio da socialização”.

⁶⁷¹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 325.

Trata-se, pois, de uma abordagem dialética e complementar que retém a importância dos direitos humanos como expressão dos direitos subjetivos de cada pessoa no âmbito de uma comunidade jurídica democrática.⁶⁷²

O individualismo possessivo, de proveniência ocidental, esquece que os direitos subjetivos só podem ser deduzidos de normas de uma comunidade jurídica que são reconhecidos prévia e intersubjetivamente. Por certo, os direitos subjetivos pertencem ao equipamento de pessoas de direito individuais, mas o status de tais pessoas como portadoras de direitos subjetivos só pode se constituir no contexto de uma comunidade fundada no reconhecimento recíproco. Mas com a tese errônea de um indivíduo com direitos natos, que existiria antes de toda socialização, desaparece também a antítese segundo a qual cabem às pretensões da comunidade jurídica uma primazia sobre as pretensões jurídicas individuais. A alternativa entre ambas as alternativas teóricas torna-se sem objeto tão logo a unidade de movimentos contrários dos processos de individualização e socialização é integrada aos conceitos fundamentais de uma abordagem intersubjetivista: de modo geral, as pessoas se individualizam, apenas por meio da socialização.

Outro tema importante a ser examinado e esclarecido refere-se à distinção entre as “proposições deontológicas e axiológicas”, em razão dos diferentes significados entre “expressões normativas e avaliativas”. As questões de natureza deontológica dizem respeito aos “direitos e deveres” recíprocos, relacionados à justiça, enquanto que as questões de natureza axiológica referem-se a escolhas e preferências relacionadas com modos de vida cultural, tradições, valores e projetos existenciais, que não podem ser impostos como deveres em sociedades que se pretendem democráticas aos que não comungam das mesmas tradições e valores:

Em orientações de vida existencialmente inconciliáveis, um acordo entre partidos que desenvolveram suas identidades em formas de vida e tradições diferentes é sempre difícil, não importa se ele deve se realizar, no nível internacional, entre diferentes culturas ou, no seio do mesmo Estado, entre formas de vida e coletividades subculturais. Por isso é ainda mais útil saber que um acordo sobre normas que tenham valor de obrigação (relativamente a direitos e deveres recíprocos) não depende de estima mútua de performances culturais e estilos de vida culturais, mas apenas da suposição de que toda pessoa, enquanto pessoa, tem o mesmo valor.⁶⁷³

Percebe-se, claramente, a opção do filósofo social de Frankfurt pela abordagem pragmática oriunda de uma interpretação de origem kantiana, fundamentada em torno de uma concepção universalista dos direitos da pessoa

⁶⁷² HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 325-326.

⁶⁷³ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2009. p. 326.

humana, tendo por pressuposto o reconhecimento de princípios de natureza deontológica, ancorados em direitos e deveres recíprocos. Entretanto, na verdade, Habermas elabora uma compreensão intersubjetiva da filosofia moral, política e jurídica kantiana, mantendo a concepção universalista dos direitos humanos, mas considerando a importância do processo cultural de socialização na formação da identidade dos sujeitos, o que pode ser comprovado pelo papel decisivo que o autor atribui ao reconhecimento político dos direitos reivindicados pela cidadania na formação e desenvolvimento das sociedades democráticas. Há, pois, a superação dos aspectos formais e liberais abstratos da doutrina ética, tal como exposta pelo pensador iluminista, em benefício de uma concepção vinculada a formas histórico-sociais concretas, a partir das quais emergem questionamentos críticos de cunho moral e passam a ser discutidos de forma argumentativa os fundamentos de validade das normas jurídicas e os processos democráticos capazes de conferir legitimidade às soluções consensuais resultantes de controvérsias e conflitos até então não enfrentados racionalmente.

Já para o professor brasileiro Roberto Aguiar, a construção de uma cultura cosmopolita fundamentada na paz, como inicialmente foi defendido por Kant, depende de uma mudança ética profunda nas relações humanas consubstanciada no reconhecimento “co-solidário” da alteridade⁶⁷⁴, garantindo-se, dessa maneira, as

⁶⁷⁴ A ética da alteridade foi inicialmente desenvolvida pelo filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995), cuja obra parte de uma crítica radical ao racionalismo totalizador e ao solipsismo instrumental que marca o desenvolvimento do pensamento ocidental e a cultura individualista da modernidade, fortemente ancorados na ideia de redução do “outro” ao “eu” e as categorias lógico-matemáticas e objetivadoras do humano. Os horrores vivenciados nas guerras mundiais do século XX e pelas experiências totalitárias confirmam a prepotência desse modelo cultural, voltado para a dominação e a subjugação dos mais fracos e diferentes, tratados como estranhos a serem submetidos aos imperativos totalizantes civilizatórios. Trata-se de uma lógica de poder redutor e destruidor da alteridade e singularidade humana, com a consequente desvalorização da ética como relação intersubjetiva que impõe, o respeito ao próximo e a precedência do reconhecimento do rosto e humanidade do “tu” frente ao “eu”. Somente a partir desse reconhecimento inicial emerge a relação ética “entre nós”, os humanos, como expressão do amor, diálogo, cuidado e responsabilidade entre as pessoas e destas frente ao mundo. Partindo de elementos da teologia judaico-cristã, o autor procura estabelecer as bases éticas de um “humanismo de outro homem”, colocando no centro de suas preocupações a ética, como “filosofia primeira”: nesse processo “a humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade”, por isso, “no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem” sempre “o outro que é primeiro” e por isso “a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão.” Esta abertura, respeito, cuidado e responsabilidade para com o outro é a garantia para o “acontecimento ético” como realização “do sair-de-si-para-o-outro”, superando todas as ontologias orientadas ainda pelo “eu” como expressão do “em-si do ser persistente-em-ser” e colocando-se contra as formas de assassinato, violência, aniquilação e desconsideração dos seres humanos. (LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre alteridade. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 17-19; p.151-153). Os filósofos ligados à teologia da libertação elaboraram, a partir destas sugestões, uma “ética concreta da alteridade”, fundamentada no respeito aos direitos dos povos colonizados da América Latina e pobres da periferia dos países ricos,

formas de expressão da vida humana em sua rica diversidade e espaços de manifestação da liberdade do outro, o sujeito humano considerado em sua absoluta dignidade, como Kant já intuía, como um ser dotado de autonomia, devendo ser respeitado em sua humanidade e singularidade. A partir desse novo olhar sobre o humano, fundado no absoluto respeito à pessoa do outro em sua singularidade e dignidade, abre-se a possibilidade de instituição de modos distintos de interação humana, formando-se novos espaços e lugares para o enriquecimento das culturas e vivência da liberdade dos diferentes seres humanos, povos e culturas.

O outro, nessa teia, assume outras facetas: é o outro virtual da contemporaneidade, o outro coletivo das etnias diversas, de nacionalidades, o outro de Estados adversários, de seres que desenvolvem práticas sociais e condutas diferenciadas. Esta questão leva a pensar numa criteriologia para a construção da paz: não uma tábua metafísica prévia de princípios e valores da paz, mas uma acumulação de princípios advindos da superação de conflitos ou da vivência das assimetrias, que solidificam valores de respeito, de garantia da vida e de cooperação. Essa criação é cultural, mas não é uma só cultura. Ela se põe como transcultural, como humana e, por isso, apta a iluminar a diversidade como manifestação de aceitação e respeito do ser humano. Entretanto, essa acumulação histórica tem conteúdo ético, tem uma juridicidade que é principiológica que permite obstar a diferença que é letal, que se estrutura a partir dos valores da morte, que considera a alteridade sob a óptica da superioridade ou inferioridade, da salvação ou da danação, do amigo e do inimigo.⁶⁷⁵

Entretanto, a construção dessa cultura depende de uma transformação do sentido e na forma do entendimento da paz, quando esta deixa de ser vista na sua dimensão passiva, como sinônimo de aceitação heterônoma das normas, através do silenciamento dos excluídos diante do mundo e da cultura instituída, passando a ser percebida como expressão das ações humanas e políticas dos sujeitos voltadas para o entendimento, a construção da solidariedade e da cooperação, transcendendo as fronteiras da violência e preconceitos e dos muros nacionais, étnicos, religiosos, econômicos, como emerge nas práticas dos movimentos sociais e de uma nova cidadania crítica orientada por ideais ético-jurídicos cosmopolitas.

A herança crítica do filósofo iluminista Kant, retomada na atualidade por um conjunto de autores comprometidos como respeito aos direitos humanos e à construção da paz entre os povos, continua sendo um ponto de partida teórico e inspirador indispensável para pensar as condições de possibilidade da instituição de

marginalizados e excluídos do sistema econômico e social. (DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986).

⁶⁷⁵ AGUIAR, Roberto. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito** (RECHTD), v. 1, n. 1, jun. 2009, p. 108-109.

uma nova cultura política radicalmente comprometida com a democracia e a superação da violência e do desprezo pelos direitos universais da humanidade.

A partir da noção de rede⁶⁷⁶, Roberto Aguiar aponta para a necessidade de instituição de uma concepção ativa de paz, capaz de ressignificar as relações conflituosas e celebrar novas solidariedades, modos de cooperação e interação humana. Trata-se de uma visão diferenciada, não mais presa à ideia de um centro orientador e organizador das ações da cidadania, transcendendo “fronteiras” e “estados”, capilarizando-se “por modos formais e informais de uma rede que vai se interconstruindo, dentro e fora dos estados, com ou contra os estados”, com base “numa ética da vida” e nas diversas “teias que tematizam, discutem e interferem nos fenômenos”. A concepção de paz, dessa maneira, emerge como uma relação humana por excelência, aberta à experiência e ao convívio com o outro, o diferente, disposto ao debate com o outro, assumindo a existência de conflitos, discutindo e procurando soluções contrapostas às formas violentas e unilaterais de tomada de decisões. Por isso, a paz não pode ser alcançada quando se desconsidera a natureza humana das pessoas, destituindo-as de sua humanidade e eticidade fundamental:

Enquanto o ser humano for considerado um ente isolado da natureza, alienado do outro e ignorante de si mesmo, não se saberá encontrar caminhos, mas haverá a busca a instrumentos ou conceitos únicos para realizar a suposta paz. Ora serão utilizadas as máquinas de guerra, ora a imposição de poderes políticos, ora as pressões econômicas. Nenhuma dessas vias chega à paz. A pressão econômica pode levar à devastação, e esta, às ditaduras ou ao fim das instituições mediadoras. A força bélica gerará reações e fricções permanentes, sincrônica ou diacronicamente, já que a dissimulação e o logro são a base do conflito bélico clássico. A imposição política destrói a diversidade e encarcera a liberdade, caracterizando-se como continuidade da guerra.⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Os estudos de Castels sobre as redes de ação e defesa de direitos demonstram a insuficiência da visão positivista estatista tradicional, demasiadamente presa ao paradigma legalista estatal e aos critérios hierárquico-formais decorrentes do modelo monista piramidal kelseneano, somente reconhecendo como direito as normas produzidas pelo Estado, e estabelecidas segundo procedimentos formais de ordem constitucional e legal. (AGUIAR, Roberto. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, v. 1, n. 1, jun. 2009, p. 109; CASTELS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo, Paz e Terra, 1999.)

⁶⁷⁷ AGUIAR, Roberto. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, v. 1, n. 1, jun. 2009, p. 107-108.

6.4 AS CONTRIBUIÇÕES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS PARA A CRIAÇÃO DE UMA CULTURA DEMOCRÁTICA COSMOPOLITA

Os “novos movimentos sociais”, criados a partir do final da década de setenta do século XX, introduziram novos modos de organização da sociedade civil, multiplicando-se, desde então um conjunto diversificado de lutas e experiências sociais e políticas inovadoras, responsáveis por uma intensa renovação cultural na vida social.

Animados pelo mesmo propósito de mudança cultural dos modos de vida existentes e em busca da democratização da sociedade, multiplicam-se ricas e inovadoras experiências e uma diversidade de iniciativas de associações e movimentos, como a criação de novas redes sociais de cidadania, solidariedade e comunicação espalhadas em diversos lugares no âmbito nacional e internacional, tendo em comum o fato de questionarem criticamente o autoritarismo estatal, a violação dos direitos humanos e os efeitos desumanos da cultura mercantilista e consumista.

Denunciam as formas ilegítimas de condução burocrática e violenta do poder político, colocando em relevo o crescente distanciamento das instituições políticas representativas com relação à sociedade e às dificuldades impostas à participação popular na gestão da vida pública, propondo novas formas de participação política da sociedade civil nas instâncias oficiais. Outros movimentos, especialmente os grupos críticos vinculados ao movimento ambientalista, ao novo sindicalismo e à economia solidária, denunciam mais explicitamente o processo econômico predatório baseado na exploração do trabalho e na destruição da natureza, em benefício do lucro privado, assim como os efeitos desumanos e mercantilistas da cultura individualista e consumista.⁶⁷⁸

Na cena contemporânea, nos mais diversos lugares, surgem novas organizações sociais, movimentando atores em novas práticas e em múltiplas experiências que denunciam as ações injustas das organizações econômicas e instituições políticas burocráticas, pretendendo a criação de outros modos de organização da vida coletiva, que não tenham por base a desvalorização do trabalho e a destruição da natureza, nem a substituição da autonomia individual e política dos indivíduos pelos canais burocráticos estatais.

⁶⁷⁸ SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

A partir daí emerge uma nova ideia de soberania popular e de democracia deliberativa na luta pela instituição e efetivação dos direitos humanos, atualizando-se como poder comunicativo e participativo dos cidadãos nos processos públicos e deliberativos formais e informais, através da implementação das práticas plurais e dialógicas dos cidadãos. Decisões políticas só são legítimas quando apoiadas nas reivindicações e na aprovação democrática da sociedade civil.⁶⁷⁹ Em síntese, instituições e normas democráticas são o resultado de conquistas da sociedade, especialmente de um público que não abre mão de sua autonomia, não se acomodando diante de concessões estatais paternalistas, benesses privadas e frente aos abusos do poder econômico e político.

Habermas defende uma nova abordagem da democracia, capaz de responder aos desafios do mundo contemporâneo, defendendo a tese do nascimento de uma cidadania global em formação na sociedade civil mundial, orientada pela criação de processos dialógicos e cosmopolitas, o que vem possibilitando uma renovação na teoria política e jurídica que indica a necessidade de superação da antiga antítese entre as concepções políticas e culturais da cidadania, representadas pelas vertentes liberais e republicanas, ainda presas à dimensão política estatal restrita ao âmbito nacional.

O processo de globalização fragilizou de tal maneira a possibilidade dos Estados promoverem a proteção dos direitos das populações nacionais, que os Direitos Fundamentais e as conquistas políticas e jurídicas que foram asseguradas pelo Estado Democrático de Direito, ao menos no âmbito dos países europeus mais desenvolvidos, através do chamado Estado do Bem-Estar social, hoje somente poderão ser preservadas ou garantidas através da criação de instâncias políticas de natureza transnacional e de reformas democráticas profundas nas organizações internacionais.

Para o pensador de Frankfurt, a antiga oposição entre a concepção de cidadania política defendida pelos liberais com base na afirmação e reconhecimento dos direitos pelo Estado e a visão de cidadania republicana enraizada em valores histórico-culturais nacionais deveria ceder lugar a uma nova compreensão política de cidadania dialógica e cosmopolita, visando à superação do etnocentrismo de cunho nacional em benefício da construção de uma ordem político-jurídica

⁶⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

constitucional mundial que resguarde a herança republicana para os cidadãos do mundo, superando as barreiras culturais nacionais através dos princípios e garantias de respeito e proteção da democracia e dos direitos humanos.

Para ele, embora ainda não se tenha uma opinião pública crítica global plenamente constituída, nem mesmo uma opinião pública internacional suficientemente forte, entretanto, já surgem novas organizações sociais, como o “Green Peace” e a “Anistia Internacional” e um conjunto de movimentos sociais globais que apontam o nascimento de novos atores que lutam para mobilizar a opinião pública mundial, exercendo “influência crescente na imprensa, como forças que fazem frente aos Estados, surgidas a partir de algo semelhante a uma sociedade civil internacional integrada em rede”, organizam encontros para debater os problemas da humanidade e organizar os modos de defesa dos direitos humanos e democráticos.⁶⁸⁰

O pensador recupera os estudos de Kant sobre o cosmopolitismo, pretendendo continuá-los, reelaborando-os e ampliando-os com base nas novidades introduzidas pelos acontecimentos recentes e pela práxis política contemporânea dos novos movimentos sociais, realidade esta que permite a compreensão do nascimento do processo de instituição de uma sociedade civil mundial com capacidade crítica para denunciar a violação dos direitos humanos, a defesa e a ampliação da democracia nas relações entre os povos e países, a partir do diálogo intercultural e a criação de novos direitos capazes de possibilitar a coexistência mútua e pacífica entre os cidadãos do mundo.

Nesse processo, emerge uma nova concepção de democracia e de cidadania, não mais presa aos cânones políticos reducionistas liberais e republicanos culturalistas, ainda submetidos aos marcos do positivismo e monismo jurídico estatista e aos ideais nacionalistas assentados principalmente no princípio de soberania do Estado-nação. Trata-se do fortalecimento da democracia deliberativa e de um modelo de direito cosmopolita universal, fundado no respeito e no diálogo construtivo entre as diversas culturas, através da qual os cidadãos recuperam um papel ativo na instituição do direito legítimo também na esfera internacional, lutando pela extensão dos princípios do Estado Democrático de Direito e pela institucionalização de garantias de efetivação dos direitos humanos no âmbito

⁶⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 206.

mundial, por meio do exercício da cidadania e ampliação da democracia para além do âmbito nacional.

Para Habermas, somente a abordagem que leva em conta a relação dialética e complementar entre direito e democracia, autonomia pública e privada, possibilita uma adequada compreensão do novo paradigma político e jurídico, na medida em que permite vislumbrar o processo democrático de instituição dos direitos humanos pelos cidadãos na sociedade, por força das lutas histórico-sociais, superando as insuficiências das concepções políticas liberais e republicanas, assim como as dificuldades e reducionismos dos paradigmas jurídicos de cunho liberal e social-burocrático:

[...] nem no paradigma jurídico liberal, nem no paradigma jurídico sócio-estatal se leva a sério ou esclarece a coesão interna entre direito e poder político. Somente um conceito de poder que acabe com a falsa alternativa entre direito e poder político pode chegar a isso; o poder que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado irmana-se a criação legítima do direito.⁶⁸¹

Nesse novo contexto, surge a necessidade de revisão do significado do constitucionalismo até então vinculado à dimensão política e cultural nacional, para pensar a ideia da Constituição também numa dimensão supranacional, cosmopolita e cooperativa, visando garantir as condições para uma coexistência justa, democrática e pacífica entre os diversos povos, grupos e cidadãos do planeta.⁶⁸²

Habermas defende o novo paradigma procedimental democrático e reflexivo⁶⁸³, presente nas práticas dos diversos movimentos sociais críticos, como modelo adequado para superar os antigos paradigmas dualistas liberal-burguês e social-burocrático, e a falta de efetivação dos direitos fundamentais nesses tempos de neoliberalismo e pós-modernismos desconstrutivistas que apostam numa despedida da razão, não apenas da razão modernizadora instrumental e sistêmica que preside as esferas de dominação social, mas também da razão comunicativa crítica voltada para o entendimento e presente na práxis dialógica da sociedade

⁶⁸¹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudo de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004. p. 379-380.

⁶⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudo de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004; Cf. HÄBERLE, Peter. **Libertad, Igualdad, Fraternidad: 1789 como história, actualidad y futuro del Estado Constitucional**. Madrid:Trotta, 1996; Cf. FERRAJOLI, Luigi. **Derecho y razón**. Madrid: Trotta, 2005.

⁶⁸³ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

civil.⁶⁸⁴ Seu principal objetivo consiste em reaproximar o direito da sociedade, chamando atenção para o exercício do processo social constituinte e a contínua interpretação dos direitos exercida pela cidadania, fundada na dialética entre igualdade jurídica e igualdade fática e no tratamento das relações jurídicas como relações intersubjetivas e não mais tendo como base a defesa em torno do domínio e concorrência de bens, e principalmente rompendo com a visão jurídica positivista voltada para o controle dos cidadãos e dominação social. Em síntese, o autor valoriza as instâncias sociais e políticas de expressão crítica da cidadania no sentido de defesa das conquistas constitucionais e da expansão dos direitos e da democracia na sociedade, o que se mostra indispensável em nossos dias, frente aos

⁶⁸⁴ Habermas desenvolve esse tema de modo mais profundo na obra “O Discurso filosófico da modernidade”, onde promove uma avaliação do significado crítico e normativo da modernidade, através da recuperação do pensamento dos principais intérpretes da modernidade, especialmente Kant, Hegel, Schiller, Marx, Weber e critica o diagnóstico unilateral dos críticos da razão, seguidores de Nietzsche e, em particular os pensadores pós-modernos. A partir de uma reavaliação da herança crítica da modernidade, como se tentou resgatar na presente pesquisa, ele reformula o diagnóstico desses autores, com base na sua teoria da ação comunicativa e no desenvolvimento da práxis criativa e dialógica dos movimentos sociais que lutam nas sociedades contemporâneas pela preservação de sua autonomia contra as lógicas colonizadoras do mercado e do Estado que tendem a invadir os espaços de manifestação livre e espontânea do mundo da vida social voltados para o entendimento e a manutenção da solidariedade. Trata-se, em síntese, da necessidade de domesticação social do “capitalismo” e também do “Estado intervencionista”, porém isso não mais pode ser alcançado através de “um subsistema mais amplo”, e sim pela construção de “barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida”, com a instalação de “sensores no intercâmbio entre mundo da vida e sistema”, visando proteger o “mundo da vida amplamente racionalizado” das investidas dos imperativos sistêmicos. Para Habermas, “o encanto sistêmico que o mercado capitalista de trabalho exerce sobre a biografia da população ativa, que a rede de autoridades executivas, reguladoras e supervisoras exerce sobre a forma de vida dos clientes, que a corrida armamentista nuclear, que se tornou autônoma, exerce sobre a expectativa de vida dos povos, não pode ser rompido pelo fato de os sistemas aprenderem a funcionar melhor. Pelo contrário, é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais”. Isso significa que “a força de integração social da solidariedade deveria poder afirmar-se contra os mediacontroladores da integração sistêmica que são o dinheiro e o poder”. A crise do Estado do social intervencionista demonstra o fato de que “o dinheiro e o poder não podem comprar nem obter pela força solidariedade e sentido”, ao mesmo tempo em que “o resultado do processo de desilusão é uma nova consciência na qual o projeto de Estado social torna-se de certo modo reflexivo e se volta à domesticação não apenas da economia capitalista, mas também do próprio Estado”. Contra a noção de um esclarecimento limitado e restrito as realizações sistêmicas da economia e poder estatal, o autor propõe a retomada da razão crítica que perpassa a práxis comunicativa dos movimentos sociais e do mundo da vida cotidiana, visando romper com a visão instrumental que “ocupou o lugar da razão”, sendo “este o núcleo verdadeiro da crítica da razão exercida desde Nietzsche” e que tende a equiparar “felicidade e emancipação com poder e produção”, contra “a autocompreensão da modernidade” e que suscitou “duzentos anos de crítica à modernidade”. Para o autor, devem ser revalorizados e preservados “os conteúdos normativos da modernidade, armazenados nos mundos da vida racionalizados” contra as tendências colonizadoras dos “sistemas cada vez mais complexos” e os imperativos dominantes fundamentados nas ideias de “crescimento econômico, corrida armamentista e ‘valores antigos’ que impedem a mudança cultural exigida por um conjunto de movimentos sociais críticos organizados em esferas públicas na defesa da liberdade, igualdade e solidariedade. (Cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 504-505; 508-509).

frequentes e cotidianos ataques às conquistas políticas e jurídicas civilizatórias da cidadania.

O autor de Frankfurt irá privilegiar a abordagem dialética da práxis histórico-social e a dimensão pragmática comunicativa dos estudos de Humboldt, retomando as contribuições da hermenêutica e da filosofia da linguagem para o seu projeto em torno da edificação do novo paradigma comunicativo e intersubjetivo, acompanhando e procurando ampliar as contribuições advindas do processo de renovação empreendido pela segunda virada linguística de cunho pragmático, priorizando a dimensão dialógica do mundo da vida e a ampliação do diálogo entre filosofia e ciências para a construção de novos modelos de conhecimento que promovam a ruptura com as visões elitistas e monológicas, idealistas e objetivistas, ainda presentes nos discursos e práticas dos círculos de especialistas. Desse modo, pretende possibilitar uma reaproximação dialética entre teoria e práxis histórica para a efetiva superação do paradigma metafísico da filosofia da consciência.

Trata-se, em linhas gerais, da adoção das premissas da filosofia pragmática, voltada para a unificação das contribuições da hermenêutica e da práxis argumentativa dialógica, reunindo as dimensões da compreensão e do entendimento mútuo, com o objetivo de edificação de uma ética comunicativa universal fundamentada no igual reconhecimento de cada um e na responsabilidade solidária entre os cidadãos, povos e as diversas culturas. Através da elaboração de um modelo hermenêutico construtivista e dialógico, propõe a construção do novo paradigma comunicativo fundado no debate intersubjetivo, o que pressupõe que o paradigma da filosofia da consciência e o modelo científico objetivante voltado para o conhecimento e o domínio dos objetos deve ser “substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir”. Além da contribuição em defesa da busca cooperativa da verdade no campo das Ciências Sociais, o debate público e democrático também passa a ser essencialmente valorizado no âmbito social, como condição indispensável para a busca da solução dos problemas sociais, restituindo-se a hermenêutica o seu caráter emancipatório.⁶⁸⁵

Em resumo, a preocupação de Habermas, cujas ideais foram privilegiadas na presente pesquisa exatamente em razão de suas preocupações com a defesa da democracia e dos direitos humanos universais, antes de tudo, visa a ruptura com

⁶⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 413.

uma concepção elitista de democracia, em benefício da construção da legitimidade dos movimentos sociais críticos como atores políticos com capacidade e responsabilidade pela transformação da cultura política instituída em busca da democratização da sociedade e do Estado. Além disso, sua obra constitui um profundo esforço no sentido de contribuir para manter as conquistas sociais democráticas e a herança normativa da modernidade, com base numa hermenêutica de base crítica e a partir da elaboração da sua teoria do agir comunicativo, rompendo, desse modo, com os pressupostos monológicos, egocêntricos e instrumentais que fundamentam o paradigma da consciência em benefício da ativação dos processos intersubjetivos, dialógicos e críticos da razão, denunciando os processos reais de colonização, violência e dominação social que impedem a realização dos princípios emancipatórios e as condições para o estabelecimento de uma sociedade democrática.⁶⁸⁶

De fato, o filósofo e estudioso social alemão promove um dos diagnósticos críticos e dialéticos mais importantes da modernidade e das sociedades contemporâneas, considerando indispensável a discussão democrática sobre as condições de possibilidade para a mudança social em busca da concretização de uma ética dialógica de caráter universal, visando contribuir para a instituição de uma comunidade político-jurídica de cidadãos do mundo reunidos em torno de uma convivência plural e democrática, através da expansão das instituições e dos princípios do Estado Democrático de Direito para o campo internacional.

Em síntese, pode-se afirmar que a teoria da ação comunicativa procura reconstruir a gênese democrática dos direitos humanos, origem do Estado Democrático de Direito e pressuposto de legitimidade para a existência de sociedades democráticas, bem como defende a sua atualização nas lutas sociais contemporâneas por obra de uma nova cidadania organizada em torno de movimentos sociais nacionais e supranacionais que assumem importância diante da crise contemporânea e dos problemas sociais e dramas humanos trazidos pela globalização. Por isso, representa uma referência fundamental para a compreensão da democracia e dos direitos humanos no mundo contemporâneo.

⁶⁸⁶ VIEIRA, Suzana Gauer. **A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e o significado Da justiça, do direito e da democracia nas sociedades contemporâneas**. 2008. 177 f. Monografia (Especialização em Filosofia) – Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (MG)).

No campo jurídico, nos últimos anos tem ocorrido um processo de renovação da Teoria do Direito, impulsionado pelas ricas produções críticas da Filosofia do Direito, da Hermenêutica e da Sociologia Jurídica, embora muito ainda falte para que se promova uma verdadeira refundação social e democrática do direito, reaproximando-o dos direitos reclamados pela sociedade e inclusive já formalizados na Constituição informada pelo paradigma do Estado Democrático de Direito. Daí a importância das produções teóricas voltadas para a retomada dos vínculos entre direito, democracia e justiça e daqueles estudos que enfatizam o processo democrático instituinte de direitos pela sociedade, já que estes ajudam a romper com as idealizações formais moralizantes e os empirismos positivistas que informam os paradigmas jurídicos liberal e burocrático-legal, ainda predominantes na cultura jurídica dogmática nacional e internacional.⁶⁸⁷

Embora, evidentemente ainda se tenha um longo caminho para que se alcance uma cultura jurídica efetivamente democrática, preocupada com a realização dos direitos fundamentais e com o respeito às legítimas reivindicações da sociedade, não podem ser negligenciadas as inúmeras pesquisas de um conjunto de teorias críticas que apontam nesse sentido, expondo as ricas experiências dos movimentos sociais e associações civis que buscam a transformação da cultura política e lutam pela mudança dos padrões autoritários e violentos de conduta e sua substituição por normas de convivência justas e democráticas.

Por isso, assume importância a valorização dos autores que trabalham com o intuito de reatar os vínculos do direito com a democracia, pois um dos principais

⁶⁸⁷ Nesse sentido, muitas são as contribuições para esse processo de revisão dos parâmetros formais e instrumentais da Ciência Jurídica formal e positivista, desde os pensadores comunitaristas, como C. Taylor e M. Walzer, assim como as correntes filosóficas liberal-igualitárias, como as de John Rawls e Ronald Dworkin que, embora priorizem a defesa dos direitos individuais, contrapõem-se, assim como os defensores da democracia radical e deliberativa, como Habermas, ao liberalismo economicista e as teses neoliberais privatistas e enaltecidas do mercado, com a defesa do Estado mínimo e a retirada dos direitos sociais que garantem as condições básicas de uma existência social com um mínimo de dignidade aos cidadãos. No Brasil, são inúmeros os trabalhos nesse sentido, desde as correntes pós-positivistas e hermenêuticas que atuam nas diversas áreas do Direito, priorizando os estudos do Direito Constitucional e do sistema jurídico numa perspectiva principiológica, passando pelos estudos no campo da Sociologia Jurídica, reunindo pesquisas no campo da teoria sistêmica, pluralismo jurídico e novos direitos. (Cf. BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **Do Direito social aos direitos transindividuais**. O Estado e o Direito na ordem contemporânea. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1995; STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. Constituição, Hermenêutica e Teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em Direito. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007; ROCHA, Leonel Severo. Observações sobre autopoiese, normativismo e pluralismo jurídico. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, José Luis. (Org.) **Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2008, p. 167-182; entre outros autores importantes)

problemas das nossas sociedades consiste exatamente no processo de juridificação e burocratização da vida social, impedindo-se a sociedade de participar dos processos de instituição e realização de seus direitos, a cargo de técnicos e especialistas próximos do poder. Nesse sentido, a reconstrução do significado do Estado Democrático de Direito exige a devida apreensão dos novos sentidos da política e das tarefas democráticas propostas aos poderes do Estado, renovando-se e enriquecendo-se os conceitos de cidadania, Constituição, Direitos Fundamentais e o princípio da soberania popular por força da atuação dos novos movimentos sociais nas mais diversas esferas da vida social local, nacional e mundial.

Nesses tempos de crise das instituições representativas democráticas e de falta de efetividade dos direitos humanos, a comunidade jurídica precisa estar atenta às reivindicações políticas e jurídicas da sociedade civil, o que é essencial para o processo de consolidação da Democracia e realização do Direito. Da mesma forma, os estudiosos do campo da Filosofia e das Ciências Sociais devem prestar atenção nas mudanças do sentido da democracia e nas reivindicações ético-políticas dos movimentos sociais, investigando o processo de renovação da cultura política e social proposto pelas práticas emancipatórias desses novos atores sociais, colocando-se como fundamento de legitimidade de novos saberes e de uma nova sociabilidade, pautada no respeito e realização intersubjetiva dos direitos humanos e no compromisso com a preservação da natureza e do planeta.

Seguindo a herança crítica e interdisciplinar da Escola de Frankfurt, combinando às contribuições da filosofia e sociologia, unindo a reflexão crítico-filosófica e as investigações histórico-sociológicas, teoria e práxis social, Apel e Habermas, desde suas primeiras obras, sempre se mostraram preocupados com a discussão sobre as condições de possibilidade do conhecimento em geral e também do “conhecimento científico” numa perspectiva emancipatória, contraposta as visões cientificistas, positivistas e naturalistas, buscando o resgate da dimensão crítica da razão e normativa da modernidade, contra os dogmas das teorias tradicionais. Nesse sentido, Habermas defende o “Iluminismo” como um processo sócio-cultural que compreende o desenvolvimento da sociedade como um processo histórico e social de aprendizagem dos sujeitos e coletividades humanas, o que não pode ser entendido na perspectiva positivista e metafísica fundada na ideia de um progresso linear e indefinido da modernidade, segundo uma interpretação tradicional do iluminismo e das vertentes idealistas e cientistas naturalistas, pois, para o autor, o

iluminismo não significa o progresso do conhecimento humano representativo de uma contínua evolução do “saber” humano técnico, científico, moral e artístico, mas significa, antes de tudo, a dessacralização dos poderes metafísicos e dos fundamentos de legitimidade sociais e políticos de natureza extrassocial, o que indica a “perda de ingenuidade” e a possibilidade de construção de um processo de crítica social e individual responsável pela humanização das esferas do saber e das demais esferas políticas, culturais e sociais, em busca da autodeterminação individual e coletiva através das lutas dos cidadãos pela ampliação da democracia e criação de instituições racionais para regular de modo justo, democrático e legítimo a convivência social.⁶⁸⁸

Diante das diversas crises de natureza social, econômica, política e ética, enfrentadas de modo dramático pela humanidade nesses tempos de globalização neoliberal e desestruturação social, é fundamental a retomada da reflexão crítica e o debate sobre a crise histórica da modernidade e a necessidade de superação dos aspectos regressivos dos modos de vida predominantes, defendendo-se, ao mesmo tempo, as heranças culturais democráticas que devem ser preservadas e ampliadas. As instituições democráticas são parte importante do patrimônio cultural, político-jurídico da humanidade e devem ser mantidas e preservadas contra as investidas dos poderes político e econômico predominantes, o que somente será possível num quadro de mudança cultural e social que exige o aprofundamento da democracia e a realização dos direitos humanos e das promessas da modernidade, o que vem sendo proposto através da ação renovadora de um conjunto de experiências emergentes das práticas dos novos movimentos sociais que denunciam o autoritarismo e mercantilismo da cultura instituída e buscam a transformação das relações sociais e políticas.

Daí a importância da discussão sobre os fatores sociais, políticos e econômicos concretos que geram o processo de dominação, desigualdade, opressão e exclusão das minorias discriminadas e perseguidas e das majorias excluídas dos direitos básicos da cidadania e dos benefícios da ordem social, em função das diversas crises vivenciadas pela sociedade. Diante desse quadro de regressão social, aparece como necessidade inadiável a busca de alternativas democráticas no sentido da ampliação das esferas públicas de debate e deliberação,

⁶⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

reivindicação central dos movimentos sociais de protesto e indignação que ocupam as praças em diferentes regiões do planeta, indispensáveis para a defesa das normas constitucionais criadas democraticamente pelos cidadãos e para a instituição de novos direitos capazes de impedir os processos perversos e desumanos de colonização da sociedade civil pelos poderes econômico e político disseminados nas instâncias nacionais e internacionais nessa nova fase da globalização capitalista mundial, onde o que sobressai é a disseminação de uma mercantilização generalizada das relações sociais e a reprodução de condutas individualistas e consumistas por um lado, enquanto de outra parte ocorre um aumento da pobreza e da desigualdade social, fazendo com que as conquistas sociais obtidas com muito esforço e sofrimento das gerações de trabalhadores e movimentos sociais anteriores estejam sendo drasticamente reduzidas, senão eliminadas, em razão da irresponsabilidade dos que detêm o poder econômico e das lideranças políticas e governamentais. Diante desse quadro, os movimentos sociais aparecem como os atores legítimos para a defesa da política como esfera apropriada para o debate público e a criação de direitos, fundamentando-se na busca da solução justa e democrática dos problemas sociais pelos cidadãos.

7 CONCLUSÃO

O objeto da presente pesquisa concentrou-se na análise das crises social, política e jurídica que atravessam as sociedades contemporâneas e nas propostas para encaminhar a sua superação, a partir da emergência de novos paradigmas democráticos propostos pela práxis ético-política dos movimentos sociais que lutam pela criação de uma esfera pública democrática mundial, enfatizando-se, com tal propósito, em especial, as investigações do filósofo social Jürgen Habermas e os estudos dos pensadores contemporâneos estudiosos da crise da modernidade e sobre os novos movimentos sociais como agentes democratizadores da esfera política e societária.

Para tanto, nos três primeiros capítulos procedeu-se a uma reavaliação de parte da herança filosófica, sociológica e jurídica desenvolvida na modernidade, com o propósito de melhor entender as mudanças produzidas nas sociedades contemporâneas, especialmente com o desenvolvimento da globalização. Já o estudo acerca das transformações sociais produzidas pela globalização foi privilegiado nos dois últimos capítulos, particularmente visando apreender os efeitos sociais, políticos e jurídicos desse processo, diante dos retrocessos experimentados no campo da democracia e dos direitos humanos, em razão da adoção generalizada das políticas neoliberais privatistas, projetos estes que vêm sendo denunciados por um conjunto de cidadãos e movimentos sociais críticos que lutam para que sejam reconhecidos como novos atores políticos com maior influência no cenário decisório internacional.

No primeiro capítulo, foram estudadas as bases de sustentação do paradigma da filosofia do sujeito, com o nascimento da filosofia da consciência e o desenvolvimento das ciências na modernidade, com o objetivo de reexaminar o projeto crítico da modernidade e estabelecer as razões da insuficiência do modelo de racionalidade logocêntrico, instrumental e cientificista, com o objetivo de mostrar a relevância do novo paradigma comunicativo proposto por Jürgen Habermas, voltado para a construção do entendimento entre sujeitos com capacidade de fala e ação no mundo da vida e para incentivar a práxis cooperativa e crítica no âmbito do conhecimento, com a retomada dos vínculos entre teoria e práxis, ética, filosofia e ciências, com o propósito de contribuir com os processos de solução racional, pacífica e democrática dos problemas sociais.

Habermas defende a necessidade de reconstrução e revisão do projeto normativo iluminista, visando complementá-lo de modo a propiciar condições que viabilizam a realização dos ideais críticos e emancipatórios da modernidade, ameaçados nas sociedades contemporâneas pela crise social, política, cultural e ecológica, aprofundada pela expansão predatória da globalização capitalista neoliberal e pela disseminação dos aparatos burocráticos, mercantilistas e das práticas autoritárias que tendem a inviabilizar a democracia com a sistemática e crescente violação dos direitos humanos nas diversas regiões do planeta. Para tanto, considera indispensável à revitalização da instância social e das práticas políticas e culturais criativas, buscando resguardar os processos democráticos por meios dos quais poderão ser estabelecidas relações sociais e ético-políticas voltadas para o entendimento e a construção do consenso em torno de questões fundamentais, problematizáveis em esferas de debate e interlocução crítica. Trata-se, dessa maneira, da defesa de arenas democráticas que possibilitem a constituição de normas justas, ética e pragmaticamente sustentáveis, obtidas a partir da práxis comunicativa e dialógica, livremente desenvolvida, através da discussão pública sem coerções, onde os melhores argumentos possam ser reconhecidos igualmente por todos e sustentem a criação de normas justas fundadas em novos consensos construídos legitimamente pelos cidadãos.

No segundo capítulo, foram examinadas algumas das principais orientações da filosofia ético-política contemporânea, retomando-se uma pequena parte das ideias acerca da teoria da justiça elaborada pelo pensador liberal John Rawls e da filosofia ética comunitarista de Charles Taylor, assim como a alternativa a estes modelos concorrentes proposta pela ética do discurso de Jürgen Habermas. Dessa forma, procurou-se melhor entender as diferenças existentes entre as interpretações ético-políticas oferecidas pelas teorias liberais e pelas correntes comunitaristas neorristotélicas e neo-hegelianas, com base no debate crítico empreendido pelo filósofo comunitarista com as teorias liberais neokantianas, assim como examinar as possibilidades de superação da oposição entre estas teorias rivais, a partir da renovação representada pela ética comunicativa desenvolvida por Habermas, ao procurar reunir as principais contribuições da ética universalista de Kant e a interpretação intersubjetiva das formas de vida ética de Hegel.

No terceiro capítulo foram analisadas, em linhas gerais, a influência da filosofia crítica de Hegel e Marx para o nascimento das ciências sociais, a relação

das teorias sociológicas clássicas com a teoria dos sistemas sociais, e, finalmente, a teoria da ação comunicativa e o projeto de reconstrução da teoria social crítica de Jürgen Habermas, fundamentada no desenvolvimento de uma práxis cooperativa entre estudiosos da filosofia e das ciências sociais. O propósito deste estudo consistiu na análise das relações entre sociedade e direito na modernidade, procurando conhecer algumas das mudanças operadas nas sociedades contemporâneas em razão dos processos de colonização do mundo da vida pelos sistemas sociais e perseguir as novas tarefas do direito, visando à preservação dos princípios e instituições do Estado Democrático de Direito e a garantia das condições de legitimidade indispensáveis para uma convivência social justa e democrática.

No quarto capítulo, procedeu-se a uma avaliação do pensamento democrático desenvolvido no mundo contemporâneo, recuperando-se algumas das contribuições ético-políticas dos pensadores Charles Taylor, Hannah Arendt e Jürgen Habermas, assim como os estudos dos teóricos dos novos movimentos sociais, com o objetivo de procurar registrar as mudanças operadas no conceito de democracia, com a emergência de uma nova cidadania preocupada com a construção de esferas públicas críticas, plurais e dialógicas nos cenários local, nacional, regional e mundial, visando à instituição de uma sociedade civil plural, democrática e cosmopolita.

Já o quinto capítulo foi dedicado à investigação sobre o significado e os principais efeitos da globalização, com o objetivo de entender as razões das crises e transformações do Estado contemporâneo, as dificuldades e as mudanças no significado e avaliação da democracia e dos direitos humanos, assim como as possibilidades de criação de uma opinião pública plural e crítica global, incentivada pela práxis emancipatória dos cidadãos e movimentos sociais frente ao atual processo de crise social mundial e a cotidiana violação dos direitos humanos.

Com esse propósito, procurou-se privilegiar as produções teóricas preocupadas com o reexame do significado da modernidade no campo da Filosofia e da Sociologia, retomando-se algumas das contribuições de seus principais intérpretes, entre eles, Kant, Hegel, Heidegger, Gadamer, Marx, Max Weber, Luhmann, Charles Taylor e Hannah Arendt, visando reunir subsídios para um melhor entendimento dos processos plurais e ambivalentes desenvolvidos no decorrer da história e que serão objeto da análise crítica de Jürgen Habermas, ao elaborar um dos mais importantes diagnósticos críticos de nosso tempo e propor a construção de

um novo paradigma filosófico e democrático com base no agir comunicativo e dialógico, como alternativa para superar o predomínio do paradigma da filosofia do sujeito e o modelo de racionalidade cientificista e logocêntrico dominante, fundamentado no predomínio de uma racionalidade instrumental e sistêmica, mercantilista e tecnoburocrática voltada para a colonização do mundo da vida social. Trata-se de uma proposta que privilegia a capacidade racional, crítica e inventiva da cidadania e a práxis social intersubjetiva renovadora dos movimentos sociais, atores estes que buscam transformar os modos de vida societários injustos e modificar os padrões normativos autoritários, desiguais e violentos, defendendo a democratização das práticas no mundo da vida cotidiano e nas esferas públicas e políticas relativas às instituições políticas e jurídicas.

A escolha destes pensadores como objeto de estudo da presente pesquisa decorre do fato de se tratarem de produções teóricas preocupadas em diagnosticar criticamente as contradições e ambivalências da modernidade, contribuindo para pensar os problemas sociais contemporâneos e as razões das diversas crises enfrentadas pela humanidade, cada um deles procurando avaliar e reavaliar as heranças culturais produzidas pela modernidade. Estas análises constituem-se num ponto de partida indispensável para o processo de reconstrução da teoria crítica, já que muitos destes pensadores, em particular Hannah Arendt e Jürgen Habermas, abarcam em suas obras as novidades políticas e sociais presentes na práxis histórica contemporânea, especialmente a partir da emergência dos novos movimentos sociais que lutam pela construção de espaços públicos democráticos nos âmbitos local, nacional, regional e mundial, visando à transformação da cultura política dominante e a superação dos padrões sociais ilegítimos e violentos de convivência social, porém sem abrir mão das conquistas ético-políticas e jurídicas normativas da modernidade, resultado de árduas e intensas lutas sociais pela ampliação da democracia e pelo reconhecimento dos direitos humanos e sociais.

A compreensão dos novos significados da democracia e dos direitos humanos, tendo por fundamento a práxis ético-política dos movimentos sociais, responsáveis pela instituição de uma nova concepção de cidadania, exercida nas mais diferentes esferas da sociedade, diante das condições mutáveis e problemáticas da vida social contemporânea, sob o impacto da globalização, representa uma das tarefas mais importantes das Ciências Sociais e do Direito na atualidade, visando perceber e entender as mudanças que vêm sendo produzidas

na cultura política pelas práticas sociais e exigências políticas e jurídicas dos novos atores político-jurídicos imersos no cenário nacional e internacional.

A influência decisiva dos movimentos sociais nos processos de democratização da sociedade é reconhecida por um grande número de cientistas sociais, sendo responsável por uma profunda renovação no campo das pesquisas sociais, na medida em que estes aparecem como atores da sociedade civil que instituem novos modos de ação política e criação de direitos, rompendo com as concepções sociológicas e políticas tradicionais que privilegiavam uma visão dual da sociedade, informada prioritariamente pelas instituições do Estado e do mercado.

Hoje, diante dos dilemas e desafios da globalização, a agenda de preocupações e as ações dos movimentos sociais direcionam-se para a criação de espaços públicos de debate e interlocução que visam dar visibilidade aos problemas mundiais, contribuindo decisivamente para o esclarecimento sobre a insuficiência dos paradigmas estatistas, monistas e positivistas tradicionais, indicando a necessidade de reformas nas instituições políticas nacionais e internacionais, capazes de propiciar uma verdadeira democratização das relações sociais, políticas e econômicas e visando a realização dos direitos humanos dos cidadãos no âmbito local, nacional, regional e global.

O processo de globalização em desenvolvimento no mundo vem provocando um conjunto de mudanças econômicas e políticas no mapa geopolítico mundial e na configuração das tarefas dos Estados nacionais, o que exige uma redefinição dos paradigmas que até então sustentavam a compreensão política das sociedades e sua inserção no âmbito internacional. Nesse novo contexto, os Estados nacionais perderam parte de sua centralidade e capacidade de atuação, encontrando dificuldades na realização de muitas de suas tarefas sociais, jurídicas e políticas tradicionais, especialmente diante da disseminação das ideologias privatistas neoliberais, cujos projetos foram implantados nas diversas regiões do planeta nas últimas décadas.

Entretanto, frente aos efeitos sociais desastrosos das políticas ortodoxas neoliberais adotadas na maioria das economias do mundo, aos poucos, a esfera pública societária e estatal passam a ser revalorizadas, reassumindo sua importância na medida em que, diante da atual crise econômica mundial, os governos de diversos países, entre eles o Brasil, pressionados pelo agravamento dos problemas sociais e as reivindicações dos movimentos sociais, retomam parte

de sua responsabilidade na condução de políticas sociais e de crescimento econômico e social no âmbito interno, ao mesmo tempo em que os países emergentes procuram inserir-se como novos atores no processo político decisório mundial, lutando por mudanças na condução da política regional e internacional. Nesse processo, o tema da democracia assume importância decisiva no atual cenário mundial, marcado por conflitos e profundas desigualdades que passam a ser discutidos nas diversas instituições internacionais e nos espaços e esferas de uma nova sociedade civil mundial que aos poucos vai se constituindo e que pretende influenciar e contribuir na solução dos problemas da humanidade.

Visando melhor entender as mudanças no sentido e nas tarefas da democracia e do direito nas sociedades atuais, a partir das novas exigências sociais reclamadas nesses tempos de globalização e crescimento dos conflitos sociais, procurou-se privilegiar aqueles autores que tratam com maior profundidade esta questão, visando reatar os vínculos entre as esferas ética, política e jurídica da vida social. Trata-se de pensadores, como é o caso de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, que dedicaram parte importante de suas obras à reflexão dos problemas sociais e políticos do nosso tempo, possuindo uma história de vida voltada à defesa da democracia e dos direitos humanos, como intelectuais e cidadãos preocupados com a questão da legitimidade do poder político e a construção das condições de possibilidade para o alargamento das conquistas da cidadania contra todas as formas de violência, preconceitos e impedimentos ao exercício da liberdade e igualdade, defendendo espaços públicos para a manifestação da autonomia e autodeterminação dos cidadãos, visando, enfim, ao estabelecimento de uma coexistência social e política democrática.

Desse modo, espera-se contribuir para o entendimento do processo de renovação ética do direito e da democracia nas sociedades contemporâneas e para a compreensão da importância das tarefas essenciais da cidadania e da esfera do direito, visando à garantia das condições indispensáveis para o exercício e realização dos Direitos Humanos e o estabelecimento de uma convivência social legítima e democrática.

Com esse propósito, pretendeu-se demonstrar a atualidade do pensamento político de Hannah Arendt para pensar os temas da cidadania e da democracia participativa. A filósofa critica radicalmente as concepções estatistas e liberais predominantes na modernidade, já que estas correntes adotaram uma visão

negativa e restritiva de poder, reduzindo o significado da cidadania apenas a dimensão passiva dos sujeitos frente ao Estado, em detrimento de uma compreensão ativa da política e do exercício da cidadania, como expressão do âmbito das ações ético-políticas renovadoras da cultura e da vida social. Deste modo, as visões estatistas e liberais contribuíram decisivamente para a desvalorização da esfera social da política e mesmo para a inibição da participação dos cidadãos no exercício do poder político e na tomada de decisões fundamentais para a coletividade, ao enfatizar os aspectos centralizadores, burocráticos e coercitivos do poder político estatal.

Os estudos da pensadora Hannah Arendt desenvolvidos em torno da ideia de um poder comunicativo democrático instituído em conjunto pelos cidadãos, através de debates e da instituição de acordos em comum, como fundamento de legitimidade para o exercício do poder político, contrapõem-se às visões estatistas de viés hobbesiano e liberal que, apesar de serem concepções distintas, em muitos aspectos, priorizam a compreensão da política a partir de sua redução ao âmbito da soberania e da dominação estatal e, por consequência, apostam na noção de submissão e obediência dos cidadãos à ordem político-jurídica implantada, em detrimento da participação ativa da cidadania na esfera política. Esta visão será radicalizada pelas experiências políticas totalitárias do século XX, nas vertentes nazista e soviética, ao instaurarem regimes de terror, fundamentados na violação cotidiana e sistemática dos direitos humanos e na destruição das experiências democráticas.

Procurando valorizar a dimensão comunitária e dialógica da vida política, a filósofa alemã retoma em suas análises a importância da tradição política desenvolvida na antiguidade grega e romana, ao mesmo tempo em que procura preservar a tradição republicana desenvolvida na modernidade, apontando as novidades daquelas raras experiências de democracia participativa desenvolvidas através das ações políticas autênticas nas sociedades contemporâneas, caracterizadas por um processo de decadência da política e pelo aparecimento do totalitarismo como fenômeno que tende a destruir as esferas privada e pública da vida humana em sociedade, desprezando os direitos humanos e inviabilizando as possibilidades de exercício da liberdade, como capacidade humana por excelência voltada para a criação do novo e a renovação do mundo e da cultura, através das ações dialógicas e plurais que dão origem ao poder comum legítimo e democrático.

Com base nesses objetivos, buscou-se atingir um melhor entendimento do significado da política no pensamento de Hannah Arendt, ao mesmo tempo em que foram reavaliados aspectos importantes das concepções de Aristóteles e outros autores antigos e modernos, como Hobbes, Locke e Max Weber, o que permite demarcar algumas diferenças importantes no entendimento da política no mundo antigo e no moderno, a partir da criação do Estado nacional territorial e soberano, assim como possibilita o esclarecimento sobre distinções importantes entre as concepções liberal e republicana acerca do entendimento da política democrática.

Já o pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas, privilegiado na presente pesquisa, representa uma das mais importantes contribuições para a compreensão e o entendimento da democracia e dos novos modos de expressão e manifestação da cidadania nas sociedades atuais. O autor elabora uma teoria moderna sobre o significado do Estado Democrático de Direito, a partir da emergência do novo paradigma comunicativo reflexivo e deliberativo, informado pela relação dialética entre o princípio da soberania popular e os direitos humanos individuais, sociais e políticos, responsável pela superação das correntes jusnaturalistas e positivistas tradicionais, oferecendo uma alternativa aos modelos dicotômicos e rivais, liberal e republicano. Pode-se dizer que Habermas retoma, continuando e renovando, o projeto normativo iluminista kantiano, defendendo o uso público e crítico das liberdades comunicativas como condição para a instituição dos direitos humanos e para o estabelecimento de uma convivência democrática e legítima, assim como amplia a herança comunitária de Hannah Arendt em torno da necessidade de edificação do poder democrático comunicativo, fundamentado no debate público e plural da cidadania em esferas de interlocução e deliberação pública.

Além disso, o filósofo social de Frankfurt oferece um dos mais profundos diagnósticos críticos a respeito da modernidade e sobre os modos de exercício do poder econômico e político-burocrático nas sociedades atuais, poderes estes regidos pelas lógicas sistêmicas estratégicas do dinheiro e do poder administrativo que, uma vez disseminados pelas relações humanas, sociais e culturais, tendem a exercer um violento processo de colonização e instrumentalização do mundo da vida e da esfera pública societária.

O mundo da vida, como espaço destinado às práticas interativas, orientadas por normas e valores, caracteriza-se pelo desenvolvimento da práxis voltada ao

entendimento entre os sujeitos e por ações que visam alcançar e garantir a solidariedade entre os agentes. Uma vez que a sociedade passa a ser subjugada continuamente pelos imperativos mercantilistas e pelo controle burocrático estatal, como acontece nas condições impostas pelo capitalismo tardio, regido pelos imperativos economicistas neoliberais, surgem as mais diversas patologias e conflitos sociais, com o crescente empobrecimento cultural, a disseminação da cultura individualista e consumista, a substituição do diálogo pela violência, a imposição elitista, paternalista e autocrática da vontade dos mais fortes e da lógica dos sistemas dominantes. Dessa maneira, o mercado capitalista e o controle estatal administrativo, tecnoburocrático e jurídico passam a invadir a esfera societária, colonizando e desestruturando as práticas sociais dialógicas e impedindo a concretização dos direitos humanos e a convivência social democrática e solidária.

O pensador de Frankfurt defende o uso público da razão crítica, exercida pelos cidadãos capazes de agir e de falar no espaço público, como herança normativa da modernidade, retomada e atualizada na práxis dos modernos movimentos sociais, visando à construção de uma ética universal comunicativa voltada para o entendimento e a construção dialógica do conhecimento e da democracia, por meio de debates públicos entre sujeitos reconhecidos como iguais e desenvolvidos em condições simétricas que garantam o efetivo exercício das liberdades comunicativas, visando à discussão dos problemas pelos próprios atingidos e à construção de consensos e compromissos racionais, firmados sem repressões e imposições, capazes de ultrapassar os particularismos elitistas, egoísticos e culturais identitários e exclusivistas, assim como os dogmatismos e preconceitos, com o intuito de buscar a solução dialogada dos conflitos e suplantar as situações em que ocorre a interrupção da comunicação, a negação de direitos e o silenciamento dos cidadãos, dos oprimidos e injustiçados pelos poderes econômicos e políticos estabelecidos.

Para tanto, o filósofo social de Frankfurt julga indispensável a criação de espaços públicos abertos à participação de todos, garantindo-se igualdade de condições para os que se acham em desvantagem social, com o objetivo da solução pacífica dos conflitos e a instituição democrática de normas. A defesa do diálogo entre as diversas culturas e a universalização dos direitos humanos guiam o projeto intelectual, político e ético desenvolvido por Habermas, através da edificação de uma hermenêutica crítica de base emancipatória, com a elaboração da sua teoria do

agir comunicativo e da ética discursiva vinculada a formas de vida concretas. A teoria ética e política deliberativa e dialógica defendida por Habermas pode ser considerada como um novo paradigma democrático que recomenda uma compreensão dialética da soberania popular e dos direitos humanos, a partir da sua afirmação nas práticas da cidadania e nas instituições e normas constitucionais que regem o Estado Democrático de Direito. Com esta visão, esclarece-se a origem social e democrática dos direitos, podendo ser reavaliados o significado e algumas das dificuldades e insuficiências dos paradigmas políticos liberais e republicanos tradicionais, tal como formulado no pensamento liberal de Locke e na concepção republicana defendida por Rousseau.

A teoria crítica e dialética habermasiana representa um ponto de partida indispensável para a investigação do significado e avaliação crítica da democracia nas sociedades contemporâneas, assim como acerca da importância da instituição de uma esfera pública no cenário nacional e internacional, já que este é um tema que merece sua atenção desde a década de sessenta do século XX, representando uma alternativa importante às abordagens que reduzem a análise das sociedades modernas apenas ao âmbito das esferas econômica e política estatal e as visões instrumentais, elitistas e estratégicas que comandam os sistemas do mercado e do Estado. Por isso, estes estudos foram valorizados na presente pesquisa, na medida em que fornecem um instrumental teórico essencial para o entendimento da práxis dos movimentos sociais e das lutas pela criação de espaços públicos indispensáveis para a defesa dos direitos humanos e a ampliação da democracia nos campos social e político local, nacional, supranacional e mundial, permitindo pensar as possibilidades de renovação político-jurídica da cultura política mundial.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, um dos mais importantes estudiosos do tema dos movimentos sociais na atualidade, analisando as diversas mudanças paradigmáticas de nossa época, ressalta a crise dos modelos regulatórios e emancipatórios da modernidade e as alternativas democráticas propostas por um conjunto de experiências e iniciativas da sociedade civil e dos novos movimentos sociais para o processo de transformação da cultura autoritária instituída. Trata-se de uma teoria social inovadora, que pretende recuperar a herança da teoria social crítica, vinculando-a com as investigações empíricas e criativas sobre os novos modos de intervenção política dos movimentos sociais, nas esferas local, nacional e global, surgindo como uma importante contribuição para

ajudar a pensar o amplo, difícil e rico processo de mudança cultural que as nossas sociedades estão atravessando.

O pensador português critica de modo contundente os projetos privatistas neoliberais e pós-modernos desconstrutivistas, assim como tem feito ativamente Jürgen Habermas, considerando-os como expressão de movimentos ideológicos que celebram o mundo existente, relativizando os direitos humanos e abandonando a importância dos estudos sobre os processos de transformação social, desconsiderando a realidade das injustiças sociais e das diversas crises que afetam a vida social. O autor defende a necessidade da reconstrução da teoria crítica, a partir da retomada dos vínculos entre conhecimento e ética, tal como emerge num conjunto de iniciativas da sociedade civil, onde são experimentadas novas formas de sociabilidade e novas concepções de política e de direito, comprometidas com a criação de novos direitos e o alargamento das conquistas democráticas na vida social.

Nas suas últimas pesquisas, Boaventura de Sousa Santos analisa o processo de transição entre os paradigmas científico e social da regulação e os novos paradigmas emancipatórios, cujos contornos emergem paulatinamente no horizonte histórico e cultural contemporâneo, apontando para o nascimento de novos saberes e novas práticas, mais prudentes e eticamente comprometidas com a criação das condições para a manutenção da vida humana com dignidade e decência no planeta, a partir de novos fundamentos que questionam os aspectos instrumentais da ciência e o modelo de crescimento econômico e social vigente, alicerçado em modos injustos e destrutivos de relações dos homens entre si e destes com a natureza, assim como o autoritarismo das relações humanas nas mais diversas esferas da vida social, responsáveis pela manutenção de relações fundadas nas noções de relações sociais patriarcais, no modelo capitalista produtivista, na cultura individualista, consumista e mercantil, na formação de identidades excludentes, no modelo democrático restrito que convive com práticas autoritárias, no projeto de globalização da economia, sob as premissas da desigualdade e exclusão social. No campo social e político, o pensador interessa-se principalmente pelas novas experiências criadas pelos mais diversos movimentos sociais nas diversas regiões, entretanto, dando uma especial atenção às vozes e iniciativas dos povos do sul e aos projetos pós-coloniais, procurando observar as experiências populares e sociais voltadas para a democratização dos relacionamentos humanos na vida social e as

lutas pela instituição, concretização e respeito aos direitos humanos, desde os espaços doméstico, societário e econômico, até as práticas da cidadania nos âmbitos políticos locais, nacionais, regionais e mundial.

Frente ao avassalador processo de dominação mundial, com a crescente imposição dos imperativos disseminados pelos poderes econômicos e políticos, através da disseminação dos valores e práticas que dão sustentação à globalização neoliberal hegemônica, acentua-se cada vez mais a desigualdade e a exclusão social no mundo, a mercantilização da sociedade, o ataque e desprezo dos poderosos grupos econômicos, midiáticos e políticos aos direitos sociais, com a fragilização das conquistas do Estado Democrático constitucional, diante da crescente ruptura dos limites constitucionais e legais exigidos pelos novos modos de expansão do capital financeiro e transnacional monopolista, aumentando os abusos dos que promovem atividades econômicas e financeiras, voltadas apenas para a busca do lucro, com a destruição da natureza e a reprodução da cultura individualista e consumista, situação ainda agravada pelo recrudescimento das práticas preconceituosas e discriminatórias contra as minorias, os imigrantes e os diversos grupos sociais e culturais. Contra esse processo de dominação e intensificação da exclusão social e da desigualdade, Boaventura de Sousa Santos propugna a necessidade de lutas e resistências políticas críticas e pós-coloniais, capazes de propor um paradigma político-jurídico subalterno de reconhecimento e redistribuição, com a busca da reconstrução da igualdade e da diferença através da criação de uma cultura democrática e cosmopolita, capaz de refundar democraticamente o poder político do Estado, através da participação e fiscalização da cidadania, e da reconstrução intercultural dos direitos humanos no cenário local e mundial.

Na presente investigação foram discutidas as novidades e as dificuldades introduzidas pelo processo de globalização e as razões da crise do Estado nacional soberano, apresentando-se algumas das teses desenvolvidas por diferentes cientistas sociais e juristas contemporâneos, entre estes os juristas José Luis Bolzan de Moraes e Luigi Ferrajoli, dentre outros, para explicar as diversas crises experimentadas pelo Estado Contemporâneo e os possíveis caminhos para a busca de soluções para esses problemas, com base na atualização do sentido emancipatório dos direitos humanos e dos princípios constitucionais do Estado

Democrático de Direito, aliada a defesa da abertura do Estado a uma maior participação e fiscalização da cidadania.

Com este propósito, no último capítulo, procurou-se revisitar o significado e trajetória do Estado-nação, abordando sua origem e evolução histórica, apontando as características dos diferentes paradigmas liberal, social-burocrático e o novo paradigma do Estado Democrático de Direito, buscando entender parte dos problemas oriundos das diversas crises vivenciadas nas sociedades contemporâneas e as novas tarefas exigidas do Estado, diante da crise econômica mundial e dos rearranjos políticos advindos das imposições econômicas e, ao mesmo tempo, visando pensar as possibilidades entreabertas pela globalização no sentido da construção de uma nova cultura político-jurídica cosmopolita capaz de possibilitar a instituição de uma ordem democrática mundial, a partir da emergência dos movimentos sociais, associações e iniciativas de uma nova cidadania mundial que passa a atuar no cenário internacional, para além das fronteiras nacionais e reivindica a globalização da democracia e dos direitos humanos.

Com a falência dos projetos vinculados ao modelo de Estado social-burocrático intervencionista, nas versões estatistas implantadas nas sociedades socialistas e nas nações capitalistas, durante boa parte do século XX, e perante a ilegitimidade dos projetos privatistas neoliberais ainda vigentes nas sociedades atuais, responsáveis pelo empobrecimento dos diversos países e por um retrocesso social sem precedentes, visível inclusive nos países centrais, como se observa com a grave situação de endividamento e empobrecimento enfrentados pela Grécia, Espanha e Portugal, dentre outras nações europeias, abre-se um novo caminho para a construção de bases democráticas mais sólidas, capazes de garantir a ampliação da participação da sociedade na definição de políticas públicas e sociais e no controle democrático da gestão estatal. Isto pode ser feito por meio da implementação dos direitos e concretização dos princípios políticos e jurídicos já reconhecidos, mecanismos constitucionais já existentes no arcabouço institucional do Estado Democrático de Direito, com a elaboração de políticas sociais voltadas para a realização dos direitos fundamentais e com a criação de formas diversificadas de sociabilidade e de exercício da cidadania informadas por novas práticas culturais que emergem em muitas das ações críticas e criativas dos novos movimentos sociais. A imposição de limites políticos e jurídicos aos processos econômicos são necessários para inibir os efeitos perversos trazidos pela conjugação da expansão

autocrática e impositiva das lógicas colonizadoras dos poderes econômico e político, responsáveis por uma crescente mercantilização das relações humanas na sociedade e pelo aumento do controle dos indivíduos através dos aparatos burocráticos e tutelares estatais.

Diante da crise dos modelos econômicos neoliberais e estatistas autoritários, com base nos estudos privilegiados na presente pesquisa, propõe-se a defesa da democracia social e constitucional e a construção de novos modos de entender e avaliar a política e o direito, através da práxis ético-política de uma cidadania crítica e ativa que emerge na sociedade, alicerçada em torno de arenas e instâncias voltadas à realização da democracia deliberativa e participativa, assim como a busca da efetivação dos direitos fundamentais individuais, sociais, coletivos e políticos no âmbito do Estado Democrático de Direito, cujos princípios e valores são retomados por um conjunto de movimentos sociais críticos contemporâneos que pretendem a extensão desses princípios e instituições democráticas e constitucionais ao âmbito internacional, visando à democratização das relações entre os Estados e o entendimento e cooperação entre as diversas culturas, cidadãos e povos em busca de soluções para os graves problemas sociais, éticos, políticos e ambientais das sociedades contemporâneas.

Passada a fase histórica do sucesso quase absoluto do fundamentalismo neoliberal, apresentado como modelo único de pensamento e desenvolvimento econômico e social, muito embora este ideário mercantilista e individualista ainda se mantenha como discurso ideológico dominante entre os setores conservadores, sendo, inclusive, largamente difundido nos grandes meios de comunicação, abrem-se novas possibilidades para o debate social e nas instituições internacionais sobre a necessidade de criação de normas jurídicas democráticas, capazes de impedir a anarquia das finanças e o predomínio dos princípios do mercado sobre os direitos da humanidade e os interesses legítimos dos diversos cidadãos, povos e países.

Sabe-se que muitas das construções teóricas e conceitos políticos e jurídicos essenciais que foram elaborados no campo das Ciências Sociais, na Ciência Política e no Direito, para a compreensão dos modos de organização da sociedade, estão vinculados ao espaço-tempo do Estado nacional soberano e ao paradigma jurídico burocrático-legal, que apesar das transformações históricas recentes, ainda guarda determinadas características que foram elaboradas na origem do Estado moderno e hoje já não possuem mais o mesmo sentido, devendo ser devidamente reelaborados

para abarcar as profundas transformações experimentadas nas relações econômicas, políticas e sociais na atualidade. Embora os Estados-nação ainda guardem parcela de poder importante para a tomada de decisões no âmbito nacional, no controle das finanças públicas e na definição de políticas sociais e de desenvolvimento, dependendo principalmente do compromisso dos seus governantes frente às populações de seus países, faz-se necessário cada vez mais a busca de soluções negociadas e cooperativas também no âmbito das instituições econômicas e políticas regionais e internacionais.

A construção de uma nova ordem político-jurídica internacional democrática exigirá criatividade e responsabilidade dos governantes dos diversos Estados, dos cidadãos, movimentos sociais e povos do mundo, no sentido de mudar os rumos da economia mundial e buscar garantir meios e normas jurídicas e democráticas para inibir a anarquia dos mercados e das finanças e estabelecer um comércio justo entre as nações, o desenvolvimento econômico com justiça social, promovendo uma maior distribuição da riqueza, aliada à preservação ambiental, o que exige uma profunda reforma das instituições políticas internacionais, buscando-se o real reconhecimento da igualdade entre as nações, a participação mais ativa dos movimentos sociais representativos nas arenas internacionais de discussão e deliberação e o fim da hegemonia e do poder de decisão e veto das nações mais ricas nas instâncias da ONU e demais organizações internacionais. Neste novo contexto, na defesa da democratização das instituições internacionais, as nações em desenvolvimento, entre elas o Brasil, terão um importante papel nos próximos anos, visando à construção de uma ordem político-jurídica democrática mundial.

Nesse processo de mudança da cultura política mundial florescem nas mais diferentes regiões do planeta, uma pluralidade de movimentos sociais, associações e organizações não governamentais que já se organizam, inclusive, com o intuito de criação de uma nova sociedade civil mundial, gestando iniciativas, experiências sociais e redes de comunicação e interação, criando novas formas de solidariedade e defesa de direitos, lutando pela construção de esferas públicas críticas e democráticas que visam ao debate em torno dos problemas comuns da humanidade e procuram influenciar na correção dos rumos da globalização econômica e na criação de normas e instituições internacionais, exigindo transformações sociais e mudanças políticas que levem a democratização das relações entre as nações e a

busca de soluções compartilhadas para os graves problemas sociais, éticos, políticos e ecológicos do nosso tempo.

O estudo sobre o significado e a importância das ações políticas, o grau de influência e as contribuições dos movimentos sociais, como novos atores sociais internacionais, na construção de uma esfera pública comunicativa e democrática mundial, capaz de auxiliar na construção de uma nova cultura político-jurídica dialógica e cosmopolita foi o objeto principal da nossa pesquisa, procurando-se demonstrar o papel decisivo destes novos personagens na crítica aos processos de modernização desumanizadores e colonizadores do mundo da vida social e na denúncia da ilegitimidade da globalização neoliberal hegemônica, em busca de uma redefinição democrática das relações políticas internacionais, em benefício do efetivo reconhecimento e respeito aos direitos da humanidade, à defesa ambiental e à promoção da paz mundial.

Uma das tendências do processo de globalização indica uma crescente desorganização das estruturas político-jurídicas estatais tradicionais e a sua substituição por um pluralismo difuso em que aparecem novas práticas jurídicas de natureza transnacional e internacional, em muitos casos concorrentes aos sistemas jurídico-políticos nacionais, com reflexos em todos os setores da vida social, origem de muitos dos novos problemas mundiais, o que coloca a necessidade inadiável da criação de normas, instâncias políticas e judiciais internacionais, dotadas de legitimidade democrática, aptas a fornecerem garantias jurídicas para a efetiva proteção dos direitos fundamentais, formalmente reconhecidos nos ordenamentos jurídicos constitucionais nacionais, nas declarações e convenções internacionais. Neste processo, diversos movimentos sociais organizados na cena pública internacional aparecem como novos atores legitimados para a defesa da democracia e dos direitos humanos, procurando interferir no processo político decisório, com o propósito de mudar os rumos autoritários da globalização, em benefício da instituição de uma nova ordem jurídica democrática mundial fundada no reconhecimento de uma cultura política cosmopolita, apoiada nas vozes plurais de uma nova cidadania que pretende participar do debate público, instituir novos direitos e assumir responsabilidades pelos destinos da humanidade.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadete Siqueira. História da Filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (**Coleção Os Pensadores**)

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Conceito de Iluminismo. *In*: Adorno, Theodor. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (**Coleção Os Pensadores**)

AGUIAR, Roberto. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), v.1, n.1, jun. 2009.

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 9.ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **As origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. **Crises da república**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

ARNAUD, André-Jean. **O Direito entre modernidade e globalização**: Lições de Filosofia do Direito e do Estado. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

_____; DULCE, Maria José Farinas. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2000.

AVRITZER, Leonardo. **A Moralidade da Democracia**. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Ed. UFMG, 1996.

AVRITZER, Leonardo. (Org.) **Experiências nacionais de participação social**. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. Além da Dicotomia Estado x Mercado. **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências Sociais, n. 34, 1992.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BECHMANN, Gotthard; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. *In: Revista Tempo Social USP*, 13(2), São Paulo, 2010, p. 185-200.

BECK, Ulrich; CARONE, André. **O que é globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BELUZZO, Luiz Gonzaga. Estado de Exceção. **Revista Carta Capital**. 22 set.2012.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Ed. UNB, 1984.

_____. A teoria do Estado e do poder em Max Weber. *In: Ensaios Escolhidos*. São Paulo, 1996.

_____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Ed. UNB, 1998.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e a transformação espacial dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

_____. **Revisitando o Estado!** Da crise conceitual à crise institucional (Constitucional). Disponível em: < <http://www.ihj.org.br> >. Acesso em: 16 mai. 2009.

BOLZAN DE MORAIS, José Luiz. Do estado social das 'carências' ao estado social dos 'riscos'. Ou: de como a questão ambiental especula por uma 'nova cultura' jurídico-política. *In*: BOLZAN DE MORAIS, José Luiz; STRECK, Lenio Luiz. (Org.) **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito UNISINOS. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p.65-77.

_____; NASCIMENTO, Valéria Ribas do. **Constitucionalismo e cidadania**. Por uma jurisdição constitucional democrática. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

BÓRNHÉIM, Gerd. **Dialética**. Teoria, práxis. Porto Alegre: Globo, 1977.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 1999.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. 13.ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

CASTELLS, Manoel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1995.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Entrevista com Émile Noel Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Vida e obra. *In*: KANT, Immanuel. São Paulo: Abril Cultural, 1983. **(Coleção Os Pensadores)**

_____. Vida e obra. *In*: PASCAL, Blaise. São Paulo: Abril Cultural, 1983. **(Coleção Os Pensadores)**

_____. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. 3.ed. São Paulo: Moderna, 1984.

_____. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CHAUÍ, Marilena. Prefácio. *In*: SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p.9-16.

CHOMSKY, Noam. Por que o Fórum Social Mundial. Texto elaborado para o lançamento do Primeiro Fórum Social Mundial de 2001, realizado em janeiro de 2001, na cidade de Porto Alegre, Brasil. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 10 set. 2000.

CLAM, Jean. **A autopoiese no Direito**. *In*: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.87-145.

_____. Conclusão: Niklas Luhmann (1927-1998). *In* ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.149-155.

COHEN, J. **A Civil society and political theory**. Cambridge: Mass, 1992.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. São Paulo: Ícone, 1995.

DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e modernidade**. Para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DRAIBE, Sônia M. As políticas sociais e o neoliberalismo. *In*: Dossiê Liberalismo/Neoliberalismo. **Revista USP**, São Paulo, n.17, 1993, p. 86-101.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana**. A teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins fontes, 2005.

_____. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DURKHÉIM, Émile. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (**Coleção Os Pensadores**).

DUSSEL, Enrique. **Ética Comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

FARIA, José Eduardo.(Org.) **Direito e globalização econômica**. São Paulo: Malheiros, 1998.

FERRAJOLI, Luigi. **Principia iuris**. Teoria della democrazia. Roma: Editori Laterzi, 2007.

FERRAJOLI, Luigi. **Derecho y razón**. Madrid: Trotta, 2005.

_____. **Derechos y garantías**. La ley del más débil. Madrid: Trotta, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FREITAG, Bárbara. **Teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002. 2 v.

GIANNOTTI, Arthur. Introdução. *In*: DURKHÉIM, Emille. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. VI-VIII. (**Coleção Os Pensadores**)

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina**. **Caderno CRH**. Salvador, v.21, n.54, p.439-455, set./dez.2008. Disponível em: <<http://www.Cadernocrh.ufba.br>> Acesso em: 16 jan.2012.

_____. **Novas teorias dos movimentos sociais**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

GUATTARI, Felix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HÄBERLE, Peter. **Libertad, Igualdad, Fraternidad: 1789 como história, actualidad y futuro del Estado Constitucional**. Madrid:Trotta, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A inclusão do outro**. Ensaios de Teoria Política. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: Ensaios políticos. São Paulo: Litera Mundi, 2001.

_____. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget. (**Coleção Pensamento e Filosofia**)

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls Porto Alegre: LPM, 1987.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2v.

_____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. Fundamentação linguística da Sociologia. Lisboa: Edições 70, 2010. (**Obras Escolhidas de Jürgen Habermas**)

_____. Modernidade versus pós-modernidade. Palestra proferida na cerimônia de recebimento do Prêmio Theodor W.Adorno. Frankfurt, 1980. *In: Arte em Revista*. Ano 5, n.7, 1983. Trad. Anne_Marle Summer e Pedro Moraes. Revisão de Iná Otília B.P. Arantes. Revista New German Critique, n.22, 1981.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos filosóficos. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988. 2v.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

HAYEK, Friedrich. Direito, Legislação e Liberdade. *In*: ARNAUD, André-Jean. **Direito entre Modernidade e Globalização**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

HARD, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão – guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais de Filosofia do Direito ou Direito natural e Ciência do Estado em Compêndio**. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____. Princípios da Filosofia do Direito. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997. (**Coleção Fundamentos do Direito**)

HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (**Coleção Os Pensadores**)

_____. **Introdução à Filosofia**. SP: Martins Fontes, 2008.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (**Coleção Os Pensadores**)

_____. **O que é uma coisa**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas. Percurso acadêmico e obra. *In*: **Revista Tempo Brasileiro**, jul-set, n. 138, 1999, Rio de Janeiro, p. 9-32.

_____. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso. **Constitucionalismo em tempos de globalização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Porto Alegre: LPM, 2010.

_____. Crítica da Razão Pura. São Paulo: Abril Cultural, 1999. **(Coleção Os Pensadores)**

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1984. v. II. **(Coleção Os Pensadores)**

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaio sobre a alteridade. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LUHMANN, Niklas. Iluminismo sociológico. *In*: SANTOS, José Manuel. (Org). **O Pensamento de Niklas Luhmann**. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005. p.19-70. Disponível em: <<http://www.lusofia.net>> Acesso em: 16 dez. 2010.

_____. **La Sociedad de la Sociedad**. Tradução de Javier Torres Nafarrate. México: Ed. Herder/Universidad Iberoamericana, 2007.

_____. O Direito como sistema social *In*: **Niklas Luhmann observateur du droit**. Collection Droit et Société. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, v.5, p. 57-72. Trad. Sandra Diniz Costa. p.1-14. (Dig.)

_____. Sociologia como teoria dos sistemas sociais. *In*: SANTOS, José Manuel. (Org). *In*: **O Pensamento de Niklas Luhmann**. Portugal: Universidade Beira Mar, 2005, p.71-122. Disponível em <<http://www.lusofia.net>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. *In*: FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

MATTOS, Patrícia. **A Sociologia Política do reconhecimento**. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **El árbol del conocimiento**. Las bases biológicas del entendimiento humano. 7.ed. Buenos Aires: Lumen, 2003.

MELO, Felipe Barreto Campello. Intersubjetividade e Metafísica: considerações sobre a abordagem hegeliana. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB. Ano 4, n.06, jun.2007. Disponível em: <<http://revistaeletronicaestudoshegelianos.>> Acesso em: 21 set.2010.

MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e obra. *In*: HUME, David. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (**Coleção Os Pensadores**)

MÜLLER, Friedrich. Globalização e desigualdade. **Revista Tempo de Mudança** – Fórum sobre políticas macroeconômicas e alternativas para o Brasil. Assembleia Legislativa, Belo Horizonte, n. 8, p. 10-11, jul./ agos. 1999.

NAFARRETE, Javier Torres. **La arquitetura de la teoria de Niklas Luhmann**. DF-México: Metapolítica. v. 2. n. 8.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte** – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Oliveira. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. Lógica Transcendental e Lógica Especulativa. **Cadernos da UNB**, 1993.

PESSANHA, José Américo (Cons.) *In*: DESCARTES, René. Vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (**Coleção Os Pensadores**)

PILATTI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988** – progressistas, conservadores, ordem econômica e regras do jogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Lumen Juris, 2008.

_____. A plebe multitudinária e a constituição de seus tribunos na sociedade global. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.34, jan-jun 2009. p. 6-17. Disponível em: <<http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio/cgi>>. Acesso em: 20 nov. 2012.

POLANYI, K. **La gran transformación**: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

RAMONET, Ignácio. O significado do Fórum Social Mundial. **Revista Lê Monde Diplomatique** – Brasil. Disponível em: <<http://www.diplo.com.br>>. Acesso em: 12 agos. 2000.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Carlos Correa. Lisboa: Presença, 1993.

RELATÓRIO DA CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE COMÉRCIO E DESENVOLVIMENTO (UNCTAD). Disponível em: <<http://www.onu.org.br>> Acesso em: 20 out. 2012.

RELATÓRIO SOBRE O ESTADO DE INSEGURANÇA ALIMENTAR NO MUNDO DE 2012. Disponível em: <<http://www.onubrasil.com>> Acesso em: 22 out.2012.

ROCHA, Leonel Severo. **A produção sistêmica do sentido do Direito**: da semiótica à autopoiese, 2009. (Dig.)

_____; SCHWARTZ, Germano: CLAM, Jean. **Introdução à teoria do sistema autopoietico do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

_____. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico**. Boletim da Faculdade de Direito. Studia Iuridica 90. Ad Honorem-3, Coimbra: Universidade de Coimbra. Separata em homenagem ao Professor Doutor Antônio Castanheira Neves, v.1, p. 1033-1065.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Ou princípios do direito político. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (**Coleção Os Pensadores**).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **As vozes do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. O Direito e o Estado na transição pós-moderna. Para um novo senso comum sobre o poder e o direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Lisboa, n.30, jun. 1990.

_____. **O Fórum Social Mundial**. Manual de uso. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1999.

SANTOS, Milton. **O país distorcido**. São Paulo: Publifolha, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização** – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCHERER-Warren, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. 1º. Tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Extratos de **O mundo como vontade e representação**. Livro Primeiro. Curso de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Ouro Preto. (Dig.)

SCHWARTZ, Germano. A fase pré-autopoiética do sistemismo luhmanniano. *In*: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p.49-85.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: Razão comunicativa e emancipação. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. Introdução. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Hermenêutica filosófica e direito**. O exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

_____. **A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor**: algumas projeções para os direitos de personalidade, 2009. (Dig.)

SOUZA, Jessé. O Direito e a democracia moderna: a crítica de Habermas a Weber. *In*: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo. (Org.) **Max Weber**. Direito e modernidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p.199-213.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo (Martin Heidegger)** Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Pós-facio. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Porto Alegre: LPM, 1987.

STEIN, Ernildo. (Cons.) *In*: HEIDEGGER, Martin. São Paulo: Abril Cultural, 1979. **(Coleção Os Pensadores)**

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. Constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito. 2.ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

_____. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**. Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Multiculturalismo**. Examinando a política de reconhecimento. São Paulo: Piaget, 2000.

_____. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Global war: superando o conceito de guerra moderno. *In*: **Revista Ius Gentium**, n. 2 (1), p. 181-211, Florianópolis, 2009. Disponível em: <http://www.iusgentium.ufsc.br>. Acesso em: 21 nov.2012.

TERRA, Ricardo. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. **Revista de Filosofia Política**. UFRGS/UNICAMP, 1992.

TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global**. Universidad Externado de Colômbia. 2005.

VIEIRA, Suzana Gauer. **A Política e o Direito na práxis histórica contemporânea**. Dissertação de Mestrado. 1997. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) 212 p.

_____. **A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e o significado da justiça, do direito e da democracia nas sociedades contemporâneas**. 2008. 177 f. Monografia (Especialização em Filosofia) - Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (MG).

VIEIRA, Suzana Gauer. A teoria democrática de Jürgen Habermas. **Revista UNIJUS** - Universidade de Uberaba, Ministério Público do Estado de Minas Gerais, Uberaba, v. 4, n.1, agos. 2001.

_____. **Constituições e cidadania no Brasil**. São Paulo: Iglu, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Moraes, 1989.

_____. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1984.

_____. **O Político e o cientista**. Lisboa: Presença, 1980.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**. 3.ed. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.