

JOÃO BOSCO DA ENCARNAÇÃO

**FILOSOFIA DO DIREITO EM HABERMAS:  
A HERMENÊUTICA**

## **I - Prefácio**

1. O filósofo alemão da atualidade, Jürgen Habermas, cujas preocupações advindas da Sociologia fizeram-no emigrar para a área da Filosofia e, mais especificamente, para um Pragmatismo de inspiração anglo-saxônica mas sem deixar a tradição alemã, segundo o qual importa apenas a possibilidade de convivência, através do "consenso", é o autor da "Teoria do Agir Comunicativo" baseada numa "Ética do Discurso", segundo a qual a única Racionalidade é a do diálogo.

Como para Habermas o Iluminismo é sinônimo de "crítica da sociedade"<sup>1</sup>, entende ele que possa progredir a partir de Marx para realizá-lo, para uma estrutura sólida de uma práxis intersubjetiva<sup>2</sup>.

Habermas vem de encontro à tese da vocação prática do Direito como aplicação da Filosofia, ainda que à sua maneira, partindo da observação da tendência à "juridicização" do que ele chama de "mundo da vida"<sup>3</sup>, o que o faz aportar também numa crítica do Direito, paralelamente à teoria crítica da sociedade que desenvolve.

Assim, conjugando-se Filosofia da Sociedade, destinatária do Direito, e Filosofia do Direito propriamente dita, é possível uma visão mais ampla do problema e, pois, uma crítica mais fecunda.

2. O estudo de Habermas, entretanto, não se faz sem dificuldades. E estas são duas, principalmente, uma em caráter geral e outra particular.

Em primeiro lugar, e demonstramos esta consciência, é a dificuldade do estudo a respeito de um pensador vivo, em franca atividade. Esta dificuldade não obsta, contudo, as vantagens de se ler um autor contemporâneo, fruto e semente dos tempos que compartilhamos. Arriscamo-nos, é verdade, a fazer um

---

<sup>1</sup>*Die Nachholende Revolution*, 86-87.

<sup>2</sup>Idem, 68.

<sup>3</sup>*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1022.

trabalho que, antes mesmo de seu término, se torne desatualizado, mas isso não deve ser motivo de fuga e sim de sentirmo-nos participantes desse momento.

Em segundo lugar, temos a dificuldade peculiar ao autor estudado, qual seja, a de um escritor prolixo, cuja obra publicada é enorme, e que exige maior rigor da sistematização do estudo. Suas citações, contudo, compensam esse esforço, porque ao estudar Habermas, acabamos entrando em contato, de forma crítica, com diversos outros nomes do pensamento. Estudar Habermas significa estudar grande parte da História do pensamento moderno, embora sua prolixidade nos faça lembrar a seguinte passagem de Kant no prefácio à primeira edição da "Crítica da Razão Pura"<sup>4</sup>: "*Diz o Padre Terrasson que, se medirmos a grandeza de um livro, não pelo número de páginas mas pelo tempo que precisamos para entendê-lo, então se pode dizer de muito livro: que seria bem mais curto se não fosse tão curto.*" E completa: "*...poder-se-ia dizer com igual direito: muito livro teria sido muito mais claro se não tivesse pretendido ser tão claro.*"

3. Há também, de certa forma, um problema de ordem geral, na medida em que, no Brasil, as dificuldades relativas às atividades culturais de modo amplo, são grandes.

O próprio Habermas, em visita recente ao Brasil, ficou espantado e exclamou: "*Ao olhar esta cidade com grandes indústrias ao lado de favelas, eu pergunto como é possível viver e pensar num país desses.*"<sup>5</sup>.

Tobias Barreto também já havia dito que o Brasil não tem cabeça filosófica<sup>6</sup>!

---

<sup>4</sup>Está na pág. XIX do original; cf. *Immanuel Kant - textos seletos*, ed. bilingüe, trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985, 2. ed., 22.

<sup>5</sup>Segundo a Folha de S. Paulo, edição de 11.11.1989, pág. 6-Especial;

<sup>6</sup>Cf. narra o Pe. Henrique de Lima Vaz em texto inserto na pág 347 da 24. ed. do livro *Noções de história da filosofia*, do Pe. Leonel Franca, S.J., Rio: Agir, 1990, especialmente na pág. 345.

Essa discussão, porém, é passada. Primeiro, é preciso saber de que tipo de filosofia se fala. É claro que as preocupações filosóficas da Europa, por exemplo, nem sempre encontram eco diante de nossa realidade. O próprio Habermas, como outros anteriormente em nossa História, talvez seja uma importação de novidade e não mais que isso. Na nossa puberdade intelectual, ainda não somos imunes à curiosidade do novo, à necessidade de estarmos "up to date", em dia com a moda das civilizações avançadas, como que a expressar um certo complexo de inferioridade.

Nesse sentido, talvez o presente trabalho possa - é uma pretensão - se adiantar de forma crítica na questão de um pensamento hodierno que já começa a fazer adeptos nos nossos meios.

E trabalhamos aqui acreditando que, estudando as migalhas que caem da mesa européia, quem sabe um dia nos emancipemos dessa necessidade de apropriá-las.

Afinal, refazendo-se, Habermas disse também que *"...tive a impressão de que o Brasil é intelectualmente enorme e diverso, muito mais complexo que um país europeu homogêneo. E também infinitamente vivo! Posso imaginar que viver num país assim estimula, mais do que na Europa, a emergência de novas idéias"*<sup>7</sup>.

4. Concluímos: no Brasil, como de resto em toda parte, é possível e necessário que se filosofe. E, por ser prática, é preciso que se cultive particularmente a Filosofia do Direito, sem um pensamento inútil, nem uma prática equivocada.

5. Quanto a Habermas, talvez tenha outras semelhanças com Tobias Barreto e outros pensadores do período positivista brasileiro.

6. A bibliografia se divide em principal e secundária, sendo aquela referente às obras de Habermas, citada no

---

<sup>7</sup>Folha de S. Paulo, 30 de abril de 1995, pág. 5-9.

próprio corpo do texto, entre parêntesis, pelas iniciais do original, e seguidas do número da página, enquanto que esta é citada em nota, por capítulo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>O uso das iniciais em alemão se deve ao fato de se obedecer aos nomes originais das publicações, muitas vezes não encontrados em português, não nos parecendo correto citá-los em língua que não seja a original do autor analisado ou ao menos a original do autor que analisa.

## II - INTRODUÇÃO

Pretendemos fazer um estudo crítico da obra de Habermas, extraíndo daí o que realmente pode ser aproveitável para o estudo da Filosofia do Direito. Eis o nosso projeto:

1. Partindo do princípio de que Direito e Filosofia guardam intimidade e, mais que isso, o Direito é, em sua essência, Filosofia, não se podendo separar o conceito de Direito da idéia filosófica, procuraremos rastrear na obra do filósofo, o que primeiramente ele oferece como idéia de Filosofia.

Os indícios, segundo nos parece, estão nas suas colocações a respeito da Vida, do Homem e do Universo que o cerca e do qual faz parte, ainda quando procure Habermas negar quaisquer possibilidades de metafísica. É justamente na sua necessidade de desconsiderar a metafísica, partindo para "*o que interessa*" na relação social, sob inspiração do pragmatismo anglo-saxônico, que poderemos entender o seu conceito de Filosofia, que acredita ser uma realização do Marxismo, como uma "*filosofia da práxis*".

Descoberto o que entende o filósofo a respeito da realidade humana, estaremos próximos da sua definição de Direito.

Na verdade, a realidade humana espelha já no seu cerne, o Direito como meio de integração do componente social, conforme o entende Habermas, sendo que entender o homem é, em certa medida, entender o Direito diante do qual se torna possível a convivência.

2. Mas o autor não deixa de estudar o Direito de forma explícita, da perspectiva da Filosofia. Não é propriamente o Direito dos juristas, porém um estudo em face da crítica social que pretende construir. Sua visão a esse respeito está ligada, por outro lado, ao aspecto hermenêutico, seja como método das ciências chamadas do

espírito, seja como contraste à Hermenêutica Filosófica, auxiliar no método que pretende colocar. Muitas vezes será útil o paralelo com a Hermenêutica particular, sobretudo a hermenêutica jurídica.

Inevitável será também o estudo da tradição ontológico-metafísica da Filosofia Tradicional, assim como a inserção do próprio Direito Natural Clássico, e suas vertentes contemporâneas, confrontando-se com o Direito Natural Racional da Modernidade, inserido na Filosofia do Iluminismo, e acompanhando-se, por fim, as tendências do século XIX que desembocam historicamente no nosso século.

Aqui, ausente distância entre o estudo do Direito e o estudo da Filosofia, é que poderemos entender o conceito de Direito no pensamento contemporâneo do autor.

3. Um estudo crítico, no entanto, não pode deixar de ser dialético, no sentido de abordar, comparativamente, o que não é a Filosofia e o Direito para o autor estudado.

A referência à Ontologia, ao Direito Natural Clássico da tradição aristotélica, e o próprio Direito da Modernidade, serão temas contrapostos, extraído-se do pensamento jurídico consentâneo a essas posições filosóficas, o que é acolhido e o que é abandonado pelo autor, e quais as suas conseqüências.

4. Evidentemente, ao falarmos de Direito, ainda que sob o prisma da Filosofia, não podemos esquecer as conseqüências práticas, pois o Direito, na sua essência, visa, antes que tudo, a aplicação.

Para colocarmos em prática o Direito é preciso que o entendamos filosoficamente e, pela sua conceituação é que escolheremos o seu tratamento hermenêutico.

Do estudo da Filosofia do Direito em Habermas extrairemos, necessariamente, as conseqüências hermenêuticas de seu pensamento, onde teremos de trazer também o entendimento da Filosofia hermenêutica, a cujo respeito já encontramos o confronto da sua Crítica com a

Hermenêutica de Gadamer, capítulo necessário para a compreensão da posição do pensamento filosófico contemporâneo.

5. Chegamos à questão da Hermenêutica no Direito: é um método ou o próprio Direito se auto-realizando como Verdade? Essa é a discussão de Habermas com Gadamer e que remonta à questão da Tradição, ou seja, da Ontologia.

Aqui também não encontramos distância entre a discussão filosófica acima referida e a discussão no cerne da aplicação do Direito, ou da Hermenêutica Jurídica.

6. Por fim, como relacionar Teoria e Práxis? Tem razão Habermas, quando não aceita a ontologização da hermenêutica, fazendo-a mero instrumento da convivência? Quer dizer, como método canônico que fornece a forma de legitimação da ação, o consenso que funda a ação comunicativa, ou a razão destranscendentalizada não é suficiente para o estabelecimento de si mesma? Numa palavra, o que sugere o título de Gadamer: Há uma verdade verdadeira ou só uma verdade lógica, fundada em premissas metódicas que apenas legitima conclusões?

7. Percebe-se, portanto, que a nossa preocupação no presente estudo de Filosofia do Direito é a questão hermenêutica (aplicação do Direito) e só neste sentido consideramos a Filosofia Política, não nos interessando, por ora, a discussão política em si, como a travada por Habermas com Luhmann, por exemplo.



# PARTE I

## Capítulo 1

### DIAGNÓSTICO DA "MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA"

O interesse de Habermas pelo estudo crítico da sociedade já aparece em "*Strukturwandel der Öffentlichkeit*" ("*Mudança Estrutural da Esfera Pública*"), cujo objetivo é demonstrar que a esfera pública, onde se dão os debates para formação da opinião pública, acabou mudando e, portanto, é preciso um novo conceito de opinião pública (SO, 274).

A partir da limitação de "esfera pública burguesa", o autor mostra o que entende por público, assumindo a função crítica do público, qual seja, a opinião pública, recordando a sua gênese no caráter público dos debates judiciais (SO, 13-14.). Seu método é o "histórico-sociológico" (SO, 15).

Diferentemente da esfera privada, a esfera pública é aquilo que consegue aparecer. Desde o Direito Romano até a Idade Média, com a idéia de "*res publica*", não havia obrigatória diferença entre público e privado, como por exemplo, era a casa do senhor feudal. Público significava um poder superior<sup>9</sup>.

Com a separação Sociedade-Estado, separam-se também esferas pública e privada, sendo que já no Século XVI, privado significava o que era excluído, privado do aparelho estatal. Por outro lado, "público" era o Estado, absoluto, objetivado na pessoa do soberano. Aqui, a

---

<sup>9</sup>Habermas cita, na nota de rodapé de n. 10, pág. 291, o conceito gadameriano de representação como presentificação.

personalidade pública do nobre (é o que ele reproduz), se contrapõe ao burguês (que é o que ele produz, ou seja, o seu patrimônio).

Habermas estabelece, para a clarificação da gênese da Esfera Pública Burguesa, o paralelo que se dá no capitalismo: O Estado moderno, burocracia e necessidade de dinheiro e tributação (SO, 27).

Público é então sinônimo de Estatal e tem como contrapeso a Sociedade Civil Burguesa. A economia passa de doméstica para política, de uma administração da casa para uma administração pública. Aqui talvez seja de se notar que a interpretação de Habermas a respeito da convivência, que se dá na esfera pública, seja, kantianamente, uma questão de conveniência, ou seja, um modo de se assegurar a própria individualidade. Se não se afastar disso, a própria ação comunicativa corre o risco de ser também ela mesma uma ação estratégica.

Ele entende que o papel da Imprensa, nesse estágio, já se torna importante para a administração pública, pois é através dela que esta, como autoridade, dirige sua comunicação ao público. Surge, então, uma nova categoria de burgueses, que assume papel central no "público": funcionários da administração pública, especialmente juristas. Habermas assinala, nesse particular, algo que é de interesse maior ao nosso estudo: diz que especialmente no continente europeu, onde a técnica do Direito Romano herdado é manipulada como instrumento de racionalização do intercâmbio social, o papel da burocracia, incluindo-se aí os juristas, assumiu papel primordial na formação da esfera pública (SO, 35-37). Isso já faz denotar, de início, a posição do autor a respeito do Direito, que mais tarde procuraremos esclarecer melhor<sup>10</sup>.

Diante dessa nova categoria de burgueses, cai a velha camada de burgueses que era a autêntica burguesia, a dos artesãos e pequenos comerciantes. Em seu lugar, surge a nova camada "burguesa" que é a dos "homens cultos", sustentáculo do culto: um culto que lê.

---

<sup>10</sup>Cf. adiante, na segunda parte, especialmente.

Com isso, já a vida doméstica passa a fazer parte do público, que é um público que julga: é a "opinião pública", "*öffentliche Meinung*", "*opinion publique*", "*public opinion*", e que se dá através de suas instituições, os "*cafés*", o "*salon*" e outros "*fóruns*".

Habermas cita o problema da contraposição entre a tática maquiavélica do "segredo de estado" ao princípio da "publicidade" (SO, 69). Diz que o único critério confiável a respeito das discussões a esse respeito, é o conceito rigoroso de lei, que não guarda mais em si apenas a justiça no sentido de direitos bem adquiridos, mas legitimidade por emanção de normas gerais e abstratas (SO, 70).

Habermas nota que a tradição filosófica, seja a aristotélico-escolástica, como a cartesiana-moderna conhece a categoria de "*lex generalis*" ou "*universalis*", mas no setor da filosofia social e da política ela só é implicitamente introduzida por Hobbes e expressamente definida por Montesquieu (SO, 70). A "*lei*", como essência das normas gerais, abstratas e permanente, a cuja mera aplicação se pretende que a dominação seja reduzida, tem inerente a si uma racionalidade em que o correto converge com o justo (SO, 71). A opinião pública pretende corresponder à "natureza das coisas" e as leis, por isso, devem se assegurar de critérios formais.

Habermas conclui: "*A consciência de si mesma que a esfera pública política tem e que foi demonstrada na central categoria da norma legal, é intermediada pela consciência institucional da esfera pública literária.*" (SO, 72), completando, a seguir, que "*A esfera pública burguesa desenvolvida baseia-se na identidade fictícia das pessoas privadas reunidas num público em seus duplos papéis de proprietários e de meros seres humanos*" (SO, 74). Isso explica porque o Direito, como Habermas citará, sendo a prática de uma Filosofia, ou melhor, de uma ideologia, se transformou, preponderantemente na figura do contrato, no amálgama da sociedade burguesa. É através da racionalidade fornecida pelo Direito Natural Moderno que a sociedade burguesa se sentirá segura. Essa busca de segurança ainda continuará, a nosso ver, na teoria

de Habermas, inobstante seu esforço em tentar superar essa modernidade.

As funções políticas da esfera pública (SO, 75 e ss.) se caracterizam, em primeiro lugar, na Inglaterra, na virada do Século XVIII, pela busca de legitimação, quando ainda na França do Século XVII esta era restringida pelo rei. A Constituição de 1791, com as Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, proclama-se a livre comunicação de idéias e opiniões, fortalecendo-se o jornalismo. Mas com o golpe de 17 de janeiro de 1800, dois dias depois, Napoleão suprime a liberdade de imprensa.

Na Alemanha, a Sociedade Civil Burguesa, dos homens cultos, exclui aqueles que já foram burgueses, e caracteriza-se como esfera da autonomia privada, relacionando-se Direito Privado e liberalização do mercado (SO, 93). À livre concorrência e à troca de mercadorias, corresponde o negócio jurídico como um contrato à base da livre declaração de vontades. Surgem as grandes codificações do direito burguês, garantindo-se a instituição da propriedade privada. Habermas nota que em países onde não havia a tradição do Direito Romano, as instituições relativas ao Direito Privado moderno (que se caracteriza pela positivação), começou primeiro (SO, 95). Cita os Códigos da Prússia (de 1794) e da Áustria (de 1811), e, entre eles, o Código Civil de 1804, obra clássica do direito privado burguês (idem).

Interessante notar que, sob o Absolutismo, há mais técnica jurídica do que Direito propriamente dito, o que serve de instrumento para os monarcas (SO, 96).

Mas, se o Direito Romano ainda não garantia uma ordem jurídica privada em sentido estrito (SO, 96), o cálculo do lucro exige probabilidade, ou seja, há a necessidade de uma justiça formal, sendo a lei positiva obrigatória para todos, pois não há exceção. Busca-se a objetividade! E isso porque as leis do Estado devem corresponder às leis do mercado: ambas não permitem exceções ao cidadão nem à pessoa privada: são objetivas,

ou seja, não podem ser manipuladas pelo indivíduo e nem são endereçadas a determinados indivíduos<sup>11</sup>.

O Estado de Direito enquanto burguês, estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar institucionalmente o vínculo entre lei e opinião pública. A idéia burguesa de estado de direito vincula o Estado a um sistema normativo, à medida do possível sem lacunas e legitimado pela opinião pública, para eliminar o Estado como instrumento de dominação (idéia tipicamente burguesa). A publicidade garante que o poder emana do povo, pois o parlamento e o processo judicial podem ser criticados. Mas o critério, no entanto, para admissão na esfera pública, é a cultura, pois a esfera pública, ainda quando atua politicamente, continua literária (SO, 105). Cultura, no caso, significa, inclusive, ser proprietário, pois só é culto quem é proprietário (SO, 106-107). Só haveria "*ideologia*" a partir dessa época e a sua origem seria a identificação dos "*proprietários*" com os "*homens simplesmente*" (SO, 108-109).

A contradição está nisso: a base social da esfera pública do Estado de Direito Burguês, aposta a toda dominação, é, em si mesma, dominadora (SO, 109).

Entretanto, a idéia de esfera pública burguesa, que encontra sua formulação clássica na doutrina kantiana de Direito, é levada à problemática por Hegel e Marx.

"*Opinião*" significa em si mesmo "*opinião pública*". Opinião verdadeira é a que se submeteu ao crivo da esfera pública, e precisa ser orientada para a sua dupla função: controle social (o censor é seu porta-voz) e legislar (legislador). Para os fisiocratas é o absolutismo completado por uma esfera pública criticamente atuante e para Rousseau é a democracia sem discussão pública. Para ambos é a mesma rubrica de "*opinion publique*" (SO, 122). Para Kant, a opinião pública racionaliza a política em nome da moral (SO, 126). A publicidade é o princípio de ordenação jurídica, como mediação entre Estado e

---

<sup>11</sup>Esse é o princípio hermenêutico da exegese: acreditar-se numa ordem intrínseca de tal modo que ao indivíduo cabe apenas comprovar que não há lacunas senão aparentes no texto interpretado.

Sociedade e cujo método é o iluminista. Aqui, Iluminismo é emancipar-se pela razão, intermediando-se pela publicidade, ou seja, pensar e comungar o pensamento. O público politicamente pensante, porém, são os proprietários privados, únicos senhores de si e que, portanto, podem votar (SO, 134). Embora protegidos pela lei, os não proprietários não podem fazê-la. Kant achava, como os liberais, que à privatização da sociedade civil burguesa corresponderia o estabelecimento da base natural do Estado de Direito (SO, 135). A sociedade burguesa converte, como "*ordre naturel*", os "*private vices*" em "*public virtues*" (SO, 136 e 141). Hegel, porém, duvida disso. No conceito hegeliano de opinião pública, a esfera privada burguesa é mera "*ideologia*" (SO, 142). Embora Hegel compartilhe com Kant a idéia de que na publicidade, ou seja, no debate é que se esclarece, já não se trata para Hegel de uma idéia liberal de esfera pública, onde a razão se realiza. A publicidade é aqui apenas o meio de integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do estado (SO, 143-145) e Marx vem denunciar a opinião pública como falsa consciência, que esconde em si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse de classe burguês (SO, 148).

Destruindo todas as ficções a que apela a idéia de esfera pública burguesa, denuncia que a autonomia privada burguesa faz com que "*cada ser humano encontre no outro ser humano não a realização, mas muito mais as limitações de sua liberdade*" (SO, 150, citação de Marx) e os direitos que garantem esse "*egoísmo*" são "*direitos humanos*".

Entretanto, exatamente a separação entre setor privado e setor público impede o que a esfera pública civil promete e a solução verbal está na palavra de ordem: socialização dos meios de produção! Só assim desaparece a dominação de uma classe pela outra. Habermas faz notar que para Marx e Engels, uma relação puramente privada é aquela sobre a qual nenhuma ordem jurídica intervém (SO, 155).

Mas, o regime da livre concorrência já não pode atender mais a sua promessa de igualdade e livre-acesso à

esfera pública política. Agora, o tema do século XIX é a ampliação da justiça eleitoral: ampliação do público e não mais como no século XVIII, o princípio da publicidade enquanto tal (SO, 155 e ss., abordagem sobre John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville).

Liberais como Mill e Tocqueville, que apoiavam a esfera pública em nome do princípio da publicidade, condenavam-na também em seus efeitos, em nome do mesmo princípio. Tocqueville considera a opinião pública antes como coerção à conformidade do que como força da crítica. Ele e Mill acham que a própria opinião pública é que precisa ser limitada, antes de ser limite dos poderes estatais, sendo que uma elite é que determina a opinião pública. O despotismo da opinião pública cresce à medida que cresce o Estado burocratizado. É a mesma preocupação que se encontra em Marx. Para este, como para os fisiocratas, coloca-se ainda a opinião pública "*socialistamente*" emancipada como perspectiva da "*ordre nature!*".

Porém, conclui Habermas, nem o modelo liberal, nem o socialista, são adequados para o diagnóstico de uma dimensão pública que, de modo peculiar, flutua entre ambas as constelações (SO, 167). Para o autor, duas tendências, dialeticamente interrelacionados, assinalam uma decadência da dimensão pública: ela penetra "*esferas*" cada vez mais extensas da sociedade e, ao mesmo tempo, perde a sua "função" política, ou seja, a de submeter os fatos tornados públicos ao controle de um público crítico (idem). Anota que M.L. Goldschmidt registra as duas mesmas tendências: 1ª) desconsideração do direito de privacidade e 2ª) incremento do segredo em áreas... consideradas públicas (idem). E finaliza Habermas: a esfera pública perde a força de seu "*princípio*", publicidade crítica, à medida que ela se amplia enquanto "*esfera*", esvaziando, além disso, o setor privado (SO, 168).

A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e sociedade, de modo tal que ela mesma se torna parte do setor privado e a política intervencionista do neo-mercantilismo acaba sendo uma "*refeudalização*" da sociedade (SO, 169-170). As

características dessa fase são a transferência de competências públicas para entidades privadas, a substituição do poder público pelo poder social e a estatização progressiva da sociedade: destrói-se a base da esfera pública burguesa, que é a separação entre Estado e Sociedade.

No fim da era liberal, o capitalismo avançado leva a novos oligopólios. E visa-se a proteção dos mais fracos, para estabelecimento do equilíbrio que foi impossível diante do "*mercado livre*". Trata-se de um Direito Social (SO, 177), onde elementos do Direito Privado e do Direito Público se interpenetram, com a tendência de se ocupar o lugar dos contratos individuais pelos coletivos, como é o caso do contrato trabalhista, que protege o mais fraco. Para os liberais, trata-se de novas formas de socialização que sequer o marxismo havia previsto (SO, 178), acabando por publicizar o Direito Privado e privatizar o Direito Público, numa socialização do estado e numa estatização da sociedade, não se identificando mais esfera pública e nem esfera privada. Nessa situação, a esfera íntima recua para a periferia na medida em que se desprivatiza. Ao mesmo tempo, as grandes burocracias administrativas perdem o caráter público transformando-se em grandes empresas (SO, 180-182).

Instauram-se as garantias sociais do Estado, tais como contra o desemprego, acidentes, velhice e falecimentos, às quais correspondem descontos salariais, sendo que a família perde suas funções tradicionais como a de educar os filhos e, pois, de determinar o seu comportamento, diante do fenômeno de sua desprivatização.

No lugar do "*público pensador de cultura*", aparece o "*público consumidor de cultura*" (SO, 189), tornando-se a discussão um bem de consumo (SO, 194) e surgindo as técnicas de jornalismo de massa, cujo escopo é distrair e não raciocinar: cativam e impedem a "emancipação" (SO, 200). O público é chamado a aclamar mais do que a participar do processo político (SO, 212). O jornalismo crítico é suprimido pelo manipulativo, ao mesmo tempo em que a divisão de Poderes Públicos tende

a se dissolver (SO, 210-211). A propaganda assume a função da esfera pública e o editor, que antes tinha interesse comercial, depois passando a ter interesse político (opinião), volta a ter interesse comercial (SO, 213): notícia e anúncio perdem a distinção, numa "*engenharia de consenso*" (SO, 228.). Consenso, agora é a boa vontade provocada pela publicidade, reassumindo a esfera pública burguesa os traços feudais, quando cidadãos são os consumidores do Poder Público (SO, 229) e se fabrica uma "*esfera pública*" que não há mais (SO, 235).

Resta examinar a "*publicidade*" pré-fabricada e a opinião não pública, na sua conseqüência do comportamento eleitoral da população (SO, 246 e ss.). Diante do "*marketing político*", percebe-se a falsidade das discussões, que visam apenas reforçar opiniões. Ao invés de esclarecimento, os partidos querem convencer, voltando a antiga função da ideologia, na forma de venda da política, apoliticamente (SO, 252).

Entretanto, existe ainda a bastante rara relação entre o jornalismo crítico e aquelas pessoas isoladas que ainda procuram formar literariamente a sua opinião. Uma opinião, no dizer de Habermas, capaz de se tornar pública, mas de fato não pública.

Nessas circunstâncias, conclui Habermas, "*para uma conceituação de opinião pública é preciso que ambos os setores de comunicação passem a ser intermediados por aquele outro, que é o da "publicidade crítica"*" (SO, 287).

Será essa a pretensão de sua futura Teoria do Agir Comunicativo?

## Capítulo 2

### A CONEXÃO ENTRE TEORIA E PRÁXIS.

Em "*Strukturwandel der Öffentlichkeit*", Habermas analisou a conexão histórica entre o desenvolvimento capitalista e o surgimento e queda da opinião pública liberal, concluindo que esta acaba vítima da manipulação. Por outro lado, surgem os problemas do intervencionismo estatal e o progresso técnico-científico planejado, resultando na "*tecnocracia*", com uma necessidade crônica de legitimação, por causa da erosão das tradições culturais asseguradoras de comportamento. Acena, por fim, com a possível interação entre ciência e política, já que as ciências adotam cada vez mais o papel de primeira força produtiva (*Theorie und Praxis*, 15-17).

Desse ponto, Habermas parte para a busca de um método crítico, considerando que a crítica da sociedade tem que considerar uma teoria do capitalismo tardio, baseado na manipulação de massas (TP, 18). Para isso, estuda a conexão entre teoria e práxis que, segundo aponta, foi diluída pelo positivismo. Já está considerando que o "*interesse*" guia o "*conhecimento*" (tema do livro "*Erkenntnis und Interesse*" de forma mais ampla), de uma forma semelhante à máxima gadameriana segundo a qual "*o método já contém em si a verdade que pretende descobrir*".

Habermas relata que Marx (Teoria da Sociedade) e Freud (Metapsicologia) se caracterizam pelo fato de quererem um interesse que guia o conhecimento como interesse emancipatório e não cognoscitivo técnico-prático. Quer mostrar que "*na psicanálise, assim como na análise lingüística que tende à auto-reflexão... coincidem*

*conhecimento e interesse...*" (TP, 20.), constituindo a teoria e a terapia, em Freud, como teoria e práxis na teoria marxiana.

O autor cita a "*Teoria Consensual da Verdade*" (ação comunicativa pura), pela qual a verdade é lógica, e assim pura, porque isenta de origens e pois também isenta de fins, ou seja, livre do interesse que, desde a origem, guia a aplicação. Resta saber se é possível uma "*verdade*" não assumida em termos ontológicos.

Ao se falar de práxis, fala na organização da luta (TP, 37) e conclui que hoje, no capitalismo tardio, para organização da Ilustração, é mais importante a modificação das estruturas do sistema educativo em geral do que a ineficaz instrução de quadros ou a construção de partidos impotentes (TP, 40-41).<sup>12</sup> Aqui já aparece que Habermas só buscou em Marx o seu lado iluminista, para ilustrar-se, não acreditando realmente nas soluções revolucionárias propostas. É coerente com a idéia em formação a respeito da futura Teoria do Agir Comunicativo.

Por isso é que diz que só a teoria situa o sujeito como consciência atual, preparando-o para a ação dentro do interesse do grupo. E isso só se consegue pelo consenso alcançado mediante os discursos práticos, citando Lukács, cuja teoria do partido soluciona a mediação entre teoria e práxis (TP, 42-3). Aqui, o ilustrador é ficto, na medida em que no processo de ilustração só há participantes (TP, 48).

Mas a tradição aristotélico-tomista da política voltada para a vida boa, é quebrada por Maquiavel e More. Antes a questão era ontológica (como corresponder à natureza) e agora é técnica (como dominar a natureza). Maquiavel funda o Direito como conveniência do príncipe (TP, 54-60).

Depois deles, Hobbes, superando-os, justifica a soberania estatal no contrato: "*pactum potentia*", que significa que para conseguir a paz social, acabando com a

---

<sup>12</sup>Mais adiante, na 334, lança o subtítulo relativo à mudança da formação acadêmica, a fim de se ter uma formação e não só uma informação técnica.

guerra de todos contra todos, o poder de julgar e executar penas deve ser fruto do pacto. Com Hobbes começa a mecanização do pensamento, ou seja, pensando a sociedade como uma máquina que deve funcionar. Assim ele se serve do contrato, fundamentando a filosofia social científica como construção jurídica. O Direito em Hobbes é um compêndio de preceitos positivos que os indivíduos se dão por meio de um contrato. Direito formal é meio técnico para a regulação do tráfico social baseado no medo (Direito Penal e sobretudo Pena de Morte), significando justiça o respeito a esse contrato, a observância da lei. A isso, diz Habermas, corresponde a teoria de Maquiavel e dos Reformadores, segundo os quais o estado de natureza do homem mal, corrompido, deve ser corrigido pela dureza das leis, que devolve o estado da lei natural, interpretada de modo mecanicista.

Habermas anota que Hobbes é o autêntico fundador do liberalismo, cujos princípios "*multiplicar a fortuna*" e "*desfrutar a liberdade*", só são conseguidos com a garantia do absolutismo que monopoliza o uso da violência para garantir a paz. A "*raison*" de Estado é devorada pelo absolutismo (é Leviatã)<sup>13</sup>.

A positivação do direito natural se consubstanciou na realização da filosofia, com a Revolução Burguesa. A apelação ao direito natural clássico não era revolucionária, mas a apelação ao direito natural moderno sim. O conceito de revolução surgiu pela primeira vez no direito natural racional, podendo-se transformá-lo em direito estatal positivo. Enquanto no direito clássico liga-se moral e direito, pois que se orienta para a vida boa, virtuosa, o direito formal da Idade Moderna está desligado do catálogo de deveres de uma ordem vital material, autorizando uma esfera de desejo pessoal na qual cada cidadão, enquanto homem privado, pode perseguir egoisticamente metas de maximização de utilidades. O dever supremo é o de auto-mantenção individual, sendo que

---

<sup>13</sup> Ou seja, Maquiavel vence More. TP, 73.

a teoria dos deveres dos fisiocratas<sup>14</sup> exclui moralidade material<sup>15</sup>.

A Declaração dos Direitos Fundamentais é a positivação do Direito natural e por isso é "*declaração*", ou seja, do que já se antecipa à vontade. Habermas observa que "*déclarer*" significa traduzir a "*ordre naturel*" em "*ordre positif*" (TP, 94), de forma que contempla a idéia de realização política da filosofia. A coerção jurídica deriva da coerção da razão filosófica<sup>16</sup>. Sieyès e os fisiocratas colocam a instrução pública como a peça fundamental da teoria fisiocrata<sup>17</sup>, que adiciona ao domínio das leis da natureza absoluta e despoticamente impostas, a legitimidade do estado social.

Habermas analisa assim as duas construções jusnaturalistas, de Robespierre e Paine, francesa e americana, marcadas respectivamente pela virtude a primeira, e pelo interesse, a segunda (TP, 110), acabando por mencionar a crítica marxista ao Direito Natural Liberal (TP, 113 e s.). Para Marx, como anota Habermas, não há justiça nas leis formais e gerais da ordenação privada

---

<sup>14</sup>Cita, na nota n. 6, da pág. 89, de TP: *Qui dit un droit, dit une prérogative établie sur un devoir sans devoirs et point de devoirs sans droit.*

<sup>15</sup>Habermas dá uma conotação a respeito da evolução do estado de direito nacional de cunho fascista, citando Ernst Rudolf Huber, em TP, pág. 119, nota n. 66. Antecipando-se de certa forma o direito como um dever de exercer direitos, na forma que Jhering imprimiu em *A luta pelo direito*, fica demonstrado que historicismo que serve de raiz ao perigoso *complexo de inferioridade* alemão é este do direito burguês liberal individualista, cuja tendência fascista já se encontra em Hobbes e se confirma na prática pos revolucionária de Napoleão. Com isso, antecipamos a polêmica relativa à crítica de Habermas a Gadamer, contida no volume *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, pág. 256, e que pretendemos abordar oportunamente.

<sup>16</sup>O termo *positivação*, anota Habermas, não se refere ao que ocorreu na América, com o *common sense*, e que nunca foi entendido por Robespierre, Burke e Hegel como revolução.

<sup>17</sup>Essa *instrução* assume a conotação de adestramento.

burguesa, mas ao acreditar que uma futura revolução proletária deverá emancipar socialmente os homens, coloca-se na mesma tradição do Iluminismo, mantendo juntos direito natural e revolução. Entretanto, a crítica de Marx desatualiza-se, face a mudança da ciência (TP, 116), que funciona agora como meio fundamental de ideologia.

Hegel festejou a revolução por temê-la, entendendo que a revolução francesa levou pela primeira vez o direito abstrato à existência e vigência. Mas ele, critica Habermas, quer uma revolução sem revolucionários, acabando na mesma resignação que criticou nos cristãos à espera da salvação (TP, 137 e s.).

Já na Kaballa, com a teoria da Idade do Mundo, se cria a base para o materialismo de Schelling, que prepara a recepção a Hegel, e Marx<sup>18</sup>. Ao contrário de Heidegger, que pergunta porque o ser e não antes o nada, Marx pergunta porque é assim e não de outro modo, colocando-se na tradição do direito natural moderno: a verdade é política, é feita pelo homem. Direito é o "*civili*"! Marx fala em crítica como sinônimo de razão, mas não entende a sua crítica como filosofia e sim como o seu superamento. Marx critica Hegel, porque sua filosofia não é crítica, mas síntese (TP, 233). Como o conhecimento que guia a teoria ilustrada é declaradamente crítico (TP, 288), a práxis visa a emancipação. Habermas prega então, uma transformação que só pode proceder de uma mudança na situação da consciência mesma: do influxo prático de uma teoria que não trate de manipular melhor as coisas, mas que, através dos conceitos penetrantes de uma crítica tenaz, impulse o interesse da razão na independência e madurez, na autonomia da ação e na liberação do dogmatismo (TP, 290).

Pode-se dizer que Habermas insiste naquilo que o Iluminismo não foi capaz de resolver.

---

<sup>18</sup>Sobre a influência de Schelling e Hegel sobre a escola Histórica dos juristas (Schelling foi o primeiro a afirmar o *espírito do povo*), cf. G. Del Vecchio, *Lições de filosofia do direito*, trad. Antonio José Brandão, Lisboa: Arménio Amado, 5. ed., pág. 152 e 159.

O isolamento positivista de razão e decisão, entretanto, leva ao perigo de uma sociedade exclusivamente técnica, prescindindo do vínculo teoria-práxis, compensando-se o bem-estar com a repressão. Um sistema de dominação pode legitimar-se apelando a padrões de racionalidade técnica, o que Habermas chama de "ideologia tecnocrática" (TP, 330). A solução é a transformação social da formação acadêmica, não só dando informação técnica, mas formação para a vida, e só quando as ciências aprenderem a refletir sobre as conseqüências práticas é que poderão recuperar as energias para a formação acadêmica com sentido de transformação social. É a democratização do ensino superior (TP, 334 a 351).

No "*Apêndice*", onde discute "*Marx e o Marxismo*" (TP, 360 e s.), Habermas coloca a teoria crítica de Marx em termos de crítica como "*Método*", pois a unidade de Teoria e Práxis significa verdade como realização da razão (TP, 412).

Em "*Zur Logik der Sozialwissenschaften*", Habermas diz: em lugar de perguntarmos pela origem legitimante do saber, temos que perguntar por um método que, em meio à massa de opiniões em princípio incertas, nos permita descobrir as definitivamente falsas (ZLS, 49). Confessa-se assim adversário de Gadamer, que pergunta: *verdade ou método?*<sup>19</sup>.

Em "*Faktizität und Geltung...*"<sup>20</sup>, Habermas irá esclarecer, finalmente, as conseqüências do paradigma processualístico (método) para o Direito e para a prática da política.

---

<sup>19</sup>A respeito da polêmica Habermas versus Gadamer, cf. adiante, especialmente na segunda parte.

<sup>20</sup>Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*.

### Capítulo 3

#### RAZÃO PURA OU INTERESSADA?

A conexão entre conhecimento e interesse já é referida por Habermas nos escritos anteriores, que seguem essa orientação na sua gênese. No livro "*Erkenntnis und Interesse*" ("*Conhecimento e Interesse*"), porém, ele especializa o assunto, com o objetivo de estabelecer uma análise da conexão entre conhecimento e interesse, a partir da pré-história do positivismo moderno, que se caracteriza pela negação da reflexão. Cita, na nota 1, de rodapé (EI, 3), o positivismo como função ideológica.

Habermas explora respostas distintas à crítica do conhecimento, cuja questão é acerca da possibilidade do conhecimento seguro, seja a de Kant, para o qual o conhecimento teórico (puro) encontra posto privilegiado em confronto com a ciência, ou a do cientismo, cuja fé na ciência em si mesma, identifica conhecimento com ciência, abandonando a filosofia. A pesquisa, entretanto, tem como objetivo, a crítica do cientismo, como explicitamente coloca o autor (EI, 294).

A partir, pois, do objetivo heurístico proposto, Habermas vai atrás da história: Identifica Hegel, adversário de Kant, mostrando a auto-reflexão fenomenológica do conhecimento, enquanto que Marx, com o materialismo histórico exigido pela auto-reflexão hegeliana, completa a destruição da teoria do conhecimento. Vem o positivismo, por fim, e instaura o absolutismo de uma metodologia pura.

Hegel diz que o criticismo, ao indagar as condições do conhecimento, se insere também no contexto do conhecimento e, se desconfia do conhecimento, pode-se

desconfiar dessa mesma desconfiança. Mas Habermas também aponta uma ambigüidade em relação a Hegel: a experiência fenomenológica se refere ao "*saber absoluto*", que, enquanto tal, não se justifica pela auto-reflexão fenomenológica. Essa ambigüidade tolhe a crítica de Hegel a Kant, pois limitada à filosofia transcendental, não faz frente aos seus adversários positivistas (EI, 13). Com Hegel, escreve Habermas, inicia-se o equívoco fatal da filosofia como ciência universal, desmascarando-se essa pretensão com a evidência do progresso científico independente da filosofia (EI, 26). Foi sobre isso que se ergueu o positivismo, cuja vitória só Marx pode conter, ao seguir a crítica hegeliana a Kant, mas sem dividir com ele a base da filosofia da identidade, que impediu Hegel de radicalizar, sem ambigüidade, a crítica do conhecimento.

Habermas quer analisar Marx à luz do "*mundo da vida*" de Husserl, citando Herbert Marcuse como exemplo de um "*marxismo fenomenológico*", ligado, inclusive a Heidegger e Sartre (EI, 30), pois a metacrítica de Marx a Hegel assume a forma de síntese mediante o trabalho social, trabalho social este que se caracteriza pelo aperfeiçoamento da natureza conforme a necessidade de sua utilização (EI, 27 a 29), ou seja, pelo trabalho se constitui um "*mundo*", que é a posição de síntese que o trabalho adquire no materialismo (EI, 30). O ponto nodal, portanto, em Marx, não é a lógica, mas a economia: no trabalho o homem se faz! Em lugar da "*crítica da lógica formal*" do Idealismo, coloca a "*crítica da economia política*" e como não se confundem sujeito e objeto, a "*coisa em si*" reaparece (EI, 33-37). Entretanto, se Marx se aproxima de Kant, distanciando-se de Hegel, quando diz que não há identidade entre sujeito e objeto, dele se distancia ao entender que o trabalho une sujeito e objeto (EI, 37. Na nota 46, inclusive, cita Alfred Schmidt, nesse sentido). O trabalho é uma "*eterna necessidade natural da vida humana*"<sup>21</sup>, e o sujeito se modifica com ele, o que é substancialmente não kantiano. Apenas no processo de

---

<sup>21</sup>Esse conceito se aproxima do conceito heideggeriano de *sorge*, a *preocupação* no sentido de *querer fazer*.

produção é que o homem se põe como sujeito social e a auto-produção do gênero humano se dá pelo trabalho, através da história, que é a "história natural do homem" (entre Kant e Darwin). Mas Habermas faz sua crítica a Marx: seu pensamento não é suficiente para prevenir a redução positivista da teoria do conhecimento, já que reduziu o ato de auto-produção do gênero humano ao trabalho, havendo uma desproporção entre a práxis da pesquisa e a auto-compreensão filosófica desta mesma pesquisa. Marx está impedido de compreender o seu próprio modo de proceder (EI, 45). Marx entende, num sentido surpreendentemente positivístico, que Ciência Humana e Natural "*será uma só ciência*" (EI, 49).

Para Marx, a teoria da sociedade é equiparada a ciência da natureza, conforme um agir instrumental. Se Marx não houvesse colocado juntos interação e trabalho, sob o título de práxis social, mas, ao invés, houvesse referido em igual medida o conceito materialístico de síntese à prestação do agir instrumental e às relações do agir comunicativo, então a idéia de uma ciência do homem não seria obscurecida pela identificação com a ciência natural, acolhendo assim, e recuperando a crítica de Hegel ao subjetivismo da teoria do conhecimento de Kant.

Com a teoria pura do conhecimento de Kant, a ciência perdeu o acesso aos problemas materiais, que só recuperou como filosofia. O positivismo de Comte, por outro lado, postulando uma ciência natural do social, ultrapassou a perspectiva de Marx. O positivismo voltou-se contra a teoria do conhecimento, como pretenderam Hegel e Marx, mas criou uma metodologia das ciências descuidada pela teoria do conhecimento e da qual metodologia Hegel e Marx creram dispensável (EI, 67).

A seguir, Habermas faz um estudo sobre Positivismo, Pragmatismo e Historicismo (EI, 69 e s.). No Positivismo, o sujeito perde a importância, seja como "*Eu*", "*Espírito*" ou "*Gênero Humano*". Trata-se de uma fé cientificista das ciências em si mesmas. Mas, como o próprio Habermas aponta, Comte se considera um herdeiro de Descartes (EI, 77), sendo que o Positivismo só pode ser

entendido com os conceitos metafísicos que ignora (EI, 81).

Isso significa que há uma conexão positivismo-kantismo?

Para o Pragmatismo de Charles S. Pierce, isso é claro. Ele foi o primeiro, segundo Habermas, a entrar na dimensão de uma teoria da ciência que reflete a si mesma (EI, 90).

Para Pierce, a metodologia deve esclarecer não a construção lógica das teorias científicas, mas a lógica do procedimento com o qual obtemos teorias científicas. Estas se baseiam em informações sobre as quais pode-se obter um consenso sem constrição e durável. *NÃO HÁ QUE SE FALAR EM ASSERÇÕES VERDADEIRAS SOBRE A REALIDADE, MAS IMPORTA TER UM MÉTODO PARA OBTER O CONSENSO LIVRE E DURÁVEL* (EI, 91).

Aqui, segundo nos parece, a conexão com Kant é explícita e atinge Habermas: já que inatingível o "noumenon", importa o consenso. Afinal, Pierce decorou a "*Crítica da Razão Pura*", estudando-a duas horas por dia, durante 3 anos<sup>22</sup>. É o que Habermas salienta como "conceito metodológico de verdade" (EI, 94.), e que, segundo Pierce, não se confunde com Idealismo, porque a realidade existe independentemente de nosso conhecer de fato. Entretanto, o conceito de Pierce sobre o processo de conhecimento vai contra o empirismo e o racionalismo, instaurando-se como discursivo, ou seja, que depende da interpretação ou do juízo (EI, 96).

Na nota 49 da 98 de EI, Habermas informa que Pierce antecipa, de certo modo, a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, para o qual, na tradição do kantismo, a função fundamental da consciência transcendental é a representação simbólica. Pierce acha que o homem cria a palavra, que significa o que ele quer.

---

<sup>22</sup>Em *Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, vol. dedicado a Pierce, pág. VII da edição de 1989, informa-se que Pierce dedicou-se, durante três anos, com leituras diárias, a decorar a *Crítica da razão pura*.

Resta perguntar se não é o Idealismo que ele procura refutar!

Interessante notar que para Pierce, a verdade é pública, não podendo ser inferida de sujeitos singulares (EI, 101). Ou seja, como inferimos facilmente, é o conceito de verdade como opinião pública, ou seja, como consenso, que dele Habermas vai retirar.

A Habermas interessa apenas o motivo que conduziu Pierce a uma autonomização do conceito de realidade próprio da lógica da linguagem nos confrontos do conceito de realidade da lógica da pesquisa (EI, 109.). É um "*fenomenismo*" kantiano, portanto, sem a "*coisa em si*", como ele próprio o afirma (EI, 110), onde a realidade coincide com o que de verdadeiro nós afirmamos dela<sup>23</sup>.

Assim, segundo Pierce, cuja identidade entre conceito e coisa, para Habermas, se aproxima de um Idealismo não muito longe de Hegel (EI, 112-113), as convenções válidas são as asserções universais sobre a realidade que em dadas condições de pertença, sobre a base de previsões condicionadas, se deixam transformar em recomendações técnicas, ou seja, dar validade a uma "*máxima prática*" (EI, 122). Quer dizer, as convenções se cristalizam em conceitos que têm hipóteses de lei. É um agir controlado pelo resultado, para eliminar a insegurança do comportamento (EI, 123). Daí que o *INTERESSE*, que não é nem meramente empírico, nem puro interesse, é um interesse que guia o conhecimento, revelando um secreto mas tenaz positivismo, e que pouco se distingue da "*doutrina dos elementos*", de Ernst Mach, de que tratou nas páginas 82 e s. de EI (EI, 137-138).

Habermas também estuda o Historicismo de Dilthey, o qual não supera, segundo sua opinião, a concepção monadológica da hermenêutica da tradição romântica e que encara o sujeito cognoscente como pertencente ao mesmo tempo do processo, ou seja, do mundo objeto do conhecimento. Para Habermas, tanto Pierce como Dilthey caem num objetivismo que os impede

---

<sup>23</sup>Como se verá adiante, a intenção de Habermas é uma filosofia não transcendental ou não *fundamentalista*.

de elaborar coerentemente a impositação segundo a lógica da ciência da sua crítica do sentido. Entende que apenas uma auto-reflexão das ciências que não transcenda precipitadamente o âmbito dos problemas metodológicos, pode renovar sobre o plano do positivismo, a exigência de uma crítica do conhecimento que não recaia em direção a Kant (EI, 151).

Na comunhão, segundo Dilthey, que se dá pela linguagem, o vínculo recíproco no dever e no direito é acompanhado da consciência do dever ser. Hermenêutica é aqui, ao mesmo tempo, uma forma de experiência e de análise gramatical, que se apropria da experiência de vida e quer adaptá-la à linguagem para tornar comunicável o inexprimível individual (EI, 158 a 165).

A interrogação hermenêutica e a interrogação da natureza (diferença entre ciências do espírito e ciências da natureza estabelecida em Dilthey) se fazem guiar pelo "*interesse do conhecimento*". O interesse das ciências do espírito é "*prático*" porque o compreender hermenêutico possibilita um consenso privado de constrição do qual depende o agir comunicativo (EI, 176), enquanto que, ao contrário, as ciências da natureza têm um interesse técnico (EI, 178).

Para Habermas, tanto Pierce como Dilthey acabam prisioneiros do positivismo, na medida em que ele interrompe a auto-reflexão das ciências do espírito logo onde o interesse prático do conhecimento é colhido como fundamento do possível conhecimento hermenêutico e não como sua corrupção, recaindo, com isto, no objetivismo<sup>24</sup>.

A esta altura, é de se perguntar: como conciliar a pretensão de universalidade com a intenção de colher processos históricos individualizados? Para Habermas, a psicanálise, como uma teoria geral dos processos de formação da história da vida, dá uma resposta (EI, 186).

Segundo o autor, nem a conexão dos modos de inferência analisados por Pierce, nem o movimento circular da interpretação de Dilthey, são suficientes do ponto de

---

<sup>24</sup>Habermas cita, na nota n. 173, como análise ótima disso, a obra de Gadamer, *Verdade e método*.

vista da lógica formal, pois onde um é possível, o outro não pode ser demonstrado logicamente (EI, 191). O saber nomológico é tecnicamente valorizável no mesmo sentido em que o saber hermenêutico é praticamente eficaz (idem).

Enfim, Habermas assim expressa o conceito de INTERESSE: "*Chamo INTERESSE os orientamentos de fundo inerentes a determinadas condições e auto-constituição do gênero humano, inerentes ao TRABALHO e à INTERAÇÃO.*", que incluem processos de compreensão e aprendizagem (EI, 193). Conhecimento não é nem um mero instrumento de adaptação de um organismo a um ambiente que muda, nem o ato de um puro ente racional subtraído às conexões vitais enquanto contemplação (idem).

Se para Fichte a auto-reflexão caracteriza o Eu que se rende transparente como um agir que retorna a si mesmo ("intenção intelectual" é o ponto de unidade entre a razão prática e a razão teórica) (EI, 203), o agir emancipativo se caracteriza pelo conhecimento e interesse. Ou seja, conhecer e agir é um só ato. Com efeito, *A RAZÃO É INTERESSADA NO CUMPRIMENTO DA AUTO-REFLEXÃO* (EI, 208).

Mas nem Pierce e nem Dilthey fizeram reflexões no sentido de uma auto-reflexão das ciências. Isso se encontra em Freud e na crítica psicanalítica do sentido. Neste, ao contrário de Dilthey, para o qual a hermenêutica está minada por intervenções externas, a psicanálise procura por conexões simbólicas que são perturbadas por intervenções internas, tendo as mutilações um sentido como tal: explica o sentido da corrupção, unindo a análise lingüística com a pesquisa psicológica de nexos causais (EI, 212). Há por aqui uma contraposição de Freud da "hermenêutica do profundo" à Hermenêutica filológica de Dilthey. Ao invés da interpretação subjetiva, trata-se da interpretação de si mesmo, na "*linguagem privatizada*" do sonho (EI, 213). Trata-se da "auto-reflexão" que se caracteriza pela abstinência (sofrimento) (EI, 223), sendo que Freud, fisiologista, não teme uma comparação com as ciências naturais, caindo em um objetivismo que do nível da auto-

reflexão retorna imediatamente ao positivismo contemporâneo do tipo machiano e assume uma forma particularmente crua (EI, 245). Em Freud, a aplicação é auto-aplicação do objeto da pesquisa que toma parte do processo de conhecimento.

Freud entendeu a sociologia como psicologia aplicada. Os problemas da psicanálise levam a uma teoria da sociedade.

Nesse sentido, ao fundar autoridade do superego economicamente, ou seja, na necessidade do trabalho para subsistência, desviando as energias da atividade sexual para o trabalho, acaba concordando com Marx (EI, 266), mas traz novos pontos de vista. Para ambos, "*cultura*", que Marx chama de "*sociedade*", é o meio pelo qual o gênero humano se eleva acima das condições animais da existência, embora diverjam quando Freud entende que cada pessoa em particular é inimiga da cultura, que relaciona com repressão, ao passo que Marx a concebe como regularização dos interesses (EI, 269).

Freud, porém, tem a vantagem de obter na metapsicologia um quadro do agir comunicativo perturbado, sendo que Marx não conseguiu entender o "*domínio*" e a "*ideologia*" como comunicação perturbada. Para Marx, o homem deixa de ser animal quando fabrica instrumentos, mas para Freud, assim o é quando transforma o comportamento instintivo em agir comunicativo (família) (EI, 273)! Por isso, em Freud, domínio e ideologia são termos que adquirem mais substância que em Marx. Clarificação é aumentar o poder de organizar a vida, o que, para Habermas, é "*esta esperança racional que separa fundamentalmente a intenção do Iluminismo da tradição dogmática*" (EI, 275).

Apontando Marx como herdeiro da tradição idealista (EI, 277), Habermas compara as fórmulas: a idealista, segundo a qual "*o interesse é insito na razão*", e a que coloca no lugar, pela qual "*a razão é que é insita no interesse*", sendo o interesse da razão a auto-conservação (EI, 278-279). Com a comunicação perturbada, o interesse à auto-conservação tem necessariamente a forma do interesse da razão que se desenvolve apenas na crítica e se

confirma nos seus resultados práticos. No movimento da auto-reflexão, *CONHECIMENTO E INTERESSE COINCIDEM* e o critério da autonomia não pode ser esclarecido sem a conexão com o interesse em geral (EI, 280). A teoria do conhecimento só pode ser atuada como teoria da sociedade (EI, 281, nota 117), como quer demonstrar Nietzsche (EI, 282).

Nietzsche viu a conexão de conhecimento e interesse à base de uma dissolução metacrítica do conhecimento em geral, completando o "*auto-superamento da teoria do conhecimento*" iniciado por Hegel e levado adiante por Marx, como "*auto-renegação da reflexão*". Entende, como Comte antes dele, que o progresso técnico-científico supera a metafísica e concebe como Weber depois dele, as conseqüências práticas desse processo como uma racionalização do agir e uma subjetivação das potências da fé que orienta a ação. A dissolução crítica dos dogmas não libera, não emancipa, mas anula. É nihilista (EI, 282)!

Nietzsche não pode fugir à exigência do conceito positivista de ciência e nem liberar-se do conceito mais exigente de uma teoria que tem significado para a vida (EI, 286). É prisioneiro do positivismo e não distingue interesse de instinto (EI, 289). A negativa do auto-conhecimento é uma reflexão auto-destrutiva contra a qual não há argumento. A história da dissolução da teoria do conhecimento em metodologia é a pré-história do positivismo moderno e Nietzsche escreveu seu último capítulo, desenvolvendo empiricamente a conexão de conhecimento e interesse (EI, 290).

Habermas conclui: Para o positivismo que se recoloca, Nietzsche deu a prova de que a auto-reflexão das ciências leva só à psicologização das relações. E sobre essa base o positivismo moderno instaurou uma metodologia pura, depurada dos problemas que realmente interessam (idem).

No "*Poscrito 1973*" (EI, 293 e s.), porém, Habermas confessa que o projeto de 3 livros com o

objetivo de "*crítica do cientismo*", do qual "*EI*" teria função propedêutica, perdeu sua razão (EI, 296). A crítica do cientismo esvaziou, sendo caso de se passar para uma Teoria do Agir Comunicativo, o que pretendia fazer logo, pois a crítica da Teoria do Conhecimento seria o meio para a Teoria da Sociedade (EI, 298).

## Capítulo 4

### SABER E PODER

Em "*Técnica e Ciência como Ideologia*", Habermas começa por querer demonstrar que Hegel põe na base do processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada (TWI, 11) e cuja evolução, por sua vez, não foi acompanhada por Marx (Cf. TWI, 41). A análise do "Eu" e do "Amor" em Hegel, ou seja, da individualidade que se forma mediante o relacionamento é repetida por Mead em "*Mind, Self and Society*" (TWI, nota 10 da 20).

Por outro lado, Habermas critica Kant, para o qual se trata de sujeitos solitários e auto-suficientes, que agem estrategicamente, pela moral, de modo a coadunarem suas ações entre si<sup>25</sup>.

É verdade, no entanto, que a ação comunicativa, como a entendemos, leva em consideração esse conceito ainda individualista de sujeito do conhecimento, diferentemente da "comunhão" de experiências sugerida pela Hermenêutica Filosófica de cunho gadameriano.

Voltando ao texto analisado, também Hegel já criticava Kant por tornar as leis mais importantes que o indivíduo, quando o universal o sacrifica e o mata. Introduce no seu lugar o "*agir comunicativo*" como meio em que se realiza o processo de formação do espírito auto-consciente. Trata-se do problema da "interação" em Hegel.

---

<sup>25</sup>Habermas segue a idéia kantiana de Direito, diferenciando ação comunicativa de ação estratégica.

Essa renúncia do ponto de vista do sujeito do conhecimento já "*pronto*" foi captada por Cassirer, que faz uma interpretação hegelianizante de Kant (TWI, 29-30).

Hegel estabelece uma conexão interna entre "*normas jurídicas*" e os "*processos de trabalho*", sendo que a ação com base no reconhecimento recíproco só é garantida pela relação formal entre pessoas jurídicas. O direito confirma a emancipação resultante do trabalho. Só no sistema destas normas gerais pode a vontade livre obter a objetividade da existência externa, ao passo que a sociedade civil surge agora como a esfera da eticidade desmoronada.

Entretanto, o direito abstrato, embora determine a forma do tráfego social próprio desta esfera, é nela introduzido a partir de fora, sob o título de jurisprudência e a dialética da eticidade garante unicamente a "*transição*" da vontade, ainda interior, para a objetividade do direito (TWI, 31 a 40).

Marx, sem conhecer os manuscritos de Jena, diz que Hegel entendeu o trabalho como a essência do homem que a si mesmo se comprova, e reduz a ação comunicativa à instrumental, sob o título de "*práxis social*". Trata-se de uma visão reducionista de Hegel que Habermas critica: Não se trata de uma evolução da "*interação*" (Hegel) para o "*trabalho social*" (Marx), embora ambos se relacionem. Mas nem a Filosofia Real de Jena e nem a Ideologia Alemã esclarecem satisfatoriamente: dessa conexão entre trabalho e interação depende essencialmente o processo de formação do espírito (Hegel) e da espécie (Marx) (TWI, 41).

Segundo Weber, a racionalização é a forma da atividade capitalista do tráfego social, regido pelo direito privado burguês, e da dominação burocrática. Essa "*racionalização*" progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico (TWI, 45), o que, para Herbert Marcuse, não passa de ideologia, pela qual se entende uma forma determinada de dominação política oculta. A dominação racional tende a tomar o lugar da dominação opressora, violenta, dando-se a sua legitimação pela crescente produtividade que possibilita

uma vida mais agradável. Portanto, não mediante a tecnologia, mas como tecnologia, que é o domínio do homem sobre o homem, através do domínio da natureza. Por isso, Marcuse sente-se tentado pela idéia de uma nova ciência como que uma "ressurreição" da natureza caída (TWI, 46 a 50). Segundo Habermas, essa figura religiosa judaico-protestante, se encontra também em Schelling e Baader, nos "*Manuscritos de Paris*" de Marx, constituindo-se a idéia central da filosofia de Bloch e tocando esperanças em Benjamin, Horkheimer e Adorno<sup>26</sup>.

Habermas acha que nem Weber e nem Marcuse explicaram bem o processo de racionalização da sociedade, o que se tornará o centro do seu pensamento, querendo reformular o conceito de racionalização de Weber para discutir a crítica de Marcuse, assim como a sua tese da dupla função do progresso técnico-científico enquanto força produtiva e ideologia (TWI, 55).

A ação comunicativa vai se delineando: Habermas parte da distinção entre trabalho e interação, sendo aquela ação instrumental ou estratégica e esta correspondente à ação comunicativa. A ação comunicativa é a interação simbolicamente mediada por normas de vigência obrigatória, reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes e que se reforçam por sanções.

Para o comportamento incompetente, isto é, violação de regras técnicas, a sanção é o fracasso perante a realidade, ao passo que para o comportamento desviado, isto é, violação de normas, as sanções são as convencionadas, ou seja, o fracasso perante a autoridade (TWI, 57)<sup>27</sup>.

Com o capitalismo, o sistema de dominação pode se justificar. As "*ideologias*" em sentido estrito substituem as legitimações tradicionais de dominação, apresentando-se com a pretensão de ciência moderna e ao se justificarem a partir da crítica ideológica (TWI, 64).

---

<sup>26</sup>A crítica a Marcuse atinge, portanto, a toda a Escola de Frankfurt.

<sup>27</sup>O quadro correspondente se encontra na 59.

Passando-se do direito natural clássico para o direito natural moderno, à luz do mecanicismo introduzido pela física moderna do século XVII, torna-se este o fundamento das revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX (TWI, 67).

Marx destruiu a aparência de liberdade com que a instituição do livre contrato de trabalho tornara irreconhecível a violência social subjacente à relação do trabalho assalariado, enquanto Marcuse acusa Weber de, ignorando Marx, ater-se a um conceito abstrato de racionalização que oculta novamente o conteúdo típico de classe (idem).

Entretanto, não é mais possível que se desenvolva uma teoria crítica da sociedade na forma exclusiva de uma crítica da economia política. Surge uma nova legitimação, à custa da limitação estatal das instituições de direito privado, que asseguram no entanto a forma privada da revalorização do capital e vinculam essa forma ao assentimento das massas (TWI, 69-70).

A despolitização da população se caracteriza pela solução de tarefas técnicas subtraídas à discussão pública: a opinião pública política sem função (TWI, 71).

Como tornar plausível a despolitização das massas a estas mesmas massas? pergunta Habermas. O capitalismo tardio se caracteriza ainda pela cientificação da técnica: a ciência e a técnica se tornam a primeira força produtiva, tornando-se inaplicável a teoria marxiana do valor-trabalho (dualismo interação-trabalho cai para um segundo plano) (TWI, 72) e a ideologia, por outro lado, se dirige à resolução de tarefas técnicas e a força ideológica da consciência tecnocrática se verifica no ocultamento da diferença entre ação racional dirigida a fins e interação<sup>28</sup>.

Como o capitalismo estatalmente regulado pacifica o conflito de classes, não se pode mais valer da velha teoria marxiana da luta de classes e ideologia (TWI, 76). O novo núcleo ideológico é a eliminação da diferença entre práxis e técnica, atingindo a linguagem, uma das condições

---

<sup>28</sup>É interessante lembrar da crítica feita por Habermas à *profissionalização* do Direito, em TH.

fundamentais da nossa existência cultural (e pois a comunicação liberta de dominação). Dessa forma, a reflexão já é outra<sup>29</sup>.

É certo, portanto, que os pressupostos fundamentais do materialismo histórico desenvolvidos por Marx necessitam de uma nova formulação (TWI, 82), tendo-se estabelecido uma nova zona de conflitos que não é mais o antagonismo de classes, mas a opinião pública administrada pelos meios de comunicação, ocultando-se as diferenças entre questões técnicas e práticas (TWI, 89)<sup>30</sup>.

O problema é saber como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para consciência prática do mundo social da vida (TWI, 96). Se para A. Huxley, saber é poder (94), pois cientistas e tecnólogos governam o mundo, Habermas duvida que seja possível converter as informações de natureza estritamente científico-natural em literatura<sup>31</sup>, já que só podem ser utilizadas tecnicamente.

O que era a "*intenção*", - para Fichte a "*transformação do saber em obras*" -, só se resolve no campo politicamente relevante da tradução do saber tecnicamente utilizável no contexto do nosso mundo vital (TWI, 97).

Poder técnico não se refere à interação, mas o poder de disposição técnica sobre a natureza cientificamente possível se estende hoje à sociedade, exigindo uma reflexão científica, não podendo ser assunto de formação privada. O problema se coloca assim em termos de se saber qual a relação entre técnica e democracia, ou: como pode restituir-se a capacidade da disposição técnica ao consenso dos cidadãos que interagem e entre si discutem (TWI, 99-101).

---

<sup>29</sup>Cf., conforme nota n. 20, EI. Note-se que essa crítica, procedente, será desdita na tentativa de instrumentalizar a sociologia *construtivista* com uma tecnologia jurídica aquém do conceito de ciência, dando margem ao seu uso ideológico

<sup>30</sup>Habermas aguardava uma nova ilustração a partir dos movimentos estudantis.

<sup>31</sup>O problema é abordado em *A revolução em curso*.

Após analisar respostas de Marx, por um lado, e de Freyer e Schelsky, de outro, que considera parciais, Habermas diz ser inaceitável a suposição otimista de uma convergência de técnica e democracia, assim como a afirmação pessimista de que a democracia é excluída pela técnica (TWI, 101).

Só quando conseguirmos levar a cabo a dialética (de poder e vontade) com consciência política, é que poderemos controlar a mediação do progresso técnico com a prática da vida social. E por ser assunto de reflexão, não cabe apenas a especialistas, pois a dominação que pode se entrincheirar atrás do poder de suposição técnica imbuí-se de uma irracionalidade que só pode ser afastada pela formação de uma vontade coletiva (discussão geral e livre de domínio) (TWI, 105-106).

Entretanto, na medida em que a Administração deixa de ser "*arte*" para ser "*técnica*", há a necessidade cada vez maior de funcionários com preparação jurídica. É a dominação burocrática dos Estados Modernos de Weber (TWI, 107).

Há três modelos de prática política que não levam em conta a constituição das modernas democracias de massa:

- o modelo decisionista: legitimam-se quem vai decidir (eleições são aclamações), mas coloca-se as discussões das decisões, que permanecem subtraídas à opinião pública;

- o modelo tecnocrático: a política é científica, sendo supérflua a formação da vontade democrática;

- o modelo pragmatista: tradução bem sucedida das recomendações técnicas e estratégicas para a prática refere-se à mediação da opinião pública política (TWI, 113-114).

Inobstante, quem insiste na comunicação entre ciência e opinião pública, cai na suspeita de querer acomodar as discussões científicas numa base popular e fazer delas um mau uso ideológico (TWI, 115). Essa crítica incorre no estreitamento positivista e numa ideologia que impede a ciência de praticar a auto-reflexão, confundindo a dificuldade efetiva de uma comunicação permanente entre

ciência e opinião pública com violação das regras lógicas e metodológicas (TWI, 116). Porém, o processo de tradução entre a ciência e a política refere-se em última instância à opinião pública (TWI, 121) e o cientista responsável se dirige diretamente à opinião pública: uma sociedade científicada só seria emancipada na medida em que a ciência e a técnica fossem mediadas pelas cabeças dos homens juntamente com a prática vital (TWI, 127).

Por fim, há uma conexão entre conhecimento e interesse.

A palavra "*teoria*" significa, para Schelling, a exclusão dos interesses, mas mediante o ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetrando no processo vital, enquanto que para Horkheimer, teoria é a crítica (TWI, 129-130).

O Positivismo e a Ontologia antiga têm em comum a atitude teórica que liberta da conexão dogmática e dos interesses naturais da vida. O Historicismo tornou-se assim o positivismo das Ciências do Espírito, entendendo-se por Positivismo nas Ciências Sociais uma "*neutralidade axiológica*" (ou seja, separação entre conhecimento e interesse, isentando-se de juízos de valor). Separa-se fatos e valores, contrapondo-se ao puro ser um abstrato dever-ser<sup>32</sup>.

Contemplação desinteressada significaria emancipação (desvinculação de conhecimento e interesse), mas essa é "*ilusão ontológica da pura teoria*" que as ciências compartilharam enganadoramente com a tradição filosófica<sup>33</sup>.

Libertar-se dessa ilusão é olhar para o interesse que dirige o conhecimento (TWI, 136). Essa é a tarefa de uma

---

<sup>32</sup>Habermas critica Husserl por não perceber a conexão entre o positivismo que ele critica, com razão, e a ontologia, que inconscientemente vai buscar ao conceito tradicional de teoria (cf. TWI, pág. 135).

<sup>33</sup>Aqui já se delineia também a crítica à hermenêutica ontologizada. A Filosofia Hermenêutica, inclusive a de Gadamer e Heidegger, é vista por Habermas como a *outra face* do positivismo. Cf. TWI, pág. 136.

Teoria Crítica da Ciência: esquivar-se das ciladas do positivismo e demonstrar os interesses que guiam o conhecimento (TWI, 137).

Habermas faz um quadro dos interesses:

- às ciências empírico-analíticas corresponde um interesse técnico de conhecimento (refere-se a trabalho);

- às ciências histórico-hermenêuticas corresponde um interesse prático de conhecimento (refere-se a linguagem);

- às ciências de orientação crítica correspondem um interesse emancipatório de conhecimento (refere-se a dominação) (TWI, 137).

O interesse prático de conhecimento é a busca de consenso dos agentes no âmbito da auto-compreensão transmitida, sob a guia do interesse pela conservação e ampliação da intersubjetividade de uma possível compensação orientadora do agir (une-se interpretação com aplicação). Uma ciência social de orientação crítica, porém, não se contenta com isso (TWI, 139).

Enquanto a filosofia permanece presa à ontologia, sucumbe a um objetivismo que dissimula a conexão do seu conhecimento com o interesse pela emancipação (TWI, 140).

Dessa maneira, Habermas expõe suas teses da conclusão:

1<sup>a</sup>) As realizações do sujeito transcendental têm a sua base na história natural do gênero humano.

2<sup>a</sup>) Conhecer é instrumento da auto-conservação na mesma medida em que transcende a simples auto-conservação.

3<sup>a</sup>) Os interesses que guiam o conhecimento constituem-se no meio do trabalho, da linguagem e da dominação.

4<sup>a</sup>) Na força da auto-reflexão, o conhecimento e o interesse são uma só coisa<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup>Habermas explica aqui que só uma sociedade emancipada permite o diálogo livre de dominação, um verdadeiro consenso. Esse estado da

5ª) A unidade de conhecimento e interesse verifica-se numa dialética que reconstrói o suprimido a partir dos vestígios históricos do diálogo abafado<sup>35</sup>.

---

*fala ideal*, entretanto, permanece como utopia. Cf., nesse sentido, B. Freitag e S. Rouanet, *Introdução*, em Habermas. *Sociologia: coleção grandes cientistas sociais*, São Paulo: Ática, 1980, n. 15, 55.

<sup>35</sup>Ou seja, o interesse legítimo é o da emancipação.



## Capítulo 5

### O GIRO LINGÜÍSTICO DA "TEORIA CRÍTICA" E O CONFRONTO COM A HERMENÊUTICA.

Não se limitando a prosseguir a crítica de Adorno ao positivismo, Habermas apropria-se, num "*giro lingüístico*", da hermenêutica e da filosofia analítica, conduzindo-se, em "*A Lógica das Ciências Sociais*", à convicção de que a Teoria Crítica da Sociedade tem que se libertar da conceituação da filosofia da consciência, das categorias básicas da tradição filosófica que remonta a Kant e Hegel, como consta do prefácio à nova edição de "*A Lógica das Ciências Sociais*"<sup>36</sup>.

Os deslindes se dão contra a pretensão de exclusividade das ciências experimentais nomológicas, contra o idealismo hermenêutico da sociologia compreensiva, contra a tendência objetivista de um funcionalismo sistêmico autonomizado, e contra as conseqüências relativistas que se seguem de uma metacrítica à teoria do conhecimento. Põe-se ainda contra o dogmatismo da tradição da filosofia da história (Cf. ZLS, 14 e 488).

Habermas esclarece que a idéia intuitiva de uma racionalidade em uma "*discussão livre de domínio*", é convertida em uma teoria discursiva da verdade, partindo de Pierce e servindo-se da Teoria da Argumentação de

---

<sup>36</sup> De agosto de 1982, 13. Reafirma-se este proposito de *Teoria do agir comunicativo*, pág. 1078, onde também se apresenta Habermas como libertador do materialismo histórico de seu jugo da filosofia da história. Cf. ainda, *Para a reconstrução do materialismo histórico*.

Toulmin. A "*fundamentação das ciências sociais em termos de teoria da linguagem*" (via metodológica e de teoria do conhecimento) foi deixada de lado pela impossibilidade de introduzir a Teoria do Agir Comunicativo desde uma perspectiva metodológica. Rompe com a Teoria do Conhecimento, tratando as pressuposições da ação orientada ao entendimento com independência dos pressupostos transcendentais do conhecimento (Cf. TH, 1078, acima citada).

Habermas duvida, com efeito, que a metodologia e a teoria do conhecimento sejam as vias régias para uma análise dos fundamentos de uma teoria da sociedade (ZLS, 16.). Já no prefácio de 1970, havia escrito que entender a psicanálise como análise da linguagem foi um passo no caminho de uma teoria da ação comunicativa<sup>37</sup>, inobstante então procurasse fundar as ciências sociais em termos de teoria da linguagem, o que acabou abandonando (Cf. ZLS, 15).

Fiando-se na força da reflexão, Habermas se volta contra a velada função normativa da falsa consciência<sup>38</sup>. Como base de sua crítica, elegeu Popper, porque sua teoria dá um passo em direção a seus objetivos contra o positivismo. Popper, explica Habermas, embora seja um representativo defensor da teoria analítica da ciência, já nos anos 20, criticou os pressupostos empiristas do neopositivismo.

A esta altura, a questão da origem do conhecimento, por ser impossível o conhecimento puro, deve ser substituída pela questão de sua validade. *Em lugar de perguntarmos pela origem legitimante do saber, temos que perguntar por um método que, em meio à massa de opiniões em princípio incertas, nos permita descobrir as definitivamente falsas.*

---

<sup>37</sup>Cf. no texto *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, a crítica baseada na psicanálise, pág. 35 e 42 da edição brasileira.

<sup>38</sup>Observa, na ZLS, pág. 45, que, segundo as proibições positivistas, âmbitos inteiros de problemas haviam de ficar excluídos da discussão e abandonados a atitudes irrealistas.

É possível entendermos, portanto, numa apreciação crítica das palavras de Habermas, que o método pode detectar criticamente o que é falso, porém, isso não significa que trará soluções para os equívocos que aponta.

Aliás, o próprio Habermas aponta a limitação do método de Popper, que só pode justificar-se recorrendo a ao menos uma fonte do saber, a tradição, a qual Popper chama de tradição crítica. Segue, porém, compartilhando o *pre-juízo* positivista de profundo arraigamento, pondo fê na autonomia da experiência (independência epistemológica dos fatos a respeito das teorias) (ZLS, 49) e uma *pre-compreensão* implícita nas regras dirige a discussão dos investigadores sobre a aceitação de enunciados básicos<sup>39</sup>. Habermas conclui que o círculo nos remete a uma dimensão em que a discussão racional só é possível por via hermenêutica.

Habermas busca o auxílio de Popper uma vez mais, e de Morton White, segundo ele mesmo explica, para afastar a crítica que lhe é feita por Hanz Albert, segundo a qual ele cai num *positivismo vulgar*, mesclando a lógica da investigação com a sociologia do conhecimento, ou seja, a velha idéia kantiana da separação entre o empírico e o transcendental.

Basicamente, o "*acordo*", para Habermas, não significa reduzir a idéia de verdade a comportamento observável. O fato empírico tem simultaneamente a peculiaridade de uma condição transcendental: só na discussão pode deixar-se a um acordo sobre os padrões em virtude dos quais distinguimos entre fatos e puros fantasmas. A incriminada conexão entre enunciados formais e empíricos, segundo o autor, trata de fazer justiça a um contexto em que já não tem sentido separar as questões metodológicas das questões de comunicação.

Habermas pretende justificar contra o positivismo o ponto de vista de que o processo de investigação organizado pelos sujeitos pertence, através dos atos de conhecimento, ao contexto objetivo mesmo que se trata de

---

<sup>39</sup> Interessante lembrar aqui que Gadamer diz que o método já traz em si a verdade que pretende revelar.

conhecer. Contra a auto-compreensão positivista, quer insistir na conexão das ciências empírico-analíticas com um interesse cognoscitivo-técnico.

Habermas contesta a Sociologia do Direito em Weber. *O Direito Formal aqui significa uma neutralidade valorativa que demonstra facilmente um positivismo ou um neokantismo em Weber.* Carl Schmitt, seu legítimo discípulo, robustece, como elemento decisionista de sua sociologia, a ideologia. Criticando Weber, Habermas coloca que o postulado da neutralidade valorativa se refere à política da ciência: só são admissíveis aquelas teorias cujos pressupostos básicos estão livres de toda pre-compreensão histórica que só pode aclarar-se em termos hermenêuticos e podem ser introduzidas portanto em termos convencionalistas.

Habermas pergunta: não podem as referências valorativas metodologicamente determinantes, converterem-se elas mesmas em objeto de análise científica? E responde: "*A mim parece que precisamente na teoria da ciência de Weber pode mostrar-se esta conexão da metodologia com a análise sociológica da atualidade. Porém Weber mesmo, coincidindo nisso com o neokantismo, era o bastante positivista como para proibir-se estas reflexões.*" (ZLS, 96).

Após analisar a discussão que gira em torno do dualismo ciências naturais e sociais, de um lado, e do espírito, de outro, que considera positivista<sup>40</sup>, musealização da história, Habermas entende que se deve procurar a tradução racionalmente vinculante do saber técnico a consciência prática e a condições metodológicas de possibilidade de uma ciência social que integre procedimentos analíticos e hermenêuticos, pois enquanto não nos desembaraçarmos da reflexão ou nos vermos privados dela em prol de uma racionalidade mutilada, não podemos preterir impunemente a dimensão da história evolutiva da espécie humana. Recordar que a divisão do trabalho entre ciências nomológicas e históricas não é tão

---

<sup>40</sup>Remete a *Conhecimento e interesse em Técnica e ciência como ideologia.*

simples, e sua unidade metodológica não é tão problemática como o positivismo supõe (ZLS, 102 e 117).

O positivismo encara como supérflua e problemática a "*compreensão*", preferindo a observação. Mas a comunicação lingüística não pode apreender-se suficientemente só no plano do comportamento regido por estímulos, permanecendo problemática a tentativa de reduzir a linguagem a comportamento. Se a linguagem não pode reduzir-se a comportamento, sob o pressuposto de uma pre-compreensão da secreta intencionalidade do comportamento, pre-compreensão ligada à comunicação lingüística, podemos analisar a ação intencional na atitude típica da investigação comportamental. E se não queremos pagar esse preço por uma redução da ação a comportamento, não podemos ater-nos a teorias gerais da ação intencional.

Por outro lado, as teorias funcionalistas, segundo as quais a necessidade gera a função, e que foram adaptadas da antropologia (que as recebeu da biologia) para a sociologia por R. K. Merton e T. Parsons, também têm suas limitações. Ao se passar dos organismos às organizações, há que se abandonar a pretensão descritiva do funcionalismo.

A limitação lógica das teorias funcionalistas da ação à validade de ciências normativo-analíticas é insatisfatória. Por isso Habermas propõe-se discutir duas dificuldades que podem indicar uma forma de sair de toda esta problemática, pelo caminho de uma re-historização da análise da sociedade (ZLS, 169).

Falou-se em três enfoques para análise do tipo auto-reflexão dos métodos (ZLS, 179):

- enfoque fenomenológico, que conduz a uma investigação da constituição da prática da vida cotidiana (ZLS, 179 e s.);

- enfoque lingüístico, que se centra em jogos de linguagem, que simultaneamente determinam transcendentemente formas de vida (ZLS, 203 e s.), e

- enfoque hermenêutico, que aborda regras lingüístico-transcendentais da ação comunicativa desde o

complexo objetivo de uma tradição operante (ZLS, 228 e s.).

O enfoque fenomenológico fica nos limites da análise da consciência (sujeito), ao passo que a filosofia da linguagem, suficientemente positivista para negar a reflexão, serve-se de uma linguagem tão metafísica quanto a que combate, repetindo a idéia básica da filosofia transcendental. A idéia da linguagem como "*cópia*" do mundo é também metafísica, observa o autor.

Deve tentar o que o "*Tractatus*" de Wittgenstein disse impossível - a lógica da linguagem a partir da linguagem ordinária mesmo -, pois só assim pode significar fundamentação para a sociologia compreensiva.

A filosofia da linguagem se complementa com o Behaviorismo e Habermas diz que uma teoria geral das estruturas de linguagem ordinária não pode se dar em termos behavioristas, como diz Chomsky (ZLS, 226). As intuições lingüísticas não são experiências privadas: nelas precipita a experiência coletiva do consenso que tacitamente acompanha todo jogo lingüístico. Só a análise da linguagem não é suficiente. Estamos em condições de sair da gramática interpretando o estranho, de fazer inteligível o não entendido.

Passamos para o conceito de tradução, que é dialético, cuja experiência é formulada na dialética hegeliana do limite. Para Gadamer (ZLS, 229 e s.), a tradução, que é a experiência que está na base da hermenêutica, é "*como dizer o que se quer*" (cita WM, 380)<sup>41</sup>. *A tradução só resulta necessária nas situações em que o entendimento resulta perturbado, eis que quando aprendemos, não temos mais necessidade de tradução*<sup>42</sup>.

O diálogo é uma comunicação conforme regras que possibilitam o consenso e salvam situações de entendimento perturbado. Participar de um diálogo é fazer o papel de intérprete ("*Interpret*" é sinônimo de "*Domeltscher*" ou tradutor).

---

<sup>41</sup>Numeração apontada na tradução de ZLS.

<sup>42</sup>Recordamo-nos aqui do princípio exegético *in claris cessat interpretatio*.

Não se trata do correto domínio da linguagem, mas do correto entendimento acerca da coisa que carece ser entendida por meio da linguagem (WM, 362 e s.). Segundo Gadamer, só quando a intersubjetividade da validade das regras se torna perturbada é que se põe em marcha uma interpretação que restabelece o consenso. O entendimento significa tradução porque entender é acolher o estranho e o oposto (WM, 364).

Nesse sentido, a tradição, para Gadamer, funciona como tradução, ou seja, como salvação de distância entre gerações.

Ao contrário de Wittgenstein, com sua "*redução perspectivista*", para Habermas, aprender uma língua, ou seja, suas regras, não é só adestrar-se para um consenso, mas também a interpretar, superar distâncias e expressar-se (ZLS, 233). O círculo hermenêutico significa que o intérprete pertence, como momento, ao mesmo complexo de tradições que o seu objeto.

Para Habermas, o grande mérito de Gadamer está em haver demonstrado que a compreensão hermenêutica está referida, de forma transcendentalmente necessária, à articulação de uma auto-compreensão orientadora da ação (ZLS, 247). Isso não impede, contudo, que ele faça suas críticas ao autor de "*Verdade e método*"<sup>43</sup>.

Segundo Habermas, Gadamer se aproxima involuntariamente da desvalorização da hermenêutica pelo positivismo, conforme vislumbra na "*Introdução*" de "*Wahrheit und Methode*", XIX. Segundo Habermas, a confrontação de Verdade e Método não devia ter induzido Gadamer a opor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico em conjunto. Ele transforma o descobrimento da estrutura de prejuízos do "*Verstehen*" em uma reabilitação de prejuízos como tal. Entretanto, pergunta Habermas, da inevitabilidade da antecipação

---

<sup>43</sup>A crítica a Gadamer, que se encontra na pág. 252 em diante, de ZLS, também se estenderá em *Pretensão de universalidade da hermenêutica*, no mesmo volume, pág. 277 e s. (trad. brasileira, em *Dialética e hermenêutica*, 26 e s., e outros textos e é recordada e concluída em *Faktizität und Geltung...*, já citada, pág. 244.

hermenêutica se segue que haja prejuízos legítimos? Gadamer se vê impulsionado pelo conservantismo de um Burke, pois "*diretamente a autoridade nada tem a ver com a obediência, mas com o conhecimento*" (ob. cit., 264), o que Habermas cita como a "*absolutização da hermenêutica*", fazendo um paralelo entre Gadamer e a "*substância*" de Hegel (ob. cit., 286) (ZLS, 254-5). A subjetividade se torna a substancialidade que a determina. Ele parece supor que a estrutura de prejuízos, uma vez tornada transparente, já pode seguir atuando em forma de prejuízo. O prejuízo de Gadamer, segundo Habermas, em favor dos direitos dos prejuízos acreditados pela tradição põe em questão a força da reflexão, força que se acredita capaz de poder também recusar a pretensão das tradições (ZLS 255).

Mas, autoridade e conhecimento não convergem. Essa experiência da reflexão é uma herança irrenunciável que nos legou o idealismo alemão, tomando-o do espírito do século XVIII.

Completando a crítica, Habermas cita, em "*Pretensão de Universalidade da Hermenêutica*", a colocação de Albrecht Wellmer, que apontou para o fato de que na tradição do Iluminismo foi generalizada aquela noção contrária às tradições<sup>44</sup>. E Gadamer ignora isso, assumindo um conceito adialético (seria acrítico!) de ilustração (da limitada perspectiva do século XIX), o que, segundo Habermas, levou os alemães ao perigoso complexo de superioridade e os separou da tradição ocidental (ZLS, 255). O Iluminismo, no entanto, exige, apesar de todo interesse pelo acordo, que se faça valer a razão, como princípio de consumação isenta de violência frente à realidade experienciada de uma comunicação distorcida pela violência: "*O Iluminismo sabia o que a hermenêutica esquece: que o "diálogo", que segundo Gadamer nós "somos", também é um contexto de violência e exatamente nisso não é nenhum diálogo...*"<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup>Cf. pág. 62 da trad. brasileira citada.

<sup>45</sup>Idem.

É de se perguntar, no entanto, em relação a essa crítica veemente de Habermas, se o perigoso complexo de superioridade alemão não está na dogmatização da História como passado, feito um Historicismo que busca ser fiel à tradição não interpretada? Ou seja, um “*historicismo*” menos como “*historicidade*” voltada para a aplicação, uma Historicidade onde o que importa é o presente, a atualidade, quando a História se faz? O seu prejuízo contra o prejuízo, para usar o meio que usou contra Gadamer, no entanto, o insere numa tradição, como já reconheceu<sup>46</sup>, que o impede, sem se dar conta, de refletir sobre isso! E prossegue a sua crítica:

A hermenêutica serve à legitimação das relações e é, nessa medida, uma ideologia. Segundo Habermas, os resíduos de kantismo que persistem na ontologia existencial de Heidegger impedem Gadamer, que procede do neokantismo de Marburgo, de perceber as conseqüências que suas análises sugerem.

Segundo W. Pannenberg (Nota de rodapé 222, 259, da ZLS), Gadamer se esforça para evitar a mediação total hegeliana da verdade atual com a história, mas os fenômenos que descreve empurram sempre na mesma direção de uma concepção universal da história, o que justamente - com o sistema de Hegel à vista - trata de evitar. A recepção de Bloch na recente teologia evangélica tem contribuído para superar a ontologia da historicidade mediante uma reflexão acerca da dependência das condições transcendentais do “*Verstehen*” a respeito do contexto objetivo da história universal (ZLS, 259.). Daí os limites de uma sociologia compreensiva, que acaba numa análise da linguagem, e leva, de novo, ao funcionalismo, que tem a vantagem de poder abordar sistematicamente os nexos objetivo-intencionais.

Habermas quer ater-se a uma apreensão empírico-analista do sistema social - os nexos funcionalistas não podem entender-se em termos funcionalistas: um

---

<sup>46</sup>Pág. 66 da trad. brasileira. Cf., no sentido de *historicismo* como dogmatização do passado, a crítica de G. Del Vecchio em *Lições de filosofia do direito*, cit., pág. 577-579.

funcionalismo ilustrado pela hermenêutica (ZLS, 273). Recoloca-se assim o problema de "*teoria e práxis*", próprio da Ilustração. É por isso que Habermas insiste numa *Hermenêutica entendida como arte de compreender um sentido lingüisticamente comunicável e, no caso de comunicações perturbadas, torná-lo inteligível*. A hermenêutica assim, se relaciona com a arte de convencer e persuadir para questões práticas (ZLS, 277)<sup>47</sup>.

Mas Habermas não se conforma com a prisão do "*círculo hermenêutico*" e pergunta se é possível a compreensão fora de contextos, isto é, metodicamente assegurada. Responde que a psicanálise, como ciência crítica, talvez possa fazer isso<sup>48</sup>.

A consciência hermenêutica, segundo Habermas, será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica. A pseudocomunicação detectada pela psicanálise escapa à hermenêutica sem ferir a auto-compreensão desta. A compreensão hermenêutica, baseada na tradução, afasta apenas as confusões da própria linguagem e não as confusões de conteúdo. Evidencia, entretanto, que a metapsicologia de Freud teria de ser libertada de sua equivocada auto-compreensão cientificista, antes de poder tornar-se fecunda como parte de uma meta-hermenêutica.

O que resulta daí, para a pretensão de universalidade da hermenêutica?

O conhecimento implícito das condições da comunicação sistematicamente distorcida, que é pressuposto de fato no uso hermenêutico profundo da competência comunicativa, basta para pôr em questão a auto-compreensão ontológica da hermenêutica, seguindo Heidegger (Na nota 23, refere-se a objeções de Gadamer a Habermas).

Gadamer levanta a questão: "*O fenômeno da compreensão está adequadamente definido quando eu*

---

<sup>47</sup>Inicia-se o texto *Pretensão de universalidade da hermenêutica*, cuja trad. brasileira, pág. 26 e s., já referida, será usada.

<sup>48</sup> Tradução brasileira, 39. Cf. LCS, 17.

*digo: compreensão quer dizer evitar mal entendido (ou: evitar compreender mal)? Não subjaz, em verdade, a todo compreender algo assim como um 'acordo fundamental'?"<sup>49</sup>*

Habermas está de acordo com a resposta positiva, mas não está de acordo a respeito de como deve ser determinado esse consenso prévio<sup>50</sup>.

Gadamer conclui, enfim, pela primazia ontológica da tradição lingüística frente à possível crítica e Habermas profere sua crítica: A pretensão universal do ponto de partida hermenêutico só pode se manter, se partirmos de que o contexto da tradição, como lugar da verdade possível e do fático *estar-de-acordo* ao mesmo tempo, também é o lugar da inverdade fática e da violência duradoura<sup>51</sup>.

A ontologização da linguagem e o hipostasiamento (substanciação) do contexto da tradição levam ao cegamento, ao passo que uma hermenêutica criticamente esclarecida sobre si mesma, que diferencia entre visão e cegamento, assume em si o saber meta-hermenêutico sobre as condições de possibilidade da comunicação sistematicamente distorcida. Gadamer reabilita o preconceito, não vendo oposição entre autoridade e razão. Entretanto, para Habermas, como para Max Weber, autoridade é poder legitimado.

*É perceptível, assim, que Habermas não é contra uma hermenêutica como tecnologia lógico-formal, mas contra a Ontologia. Esta é a tradição do Criticismo: Método!*

E conclui: "*Talvez sob as atuais circunstâncias, seja mais urgente apontar para os limites da falsa pretensão de universalidade da crítica do que para os da pretensão de universalidade da hermenêutica.*" Mas, "*também esta última pretensão necessita de crítica.*"<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Nota 24.

<sup>50</sup> Pág. 61.

<sup>51</sup> Nota 25.

<sup>52</sup> Pág. 66.

Ainda no contexto de uma crítica a teorias autoritárias, segundo Habermas, pretende ele, na sua discussão com Luhmann, mostrar que a tese central da sua Teoria Sistêmica da Sociedade (a análise funcionalista assinala o único caminho admissível para a racionalização de decisões), é falsa (ZLS, 307 e s.), tendo, na verdade, a função legitimadora de poder (ZLS, 311).

No "*Apêndice*" sob o título de "*Objetivismo nas Ciências Sociais*" (ZLS, 451 e s.), Habermas esclarece que o seu enfoque, com Apel, é contra:

1º) a teoria empirista da ciência (idéias pragmático-transcendentais de Pierce);

2º) o objetivismo sociológico (instituições hermenêutico-transcendentais de Dilthey) e

3º) perigos complementares que se seguem de um tratamento reflexivo da problemática da compreensão (Cf. LCS, 14): por um lado, o idealismo hermenêutico dos teóricos da compreensão (partem de Heidegger e de Wittgenstein) e, de outro, o materialismo histórico, ambos precipitando (os primeiros) e exagerando (os segundos), a pretensão de objetividade do conhecimento (ZLS, 488, Cf. 252).

Por consequência, temos que (ZLS, 494):

1) uma teoria "crítica" (auto-reflexiva) da sociedade não pode apoiar-se em tornar conscientes pressupostos implícitos à compreensão: exige uma teoria da ação comunicativa (análise das condições de êxito dos atos da fala).

2) *a Teoria da Ação Comunicativa tem um status similar à Teoria do Conhecimento.*

3) Teoria da Comunicação corresponde exatamente às condições objetivas de conhecimento.

4) Estas considerações põem de cabeça para baixo a relação habitual entre metodologia e teoria experimental.

5) *A Teoria da Ação Comunicativa é empírica na medida em que expõe o saber pré-teórico dos sujeitos*

capazes de linguagem e ação, tendo, porém, um imediato *significado metodológico*.

## Capítulo 6

### ALÉM DE MARX

Como Habermas já havia proposto e confirmará em "*Teoria do Agir Comunicativo*", o pensamento marxiano de crítica da sociedade deverá ser usado na sua obra como início crítico, mas exigirá complementação, pois não responde, por si só, às novas situações surgidas em relação ao problema social. E ele, como declarou explicitamente, não tem interesse dogmático no Marxismo (RhM, 11).

De modo geral, os temas tratados em "*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*", já o foram também nas obras antecedentes, desde o início, especialmente em "*Theorie und Praxis*"<sup>53</sup>, notando-se uma progressiva necessidade do autor de reformular a teoria marxiana da sociedade, valendo-lhe mesmo o título de "*ex-integrante da Escola de Frankfurt*"<sup>54</sup>.

Para Habermas, "*reconstrução*" significa desmontar e recompor de novo a teoria, para melhor atingir a meta que ela própria se fixou, ao contrário de "*restauração*", que é o retorno ou renascimento, no sentido de renovação (RhM, 11)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup>Cf. acima.

<sup>54</sup>Segundo Flávio Beno Siebeneichler, isso ocorre desde *Mudanças de estrutura da esfera pública*, de 1962, cujo patrocínio foi recusado por Adorno e Horkheimer, o que significaria um distanciamento teórico entre os mestres e o jovem discípulo. Cf. a síntese da biografia de Habermas, publicada em *Jürgen Habermas, razão comunicativa e emancipação*, Rio: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 189 e 191.

<sup>55</sup>Habermas, no entanto, justifica continuar com Marx, inobstante procure completar a sua teoria com pontos de vista estruturalistas e funcionalistas, como se encontra na pág. 38 de RhM.

É interessante notar a crítica sempre presente do direito burguês, pois que, como em Marx, essa "*superestrutura*", no positivismo jurídico, é a forma particularmente "*cínica*", segundo Habermas, da consciência burguesa (RhM, 12). Isso, no entanto, não afasta a *natureza do Direito de instituição especializada na intersubjetividade do acordo* (RhM, 14).

Por outro lado, como as novas relações de produção, inclusive culturais, tornam a teoria marxiana necessitada de complementação, e por sua vez, as instituições especializadas na intersubjetividade do acordo demonstram que as estruturas dessa intersubjetividade são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto estruturas da personalidade, *pode-se unir Psicologia (no caso, o estruturalismo genético de Jean Piaget) e Direito*. As estruturas da intersubjetividade são tecidos de ações comunicativas, assim como as estruturas da personalidade são consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação. Essa "*evolução*" no pensamento de Habermas segue de Hegel, passando por Freud, até Piaget (Cf. RhM, 14 e 15).

Continuando a crítica da tradição, Habermas expõe que no início era o mito, o qual foi transformado em tradição. Esta, por sua vez, supõe a figura do fundador, e portanto o saber explicitamente ensinável e passível de dogmatização (RhM, 20).

O direito apresenta, nas sociedades modernas, uma estrutura universalista (tradição judaico-cristã e greco-ontológica), que com a economia capitalista sofre uma fratura de tipo subjetivista, com a Reforma e a filosofia moderna. O direito, no entanto, se encontra na Razão Prática, sendo que o "*eu prático*", em contraposição ao "*eu epistêmico*" da razão pura, também se localiza na razão prática, de acordo com a clássica relação de Kant.

Após as sociedades neolíticas, passando-se pelas sociedades organizadas de modo estatal, temos que, na época moderna, o princípio capitalista de organização se dá

através do direito privado burguês, de características universalistas<sup>56</sup>.

Os membros emancipados da sociedade burguesa, cuja identidade convencional se rompeu, podem saber-se unidos aos seus concidadãos em suas qualidades: a) de sujeitos livres e iguais (proprietário); b) de sujeitos moralmente livres (homem privado) e c) de sujeitos politicamente livres (cidadão do Estado Democrático). Trata-se de "*legalidade*", "*moralidade*" e "*soberania*"<sup>57</sup>.

O Materialismo Histórico, segundo Habermas, se vincula às filosofias burguesas da história, projetando uma identidade coletiva compatível com as estruturas universalistas do Eu, conforme um "*cosmopolitismo*" próprio do Socialismo (RhM, 30)<sup>58</sup>.

A comparação entre o "*Eu*" e a evolução social, levam a idéias morais, de um lado, e jurídicas, de outro. Direito e Moral servem à regulamentação consensual de conflitos de ação, o que, segundo Habermas, significa que servem à conservação contra o que ameaça de uma intersubjetividade de acordo entre sujeitos capazes de linguagem e ação (RhM, 31)<sup>59</sup>.

Ação racional com relação ao fim, significa a racionalização, no contexto do agir social, a racionalização dos meios, ou seja, um aumento das forças produtivas. Para Marx esse era o motor do desenvolvimento social, ao lado dos movimentos sociais, entendendo ele que a própria luta de classes se constitui como força produtiva.

Ao contrário do agir racional com relação ao fim, o agir comunicativo orienta-se, entre outras coisas, no

---

<sup>56</sup>A conceituação se refere à classificação de Piaget sobre a evolução do *eu*; cf. pág. 16 e 17 de RhM.

<sup>57</sup>Nesse sentido, é interessante anotar as observações de John Gilissen a respeito do *Code Napoleon*, em *Introdução histórica ao direito*, trad. A.M. Hespanha e L.M. Macaísta Malheiros, Lisboa: C. Gubenkian, 1988, pág. 536 a 542. Habermas remete a SO, partes II e III; cf. RhM, pág. 45, nota n. 27.

<sup>58</sup>Cita, na nota n. 31, da pág. 45, K. Eder e suas referências a Kant.

<sup>59</sup>Cita, na nota n. 32, pág. 46, EI e TWI, fazendo referência a *ação racional com relação ao fim*.

sentido do respeito de normas intersubjetivamente válidas, pressupondo a base de validade do discurso. O consenso, base para o agir comunicativo, é possível graças às pretensões de validade universal, quais sejam, a verdade, justiça e veracidade.

As ações estratégicas, por sua vez, não supõem consenso: devem ser institucionalizadas, quer dizer, colocadas dentro de normas intersubjetivamente vinculantes. Institucionalização é estabelecer um agir consensual baseado em premissas de validade reconhecidas intersubjetivamente (Cf. RhM, 33). Racionalizar é cancelar relações de coerção que impedem que os conflitos sejam afirmados conscientemente e regulamentados de modo consensual. Racionalizar é superar a comunicação sistematicamente distorcida, onde o consenso é falso<sup>60</sup>. *Os estágios do Direito e da Moral são estágios desse processo.*

Habermas estima, ainda, a teoria marxiana da sociedade, porque a anatomia da sociedade burguesa, segundo ele, é uma chave para a anatomia das sociedades pré-modernas e a análise do capitalismo, oferecendo, portanto, um acesso privilegiado à teoria da evolução social: sociedades capitalistas - estruturas de classe, ideologia burguesa - legitimação de domínio.

Quanto aos pontos de vista estruturalistas, admite ter aprendido com marxistas como Godelier<sup>61</sup> que repensaram a relação entre base e superestrutura. Habermas coloca as estruturas normativas em relação com problemáticas de lógica do desenvolvimento conforme o estruturalismo genético de Piaget, posição superadora da oposição frontal ao evolucionismo tradicional no estruturalismo, assumindo em suas elaborações, motivos

---

<sup>60</sup>Cita, na nota n. 34, da pág. 46, o conceito de comunicação sistematicamente distorcida, desenvolvida em *Pretensão de universalidade da hermenêutica*.

<sup>61</sup>Baseia-se em Levi-Strauss, conforme comentário da nota n. 37; cf. RhM, pág. 39 e nota 37 na pág. 46.

característicos da teoria do conhecimento de Kant a Pearce<sup>62</sup>.

O Funcionalismo tomou caminho que o levou além da antropologia cultural, voltando às teorias do desenvolvimento do século XIX e no neo-funcionalismo de T. Parsons se encontram os conceitos de Teoria Geral dos sistemas sociais à sociedade e à modificação estrutural dos sistemas sociais.

O funcionalismo é restrito mas a lacuna pode ser preenchida por uma teoria dos movimentos sociais, ou teoria da evolução social sistematicamente (A. Touraine). Os movimentos sociais são apresentados como processos de aprendizagem, através dos quais as estruturas de racionalidade latentes podem ser traduzidas em prática social.

A teoria dos sistemas, todavia, oferece instrumentos utilizáveis para analisar as condições preliminares para as inovações evolutivas. A teoria sistêmica de Claus Offe por exemplo, é uma teoria para a análise das crises pelo menos quando é conjugada com uma teoria da ação.

Por outro lado, Habermas pergunta se para o próprio Marx o Materialismo Histórico não tinha um papel secundário e, se assim raciocinando, a análise da formação social contemporânea não deve sustentar-se sobre as próprias pernas. Habermas sustenta que Marx entendeu o Materialismo Histórico como uma teoria global da evolução social, considerando a teoria do capitalismo como um dos seus segmentos parciais (RhM, 40). O materialismo histórico pode assumir a tarefa de determinar o princípio organizativo da sociedade contemporânea, partindo da perspectiva da gênese dessa formação social (RhM, 41).

Após estudar o conceito de identidade e procurar formalizá-lo dialeticamente, Habermas conclui que a tarefa das ideologias é reequilibrar a dissemelhança estrutural entre a identidade coletiva, ligada a um Estado concreto e

---

<sup>62</sup>Habermas aponta ainda que Piaget é reconhecido, no seu significado para o Marxismo, por Lucien Goldmann.

as identidades do Eu, produzidas numa comunidade universalista.

Para Hegel, a sociedade moderna encontrou sua identidade racional no Estado constitucional soberano e cabe à filosofia representar essa identidade como racional. Hegel vê no Estado a vida racional da liberdade auto-consciente (leis racionais), cabendo à Filosofia (do Direito) permitir entender a racionalidade dessa organização estatal (na falta da visão filosófica, uma visão religiosa, podendo a religião substituir a filosofia na legitimação do Estado).

Habermas quer caracterizar nos três pontos de vista, uma nova identidade possível em sociedades complexas e que seja compatível com estruturas universalistas do Eu (RhM, 98):

1) uma nova identidade de uma sociedade supra-estatal não pode estar ligada a um determinado território ou organização;

2) também não pode se articular em imagens do mundo que deva supor a validade de uma moral universalista, sequer ser complemento - análogo para estrutura - das identidades pós-convencionais do Eu;

3) a nova identidade de uma sociedade mundial, que é acompanhada pela consciência de ser ainda incompleta não pode ser orientada retrospectivamente por valores da tradição, mas tampouco pode se orientar - de modo exclusivamente prospectivo - por tarefas planificadoras ou por formas de vida planificadas.

A crítica da sociedade se funda na crítica da dominação. O Estado nasce com a mudança de posição do Direito (antes familiar) para a organização de normas reconhecidas intersubjetivamente e consagradas pela tradição (juiz não é mais o patriarca e julga não em represália ou reconstituição do *status quo ante*, mas julga um culpado. O nascimento do Estado se explica pela estabilização eficaz de uma posição de juiz. Poderíamos dizer, com Habermas, que o poder é essencialmente o poder de julgar! A integração social é realizada através de

relações de poder e garantida, nos casos de conflito, através de instituições jurídicas convencionais (Cf. RhM, 142 e 144).

A experiência da repressão e do arbítrio sociais deve ser compensada por legitimações de poder para manter a auto-direção do sistema social que nasce com a introdução de um ordenamento político global, sendo que a incerteza do Direito é atenuada, nas democracias de massa, regidas pelo Estado do bem-estar.

Se nas sociedades pós-modernas se desse o primado do sistema científico e educacional, se daria um intercâmbio auto-dirigido do sistema social com a natureza interna (antes externa) e ao invés da aquisição de poder, aquisição de motivação e sentido. Refere-se a um novo princípio de organização: educação pública, assistência social, regime penal liberalizado e terapia de doenças mentais. Numa forma futura do domínio de classe, o "poder" seria quebrado pela segunda vez: não através do direito privado burguês, mas através do sistema educacional do Estado Social (Cf. RhM, 146 e 147).

Althusser e Godelier tentaram reconquistar para o materialismo histórico os conceitos e afirmações de Levi-Strauss. Mas o Estruturalismo se limita à lógica das estruturas existentes e só o estruturalismo genético de Piaget se ocupa da lógica de desenvolvimento do processo de constituição das estruturas, podendo ser uma ponte para o materialismo histórico (RhM, 149). Já o neo-evolucionismo (Parsons, Luhmann, Lenski), por ser duvidoso que se aplique ao desenvolvimento cultural, deve ser complementado pelo funcionalismo (RhM, 155). Poderia se proceder a uma reformulação de Marx em termos de teoria sistêmica, mas esta também é limitada, devendo ser complementada por uma teoria da evolução social (RhM, 184). O funcionalismo nas ciências sociais, por sua vez, serve para pôr à luz, classes de mudanças de estado ou de formações de estrutura funcionalmente equivalentes, mas não para explicar a gênese de estados ou estruturas novas em processos de nascimento. Segundo Döbert, a teoria da evolução deve compensar e não repetir os pontos débeis da teoria sistêmica, mas, ao contrário,

Luhmann faz da história a guia para as arbitrariedades de um método funcionalista autonomizado. Pode-se ver, portanto, que uma aplicação da teoria da evolução na análise da época tem sentido somente no âmbito de uma formação discursiva da vontade: fundamentar a razão pela qual deveriam ter sido escolhidas determinadas estratégias e normas de ação e não outras (RhM, 209).

Eis no Estado Moderno, por fim, os problemas de legitimação (RhM, 219 e s.).

*Legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido* (RhM, 219), ou seja, é a crença de que o poder é justo (RhM, 239).

Somente ordenamentos políticos necessitam de legitimação. O poder político cristalizou-se historicamente em torno da função de uma magistratura régia, do núcleo de uma regulamentação de conflitos sobre a base de normas jurídicas reconhecidas. A jurisprudência se baseia numa posição que deve sua autoridade à capacidade de dispor do poder de sanção que é próprio de um sistema jurídico e não mais apenas a um status parental. *O poder legítimo de um juiz pode se tornar o núcleo de um sistema de poder ao qual a sociedade delega a função de intervir quando a sua própria integridade é posta em perigo.*

Esse papel, o do aplicador da lei, será discutido, mais tarde, em confronto com o do legislador, em *“Faktizität und Geltung...”*.

Mas dado que o Estado toma para si a tarefa de impedir a desintegração social por meio de decisões obrigatórias, liga-se ao exercício do poder estatal a intenção de conservar a sociedade em sua identidade normativamente determinada em cada oportunidade concreta. E a legitimação é que garante a obediência. Segundo Habermas, basta estudar a história do regime penal para ver que, nessas sociedades tradicionais, estão presentes conflitos estruturais que desembocam continuamente em crises de legitimação (RhM., 223).

Habermas diz, porém, que não pode imaginar a tentativa de ordenar democraticamente uma sociedade a não ser como processo controlado de aprendizagem, ou seja, o consenso, a aprovação não coercitiva (RhM, 277).

Para que as normas do poder pudessem ser aceitas imotivadamente pela massa da população, e não fossem impostas contra a vontade de quem as cumpre, seria necessário destruir antes, até os fundamentos, as estruturas comunicativas no interior das quais se formaram até hoje os motivos do nosso agir. Mas não há garantia metafísica alguma de que isso não ocorra, diz Habermas (RhM, 229).

O processo de legitimação no Estado Moderno se caracteriza pela monopolização da violência legítima, além da administração centralizada e racional, e territorialidade (Weber). O Estado Moderno, um Estado fiscal, desenvolve e garante o direito privado burguês, o mecanismo monetário etc., desenvolvendo um processo economicamente despolitizado, liberto de normas éticas (RhM, 229).

O "*the pursuit of happiness*", entretanto, poderia um dia significar algo diverso: não mais, por exemplo, acumular objetos materiais dos quais se possa dispor privadamente, mas produzir relações sociais nas quais reine a reciprocidade e onde a satisfação não signifique mais o triunfo de um sobre as necessidades reprimidas do outro (RhM., 239).

Aos dois conceitos de legitimação, empírico e normativo, por insuficiente o primeiro e metafísico o segundo, acrescenta Habermas um terceiro: o reconstrutivo. "*O único programa que, em minha opinião, apresenta perspectivas, é uma teoria que esclareça estruturalmente a sucessão historicamente observável dos diversos níveis de justificação e reconstrua a sua conexão com base em sua lógica de desenvolvimento. A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento reconstruiu desse modo, para a ontogênese, os estágios da consciência moral, recebendo boas confirmações: ela pode ser entendida, pelo menos, como guia heurístico e como encorajamento.*" (RhM, 244).



## Capítulo 7

### A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Em “*Theorie des kommunikativen Handelns*”, introdutoriamente, Habermas esclarece que o Agir Comunicativo é caracterizado “*pela interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação que (com meios verbais e extraverbais) estabelecem uma relação interpessoal.*” (TH, 14)<sup>63</sup>.

Por outro lado, a institucionalização não é possível sem regulação jurídico-moral, de natureza consensual, sendo que a moral e o Direito são momentos da racionalização do mundo vital.

A Teoria da Argumentação se desenvolverá, outrossim, contra a ontologia e o transcendentalismo apriorístico (TH, 54)<sup>64</sup>.

A ciência política, por sua vez, se liberta do Direito Natural Racional. O Direito Natural Moderno compreende a sociedade constituída politicamente e integrada mediante normas jurídicas. O Direito burguês se caracteriza pelo ordenamento jurídico-político como mecanismo racional, sendo que a Economia Política concorre com o Direito Natural Racional, colocando a autonomia de um sistema de ação mediante funções e não mediante normas.

Racional, no entanto, não é só gerar consenso e agir com eficiência. É também seguir normas (justificar o próprio agir) e ser coerente (TH, 70; cf. 141). Racional, no

---

<sup>63</sup>Na pág. 157, Habermas repete o conceito, alegando que [interpretar](#) é concordar com definições de situações suscetíveis de consenso.

<sup>64</sup>[Interessante](#) notar que a teoria de Habermas se põe contra quaisquer transcendentalismos, seja o de conotação tomista ou o do kantismo, pois tudo o que se coloca fora e além do sujeito é metafísica. E a fundamentação, ao relacionar-se com *explicação* abstrata, serve de ideologia!

sentido weberiano, é o que se justifica por si mesmo, sendo pessoa racional a que reage aos distúrbios da comunicação (dá o exemplo de Freud como "*crítica terapêutica*"). Nesse sentido, argumentar é fundar através da crítica (TH, 79).

A Teoria do Agir Comunicativo, segundo Habermas, compensa a carência, na filosofia, de um conceito que inclua o mundo social e subjetivo e também se refira ao objetivo (TH, 108). Natureza externa corresponde a mundo objetivo, enquanto que natureza interna se refere a mundo subjetivo (TH, 115). Linguagem é aqui a imagem do mundo articulada lingüisticamente (TH, 123) e a imagem lingüística do mundo vem coisificada como ordenamento do mundo, não podendo ser criticável de interpenetração (TH, 139).

A partir de Aristóteles, entretanto, o conceito de "*agir teleológico*" está no centro da teoria filosófica da ação, conferindo-se a característica de ação estratégica (Cf. TH, 155).

Ao contrário, um agir regulado por normas, leva em conta que as normas exprimem um entendimento existente em um grupo social. Poderíamos dizer que a lei é um meio de comunicação, o que supõe sujeitos isolados. Na circunstância do agir comunicativo, portanto, interpretar é concordar com definições de situações suscetíveis de consenso (Cf. 156 e 157 da TH)<sup>65</sup>.

O agir regulado por normas é precedido pelo agir estratégico ou teleológico e seguido pelo agir dramático. A validade da norma assim se dá: é reconhecida válida ou justificada pelos destinatários (TH, 160). Por outro lado, o modelo de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um "*medium*" de compreensão e entendimento, sendo que no agir comunicativo interpretar constitui o mecanismo de coordenação das ações (Cf. 170 e 178 da TH). Portanto, o

---

<sup>65</sup>Corresponderia, portanto, a nosso ver, ao direito natural aristotélico como agir instrumental. Como se diz a respeito dos clássicos da teoria política, embora uma terminologia imprecisa para o caso, uma *ética de resultados*, contraposta a uma *ética de princípios*.

que é aceito como verdadeiro não passa de convenção (TH, 209)<sup>66</sup>.

Perseguindo a teoria da racionalização de Max Weber, Habermas concorda com que Weber se situa na tradição do neokantismo, estabelecendo-se uma distinção entre ser e dever-ser. A uma racionalização do direito corresponde uma diagnose do nosso tempo. A teoria weberiana da racionalização coloca a evolução do direito num posto proeminente e ambíguo. A dupla racionalização do direito o coloca, de um lado, como encarnação das estruturas de consciência pós-tradicionais e, de outro, Weber olha sob o aspecto do escopo (reinterpretação empirista) (TH, 358).

Ocorre a "profissionalização" da justiça, quando, com a técnica e com a dogmática jurídica, o direito passa a ser restrito dos juristas, o que se afirma com o *positivismo jurídico*, cujo exemplo dado por Habermas é Kelsen (TH, 360)<sup>67</sup>.

Para Weber, o formalismo (condicionado pela magia) é conseqüência do "desencantamento". Caracteriza-se pela observância ritualística da forma, que garante a justeza do conteúdo (TH, 362-3).

As três características do direito privado burguês são:

- 1) positividade;
- 2) legalismo e
- 3) formalidade.

Como a autonomia refere-se à ética, exige-se uma separação entre direito e moral. O direito passa a ser um

---

<sup>66</sup>Deixamos a parte intitulada *Hermenêutica filosófica: leitura tradicionalista e crítica*, pág. 213 e s. da TH, para a confrontação com Gadamer.

<sup>67</sup>Habermas se refere à *Justiça política*, de Otfried Höffe, que teve para ele o *mérito de reconquistar um terreno que a filosofia, desde os tempos de Hegel, abandonou, quase sem resistência, à jurisprudência*. (Publicado sob o título *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), 320-327; cf. O. Höffe, *Justiça política*, trad. E. Stein, Petrópolis: Vozes, 1991, pág. 13.

instrumento organizativo do poder político. Em Weber, o direito é instrumento (TH, 367 e 368). O direito natural racional é interpretado, de Locke a Hobbes, de Rousseau e Kant até Hegel, como um quadro teórico no qual se coloca as tentativas de fundar as constituições estatal e social organizadas juridicamente.

Para Weber, legitimidade, no entanto, se refere a formalidade. Segundo Weber, "*o critério material para decidir o que é legítimo para o direito natural é fornecido pela natureza e pela 'razão'...*", mas "*natureza*" e "*razão*" não são elementos metafísicos senão condições formais. Por isso, a legitimação do poder, para Weber, que fez escola de Carl Schmitt a Luhmann, é feita mediante o procedimento. *Dá-se um empobrecimento do direito moderno a mero instrumento organizativo* (TH, 369 a 376).

Para Habermas, porém, a ambigüidade da racionalização do direito não pode ser compreendida adequadamente dentro dos limites de uma teoria da ação em geral (TH, 377). A Teoria da Ação Comunicativa tem com a Filosofia Analítica, que considera a intenção do falante, um ponto de ligação rico em perspectivas, salientando que o mundo interno complementa o externo. O termo "*verständigung*" significa que dois sujeitos capazes de linguagem e de ação compreendem de modo idêntico uma expressão lingüística (TH, 419). O conceito de sociedade deve ser conexo a um conceito de mundo vital, complementar ao de agir comunicativo. Este, por sua vez, se torna interessante como princípio de socialização, mudando o processo de racionalização social (TH, 456).

Em conclusão ao Volume I da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas faz uma *dupla crítica, ao neotomismo e ao neopositivismo. Ambos são fundamentalistas, sendo que onde aquele coloca Deus ou a natureza, este coloca o método científico* (TH, 496 a 500). Habermas pretende abandonar a Filosofia da Consciência por uma racionalidade comunicativa (TH, 519). Busca uma interação, ou seja, o entender-se válido

(TH, 522) A passagem da Filosofia da Consciência para a análise da linguagem é um primeiro passo (TH, 526)<sup>68</sup>.

A Teoria do Agir Comunicativo, no entanto, não perde o escopo de servir à auto-conservação (TH, 528).

No segundo volume da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas se dedica à crítica da razão funcionalista. Junta, de início, a precisão da teoria meadiana do significado, com o conceito wittgensteiniano da observância de uma regra, para concluir que compreender uma ação simbólica (para Wittgenstein) se liga à competência para seguir uma regra.

Para Mead, comunicar é fazer com que o símbolo suscite em um a reação que suscita nos outros, enquanto que para Wittgenstein as regras, que estabelecem como se produz qualquer coisa, possuem dois momentos: significado idêntico e validade intersubjetiva. A validade intersubjetiva da lógica entende que a regra deve ter validade subjetiva para ao menos dois sujeitos. (TH, 548 a 570). Habermas retoma esse conceito wittgensteiniano para poder aplicar com os símbolos comunicativos.

Para o autor, há dois tipos de autoridade: a imperativa e a normativa. Esta, ao contrário daquela, que se baseia na sanção, coloca as possibilidades do consenso, representando-o (TH, 598).

A violação de regras tem conseqüências conforme a natureza das regras: se técnicas, leva ao fracasso da ação e, se morais, leva a sanções, embora não se confundam regras morais com regras de direito positivo.

Para Durkheim, sacro é o que está à parte, e que provoca temor, sendo base da autoridade. O rito é coletivo, e o sacro se caracteriza pelo consenso normativo, assim como a "*identidade coletiva*" leva ao consenso (TH, 612 a 618).

Estudando, porém, a teoria de Durkheim, apreende-se que a evolução do direito demonstra a mudança de forma da integração social (TH, 649).

---

<sup>68</sup>Note-se: a Filosofia Analítica é um primeiro passo, o que significa que Habermas quer, reconhecendo-a, aperfeiçoá-la.

Durkheim, como Weber, concebeu a evolução do direito como um processo de desencantamento: o direito arcaico é essencialmente direito penal. No direito moderno, analisa Durkheim o direito civil com a propriedade privada como instituição central. O direito penal é a reação à violação do tabu; o crime originário é o sacrilégio, tocar o intocável, profanar o sacro. A pena é o ritual que restitui a ordem perturbada: é expiação. O castigo conserva alguma coisa de transcendente. Já no direito civil, o ressarcimento do dano vinha no lugar da expiação, sendo que o direito moderno se cristaliza em torno ao acomodamento dos interesses privados, liberando-se do caráter sacro. O direito burguês se funda no contrato, o qual vincula, pois representa um interesse geral, que substitui o sacro. *O Estado Moderno passa do sacro ao contrato, ou seja, passa para a democracia, o consenso. É o consenso que fundamenta a legitimidade do sistema jurídico.* Trata-se do "desencantamento do direito sacro". A comunidade religiosa de fé se transforma numa comunidade de comunicação, sob vínculos de cooperação (TH, 650 a 668).

Habermas propõe conceber a sociedade como sistema e ao mesmo tempo como mundo vital. Propõe, ainda, nova formulação para o paradoxo da racionalização. Compreensão (*Verstandigung*) é concordância dos participantes à comunicação sobre a validade de uma expressão. Interação (*Einverständnis*) é o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade (TH, 704 e 707).

O direito civil privado vem como novo mecanismo sistêmico (ao lado do status e da autoridade de ofício), sendo que a moral e o direito são especializados em fechar conflitos abertos de tal modo que não se desagregem o fundamento do agir orientado ao entender-se e portanto a integração social do mundo vital. *As normas morais e jurídicas são portanto, normas de ação de segundo grau, porque deve-se recorrer a elas em caso de falência dos meios normais de comunicação e coordenamento da ação, com a alternativa do conflito violento* (TH, 777).

O Direito "desetizado" e coativo impõe-se como controle e guia do agir social mediante os "media" (TH,

786), sendo que o agir comunicativo pode ser guiado e controlado através da influência especializada (TH, 791).

O entender-se, na sociedade organizada estatalmente tem necessidade de legitimação. O poder político tem força de integração social pela sanção, ou seja, pelo ordenamento jurídico. As leis precisam ser reconhecidas pelos cidadãos, ou seja, legitimadas pelo direito (TH, 796). Por outro lado, sem a conexão de um mundo vital centrado no agir comunicativo, cultura, sociedade e personalidade se cindem (TH, 849).

Weber via na evolução do direito moderno um conflito sistemático entre racionalização formal e material, e por isso Habermas quer reformular a tese weberiana da burocracia nos conceitos de sistema e mundo vital (TH, 956). O mecanismo da interação lingüística, essencial para a integração social é colocado parcialmente fora de jogo, nos âmbitos de ações organizadas em modo formal e através de média de controle. Estes últimos, porém, devem ser assegurados no mundo vital com os instrumentos do direito formal (TH, 961).

Formalmente organizadas são as relações sociais produzidas mediante o direito positivo. O moderno direito coativo é dissociado de motivos éticos. A ética é substituída pelo direito e daí vem a tese conclusiva: as imagens metafísico-religiosas do mundo cedem a função e legitimação do poder aos princípios de direito natural racional, que justifica o Estado moderno na perspectiva de um ordenamento social não violento (direito privado) (TH, 987).

A tendência à “*juridicização*” se verifica com a integração sistêmica assumindo a forma de processo (de juridicização), isto é, a tendência de proliferação do direito escrito (TH, 1022 a 1024).

Isso se deu em quatro estágios, que Habermas quer caracterizar do ponto de vista de uma teoria da sociedade (TH, 1025 a 1029):

- Direito burguês: positividade, generalidade e formalidade (fonte estatal).
- Estado de Direito: limitação e vinculação da autoridade.

- Estado Democrático de Direito: participação do cidadão na formação da autoridade (eleições).

- Estado Social Democrático de Direito: concilia liberdade e processo de acumulação econômica com a estrutura irreduzível de um mundo vital no mesmo tempo em que este é racionalizado.

A “*juridicização*” do Estado intervencionista tipicamente influi e intervém nas relações privadas, comprometendo a liberdade que quer tutelar (TH, 1030 e 1031). Por outro lado, o positivismo do direito o reduziu ao conceito de uma legitimação mediante procedimentos, sem ver todavia que esta modalidade de legitimação não basta a si mesma, mas somente à justificação do poder legitimante do Estado. Contenta-se com isso porque uma legitimação material não é possível e não tem sentido sob a perspectiva do mundo vital (o direito serve de instrumento organizativo). O *medium* direito é entrelaçado com o direito como instituição.

Por instituições jurídicas, entende Habermas as normas jurídicas que não podem ser suficientemente legitimadas mediante o reclamo positivista a procedimentos. São, por exemplo, o direito constitucional, o direito penal e o direito processual penal, contíguos à moral e que precisam de uma justificação material, pois pertencem aos ordenamentos legítimos do mesmo mundo vital e às normas informais de ação, ou seja, constituem o fundo do agir comunicativo (TH, 1035). No final, porém, sua posição é dúbia, pois acaba privilegiando, de modo geral, a formação metódica, isto é, reclamando também ele, de forma positivista, por uma via procedimental.

A política social estatal se serve necessariamente do direito como um *medium* para regular os estados de necessidade que se manifestam em âmbito de ações estruturados de modo comunicativo, divergindo direito social do direito contratual (TH, 1038).

Se, entretanto, a estrutura da “*juridicização*” exige controle administrativo e judiciário, que não só completam mediante instituições jurídicas os nexos socialmente

integrados, mas os adaptam ao *medium* direito<sup>69</sup>, verificam-se distúrbios de funcionamento. É o mesmo *medium* direito que viola as estruturas comunicativas do âmbito da ação juridicizada (TH, 1041 e 1042).

Em lugar do direito como meio de comunicação, devem subentrar procedimentos de regularização de conflitos, que são adequados à estrutura do agir orientado ao entender-se. Em lugar da autoridade vem o debate, ou seja, processos de formação discursivas de vontade e procedimentos de debate e decisões orientadas ao consenso. Isso, no âmbito privado é aceitável, mas no público como da escola, a dejuricização e a desburocratização encontram resistência (TH, 1043 a 1045).

Habermas segue expressamente o modelo marxiano, pois sua teoria se comporta criticamente (TH, 1047), mas a essa conotação crítica, soma Weber (sociologia da religião), Mead (teoria da comunicação), Durkheim (integração social) e o Estruturalismo Genético da psicologia evolutiva, para identificar e explicar a patologia da modernidade (353. TH, 1052; também 1082 e 1083).

Por isso, Habermas procurou evoluir diante da primeira teoria crítica, tentando liberar o materialismo histórico da sua pecha de filosofia da história (TH, 1059), colocando-se também contra a pretensão fundamentalista da filosofia, querendo introduzir uma teoria do agir comunicativo que explique os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade. Deve oferecer uma alternativa à filosofia da história tornada insustentável, à qual era ligada a velha teoria crítica (TH, 1078). A filosofia, para Habermas, deve trabalhar junto a uma teoria da racionalidade, não havendo necessidade de fundação ou justificação transcendental (TH, 1079 e 1080).

Se a filosofia muda o próprio papel quando colabora com as ciências, devendo-se adaptar uma à outra, a teoria do agir comunicativo permite um acesso

---

<sup>69</sup>Isto é, faz predominar o meio (direito) em face do fim.

privilegiado às estruturas gerais do mundo vital (TH, 1082 a 1088).

De nossa parte, por ora, fica a indagação: cumpre saber se o Homem consegue se mover nessa corda bamba de uma "*História*" sem precedentes, sem uma fundação histórica, isenta da tradição, isto é, que ignore a Transcendência!

## Capítulo 8

### UMA CIÊNCIA RECONSTRUTIVA

A consequência primeira da Teoria do Agir Comunicativo vem no texto avolumado sob o título "*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*" ("*Consciência Moral e Agir Comunicativo*"). Nesse trabalho, Habermas explicita uma ética do Discurso, visando sempre a colocação de uma epistemologia que contemple a *ciência reconstrutiva*, em lugar da *ciência meramente compreensiva*.

A primeira parte está em prol de uma divisão entre investigações filosóficas e empíricas, inspirado na epistemologia genética de Jean Piaget; a segunda serve para aclarar o entrosamento entre explicações causais e reconstruções hipotéticas, baseado na teoria do desenvolvimento moral de L. Kohlberg; a terceira, por fim, ajuda a tornar mais claro o ponto de partida da ética do Discurso, tentando praticar a divisão de trabalho proposta.

Após proferir crítica aos mestres, notadamente Kant, cuja filosofia se reserva o lugar de indicador de lugar para as ciências e de juiz que preside um tribunal sobre as zonas de soberania da ciência, da moral e da arte, Habermas diz não estar convencido de que a filosofia deva se livrar da tarefa de "*um guardião da racionalidade*" (MH, 19).

Ele pretende que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos de indicador de lugar e de juiz, pode e deve conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete (MH, 20).

Embora Hegel coloque a dialética no lugar do fundamentalismo kantiano, também merece crítica. *Apenas o estruturalismo genético de Jean Piaget oferece modelo instrutivo para os filósofos*. Contra Hegel e Kant, o pragmatismo e a hermenêutica abandonam o horizonte da filosofia da consciência (conhecimento baseado na percepção e na representação de objetos) e coloca a idéia de um conhecimento linguisticamente mediatizado e relacionado com o agir. Só tem funções de fundamentação na medida em que é com a ajuda delas que se deve rejeitar como injustificada a necessidade do conhecimento de fundamentos (MH, 24 e 25).

Entretanto, ao defender a tese de que as ciências sociais não deveriam abrir mão da dimensão hermenêutica, Habermas sofre duas objeções, por ele mesmo discutidas:

- 1) hermenêutica não é questão metodológica, pois o próprio Gadamer contrapõe verdade e método, e
- 2) os representantes das correntes dominantes nas ciências sociais não aceitavam a interpretação, embora isso tenha mudado com a "guinada interpretativa" (MH, 37 e 38).

Depois, no entanto, duas novas abordagens com sucesso serviriam de exemplo para um tipo interpretativo das ciências sociais: o estruturalismo na antropologia, na lingüística e na sociologia, e o estruturalismo genético na psicologia do desenvolvimento, um modelo que parece a Habermas muito promissor para a análise da evolução social, do desenvolvimento das imagens do mundo, de sistemas de crenças morais e de sistemas jurídicos (MH, 39).

Hermenêutica para Habermas é parte de uma ação comunicativa: a linguagem é considerada ação, a saber, da maneira como é empregada pelos participantes como objetivo de chegar à compreensão conjunta de uma coisa ou a uma maneira de ver comum. A epistemologia só se ocupa da relação linguagem-realidade, ao passo que a hermenêutica se ocupa da tríplice relação de um proferimento que serve (a) como expressão da intenção de

um falante, (b) como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte e (c) como expressão sobre algo no mundo.

A linguagem preenche três funções:

a) reprodução cultural ou de presentificação das tradições (Gadamer);

b) integração social ou coordenação dos planos de diferentes atores na interação social (TAC, J. Habermas), e

c) função de socialização da interpretação cultural das necessidades (Mead, psicologia social) (MH, 40 e 41).

Participar de processos de comunicação ao dizer algo e compreender o que é dito (seja relato, constatação, ordem, expressões) é ter sempre que assumir uma atitude performativa. Visa o consenso racionalmente motivado e envolve os interlocutores naquelas funções que as ações comunicativas realizam para a reprodução do mundo da vida comum.

Uma dimensão hermenêutica da investigação, por sua vez, se dá pela comparação entre os papéis do cientista e do intérprete, este procurando compreender o que aqueles dizem a respeito das coisas. São três as implicações:

1) os intérpretes renunciam à superioridade da posição privilegiada do observador; estão envolvidos e aí se dá uma crítica recíproca;

2) deve-se superar a dependência de sua interpretação relativamente ao contexto (pre-compreensão), e

3) a linguagem cotidiana se estende a procedimentos não descritivos e a pretensões de validade não cognitivas (uma interpretação correta não é simplesmente verdadeira, mas pode ser apenas conveniente ou adequada<sup>70</sup>).

---

<sup>70</sup>Reafirma a posição contrária à ontologização da hermenêutica; cf. MH, pág. 43.

Compreender exige participação e não mera observação. Daí a impossibilidade de linguagens axiologicamente neutras no domínio das ciências sociais compreensivas, cujos exemplos que cita são Wittgenstein, Quine, Gadamer e Marx (MH, 44).

Habermas também não concorda com a concepção de hermenêutica de Rorty: o intérprete não "dá" significado às coisas observadas, mas explicita o significado "dado" de objetivações que só podem ser compreendidos a partir de processos de comunicação, o que ameaça a neutralidade axiológica que parece necessária à objetividade do saber teórico (idem).

Ocorrem três reações principais: "objetivismo hermenêutico", "hermenêutica radical" e "reconstrucionismo hermenêutico" (MH, 45).

As pressuposições racionais na interpretação são:

- o intérprete perde o privilégio do observador não participante, mas ganha meios de manter uma posição de imparcialidade negociada.

- compreende-se apenas na medida em que se percebe porque o autor se sentiu no direito de avançar determinadas asserções.

- quando explicam a origem da obscuridade é que a afastam.

- em certo sentido, toda interpretação é racional (MH, 46 e 47).

Por outro lado, para fundamentar uma "ética do Discurso", Habermas recorda propedeuticamente A. MacIntyre, para o qual, o projeto do Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, acabou fracassando. *Conclui, com Toulmin, que não há verdade moral, mas*

*apenas "razões" para se agir deste ou daquele modo e por isso, passa para o plano da argumentação* (MH, 61-63).

Dessa maneira, as pretensões de verdade residem apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativa têm sua sede primeiro em normas e só depois, de maneira derivada, em atos de fala (MH, 81).

A legitimidade garante a lealdade (das massas) e essa legitimidade se dá pelas razões que a motivam, conforme as pessoas destinatárias (MH, 83; cita "*Problemas de Legitimação no Estado Moderno*" e "*Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*", nota 31, 134). Só é imparcial e, pois, universalmente válida, a norma que encarna manifestamente um interesse comum a todos os concernidos e que merecem assim reconhecimento intersubjetivo (MH, 86).

Por outro lado, as argumentações morais servem para dirimir consensualmente os conflitos da ação, pois quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se que ao entrarem numa mesma argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado (MH, 87).

Uma ética do Discurso se sustenta ou cai com as duas proposições:

- a) pretensão de verdade da norma;
- b) exige a efetivação de um discurso (MH, 88).

Aqui poderíamos dizer que se gera uma dúvida, pois se a norma precisa ser boa para cada um, seria difícil justificar a norma penal, por exemplo, que não é "boa" para o seu destinatário. Ao discutir com E. Tugendhat, no entanto, Habermas coloca que os particulares devem chegar a um equilíbrio entre interesses particulares e antagônicos. Ao explicitar as estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, dá o seguinte exemplo: "*É só*

*quando A considera as sanções do grupo como suas próprias sanções, aplicadas por SI MESMO contra SI MESMO, que ele tem que PRESSUPOR seu assentimento a uma norma cuja transgressão ele pune dessa maneira"* (MH, 93 e 189), pois o que de fato se exprime na validade deôntica é a autoridade de uma vontade universal, partilhada por todos os concernidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar discursivamente, e que, por conseguinte, pode ser apreendido cognitivamente e discutido na perspectiva do participante (MH, 95).

Na suma apresentada por Alexy, a partir das análises de Habermas, temos que:

*1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.*

*2. a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.*

*b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.*

*c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.*

*3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 1 e 2 (377. MH, 112).*

Habermas admite, no entanto, que seria um equívoco entender que todos os Discursos deveriam satisfazer essas regras (MH, 114). Alerta que *"visto que os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais; visto que os participantes de argumentações não são caracteres inteligíveis e também são movidos por outros motivos além do único aceitável, que é o da busca cooperativa da verdade; visto que os temas e as contribuições têm que ser ordenados, as relevâncias asseguradas, as competências*

*avaliadas; é preciso dispositivos institucionais a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente.*" Segundo Habermas, trata-se da institucionalização dos Discursos, o que não contradiz seu conteúdo (MH, 115; cf. tb. 116). Insere-se a ética do Discurso num círculo das ciências reconstrutivas, que têm a ver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir. *"Se não aspiramos mais ao fundamentalismo da filosofia transcendental tradicional, conseguiremos novas possibilidades de controle para a ética do Discurso"* (MH, 121).

As possíveis refutações de formalismo vazio e até funesto em seus efeitos práticos (sobretudo dos neo-aristotélicos e neo-hegelianos), Habermas se antecipa: o cético que salta para fora do agir comunicativo se autodestrói, como o esquizofrênico ou suicida. *O princípio da ética do Discurso é procedimental, formal e não visa a geração, mas o exame de normas propostas, o que não abstrai conteúdos* (MH, 126). *Também não tem a ver com valores, mas com a validade deontica de normas de ação, não regulando sua prática* (MH, 126).

*"Para tornar-se eficaz na prática toda moral universalista tem que compensar essas perdas de eticidade concreta com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva. 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, nesse sentido, 'ao encontro' de morais universalistas preenchem as condições necessárias para revogar as operações abstrativas da descontextualização e da desmotivação"* (MH, 131).

A ética do Discurso, como se disse, pertence ao círculo das ciências reconstrutivistas. As suposições

filosóficas básicas da teoria de Kohlberg, por sua vez, imbuídas do pragmatismo americano, cuja ética se liga a Kant e ao direito natural racional, e a Mead, empresta três pontos da filosofia, a saber:

- a) cognitivismo;
- b) universalismo;
- c) formalismo (MH, 146) <sup>71</sup>.

A ética do Discurso é a que melhor pode explicar o "*moral point of view*" sob "a" e "c" e também pode complementar a teoria de Kohlberg na medida em que esta remete, de sua parte, para uma teoria do agir comunicativo.

O conceito de moral (universalista) de Habermas é, portanto, o seguinte: "(U) *Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância UNIVERSAL, para a satisfação dos interesses de TODO indivíduo possam ser aceitas sem coação por TODOS os concernidos.*" (MH, 147) <sup>72</sup>.

O princípio da ética do Discurso proíbe que se particularize determinados conteúdos normativos (como por exemplo, o da *justiça distributiva*) (MH, 149).

A base é o seguinte princípio que Kohlberg toma da teoria comunicacional de Mead: "*Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático.*" (MH, 148) <sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup>Na pág. 147, explica que cognitivismo diz respeito a questões prático-morais que podem ser decididas com base em razões - refuta o ceticismo ético; universalismo contesta o relativismo ético, resultando que os juízos éticos são os mesmos para todos e, por fim, o formalismo, diz que se coloca a ética do Discurso em termos de validade deontica das normas de ação, demarcando formalmente o domínio do moralmente válido.

<sup>72</sup>Aqui cabe um paralelo com o imperativo categórico.

<sup>73</sup>Como se vê, já se admite a pressuposição do consenso!

Habermas pondera que "*as argumentações representam uma forma refletida do agir comunicativo e porque, nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já se pressupõe sempre aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram TODAS as idéias morais - na vida cotidiana bem como nas éticas filosóficas. É verdade que essa agudeza tem, como já ocorria no apelo de Kant ao 'fato da razão', uma conotação naturalista; mas ela não se deve de modo algum a uma falácia naturalista. Pois Kant, assim como os defensores da ética do Discurso, apoiam-se num tipo de argumentos com os quais chamam a atenção numa atitude reflexiva - e não na atitude empirista de um observador objetivante - para a inevitabilidade daqueles pressupostos universais sob os quais nossa práxis comunicativa já se encontra DESDE SEMPRE e que não podemos 'escolher' do mesmo modo que escolhemos marcas de automóvel ou postulados axiológicos*" (MH, 161).

Parece que o apriorismo kantiano acaba fundamentando transcendentemente a teoria que o refuta, mas, "*o modo de fundamentação transcendental corresponde à inserção do Discurso prático em contextos do agir comunicativo; nessa medida, a ética do Discurso remete a (e depende de) uma teoria do agir comunicativo*" (MH, 162). Habermas quer afastar os fundamentos transcendentais, procurando construir uma teoria segundo uma ética de princípios, cujos princípios se alojam no procedimento. São princípios, mas não a priori.

Por fim, Habermas refuta a crítica de rigorismo moral, pois isto só se dá quando falta a sensibilidade hermenêutica para o problema da aplicação e quando os discernimentos abstratos são enfiados sem mediação por sobre as situações concretas - "*fiat justitia, pereat mundus*" (MH, 214). Admite, portanto, uma certa "*tópica*" na solução de casos concretos.

No mais, a psicologia não é o fórum para a decisão da disputa entre o cético e o cognitivista, que tem que se impor com argumentos filosóficos, "*mas a psicologia pode*

*explicar por que a skepsis axiológica, que parece, no entanto, saltar fora da lógica do desenvolvimento da consciência moral, surge como um estágio natural dentro desse desenvolvimento.*"<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup>O argumento não é empírico-naturalista?

## Capítulo 9

### CONTRA O RETORNO DA METAFÍSICA

No texto "*Nachmetaphysisches Denken*" ("*Pensamento Pós-Metafísico*"), Habermas reconhece que há uma tentativa recente de retorno à metafísica, contra a qual se dedica (ND, 9). Pergunta se a filosofia analítica, a fenomenologia, o marxismo ocidental e o estruturalismo são modernos ou significam uma despedida da modernidade. Para Dieter Heinrich, a metafísica mantém uma relação interna com a modernidade, é o "*eu*" que se ilustra. O mentalismo surge do ceticismo quanto à Ontologia e à Metafísica, que se apresentava como a ciência do universal, do imutável e do necessário, e só encontrou equivalente na teoria da consciência, que investiga as condições subjetivas necessárias para a objetividade dos juízos sintéticos universais. Isso explica a ambigüidade de Kant frente à metafísica, pois não se pode falar em pensamento metafísico em si, mas em uma elaboração de problemas metafísicos reformulados em termos de filosofia da consciência (ND, 23).

A metafísica se refere a religião, a história da salvação, sendo que o ceticismo materialista (filosofia marxista da história) se dirigiu contra os abusos ideológicos de idéias delirantes que excedem nossa capacidade de cognição, quando que a síndrome de validade de que dependiam os conceitos básicos das imagens religiosas e metafísicas do mundo, se dissolveu com o surgimento de culturas de expertos para a ciência, a moral e o direito, por um lado, e com a autonomização da arte, por outro (ND, 26-7).

A filosofia não pode querer lugar privilegiado, não pode intervir nos efeitos socializadores da vida (permanecer teórica) e nem fazer juízos de valor, mas se limita a apreender estruturas gerais dos mundos da vida (ND, 28). Por estes aspectos, Habermas entende que Kant não fez metafísica, pelo menos no sentido de idéias "*definitivas*" e "*integradoras*" (ND, 28). E como conciliar Kant com Darwin? Marx demonstra que o conteúdo da modernidade supõe premissas materialistas (ND, 30).

A posição diante da metafísica é hoje, no entanto, obscura. Para o positivismo, tratava-se de algo sem sentido, ao passo que Nietzsche quis superá-la, tendo Heidegger destruído a sua história e Adorno, com sua metafísica negativa, feito a sua crítica ideológica. Das cinzas desse negativismo se levanta hoje a chama de uma renovação da metafísica, antes ou pós-kantiana (ND, 38).

Mas, o que é metafísica para Habermas? Definindo-a, deixa de lado a tradição aristotélica, e aponta a tradição do idealismo filosófico que remonta a Platão, Plotino e o neoplatonismo, Santo Agostinho e Santo Tomás, Cusano e Pico della Mirandola, Descartes, Spinoza, Leibniz e Kant, além de Fichte, Schelling e Hegel. Para ele, o materialismo e o ceticismo antigos, o nominalismo medieval e o empirismo moderno são movimentos antimetafísicos, que permanecem, inobstante, dentro dos horizontes da própria metafísica (ND, 39).

O pensamento metafísico é "*identitário*", pois a essência, advinda do mito, é a unidade. O uno é princípio e fundo essencial, princípio e origem. No idealismo, o conceito de *Ser* segue o modelo geométrico, estabelecendo-se, com Parmênides, uma relação interna entre o pensamento abstrato e seu produto, o Ser. Para Platão, as coisas são conforme a ordem ideal das coisas mesmas. A filosofia primeira se apresenta como filosofia da consciência, sendo que o pensamento metafísico encontra no idealismo alemão as teorias da subjetividade (ND, 40-41).

O primado da teoria sobre a prática, finalmente, não resiste, diante da interdependência entre ambas, ou seja, ação e comunicação no mundo da vida (ND, 44). O

materialismo vulgar, o positivismo e o historicismo de Dilthey dissolveram a filosofia em história da filosofia, e o Círculo de Viena a reduziu a metodologia da ciência. Como alternativa, assegurando à filosofia método e objeto próprio, surgem a fenomenologia e a filosofia analítica, cada uma à sua maneira, embora a antropologia, a psicologia e a sociologia não respeitassem isso. Além disso, tentativas como as de Jaspers, Kolakowski, Heidegger, Wittgenstein, Derrida e Adorno, pelo seu anticientificismo, só conseguiram dizer o que a filosofia não é ou não quer ser. Abandonando a filosofia a sua pretensão de ser ciência primeira ou enciclopédia, não pode pretender um acesso privilegiado à verdade (ND, 47-48).

Para Habermas, o melhor de si que pode dar a filosofia, é sua tenaz insistência em colocações universalistas e um procedimento de reconstrução racional que parte do saber intuitivo, preteórico de sujeitos que falam, atuam e julgam competentemente, procedimento este que não dá lugar ao caráter discursivo da anamnésis (memória) platônica. É um trabalho cooperativo com o esforço para desenvolver-se uma teoria da racionalidade. Não precisa abandonar de todo a referência a totalidade que caracterizou a metafísica, mas tem um papel além disso, de intérprete que medeia entre a cultura de expertos e a técnica, entre o direito e a moral, por uma parte, e a prática comunicativa cotidiana, por outra. O mundo da vida não deve confundir-se com aquela totalidade do Todo-Uno, pois o pensamento pós-metafísico opera com um conceito distinto de mundo (ND, 49).

O pensamento pós-metafísico começou com a crítica a Hegel (por Feuerbach, Marx, Kierkegaard), mas os hegelianos de esquerda não conseguiram estar à altura das reflexões de Kant e Hegel e deram chance à crítica de Nietzsche à razão, que em termos totalizadores, acaba reabrando sobre si mesma (ND, 50). Depois disso, vem a historificação e individualização do sujeito transcendental, com Dilthey, Husserl e Heidegger cujo "dasein", para Habermas, continua sendo transcendental. Todas essas tentativas de destranscendentalização da razão se vêm apegadas à filosofia transcendental, de modo que só se

consegue isso com o novo paradigma do entendimento. Os sujeitos já se encontram inseridos num mundo linguisticamente aberto e estruturado. Entre o mundo da vida como recurso de que se nutre a ação comunicativa e o mundo da vida como produto dessa ação, se estabelece um processo circular, no qual o desaparecido sujeito transcendental não deixa para trás de si eco algum (ND, 50-54).

Eis o "*giro lingüístico*". O trânsito da filosofia da consciência à filosofia da linguagem não só trouxe vantagens metodológicas mas também de conteúdo (ND, 55).

A crítica à filosofia da consciência tem quatro motivos mais importantes:

a) objeção quanto a ser a autoconsciência originária e abarcar a si mesma como objeto.

b) objeção à teoria do objeto que resulta da estratégia conceitual da filosofia da consciência.

c) o naturalismo pôs dúvida se era possível partir da consciência como base: teria que conciliar Kant com Darwin. As teorias de Freud, Piaget e Saussure, no entanto, deram categorias "*terceiras*", acabando com o dualismo conceitual que operava a filosofia da consciência.

d) só com o giro lingüístico se encontrou para tais reservas um fundamento metodológico. As expressões gramaticais são publicamente acessíveis, nas quais se pode ter estruturas sem necessidade de referir-se a algo meramente subjetivo. O trânsito a uma pragmática formal devolve à análise da linguagem as dimensões e problemas da filosofia do sujeito inicialmente dadas por perdidos (ND, 55-57).

O giro lingüístico não se efetuou apenas através da semântica da oração, mas também da semiótica, cujo exemplo é Saussure. Tendo em vista, entretanto, que o entendimento não é absoluto, resulta a ação orientada ao entendimento também de duas coisas em uma: socialização e individuação. Um sai ao encontro do outro como *alter-*

*ego*, ou seja, "*não-identidade*". Essa salvação profana do não-idêntico, porém, só é possível se abandonarmos o primado clássico da teoria e com ele superarmos a tempo o estreitamento logocêntrico da razão (ND, 58-59).

A filosofia deve deixar de ser a auto-reflexão das ciências para se livrar do logocentrismo, descobrindo uma razão que opera na própria prática comunicativa (ND, 61).

Entretanto, o cotidiano totalmente profanizado não é possível: a religião é insubstituível e o pensamento pós-metafísico coexiste com uma práxis religiosa, que ilumina uma curiosa dependência de uma filosofia que perdeu seu contato com o extra-cotidiano. A linguagem religiosa aguarda poder ser traduzida em argumentação racional, mas a filosofia, em sua forma pós-metafísica, não pode substituí-la e nem eliminá-la (ND, 62)<sup>75</sup>.

Se a ordem é ação comunicativa, é bom que se diga que esta se encontra em uma teoria sociológica da ação, que tem por fim explicar como é possível a ordem social (ND, 79). A teoria do Agir Comunicativo destrancendentaliza o reino do inteligível descobrindo nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, quer dizer, no coração mesmo da prática do entendimento intersubjetivo, a força da antecipação idealizadora (ND, 91).

A sociedade se coloca como mundo da vida simbolicamente estruturado (ND, 98). A prática comunicativa cotidiana é o meio pelo qual se formam e reproduzem a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

---

<sup>75</sup>Ao negar-se a enfrentar a religião, e pois um tema metafísico, Habermas permanece sob a argumentação positivista de que, o contrário seria ainda fazer metafísica. Para Moritz Schlick, não se trata de negar ou afirmar ser falsa a metafísica, mas contradizer o metafísico dizendo: *Não compreendo o que queres dizer*. Cf. *Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 3. ed., 1988, vol. dedicado a Schlick e Carnap, pág. 39 a 64. Por outro lado, enquanto admite a práxis religiosa, Habermas repete o dualismo kantiano de conhecimento racional e prática religiosa desvinculada da razão.

Por cultura, aqui se entende "o acervo de saber de onde provêm interpretações dos participantes na comunicação ao entender-se entre si sobre algo no mundo."

Sociedade, por sua vez, consiste em "ordens consideradas legítimas através das quais os participantes na comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e asseguram solidariedade."

Estruturas da personalidade, finalmente, são "todos os motivos e competências que capacitam um sujeito para falar e atuar e para assegurar nele sua própria identidade." (ND, 99).

As relações reguladas juridicamente são colocadas num marco institucional, sendo que os componentes do mundo da vida são complexos plenos de sentido:

- o saber cultural é materializado em formas simbólicas;
- a sociedade, se constitui de ordens institucionais, normas jurídicas e práticas e usos normativamente regulados;
- as estruturas da personalidade, se apresentam como substratos que são os organismos humanos (ND, 101).

Há três sistemas especiais.

#### O DIREITO SE INSERE NO SISTEMA ESPECIAL DE INTEGRAÇÃO SOCIAL<sup>76</sup>.

Os dois outros são: a *escola*, cuja função é de reprodução cultural, e a *família*, que é o de socialização.

Todos cumprem concomitantemente as funções em que estão especializados os outros, mantendo uma referência à totalidade do mundo da vida.

---

<sup>76</sup>Cf. ainda, sobre *Família, Escola, Direito* como meios de socialização, reprodução cultural e sócio-integração, respectivamente, *Faktizität und Geltung...*, cit., pág. 108, 150 e 429.

O mundo da vida, que opera e penetra através das distintas formas de materialização e funções assinaladas, se compõe "cooriginariamente" desses três componentes entrelaçados entre si (ND, 102).

Curioso lembrar que em RhM, 142 e 144, Habermas apontava criticamente para a circunstância de que o direito era a garantia da integração social que se dava através de relações de poder, ou seja, tais relações de poder eram garantidas pelo direito.

Mas, o mundo da vida não é uma associação, mas a prática comunicativa cotidiana em que seu centro se nutre da cooperação de reprodução cultural, integração social e socialização. A cooperação tem suas raízes nesta prática (ND, 102).

As pessoas são estruturas simbólicas e se entrelaçam com sua cultura e sociedade de forma interna, por relações gramaticais. Sem a apropriação hermenêutica e persecução do saber cultural por pessoas não se forma nem se mantém tradição alguma, pois esta é um processo de formação para os sujeitos capazes de linguagem e de ação. Sociedade e indivíduo se constituem reciprocamente (ND, 103 e 105; cf. diagrama na 105).

Entretanto, se a linguagem, em sua capacidade de abrir mundo, como disse Heidegger, é o que permite que no mundo nos encontremos com algo como algo, não se pode hipostasiar, como Heidegger ou Foucault, convertendo-a em uma história da ontologia ou uma história de formas de saber (ND, 106).

Para Wittgenstein, falar é dar ordens (ND, 113). Por outro lado, seguir uma regra significa para ele seguir em todos os casos a mesma regra. Uma expressão lingüística só pode ter um significado idêntico para um sujeito que seja capaz de seguir, ao menos com outro sujeito, uma regra válida para ambos. Aqui Habermas explica que Wittgenstein introduz a relação interna entre significado e validade com independência da referência da linguagem do mundo. Abandona toda referência a uma validade que possa transcender os jogos de linguagem e se perde a referência que a fala constatadora de fatos faz à verdade (ND, 120-121). Por outro lado, significado e

validez não podem se separar. Essas dimensões se associam dentro da linguagem, sob pena de se ter que apelar para uma teoria da verdade como correspondência, o que é insustentável (ND, 149-151).

Interessante notar que ao contrário da ação comunicativa, o exemplo do assaltante mostra, de forma drástica, que as condições de validade normativa foram substituídas por condições de sanção, próprias da ação estratégica. Nesta, falta a sinceridade e a seriedade do falante, supostos da ação comunicativa. Não há atos ilocucionários, ou seja, orientados para o entendimento, mas pura pretensão de poder que se apoia em um potencial de sanção (ND, 137)<sup>77</sup>.

A unidade da razão só permanece perceptível na pluralidade de suas vozes, ou seja, como possibilidade de princípio de passar, por ocasionalmente que seja, porém sempre de forma compreensível, de uma linguagem a outra (ND, 157).

O giro lingüístico tem muitos motivos, mas um deles é a convicção de que a linguagem representa o meio em que se produzem as materializações histórico-culturais do espírito humano e que uma análise metodicamente fiável da atividade do espírito, em lugar de partir diretamente dos fenômenos de consciência, há de partir de suas expressões lingüísticas (ND, 175).

A razão comunicativa não é, porém, uma razão sem corpo como a espontaneidade de uma subjetividade constituidora de mundo (ND, 183), sendo que uma teoria que se atrevesse a fingir a alcançabilidade de um ideal da razão, acabaria abaixo do nível de argumentação alcançado por Kant (ND, 186). Trairia, ademais, a herança materialista da crítica à metafísica.

---

<sup>77</sup>Kelsen, retomando o exemplo de Santo Agostinho ao inverso, explica o Direito como ordem normativa de coação. Para a confrontação com S. Agostinho, cf. *Teoria pura do direito*, São Paulo: Martins Fontes, 1987, 2. ed., pág. 48, e Santo Agostinho, *Civitas Dei*, IV, 4, Petrópolis: Vozes, 1991, 3. ed., pág. 153 da parte I. Cf. adiante, o *estrategismo* da ação comunicativa.

Habermas reconhece, porém, que *a razão comunicativa é certamente uma tábua insegura e vacilante, mas que não se afunda no mar das contingências, ainda quando tal estremecimento em alto mar seja o único modo como pode "dominar" as contingências* (idem).

A razão comunicativa não se materializa, segundo Habermas, em uma teoria estética, em um negativo incolor das religiões e nem proclama a desesperança do mundo deixado de Deus e nem ousa infundir esperanças. Também renuncia à exclusividade e nem pretende encontrar melhores palavras para dizer aquilo que pode dizer a religião. Tem que conviver abstinente com a religião, sem apoiá-la e nem combatê-la. Esse tipo de produzir ou gerar nós mesmos deixa em nossas mãos a responsabilidade sem fazer-nos, porém, independentes da "graça da hora" (ND, 186)<sup>78</sup>.

Trata-se, de outro lado, de um projeto historicamente inspirado, que pode ser prosseguido ou abandonado (ND, 187)<sup>79</sup>, não sendo propriedade da filosofia, mas esta, em colaboração com as ciências reconstrutivas, pode contribuir para aprendermos as ambivalências (ND, 187).

É bom que se frise que as normas jurídicas, para Habermas, descarregam-se de responsabilidades morais. No conceito de pessoa jurídica como portadora de direitos subjetivos acabam suprimidos e conservados ambos os momentos (da própria identidade e referente ao recurso a normas jurídicas). Sob as condições da ação estratégica, o "si mesmo", o "auto" da autodeterminação e da autorealização cai fora das relações intersubjetivas (ND, 231).

Contra a ontologização da palavra, Habermas cita o exemplo literário de Italo Calvino. A questão é se o texto

---

<sup>78</sup>Cf. a citação de Fichte na pág. 197 de ND: eu sou o que faço de mim ou aquele em quem eu mesmo me converto.

<sup>79</sup>Cf. a respeito da *techné* aristotélica, Gadamer, *Verdade e método*, trad. francesa de Etienne Sacre, Paris: Seuil, 1976, pág. 156 (pág. 298 do original).

não pode ser reflexivo de modo a salvar a realidade que se dá entre ele, como "*corpus*" de signos, e as circunstâncias empíricas que o rodeiam. O texto pode engolir o autor e também a diferença categorial entre ficção e realidade, ao fazer em si a geração de um mundo novo (ND, 246-247), ou seja, o texto só existe no momento de ser lido (ND, 252).

Mas, o que, afinal, podem significar a "*ontologia*" e a "*metafísica*"? pergunta Habermas (ND, 265). Como a modernidade não pode produzir por si mesma o contrapeso criador de sentido de que temos mister nas vicissitudes da existência, necessita de tradições em que possamos nos apoiar, de tradições que operem como antídoto: *a religião para o povo ou a metafísica para os cultos*.

Segundo Habermas, esses tipos de filósofos se coadunam com o Estado e com a Igreja!

Há, ainda, uma segunda floração neoconservadora surpreendente do hegelianismo de direita, sem mudança do seu *status questiones* (ND, 267).

## Capítulo 10

### O PENSAMENTO DE HABERMAS COMO PÓS-METAFÍSICO

Em obra anteriormente publicada a "*Pensamento pós-metafísico*", denominada "*O discurso filosófico da modernidade*", Habermas coloca o seu pensamento, como mescla do materialismo histórico, do pragmatismo e do estruturalismo genético, numa realização do ideal de pós-modernidade. Nessa obra, inclusive, fica clara a sua aproximação do neo-estruturalismo francês, já a partir da introdução (PDM, 11; tb. na dedicatória, 9).

Na Modernidade, a razão se situa a partir de princípios, quando se separa da religião, como assevera Max Weber, formando uma cultura profana (PDM, 13). Ou seja, podemos dizer que a razão é agora, ao alonjar-se de fundamentos ontológicos, um método.

Já na despedida da modernidade, há duas vertentes, uma conservadora e outra anarquista. Antes de se situar o pensamento de Habermas, é preciso lembrar, contudo, que o objetivo desse livro é fazer o percurso do discurso filosófico da modernidade em sentido inverso e até o ponto de partida, para se verificar novamente, nos cruzamentos, a direção então escolhida (PDM, 276). Assim, Habermas situa Hegel como sendo o primeiro a desenvolver um conceito de modernidade, cuja palavra "moderno", em alemão, "*Neuzeit*", significa "nova era". Para Hegel, o seu tempo era o "último estágio da história" (PDM, 16; cf. 18). Dessa forma, a referência à modernidade passa a ser a atualidade que se consome.

Para Hegel, os tempos modernos são os da subjetividade como liberdade e reflexão, e cujas características são quatro:

- 1) individualismo;
- 2) direito à crítica;
- 3) autonomia do agir e
- 4) filosofia idealista.

Para Hegel, a filosofia kantiana é a essência do mundo moderno concentrado como num foco (PDM, 30). Mas isso não impede a sua crítica a Kant, assim como a Jacobi e Fichte (PDM, 33).

Contra a encarnação autoritária da razão concentrada no sujeito, Hegel apresenta o poder unificante de uma intersubjetividade que se manifesta sob o título amor e vida, mas apesar de uma certa continuidade da tradição do direito romano, Hegel já não pode se socorrer do estado social do império romano em declínio para o comparar com as relações de direito privado da moderna sociedade burguesa, pois o império romano perde o caráter de modelo para os tempos modernos e talvez seja por isso que Hegel não continuou a seguir as pegadas da razão comunicativa. Acaba desenvolvendo um conceito de absoluto, a preço de outro dilema (PDM, 39 e 40; Em nota, na 11, Habermas se refere a um texto seu, cujo título é "*A modernidade - um projeto inacabado*").

Se Hegel não é o primeiro filósofo da modernidade, é certo que é o primeiro para o qual a modernidade se torna um problema (PDM, 50).

Por outro lado, num excursão sobre Schiller, Habermas lembra que sua concepção sobre a arte revela ser esta uma razão comunicacional que se irá realizar no "Estado estético" do futuro e que, com essa utopia estética, que permaneceu ponto de orientação para Hegel e Marx, bem como para a tradição hegeliano-marxista até Lukács e Marcuse, Schiller entende a arte como a encarnação genuína da razão comunicativa (PDM, 51 e 53).

Esboçam-se, entretanto, três perspectivas, quais sejam, a dos hegelianos de esquerda, a dos hegelianos de direita e a de Nietzsche (PDM, 57).

Embora Hegel tenha inaugurado o discurso da modernidade, não quis de modo algum cortar com a tradição filosófica, com o que só a geração seguinte tomou consciência (idem).

Acaba-se por entender o discurso da modernidade como uma profunda auto-ilusão e no discurso da modernidade censura-se então a positividade da razão que encobre o que pretende afastar. Só que entre hegelianos de esquerda e hegelianos de direita, há apenas uma diferença procedimental, de uma esperança revolucionária por aqueles e uma reação contra esta por estes últimos. É Nietzsche quem vai desmascarar a ambos: razão nada mais é que poder, a vontade perversa de poder, ambição essa que a razão oculta de modo tão fascinante (PDM, 61 e 62).

A continuação do projeto de Hegel no plano da filosofia prática, se dá com Marx (PDM, 66). Para ele, só quando o homem individual e real assumir em si de novo o cidadão abstrato é que se consumará a emancipação humana. Esta é a perspectiva que determinará doravante a interpretação da modernidade feita em termos de filosofia da práxis (PDM, 67)<sup>80</sup>.

Em um paralelo surpreendente entre Hegel e Marx, Habermas descobre que ambos abandonam a via comunicacional, permanecendo a filosofia da práxis como uma variante da filosofia do sujeito (PDM, 69 e 71). Por outro lado, a ciência e a técnica, que para Marx representavam inequívoco potencial emancipador, transformaram-se, para Lukács, Bloch e Marcuse, num *medium* tanto mais eficaz de repressão social. Por isso, a filosofia da práxis encontra-se perante a mesma tarefa em que, na sua época, se encontrava a filosofia da reflexão: como contrapor-se à razão instrumental, se ela própria está

---

<sup>80</sup>Na nota n. 14, Habermas esclarece que chama *filosofia da práxis* não só as diversas versões do marxismo ocidental, mas também as variantes democrático-radicalis do pragmatismo americano (G. H. Mead e Dewey) e da Filosofia Analítica (Ch. Taylor).

dentro do contexto reificado? É a aporia que Horkheimer e Adorno tentaram resolver na "Dialética do Iluminismo" (PDM, 72-73). A resposta neo-conservadora dos hegelianos de direita, no entanto, não fecha os olhos para os problemas sociais, mas rejeita firmemente a via comunicacional (PDM, 75).

Contra os dois lados, Nietzsche quer estilhaçar o quadro do racionalismo ocidental dentro do qual os opositores do hegelianismo de direita ou de esquerda continuam a se movimentar e esse anti-humanismo, que vai ser continuado em duas variantes, por Heidegger e por Bataille, constitui o verdadeiro desafio para o discurso da modernidade. Depois disso, tem-se que voltar àquela alternativa que Hegel, em Jena, tinha menosprezado: um conceito de ação comunicativa. É possível, diz Habermas, que o discurso da modernidade tenha seguido por um caminho errado a partir do momento em que chegou àquela primeira encruzilhada, perante a qual se viu o jovem Marx quando criticava Hegel (PDM, 80; cf. 11 e 40).

Entretanto, diante do envelhecimento do paradigma da produção, o marxismo ocidental se dividiu em duas linhas, a de Lukács (com a recepção de M. Weber), a da reificação como racionalização, e a de Marcuse e Sartre (com a recepção de Husserl), com o paradigma da produção aperfeiçoada, sendo que só a teoria do Agir Comunicativo pode voltar a uni-las (PDM, 81).

Por isso só, podemos concluir que *Habermas se considera não só um marxista, mas como o artífice da teoria que realiza a utopia marxista*, ou, num sentido amplo, a própria filosofia da práxis, ao unir as suas vertentes, de um lado, e ao acolher ecleticamente as diversas correntes que coloca sob esse título (Cf. 67 do PDM, acima referida).

A virada da modernidade se dá com Nietzsche (PDM, 89), que se encontra diante de um dilema: ou submete a crítica à razão centrada no sujeito ou abandona o programa na sua globalidade. Opta pela segunda via, ou seja, renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialética do iluminismo (PDM, 91).

Nesta caminhada, os "filhos tardios" da modernidade, com o seu pensamento de antiquário, deverão transformar-se em "filhos precoces" de uma época pós-moderna, um programa que Heidegger retomará em seu "*Ser e Tempo*" (PDM, 92). A crítica nietzscheana da modernidade foi prosseguida nos dois sentidos: o cientista cético, empenhado em desocultar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a gênese da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos (Bataille, Lacan e Foucault) e o crítico-iniciado da metafísica, que reivindica um saber específico e segue a pista da filosofia do sujeito, desde a gênese aos primórdios pré-socráticos (Heidegger e Derrida) (PDM, 101).

Heidegger prefere ater-se ao Nietzsche filósofo, pretendendo descrever a ascensão e a superação do niilismo como princípio e fim da metafísica (PDM, 102). Sua crítica da razão acaba no radicalismo distanciado de uma alteração de atitude que tudo perpassa, mas que de conteúdo é vazia (PDM, 104).

Habermas propõe verificar, de um lado, através da última filosofia de Heidegger (e desenvolvimento produtivo desta mística filosófica por Derrida), e de outro, a partir da economia geral de Bataille (e da genealogia do saber de Foucault, fundamentada numa teoria do poder), se estes dois caminhos apontados por Nietzsche conduzem realmente para fora da filosofia do sujeito (PDM, 107). De um lado, porém, Heidegger tenta irromper fora da órbita da filosofia do sujeito, diluindo temporalmente os alicerces, mas o superfundamentalismo da história do ser que abstrai de toda a história concreta, denuncia que ele se mantém fixo ao pensamento que nega (PDM, 107-108).

Bataille, por sua vez, cai no mesmo dilema de Nietzsche: a teoria do poder não pode satisfazer a exigência de objetividade científica e simultaneamente cumprir o programa de uma crítica total e portanto auto-referencial da razão que ao mesmo tempo afeta a verdade dos enunciados científicos (PDM, 108).

Na parte denominada "*A corrosão crítico-metafísica do racionalismo ocidental: Heidegger*",

Habermas faz uma análise do pensamento do autor de "*Ser e Tempo*" (PDM, 131).

Para Habermas, enquanto Horkheimer e Adorno ainda se debatem com Nietzsche, Heidegger e Bataille aliam-se sob o estandarte de Nietzsche para o último combate. Heidegger, por sua vez, passa por quatro operações:

1) Heidegger coloca de novo a filosofia na posição hegemônica da qual fora banida pelos jovens hegelianos. No contra-ataque à crítica do idealismo que enfraqueceu a filosofia, restitui-lhe a plenitude de poder;

2) Para Heidegger, "*a época que designamos de moderna... é determinada pelo fato de o homem ser a medida e o meio do ente...*";

3) A idéia de "consumação" da metafísica como "outro começo", e

4) Heidegger acentua o significado não estratégico do consenso alcançado intersubjetivamente, sobre o qual assenta realmente "*a relação com o outro, com a coisa e consigo próprio*".

Mas Heidegger fica preso à problemática que a filosofia do sujeito lhe legara na forma da fenomenologia de Husserl e assim também, de forma negativa, ao fundamentalismo da filosofia da consciência, acabando por ter três conseqüências desagradáveis:

a) torna irreconhecíveis ser e ente, subtraindo ser do ente;

b) a crítica da modernidade se autonomiza em relação a análises científicas, carecendo, porém, de originalidade, pois pertencem ao repertório de opiniões típicas das gerações dos mandarins alemães, e

c) a indeterminação do destino também é problemática (PDM, 137 a 139).

Poder-se-á colocar em dúvida se a filosofia do último Heidegger, que ultrapassa a crítica metafísica de Nietzsche, se subtrai efetivamente ao discurso da

modernidade (PDM, 139). Na verdade, Heidegger rompe o primado da teoria do conhecimento, sem com isso abandonar a problemática transcendental. A ontologia fundamental não significa nenhuma regressão para além da filosofia transcendental, mas é antes a sua radicalização, tornando-se culpada dos mesmos erros que atribui à teoria clássica do conhecimento (PDM, 143-144 e 147)<sup>81</sup>.

O acolhimento de Heidegger na França se mostra com Derrida reclamando seu papel de autêntico discípulo, cujo tema ainda é a auto-superação da metafísica. Aqui, a destruição é rebatizada desconstrução (PDM, 157). Derrida, no entanto, parte para o estruturalismo, investigando, com Saussure, a linguagem, de modo sistemático e colocando a lingüística a serviço dos fins da crítica da metafísica. Passa, portanto, da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, com a "*gramatologia*" em oposição à fonética estruturalista, guia científico para a crítica da metafísica porque vai à raiz da escrita fonética, cuja origem é a mesma do pensamento pós-metafísico. O essencial da linguagem está na escrita e não na fala, eliminando-se a vontade do autor, à qual se sobrepõe o próprio texto. Entretanto, Derrida não se subtrai às cadeias do paradigma da filosofia do sujeito. Ultrapassa o fundamentalismo invertido de Heidegger, mas permanece na sua esteira (PDM, 158-162; cf. 181).

Derrida, segundo Habermas, pensa ir além de Heidegger, mas "felizmente" fica aquém (PDM, 176). Isso não impede Habermas de criticá-lo: "*Quando o pensamento filosófico, como nos aconselha Derrida, é desvinculado do dever de resolver problemas, e o seu funcionamento é transferido para a crítica literária, é-lhe subtraída não só a sua seriedade, mas também a sua produtividade e criatividade*" (PDM, 198).

Deste modo, diz Habermas, retornamos à questão de onde partimos. A falsa pretensão de suprimir a diferença

---

<sup>81</sup>Da pág. 151 a 154, Habermas desabafa uma vez mais a respeito da influência fascista sobre o pensamento de Heidegger, embora ele mesmo deixe entrever o caráter circunstancial dessa influência

genética entre filosofia e literatura não nos pode conduzir a uma saída da aporia<sup>82</sup>.

Por outro lado, Bataille se situa também entre os críticos da modernidade, porém, como marxista inserido na escola de Durkheim (PDM, 206-207), ligando-se a Nietzsche por um traço essencialmente anarquista (PDM, 204), inobstante tenha uma imagem irreal, ou seja, esperançosa, do estalinismo (PDM, 215).

Entretanto, Bataille desmente os seus próprios esforços de levar a cabo a crítica radical da razão com os meios da teoria, quando admite que a filosofia não pode sair do universo da linguagem (PDM, 224).

Outro personagem da história da crítica da razão é Foucault. Seu fascínio por Bataille, porém, não o leva à condição de discípulo, como ocorreu com Derrida em relação a Heidegger. O que o influencia ainda é Schopenhauer, Nietzsche, e o exotismo dos relatos dos antropólogos. Sua preocupação com a razão se converte em "*A História da Loucura*" (PDM, 224).

Enquanto Heidegger e Derrida queriam fazer a crítica da razão, perseguindo Nietzsche pela via de uma destruição da metafísica, Foucault pretende fazê-lo pela destruição das ciências históricas (historiografia como anti-ciência) (PDM, 239). Habermas pretende ver como Foucault pensa em conjunto os significados tangíveis do poder no sentido transcendental de operações sintéticas que Kant ainda atribuíra a um determinado sujeito e que um estruturalismo entende como acontecer anônimo, ou seja, como um puro operar descentralizado, guiado por regras como elementos ordenados de um sistema organizado supra-subjetivamente. Poder é sinônimo desta "*pura atividade estruturalista*" (PDM, 241). Para situá-lo, Habermas refere que, como Bataille, Foucault começou na esquerda, mas afastando-se sempre da ortodoxia marxista, reforçou o coro dos maoístas desiludidos de 1968 (PDM, 242).

---

<sup>82</sup>Aporia diante da qual se encontram Heidegger, Adorno e Derrida, segundo a nota n. 74, pág. 199.

Para ele, as ciências humanas são e continuam a ser pseudo-ciências, porque não podem aperceber-se da coação a uma duplicação aporética do sujeito auto-referencial e porque não lhes é permitido admitir a vontade estruturalmente produzida de auto-conhecimento e auto-verificação. Essa a razão por não poderem se libertar do poder que as governa (PDM, 249). É um positivismo, mas Foucault se sente um "*positivista feliz*", que quer eliminar a hermenêutica em vista do relativismo que assume (PDM, 260). Resta saber se ele consegue subtrair-se àquele criptonormativismo de que, na sua concepção, se tornam culpadas as ciências humanas, ao se proclamarem livres de valores, adiantando-se que a resposta de Habermas é pela negativa (PDM, 264 e 266).

Foucault, que não quer continuar a modernidade, faz uma generalização, em termos de teoria do poder, que o impede de perceber o fenômeno que carece verdadeiramente de explicação: a estrutura dilemática da expansão do direito nas democracias na base do Estado-Providência do Ocidente consiste em serem precisamente os próprios meios jurídicos garantes da liberdade que põem em perigo os supostos beneficiários (PDM, 272).

A socialização individuante, que permanecia impensada, ele substitui o conceito de uma "*sistematização parcelizante do poder*", que não está à altura dos fenômenos de duplo sentido da modernidade. Desta perspectiva, os indivíduos socializados só podem ser percebidos como exemplares: casos singulares matriciados. Ou, como disse Gehlen: "*Uma personalidade é uma instituição num caso singular*" (PDM, 273).

Resta, assim, uma outra saída da filosofia do sujeito: coloca-se razão comunicativa versus razão centrada no sujeito (PDM, 275 e s.).

Era objetivo do livro fazer o percurso do discurso filosófico da modernidade em sentido inverso, para verificar as opções ocorridas e subseqüentes escolhas (PDM, 276)

Habermas conclui então que Hegel e Marx não cumpriram a mudança de paradigma, e Heidegger e Derrida, ao tentarem deixar para trás a metafísica da

subjetividade, ficaram presos ainda à filosofia da origem, ao passo que Foucault, por sua vez, com sua teoria do poder, ficou num beco sem saída.

Uma solução mais viável é possível, se abandonarmos a pressuposição algo sentimental de solidão metafísica. O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado e os sintomas desse esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão (PDM, 277).

No paradigma da intercompreensão é, antes, a atitude performática dos participantes da interação que coordenam os seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Enquanto o *ego* executa um ato de fala e o *alter* define posição perante ele, ambos entram numa relação interpessoal. Nessa interação linguisticamente mediada há outra relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela de um observador do mundo exterior. Não há mediação possível entre a posição extra-mundana do eu transcendental e a posição intramundana do eu empírico (PDM 277).

Aquilo que antes cabia à filosofia transcendental, ou seja, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo de ciências reconstrutivas que procuram tornar explícito o conhecimento pré-teórico de regras de sujeitos falantes, agentes e sabedores competentes, da perspectiva de participantes em discursos e interações a partir de uma análise de declarações conseguidas ou destorcidas. *"Porque tais tentativas de reconstrução já não se dirigem a um reino de inteligível para além das aparências, mas sim ao conhecimento das regras realmente praticadas que se precipita em declarações produzidas de acordo com as regras, desaparece a separação ontológica entre o transcendental e o empírico"* (PDM, 278).

A ação comunicativa é o meio através do qual o mundo da vida se reproduz. Os participantes na interação já não aparecem então como causadores que dominam situações com o auxílio de ações responsáveis, mas sim como produtos das tradições em que se encontram, dos grupos solidários a que pertencem e dos processos de

socialização nos quais se desenvolvem. Reproduz-se na medida em que cumprem estas três funções que transcendem a perspectiva do ator: a propagação de tradições orais, a integração de grupos por normas e valores e a socialização de gerações vindouras (PDM, 279).

Deve ficar claro, entretanto, que “*o purismo da razão pura não ressuscita na razão comunicativa*”<sup>83</sup>, que tem *caráter puramente processual*<sup>84</sup>. O tecido de ações comunicativas alimenta-se de recursos do mundo da vida e é, ao mesmo tempo, o *medium* através do qual se reproduzem as formas de vida concretas. Por isso, a Teoria do Agir Comunicativo pode reconstruir o conceito hegeliano de totalidade do contexto ético da vida, independentemente das premissas da filosofia da consciência (“*somos culpados*” por um destino: responsabilidade comunitária) (idem).

Na Teoria do Agir Comunicativo, o processo circular, que encerra o mundo da vida e a práxis comunicativa cotidiana, ocupa o lugar de mediador que Marx e o marxismo ocidental tinham reservado à práxis social. Sua tarefa é entender a razão prática como uma razão concretizada em história, sociedade, corpo e língua (PDM, 293).

O materialismo histórico, o pragmatismo e o estruturalismo genético, têm em conta uma relação dialética entre as estruturas das concepções do mundo que possibilitam a práxis intra-mundana através do conhecimento próprio do sentido, por um lado, e por outro, processos de aprendizagem que se traduzem na transformação de estruturas de concepções de mundo (PDM, 295; cf. 299).

A questão é saber agora se o conceito de agir comunicativo não estabelece um idealismo incompatível

---

<sup>83</sup>O esclarecimento é sintomático! Cf. PDM, pág. 297 e 320.

<sup>84</sup>Vale dizer, de método, situando-se na tradição do criticismo; cf. PDM, pág. 292.

com as idéias naturalistas do materialismo histórico (PDM, 296).

As ações instrumentais estão cruzadas com as ações comunicacionais. A Teoria do Agir Comunicativo espera que a reprodução simbólica do mundo da vida esteja junto com a reprodução material daquele, afastando o "purismo da razão" (PDM, 297; cf. 281 e 320).

Foram Pierce e Mead os primeiros a elevar à categoria filosófica este motivo religioso da aliança sob a forma de uma teoria consensual de verdade e de uma teoria de comunicação da sociedade. A Teoria do Agir Comunicativo se liga a esta tradição pragmática (PDM, 299; cf. 295).

Após a perda de credibilidade do pensamento marxista para a crítica da modernidade, Castoriadis imprimiu um novo impulso a esta tradição, com uma viragem lingüisticamente única (PDM, 301).

Mas ele não resolve o problema, porque seu conceito de sociedade, em termos de ontologia fundamental não deixa lugar para uma práxis intersubjetiva que possa ser atribuída a indivíduos socializados (PDM, 303). A práxis social está constituída lingüisticamente, mas também a língua tem de afirmar-se para além desta práxis e no horizonte já definido por eles mesmos (PDM, 307).

Adorno, Foucault, Heidegger e Derrida são responsáveis por teorias insensíveis ao conteúdo altamente ambivalente da modernidade cultural e social. No agir comunicativo, o momento criativo da constituição lingüística do mundo forma uma síndrome com os momentos cognitivo-instrumentais, prático-morais e expressivos das funções intra-mundanas da linguagem especializada na exposição, da relação interpessoal e da expressão subjetiva (PDM, 311).

A filosofia da práxis queria retirar os conteúdos normativos da modernidade a uma razão incorporada no acontecer mediador da práxis social. Será que se altera a perspectiva da totalidade, articulada neste conceito, se o conceito fundamental do agir comunicativo substituir o trabalho social? (PDM, 313).

Segundo Habermas, nem mesmo Marx escapou ao pensamento totalizante de Hegel. Mas isso se altera se a práxis social não for mais pensada primordialmente como processo de trabalho (PDM, 314).

A suspeita de purismo da razão meramente comunicativa deve ser invalidada mostrando-se que a Teoria do Agir Comunicativo pode prestar a sua contribuição para a explicitação do modo como na modernidade uma economia organizada em forma de mercado pode se coadunar funcionalmente com um Estado monopolizador de poder (PDM, 320; cf. 281 e 297).

Que um Estado ativo intervém não só na circulação econômica dos seus cidadãos, mas também nas circunstâncias da vida dos seus cidadãos, diz Habermas, foi o que viram os advogados do Estado social como apromblemático. Uma rede cada vez mais densa de normas jurídicas, de burocracias estatais e paraestatais cobrem o cotidiano dos clientes potenciais e factuais (PDM, 331; cf. TH, 1022). Exige-se, na verdade, uma nova divisão dos poderes na dimensão da integração social (auto-regulação dos sistemas funcionais, ou seja uma relação diferente entre as esferas públicas autônomas e os domínios regulados por intermédio do dinheiro e do poder (PDM, 333).

*Não se pode esquecer, no entanto, e como o próprio Habermas acaba salientando ao discutir o problema da Europa atual (PDM, 334), que é esta a cultura destinatária da Teoria do Agir Comunicativo: a cultura da Europa e seus problemas.*

## PARTE II

## Capítulo 11

### ENTENDENDO HABERMAS

1. Parece que a movimentação estudantil de 1968 foi um marco no pensamento de Habermas. Embora se afastando desde cedo - e antes desse período histórico - da tradicional Teoria Crítica de Frankfurt, da qual, assinala Flávio Beno Siebeneichler<sup>85</sup> foi um entusiasta, mas em relação à qual sentiu-se, na verdade, um estranho, é já com "*Técnica e Ciência como Ideologia*" que Habermas coloca mais claramente a proposta de mudança do paradigma marxiano do valor-trabalho, diante do capitalismo maduro, cujo problema de dominação se refere agora à despolitização da população diante da "*ideologia tecnológica*" (TWI, 72).

Mas é correto afirmar também que desde a "*Mudança Estrutural da Esfera Pública*" que Habermas se preocupa com a despolitização da opinião pública, quando lança a possibilidade de um conceito de opinião pública que seja historicamente repleto de sentido, suficiente em termos normativos para as exigências da constituição social-democrata, teoricamente claro e empiricamente aplicável, o qual só pode ser ganho a partir da própria mudança estrutural da esfera pública e a partir da dimensão do seu desenvolvimento (SO, 283).

Em "*Conhecimento e Interesse*", após tentar uma crítica do cientismo, Habermas acaba admitindo, no

---

<sup>85</sup>Flávio B. S., ob. cit., pág. 25. Diz este autor ainda que *Mudança estrutural da esfera pública* foi a gota d'água para o rompimento, quando Adorno se recusou a ser o tutor acadêmico dessa tese de pós-doutoramento; cf. pág. 28.

Poscrito de 1973, que tal crítica se esvaziou, sendo caso de se passar logo para uma Teoria do Agir Comunicativo, conforme pretendia (EI, 298).

Dessa forma, procura situar seu pensamento na era do "*pós-moderno*", declarando que o paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado, devendo dissolver-se os sintomas desse esgotamento na transição para o paradigma da compreensão (PDM, 277).

Entendendo a história da filosofia moderna como um rompimento com os clássicos a partir do criticismo kantiano, que foi sucedido por Hegel e Marx, os quais ainda fazem parte dessa mesma postura<sup>86</sup>, acabou-se, com o mesmo Hegel, por se iniciar um caminho equivocado da filosofia como ciência universal (EI, 26). Essa crise levou Nietzsche a postar-se contra os modernos, inaugurando uma era "*pós-moderna*", cuja herança é disputada, de certa forma, por Heidegger e seus seguidores de um lado, e pelas diversas correntes que darão sustentação à Teoria do Agir Comunicativo, de outro<sup>87</sup>. Nesse contexto, entretanto, só a Teoria do Agir Comunicativo é realmente "*pós-moderna*". De um lado, Luhmann não passa de uma biologização das teorias dos tempos de Kant e de Hegel, enquanto que Heidegger sequer merece ser citado, segundo Habermas, face a irritação pessoal que seu nome lhe causa. Trata-se, portanto, de uma missão, a de providenciar um novo "iluminismo", que se situa agora como uma Teoria Crítica da sociedade. Habermas se utiliza da Teoria Crítica frankfurtiana assim como se utiliza de outras teorias. Esta, assim como Kant, Hegel, o próprio

---

<sup>86</sup>Habermas entende que Marx se situa na tradição kantiana, como assevera em EI, 44-45. Na verdade, diz ele que Marx criticou apenas a posição da razão pós-hegeliana, o que equivale a aceitá-la.

<sup>87</sup>O ecletismo de Habermas é uma marca. Segundo Flávio B. S., ob. cit., pág. 24, esse ecletismo se deve ao fato de não ter Habermas preconceito algum quanto a uma *ciência burguesa*, que entendeu nunca ter existido. Dessa forma, vão estrutural o seu pensamento, tanto o materialismo histórico como o pragmatismo e o estruturalismo genético, como ele mesmo aponta em PDM, 295.

Marx, Freud e Piaget são seus autores centrais<sup>88</sup>. Cabe ressaltar desde logo, no entanto, que Habermas não tem uma preocupação dogmática em relação a Marx (RhM, 11), cuja leitura só se deu tardiamente e com intenções iluministas<sup>89</sup>.

Não nos preocupa, portanto, a disputa do pensamento de Habermas com o de Luhmann, por exemplo, que ele mesmo não coloca como prioridade. Sua preocupação com Heidegger e que se expressa sobretudo nas críticas à Hermenêutica Filosófica, serão o contraponto necessário para o entendimento de sua visão da sociedade e do Direito.

2. Dessa maneira, Habermas quer situar a teoria do conhecimento, não mais como busca do desmascaramento de uma mera "*ideologia tecnocrática*", mas erigir uma teoria da sociedade (EI, 46 e s.; cf. 281, nota 117 e 298). A pretensão inicial de identificar os interesses que promovem o conhecimento baseada no fato de que o positivismo desprezou a teoria do conhecimento por uma teoria da ciência, não encontra muito fôlego. Na verdade, o interesse é entendido por Habermas como sendo "*os orientamentos de fundo*" que guiam o conhecimento (EI, 193). E há um interesse legítimo que é o que guia a razão no cumprimento da auto-reflexão (EI, 203).

Fazendo um paralelo entre Marx e Freud<sup>90</sup>, já que este busca na meta-comunicação os problemas que afligem o paciente vítima do próprio inconsciente, da mesma forma que aquele procedeu em relação às estruturas sociais, é possível dizer que ambos permitem sustentar o *conceito de dominação e ideologia como COMUNICAÇÃO PERTURBADA* (EI, 273), embora isso só fique claro com

---

<sup>88</sup>Flávio B. S., ob. cit., pág. 23.

<sup>89</sup>Idem, pág. 28. Para Habermas, informa o autor, Marx pertence a uma terceira geração de iluministas, situando-se na mesma linhagem de Kant, à qual pertence também Hegel; cf. pág. 13 e 29.

<sup>90</sup>Teoria e terapia em Freud correspondem a teoria e práxis em Marx.

a psicanálise, enquanto que para Marx isso ainda não foi possível. Na verdade, a crítica inicial a Marx é no sentido de que ele não desenvolveu um pensamento suficiente para prevenir a redução positivista da teoria do conhecimento, justamente ao reduzir o ato de auto-produção do gênero humano ao trabalho, estando impedido de compreender o seu próprio modo de proceder (EI, 46; cf. 66). Ou seja, Marx tinha tudo para caminhar para isso, da mesma forma que Hegel. Da mesma forma que Hegel abandona uma concepção peculiar, a da comunicação<sup>91</sup>, Marx reduz a ação comunicativa à instrumental, sob o título de "*práxis social*" (TWI, 41).

Para Habermas, portanto, *é preciso reconstruir o materialismo histórico*, ou seja, refazê-lo, sendo fiel à sua intenção. No caso, portanto, a teoria da comunicação, esse projeto equivocadamente abandonado no final do pensamento moderno, pode se constituir no próprio materialismo histórico renovado (RhM, 14). As estruturas da intersubjetividade são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade, o que leva Habermas a buscar a contribuição da teoria piagetiana do estruturalismo genético (RhM, 14).

De fato, o materialismo histórico, que se vincula às filosofias burguesas da história, projeta uma identidade coletiva compatível com estruturas universalistas do "eu", apenas levadas a uma consequência socialista em face do seu cosmopolitismo (RhM, 30). Essa herança transcendentalista, no entanto, é o que atrapalha o materialismo histórico a chegar às suas próprias consequências. Faz-se necessário o abandono pela teoria crítica da sociedade da conceituação da filosofia da consciência, cujas categorias básicas da tradição filosófica remontam a Kant e Hegel, para, num "giro lingüístico", apropriar-se da hermenêutica e da filosofia analítica (ZLS, 13). Conseqüentemente, há que romper com a teoria do

---

<sup>91</sup>Habermas entende que essa concepção abandonada impediu a continuação de uma teoria do agir comunicativo, quando Hegel introduz o *agir comunicativo* como meio em que se realiza o processo de formação do espírito auto-consciente (TWI, 23).

conhecimento, substituindo a questão da origem do conhecimento pela questão da sua validade, ou seja, *abandonar a questão do conhecimento puro, que é impossível, para fundar um MÉTODO* (ZLS, 49). Assim, a verdade já não é correspondência, mas mera questão de vontade. Trata-se da "*Teoria da Verdade Consensual*" (TP, 29): verdade é consequência lógica do método, que é sua premissa<sup>92</sup>. Crê Habermas poder fugir, dessa forma, ao fundamentalismo da filosofia.

3. Em busca de uma teoria da sociedade, que possa diagnosticar psicanaliticamente os males da vida social, Habermas não abandona o modelo marxiano de crítica, mas, ao contrário, ao situá-lo entre os ilustrados, interessado na emancipação, desveste-se da condição de discípulo interessado em manter dogmaticamente os pilares do materialismo histórico. Não se considera um estranho, no entanto: realizar o materialismo histórico é adaptá-lo, como teoria crítica da sociedade, a uma nova realidade que nos oferece o capitalismo tardio. As condições da vida social hoje não são as mesmas dos tempos de Marx e por isso, para tornar possível a sua crítica, é preciso que se renove os termos em que foi proposta (TP, 18 e 116). A essência do pensamento de Marx é mantida, na medida em que ele se revela um iluminista, preocupado com a emancipação do homem e que se dá através da práxis (TP, 115 e 288), que é também a preocupação ainda iluminista de Habermas. Tanto assim que o conceito de verdade política estabelecido por Marx, na tradição do direito natural moderno, segundo a qual a verdade é feita pelo homem, permanece possível diante de uma teoria da comunicação. Segundo Habermas, Marx rejeitaria uma ontologia clássica que pergunta, como Heidegger, a respeito do ser, ou: "*porque o ser e não antes o nada?*", para questionar do seguinte modo: "*porque assim e não de*

---

<sup>92</sup>Cf. B. Freitag e, ob. cit., pág. 21 e 30.

*outro modo?*" (TP, 221)<sup>93</sup>. Isso significa colocar a teoria marxiana em termos de método (Cf. ZLS, 49), pois a teoria crítica em Marx permite entender a unidade de Teoria e Práxis em termos de verdade como realização da razão (TP, 412). Na verdade, isso não é tão claro assim, pois o próprio Habermas colocava Marx na tradição do direito natural moderno (TP, 221), que se não corresponde a uma ontologia, ao menos não deixa de ser fundamentalista. Esse transcendentalismo que coloca Marx na mesma via de Kant, como o próprio Habermas salienta, não permite uma interpretação singela a respeito do seu conceito de verdade. É certo que já o criticismo kantiano abandonava um conceito de verdade seguro em termos de ontologia, mas pretendia erigir em seu lugar um conceito que se coadunava com a observação fenomênica e pois distante da mera vontade.

Inobstante, os pressupostos fundamentais do materialismo histórico precisam de uma reformulação (TWI, 82). Nessa última fase do capitalismo, a ideologia substitui antigas formas de dominação, apresentando-se como pretensão de ciência moderna (TWI, 64). Significa que através do argumento técnico, servindo como anteparo à crítica, a ciência atual procura despolitizar a população, com a busca de "*soluções*" técnicas subtraídas à discussão pública (TWI, 71), o que leva a um novo enfoque crítico que não o da economia política (TWI, 70). A reformulação da crítica marxiana se fará, portanto, em termos de teoria da comunicação, procurando-se libertar a comunicação da dominação (TWI, 82).

Esse projeto não é novo: apenas fora abandonado após Hegel ter introduzido o "*agir comunicativo*" como meio em que se realiza o processo de formação do espírito auto-consciente, que, aliás, levou Cassirer a uma interpretação hegelianizante de Kant, captando essa renúncia do ponto de vista de um sujeito do conhecimento "*já pronto*" (TWI, 29-30).

---

<sup>93</sup>Comparando Marx com Heidegger, Habermas entende que este pergunta *o quê*, ao passo que aquele questiona o *porquê* (TP, 408).

Com isso, Habermas pensa poder liberar o materialismo histórico de seu peso de filosofia da história, realizando-o como teoria da ação comunicativa (TH, 1059).

4. O movimento estudantil de 1968 e suas reações demonstraram que não há mais o antagonismo de classes<sup>94</sup>, estabelecendo-se uma nova zona de conflitos que é o da opinião pública administrada pelos meios de comunicação, ocultando-se as diferenças entre questões técnicas e práticas, diz Habermas (TWI, 89).

Por isso, ele quer saber como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para a consciência prática do mundo social da vida (TWI, 96) e descobrir a relação entre técnica e democracia, ou seja, como pode restituir-se a capacidade da disposição técnica ao consenso dos cidadãos que interagem e entre si discutem (TWI, 101). Não aceitando o otimismo da convergência entre técnica e democracia e nem a exclusão da técnica pela democracia (idem), entende que é preciso uma discussão geral e livre de domínio (TWI, 106). Ora, se emancipação no velho estilo iluminista tem a ver com a realização da razão, racionalizar o "*mundo da vida*"<sup>95</sup> é o que importa.

Racionalizar o mundo da vida é, portanto, o emprego da razão comunicativa, para uma discussão geral e livre de domínio (TWI, 106 e EI, 55).

A conversão de uma teoria sociológica meramente compreensiva para uma teoria sociológica da práxis leva à necessidade de uma nova formulação para o paradoxo da racionalização (TH, 704) que é o da sociedade como sistema e ao mesmo tempo como mundo vital. O modelo de racionalização de Max Weber deve ser reorientado, ao

---

<sup>94</sup>Contra a ação dos estudantes na França, os operários se uniram ao poder, desestimulando a idéia marxiana da vocação revolucionária operária.

<sup>95</sup>*Mundo da vida*, a expressão de inspiração husserliana, explica Habermas em TH, 706, é o horizonte e o fundo do agir comunicativo; cf. Flávio B. S., ob. cit., pág. 117.

mesmo tempo em que, paralelamente à Hermenêutica e a Filosofia da Linguagem, o Pragmatismo de Pierce, com suas asserções práticas poderá ser útil. Inobstante, o estudo de Pierce interessa a Habermas apenas como esclarecimento dos motivos que o levaram à autonomização do conceito de realidade próprio da lógica da linguagem (TWI, 109), não importando, para isso, que se mova em círculos (EI, 119), e que caia num secreto, porém tenaz positivismo (TWI, 138)<sup>96</sup>.

A fundamentação das ciências sociais em termos de teoria da linguagem, no entanto, é abandonada, por ser impossível introduzir uma teoria da ação comunicativa desde uma perspectiva metodológica, mesmo após entender a psicanálise como análise da linguagem (ZLS, 15 e 17).

Volta-se, como se disse, para a reformulação da teoria weberiana da burocracia (TH, 956), após ter também procurado reformular o materialismo histórico, de modo a poder conceber o mundo da vida como palco de possíveis entendimentos puros, isto é, sem dominação, no que se chama de "*situação ideal de fala*".

É assim que vai tomando corpo a ação comunicativa, já delineada em "*Técnica e Ciência como Ideologia*", como correspondência à "*interação*" de Hegel e definida já naquela oportunidade como sendo a interação simbolicamente mediada por normas de vigência obrigatória, reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes e que se reforçam por sanções (TWI, 57).

A razão é a condição de emancipação do homem. *Mas a razão é agora uma razão comunicativa. Não é só uma razão que entende, mas que interfere.* Não é mais um princípio de Direito Natural, que se revela ou é descoberto, mas guarda uma natureza de depuração "*ad hoc*" dos interesses que comprometem o relacionamento.

---

<sup>96</sup>Em busca da cooperação da Hermenêutica, Habermas também estudou Dilthey e seu historicismo em busca do objetivismo nas ciências humanas, que o abeirou do positivismo igualmente (EI, 151; ZLS, 13 e 15).

*A razão comunicativa é, portanto, uma rival do conceito de direito natural.*

5. Os dois volumes que compõem a "*Theorie des kommunikativen Handelns*" é praticamente uma longa revalidação do que Habermas havia escrito até então. Retorna aos clássicos da sociologia como Weber e Durkheim, faz uma recensão não tão breve dos autores marxistas do Ocidente, cuida de Mead e Parsons e se orienta pelos seus autores preferidos como base do seu pensamento, crendo poder chegar então a um Marx, à sua moda, "pós-moderno". É a sua prolixidade eclética que se justifica na medida em que a obra pretende ser uma resposta às questões dos grandes teóricos, como assente Flávio B. Siebeneichler<sup>97</sup> e que, no entanto, tem sido o seu estigma.

Mas é uma síntese, de certa forma, do seu pensamento até aquele momento. Representa o mutamento de paradigma da racionalidade para uma racionalidade comunicativa. *A ciência não será mais sociologicamente compreensiva, estudando o que ocorre, mas concorrerá para a formação da realidade como práxis finalmente alcançada.*

A interação em busca da situação ideal de fala, sem coações, será o "*telos*" da linguagem inspirado pelo apelo socrático ao diálogo, quando haverá, na práxis, uma unidade de interesse e conhecimento, onde a única coação válida será a da melhor argumentação. É certo, contudo, que se trata de uma utopia<sup>98</sup>. A situação ideal de fala serve apenas de parâmetro para o questionamento de quaisquer tentativas fáticas de consenso<sup>99</sup>.

A preocupação com a aplicação é acentuada, levando a questões hermenêuticas, sendo que, na realidade, a passagem da filosofia da consciência para a análise da

---

<sup>97</sup>Ob. cit., pág. 108.

<sup>98</sup>B. Freitag, ob. cit., pág. 55.

<sup>99</sup>Cf. a citação de *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, pág. 180, ob. cit., pág. 105.

linguagem, retomando o modelo wittgensteiniano de compreensão como competência para seguir uma regra (TH, 568) tem caráter passageiro. É um primeiro passo (TH, 526).

O modelo de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um *medium* de compreensão e entendimento (TH, 170). A visão estruturalista de Habermas revela que para ele a linguagem é a teia em cujas malhas os sujeitos estão presos e das quais necessitam para se formar como sujeitos<sup>100</sup>, sendo que o consenso e o entendimento residem no interior da linguagem, constituindo o seu telos<sup>101</sup>.

A interpretação, portanto, constitui o mecanismo de coordenação das ações (TH, 178), sendo que a verdade é mera questão de convenção (TH, 209). O conceito de sociedade será conexo a um conceito de mundo vital, complementar ao de agir comunicativo (TH, 456) e que pressupõe um grupo social cujo entendimento tem como expressão as normas que regulam o agir.

A violação das regras leva a sanções: se forem regras técnicas, a sanção é o fracasso da ação e, se se tratar de regras morais, as sanções serão atinentes ao fracasso perante a autoridade (TH, 610). Evidentemente, numa sociedade em que a integração social se dá pela sanção (é o caso do direito estatal), essas sanções necessitarão de legitimação (TH, 796). Os meios de controle serão assegurados com instrumentos do direito formal (TH, 961), inobstante as regras morais e jurídicas sejam normas de segundo grau, ou seja, às quais só se deve recorrer em caso de falência dos meios normais de comunicação e coordenação das ações (TH, 777).

Por fim, compete combater a tendência contrária, de "*juridicização*"<sup>102</sup> do mundo da vida (TH, 1.022; cf. PDM, 331), pois o Estado moderno se justifica com os

---

<sup>100</sup>É a epígrafe de Flávio B. S., ob. cit., pág. 10, retirada de ZLS, 124 (do original).

<sup>101</sup>Citação de Flávio B. S., id.

<sup>102</sup>Isto é, proliferação do direito escrito (TH, 1024), interferindo o Estado até no âmbito mais privado da vida (Cf. SO).

princípios de direito natural racional, na perspectiva de um ordenamento social não violento (direito privado) (TH, 987).

Para a identificação e explicação da patologia da modernidade, Habermas recorreu a Weber, Mead, Durkheim e ao Estruturalismo Genético, não deixando de seguir o modelo marxiano de crítica (TH, 1.052, 1.082-3), não tendo necessidade alguma de fundação ou justificação transcendental para que correspondam interesse e razão (TH, 1.080).

Procurando libertar o materialismo histórico do seu peso de filosofia da História (TH, 1.059) e assim realizá-lo, Habermas já havia salientado por ocasião da RhM, 149, que só o Estruturalismo Genético de Jean Piaget poderia ser uma ponte para o materialismo histórico.

Entendendo Marx na tradição iluminista que remonta a Kant, crê poder sentir-se não só um marxista, porém mais que isso, um autêntico herdeiro da "*Aufklärung*". E com isso, certamente, assumir também as suas contradições.

## Capítulo 12

### CONSEQÜÊNCIAS HERMENÊUTICAS

#### 1. HEIDEGGER

No enfoque da história recente da filosofia, foi dito que Habermas entendeu o "*pós-moderno*" como um rompimento com a metafísica, ou seja, o "*pós-moderno*" como "*pós-metafísica*", conforme o projeto niilista de Nietzsche. Dos despojos dessa implosão do pensamento ocidental, restam duas correntes, no seu entender, que disputam o espólio: de um lado, o pensamento de Heidegger e seus seguidores, conservadores ou até integrantes da Escola de Frankfurt, como Herbert Marcuse, explicitamente estudados por Habermas, como é o caso de Derrida, Bataille e Foucault<sup>103</sup>, e de outro lado, a própria Teoria do Agir Comunicativo que Habermas acha, como já se disse, a única via realmente "*pós-moderna*", eliminando quaisquer necessidades de fundamentalismo e rompendo de vez com a filosofia do sujeito.

Tendo em vista que a ontologia é tão velha que parece não ser mais problema, entende ele que o que restaria discutir seria a passagem do primeiro Iluminismo para este último. Em derradeira análise, é a Teoria do Agir Comunicativo que realiza o Iluminismo iniciado com a

---

<sup>103</sup>A relação desses nomes com Heidegger não é simples. Muitos partem de uma inspiração existencialista que não é necessariamente Heidegger, ou, simplesmente, após se inspirarem no seu pensamento, exercem uma filosofia com nuances que nada têm a ver com ele.

primeira revolução copernicana, constituindo, no "*giro lingüístico*", uma nova virada na História do Pensamento.

A disputa se coloca, portanto, segundo nossa leitura, dentro da perspectiva hermenêutica, como já foi registrado pela recentíssima história do pensamento, na dialética existencialismo-estruturalismo, ainda que o termo "*existencialismo*" venha a significar mais do que possa e Habermas queira se situar num "*pós-estruturalismo*"<sup>104</sup>. após os estilhaços produzidos por Nietzsche, o anti-humanismo, que segundo Habermas, vai ser continuado em duas variantes, por Heidegger e por Bataille, constitui o "*verdadeiro desafio*" para o discurso da modernidade (PDM, 80), embora se possa colocar em dúvida se a filosofia do último Heidegger, que ultrapassa a crítica da metafísica de Nietzsche, se subtrai efetivamente ao discurso da modernidade (PDM, 139).

Se é verdade que para entender um escritor é preciso identificar contra quem ele escreve, a contraposição com a filosofia hermenêutica será útil.

Rastreado no pensamento de Habermas o que pensa de Heidegger, vemos que o que não há é indiferença.

Inobstante em "*Perfis filosófico-políticos*" Habermas recorde uma frase de Hegel, que talvez tenha razão quando diz que os indivíduos de importância histórica universal não podem ser medidos com critérios morais, ali é que faz uma crítica veemente a propósito da "*Introdução à Metafísica*" de Heidegger (PpP, 58-72). Essa sua filosofia que se origina e desemboca na teologia, segundo Habermas, é, em suma, base e consequência do seu tempo, cujo caráter é de aniquilação do homem.

---

<sup>104</sup>Como diz Mauro Protti, *L'itinerario critico*, Milano: Franco Angeli, 1984, pág. 115, o termo *teoria crítica* parece mais uma etiqueta ou palavra de ordem. Por outro lado, dentro desse *ecletismo* também apontado por Protti, pág. 73, cabe inclusive o *neo-estruturalismo* (a dedicatória de PDM, por exemplo, a Rebekka, a menciona como quem aproximou Habermas do *neo-estruturalismo*); cf. pág. 11. É nessa perspectiva, entretanto, que Habermas se julga sucessor de Hegel e Marx, como escreve na pág. 40 do mesmo volume.

Em "*A Lógica das Ciências Sociais*", Habermas mencionava os "*resíduos de kantismo*" que persistem na ontologia existencial de Heidegger (ZLS, 259) e que se posiciona contra o idealismo hermenêutico dos teóricos da compreensão (que partem de Heidegger e de Wittgenstein), e que, com demasiada precipitação, têm a pretensão de objetividade do conhecimento (ZLS, 488).

Em "*Teoria e práxis*", por sua vez, entende que a superação "*existencialista*" do idealismo está preparada por Schelling, passando por Kierkegaard e Rosenkranz, consumando-se com Heidegger (TP, 203) e que a interpretação de Marx por Landgrabe, na perspectiva histórico-ontológica do Heidegger da maturidade certamente prejulga com ele que "*a verdade só pode representar-se na forma de uma contemplação do sagrado, no produzir-se em uma práxis guiada pela mística.*", embora Marx nunca tenha perguntado pela essência, mas apenas pelo porquê (TP, 221-222)<sup>105</sup>, ao passo que as doutrinas ontológicas são colocadas por Habermas entre as pertencentes ao dogmatismo (TP, 298, nota 16)<sup>106</sup>.

Por outro lado, se Marx é concebido como um ontólogo, como o é por Jacob Hommes, a ontologia fundamental de Heidegger seria sua continuação (TP, 371-372), o que leva a sensíveis distorções (TP, 376).

Para Habermas, outrossim, Heidegger sustenta a legitimidade da dominação, participando tipicamente da geração de mandarins alemães, quando o ser "*concede*" ao bem-aventurado a ascensão à graça e à ira, um concurso para a desgraça (PDM, 133 e 136-139).

Mas, "*o que irrita é unicamente a má vontade e a incapacidade do filósofo de, após o fim do regime nacional-socialista, reconhecer o seu erro, politicamente com conseqüências tão graves, com uma única frase que*

---

<sup>105</sup>Habermas diferencia, portanto, entre ser e sua finalidade. Razão primeira e última não se relacionam.

<sup>106</sup>O próprio Habermas cita que Popper inclui entre os grandes dogmáticos Platão, Hegel e Marx (TP, 298).

fosse" (PDM, 151). Essa irritação, diz Habermas, vem dos tempos de estudante (NR, 25).

No mesmo instante, porém, Habermas cita um manuscrito de Heidegger se desculpando, ainda que "*colocando a culpa nas próprias vítimas*", e dizendo que não era tão sábio para saber, em 1933, o que viria a acontecer (idem).

Insistindo, porém, Habermas: "*A mim interessa-me saber de que modo o fascismo interveio no próprio desenvolvimento da teoria heideggeriana*", quando o indivíduo que caminha para a morte é substituído pelo povo que caminha para o seu destino (PDM, 152-153).

Começando o existencialismo no pensamento cristão (Kierkegaard), Habermas diz que acaba se transformando à luz do novo paganismo que passava, citando uma reação de Heidegger a uma autorização de uma associação estudantil católica: "*ainda não se conhece a tática do catolicismo. E um dia ir-se-á pagar caro.*" (PDM, 152, nota n. 34).

Mas apesar do contexto fascista de sua tarda filosofia, Heidegger exerceu influências em Habermas, como ele próprio admitiu. Na entrevista a B. Freitag, disse: "*O pensamento de Heidegger só foi contaminado em sua substância nos anos 30, período em que foi arrastado pelo redemoinho dos diagnósticos neoconservadores de seu tempo. Considerando-se o peso e o potencial inovador inacreditáveis de "Sein und Zeit", não é de admirar que estudantes como Hannah Arendt e Herbert Marcuse, e mesmo um intelectual tão a-político como o era Sartre naquela ocasião, isto é, antes de 1933, necessariamente se sentissem atraídos por esse pensamento. (Entre parênteses, até eu fui, como jovem estudante do pós-guerra, temporariamente heideggeriano, até ler, em 1953 a 'Introdução à Metafísica')*"<sup>107</sup>.

Sem separar o homem do filósofo, como aconselhava Hegel, Habermas sabe, entretanto, que não se escapará das tentativas de retorno à metafísica, que é a preocupação de seu livro "*Pensamento pós-metafísico*". O

---

<sup>107</sup>Revista Tempo Brasileiro, cit., pág. 11; cf. tb. NR, 108.

que poderia ser esclarecido é que a metafísica, ou a ontologia, não pode pagar pelas suas irritações.

## 2. GADAMER

A coletânea de textos de Habermas sobre a Hermenêutica<sup>108</sup> de Gadamer, publicada no Brasil, tomou o título de *Dialética e Hermenêutica, para a crítica da Hermenêutica de Gadamer*<sup>109</sup>, e contém alguns textos publicados em volumes já mencionados. Traduz, evidentemente, a conhecida polêmica que foi travada no decorrer dos anos entre os dois autores, acerca da hermenêutica. De um lado, Gadamer, como seguidor da linha da Hermenêutica Filosófica, a partir da Ontologia heideggeriana, e de outro Habermas, que como se sabe, quer afastar essa pretensão de "*universalidade*" da hermenêutica, como é do entendimento do autor de "*Verdade e método*".

Apesar dos antecedentes, há quem diga que se trata de uma discussão hegeliana de um objeto hegeliano<sup>110</sup>.

As decorrências hermenêuticas da filosofia habermasiana são mais importantes para o entendimento do Direito do que, por exemplo, sua observação de Luhmann,

---

<sup>108</sup>O termo *Hermenêutica* (maiúscula) designa aqui a Filosofia Hermenêutica, enquanto que *hermenêutica* (minúscula) designa o procedimento.

<sup>109</sup>*Dialética e Hermenêutica, para a crítica da Hermenêutica de Gadamer*, trad. de Álvaro L. M. Valls, Porto Alegre: L & PM, 1987.

<sup>110</sup>Rui Magalhães, na introdução ao volume *Textos de hermenêutica*, Porto, Rés, 1984, pág. 31. O próprio Habermas entende que apesar de seguir Heidegger, Gadamer acaba se voltando para Hegel, quando procura explicar o ser como tradição (TH, 81). Ricouer, em *Interpretação e ideologias*, cit., pág., 116, entende que essa aproximação é apenas *tangencial*.

que teria mais reflexos talvez em relação à filosofia política e através dela sobre o Direito.

No estudo da hermenêutica, partimos direto para dois pontos essenciais: a natureza do direito e sua aplicação. É essa qualidade voltada para a prática, aliás, que fez com que Habermas se aproximasse do Direito e da Hermenêutica. Uma teoria sobre a sociedade, sobretudo colocada em termos "*comunicativos*", acaba esbarrando no conceito de Direito e no problema da aplicação. Os filósofos que se preocupam com a práxis, acabam necessariamente se preocupando com o Direito, que é a colocação em prática das teorias político-filosóficas, e acabam se deparando, no fim das contas, com o problema hermenêutico.

Habermas não concordou com que se dissesse que a Hermenêutica é universal, ou seja, que tudo passa pela compreensão, ou, como no entender de Gianni Vattimo, que todo filósofo (diríamos, todo homem) é um hermeneuta<sup>111</sup>.

Na verdade, aceitar a universalidade da hermenêutica é aceitar a metafísica, ou seja, de que o ser não depende de um "*dever ser*", que por sua vez é questão da vontade, isto é, *interesse*<sup>112</sup>. A hermenêutica "ontologizada" é a contemplação do que é, e não interessa a quem pretende destruir uma ciência compreensiva para substituí-la por uma ciência reconstrutiva. É a "*dialética*" contra a hermenêutica!

No fim de tudo, entretanto, vai se ver que essa radicalização não é o melhor ponto. Paul Ricoeur, por exemplo, no seu "*Interpretação e ideologias*"<sup>113</sup>, entende possível o aproveitamento de ambos os pontos de vista.

---

<sup>111</sup>Cf. G. Vattimo, *Introdução a Heidegger*, trad. de João Gama, Lisboa: 70, 1989.

<sup>112</sup>Em TWI, no entanto, Habermas assinava contra o *Positivismo* a acusação de que este, com a sua '*neutralidade axiológica*, contrapondo ao puro ser um abstrato dever-ser (pág. 132), levava à *ilusão ontológica da pura teoria* (pág. 136).

<sup>113</sup>Ob. cit.

Nos últimos trabalhos de Habermas, a preocupação com o tema da hermenêutica em si já não teve espaço como quando do auge da polêmica, que se dá sobretudo com "*A pretensão de universalidade da hermenêutica*"<sup>114</sup>, mas sua preocupação com o assunto é demonstrada, desde logo, a fim de aparelhar sua teoria comunicacional. Em ZLS, por exemplo, já assinala (na 13), que não se limitava a prosseguir a crítica de Adorno, voltando-se para a hermenêutica e para a Filosofia Analítica, embora já assinalasse também que se voltava contra o idealismo hermenêutico da sociologia compreensiva (ZLS, 14). O que significa isso? Significa que *Habermas não acredita no conhecimento verdadeiro, senão no conhecimento válido*. Ao invés de se perguntar pelo conhecimento puro, deve-se perguntar apenas pela validade do conhecimento. Isso é erigir o conhecimento a um método, ou seja, uma ação mediante princípios procedimentais (ZLS, 49). É útil, segundo lhe parece, a soma da hermenêutica com a analítica da filosofia da linguagem (ZLS, 102 e 179).

Para uma "*teoria consensual da verdade*", para evitar que o "*interesse*" que não interessa condicione a busca pelo conhecimento (TP, 20), estabelece-se uma "*verdade lógica*", pura, isenta de fins, ou seja, livre do interesse que, na origem, guia a aplicação. Gadamer disse, por sua vez, que o método contém em si a verdade que pretende descobrir. O método estabelecido por Habermas visa isso mesmo: antepor o interesse e com isto determinar a verdade. É a verdade lógica ou formal, vale dizer, a validade processual da decisão, como consequência silogística. É assim que se cumpre segundo TP, 412, a crítica como "*método*", pois a unidade de teoria e práxis significa verdade como realização da razão. Uma razão comunicativa, evidentemente, que tem que levar em conta os signos (normas processuais) previamente estabelecidos.

Essa posição de processo para a hermenêutica, parte inclusive de Pierce, para o qual a metodologia deve esclarecer a lógica do procedimento com a qual obtemos

---

<sup>114</sup>Publicado no Brasil no volume *Jürgen Habermas - Dialética e hermenêutica, para a crítica...*, pág. 26 e s.

teorias científicas que se baseiam em informações sobre as quais se pode obter um consenso sem constrição e durável (EI, 91).

Segundo anota Habermas, Pierce antecipa Cassirer e sua filosofia das formas simbólicas, quando diz que o homem cria a palavra, que significa o que ele quer (EI, 98). A essa filosofia, Habermas designou então de "positivismo" (EI, 138).

Esse objetivismo atingiu também Dilthey (EI, 151 e 179), mas ao contrário dele, no qual a hermenêutica está minada por intervenos externos, em Freud a psicanálise procura conexões simbólicas que são perturbadas por intervenos internos, tendo as mutilações um sentido como tal (EI, 212). Contrapõe Freud, a "*hermenêutica do profundo*", à Hermenêutica filológica de Dilthey (EI, 213). Para Freud, o homem deixa de ser animal quando transforma o comportamento instintivo em agir comunicativo (família), o que se compara à economia de Marx, segundo a qual isso ocorre com o fábrico de instrumentos (EI, 273). Um conceito de "*Aufklärung*" é *aumentar o poder de organizar a vida* (EI, 275), pois *na auto-reflexão, conhecimento e interesse coincidem* (EI, 280, TWI, 144).

Criticando a "*pretensão de universalidade da Hermenêutica*", Habermas diz que a consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica<sup>115</sup>.

Habermas concorda com Gadamer que evitar o mal-entendido é fazer um "*acordo fundamental*", mas não concorda a respeito do "*como*" deve ser determinado esse consenso prévio. A pseudo-comunicação detectada pela psicanálise escapa à hermenêutica sem ferir a auto-compreensão desta (42), razão para que se assuma criticamente sobre si mesma o saber meta-hermenêutico sobre as possibilidades da comunicação sistematicamente distorcida. Depreende-se que Habermas acata a

---

<sup>115</sup>Trad. bras. cit, pág. 39.

hermenêutica como "*método*", mas não como ontologia, repetindo o criticismo (62; cf. ZLS, 252).

Afinal, o iluminismo sabia o que a hermenêutica não sabe, diz ele: que o "*diálogo*", que segundo Gadamer nós "*somos*", também é um contexto de violência e não é, portanto, nenhum diálogo (62).

Susan J. Hekman analisou a polêmica do ponto de vista gadameriano<sup>116</sup>.

Segundo escreve, Habermas está preocupado em pôr em causa, na verdade, a avaliação gadameriana sobre o pensamento iluminista<sup>117</sup>, colocando que a Hermenêutica de Gadamer impede a crítica, o que Gadamer nega dizendo que a tarefa principal da Hermenêutica é a separação dos preconceitos verdadeiros e falsos<sup>118</sup>, sendo que a historicidade, para Habermas impede a compreensão, quando para Gadamer é o que torna possível a compreensão, mesmo porque, o teórico social não é como o psicanalista, que vê de fora<sup>119</sup>. Na verdade, Habermas entende que o preconceito é sempre pejorativo, enquanto que para Gadamer, há preconceitos que se confirmam e são, portanto, já na altura de compreensão, verdadeiros. Passam à categoria de "*conceitos*".

A incompreensão de Habermas, segundo Gadamer, se dá porque ele vê a hermenêutica apenas como "*método útil*" para as ciências sociais, o que é um equívoco, pois a hermenêutica não pode ser um método. Afinal, a linguagem não é limite do mundo, como estabeleceu Wittgenstein<sup>120</sup>. A discordância de Habermas é comparável à referência exegética na aplicação do Direito, que busca tão somente um método de explicitação, porém sem jamais permitir uma realidade ontológica a partir da aplicação. Isso se

---

<sup>116</sup>Susan J. Hekman, *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*, trad. de Luís Manoel Bernardo, Lisboa: 70, 1990.

<sup>117</sup>Ob. cit., pág. 189 e 190.

<sup>118</sup>Ob. cit., pág. 194.

<sup>119</sup>Ob. cit., pág. 195.

<sup>120</sup>Ob. cit., pág. 196. Cf. Susan J. H., ob. cit., pág. 197 e E. Stein, no apêndice a *Dialética...*, cit. pág. 103.

revelará mais tarde, em FG, quando tratar da questão da aplicação do direito.

É um erro pensar, no entanto, que ambas as visões se excluem. Bubner e Ricouer, por exemplo, procuram a conciliação dos termos<sup>121</sup>. Afinal, segundo Stein, a crítica é possível e necessária<sup>122</sup>, sendo que ambas mais se aproximam do que se distinguem<sup>123</sup>.

Uma citação de Susan J. Hekman<sup>124</sup> recorda que Ricouer, em "*Hermenêutica e as ciências humanas*" (63-70), disse que a abordagem da tradição para ambos, Habermas e Gadamer, é irreconciliável.

Inobstante, em "*Interpretações e ideologias*", Ricouer faz uma tentativa de aproximá-los.

Para Ricouer, *a Hermenêutica se coloca como a "crítica da crítica"*<sup>125</sup>, pois na classificação de Mannheim, as ideologias se voltam para o passado, enquanto que as utopias se voltam para o futuro e portanto só a História poderá dizer se a utopia era o que pretendia ser<sup>126</sup>. E como crítica também é tradição<sup>127</sup>, é preciso que se estabeleça a Hermenêutica como crítica da crítica (separar a crítica falsa da verdadeira como se separa a própria tradição), fundando-se uma hermenêutica crítica<sup>128</sup>.

Ernildo Stein conclui dizendo que "*a crítica das ideologias só poderá, portanto, exercer sua função positiva, quando se inserir no horizonte mais amplo de um acordo social; quando aceitar, numa certa medida, a validade da tradição e da autoridade como fontes possíveis de mais liberdade e mais verdade*"<sup>129</sup>.

---

<sup>121</sup>Cf. Susan J. H., ob. cit., pág. 197 e E. Stein, no apêndice a *Dialética...*, cit. pág. 103.

<sup>122</sup>Ob. cit., pág. 125 e 128.

<sup>123</sup>Ob. cit., pág. 130.

<sup>124</sup>Ob. cit., pág. 197.

<sup>125</sup>Ob. cit., pág. 118.

<sup>126</sup>Ob. cit., pág. 88.

<sup>127</sup>Ob. cit., pág. 145.

<sup>128</sup>Ob. cit., pág. 131.

<sup>129</sup>Ob. cit., pág. 120.

No mesmo sentido é a conclusão de Ricouer, para o qual a reflexão filosófica deve resguardar de oposições enganadoras o interesse pela emancipação das heranças culturais recebidas do passado e o interesse pelas projeções futuras de uma humanidade libertada. Porquanto, "*se esses interesses se separarem radicalmente, a hermenêutica e a crítica ficarão reduzidas a meras... ideologias!*"<sup>130</sup>.

Para Ricouer, portanto, a filosofia de Habermas é também uma ideologia, na medida em que ele rejeita a intenção de Gadamer de reabilitação do preconceito e reinstaura a pretensão de verdade da filosofia<sup>131</sup>.

Por outro lado, embora reconhecendo-lhe os méritos, Habermas critica Gadamer duramente (ZLS, 252 e s.), por absolutizar a hermenêutica como "*conservantismo de um Burke*" (ZLS, 254), e entende que a Filosofia Hermenêutica é ingênua, passando ao largo da realidade, admitindo uma comunicação não distorcida, o que é impossível (ZLS, 492).

Gadamer não entende que autoridade e conhecimento não convergem, diz Habermas (ZLS, 255), assumindo um conceito adialético de ilustração, que levou os alemães ao perigoso complexo de superioridade que os separou da tradição ocidental (idem). Aqui, no entanto, percebe-se que Habermas não distingue a dogmatização do passado como falso e que nada tem a ver com "*historicidade*", mas talvez faça parte de um certo "*historicismo*"<sup>132</sup>. Este seria um apego extremo ao passado (de glória), enquanto aquele é a própria temporalidade do momento da realização.

Habermas, no entanto, faz questão de ser contundente. Apoiando-se no entendimento de que a Ontologia distorce, exclama: é "*religião para o povo e metafísica para os cultos!*" (ND, 266).

Os resíduos de kantismo, diz Habermas, que persistem na ontologia existencial de Heidegger impedem Gadamer, que procede do neokantismo de Marburgo, de

---

<sup>130</sup>Ob. cit., pág. 146.

<sup>131</sup>Da TH, na trad. bras., em *Jürgen Habermas - Dialética...*, pág. 78.

<sup>132</sup>Cf. G. Del Vecchio, *Lições...*, cit., pág. 577-579.

perceber as conseqüências de suas análises (ZLS, 259). Concluimos que, para Habermas, ora pertencer à tradição que remonta a Kant é pecado, ora não é.

Afinal, as conseqüências hermenêuticas do pensamento de Habermas são o esvaziamento da compreensão, em face do procedimento reconstrutivo. Uma "*meta-comunicação*", explicitada por uma crítica em moldes de psicanálise pode ser uma "*hermenêutica do profundo*", que faz aflorar o interesse e assim "*purificar*" o conhecimento. A tradição é a institucionalização dos interesses do poder, que se perpetua de geração para geração, e que não admite o conhecimento desinteressado. Mas, de outra maneira, o próprio Habermas condena essa tentativa "*ingênua*" da Hermenêutica de buscar o que é, próprio da metafísica e da ontologia. Erige uma crítica apaixonada em vista das "*conseqüências*" histórico-políticas do pensamento de Gadamer, que associa ao de Heidegger, não admitindo, outrossim, a crítica dessa sua crítica. Não quer ficar com a última palavra, mas espera que a última palavra, inobstante pregue o diálogo, não passe da explicitação de uma estrutura invisível que chegue ao seu fim já predito no próprio início. Ainda no método, a causa determina o fim. É quando se fala de começo e fim, de causa primeira e destino escatologicamente posto<sup>133</sup>, demonstra-se um certo fundamentalismo, uma metafísica "*meta-comunicativamente*" colocada. Talvez se trate de uma metafísica que seja o espelho da única que entende: uma filosofia que se auto-demite por incapaz de atender aos seus pressupostos. E prefere uma função mais fácil, embora menos digna.

---

<sup>133</sup>Cf. B. Freitag, ob. cit., pág. 30, a comparação da *teoria consensual da verdade* e a cabalística *teoria messiânica da verdade*.

## Capítulo 13

### O DIREITO

#### 1. CRÍTICA DO DIREITO

Habermas se coloca entre aqueles que se dedicam ao desenvolvimento do direito e da moral (RhM, 193), pois entende ainda que o Direito deve ser recuperado para a filosofia, como procura fazer O. Höffe, pois desde Hegel que o direito está marginalizado como filosofia, na periferia das faculdades de direito (NR, 76 e 76 e FG, 9).

Entretanto, Habermas não se coloca contra o Direito como o fez Marx, vendo ali um instrumento de mera opressão. Pretende uma recuperação do Direito!

E porque haveria de querer uma "*recuperação*" do Direito?

A crítica filosófica de Habermas parte da "*mudança estrutural da esfera pública*", analisando o período do direito burguês, que foi um direito positivo. Para ele, o auge do cinismo da consciência burguesa foi justamente com o positivismo jurídico (RhM, 12), sendo que o Direito, por isso mesmo, teve uma importância filosófica na sociedade civil burguesa (Cf. SO, 91 a 109) que transcendeu a simples epistemologia.

O Direito Privado trouxe regras contra a dominação, que acabaram dominadoras (SO, 109), comprometendo a liberdade que quer tutelar (TH, 1031), reduzindo ao conceito de uma legitimação mediante procedimentos que justifica, por outro lado, o próprio poder legitimante do Estado (TH, 1035).

Essa mania de positivação, isto é, de tornar escrito o direito, como "*racionalização*", não acabou. Ao contrário, percebe-se nitidamente o crescimento dessa tendência, quando o Estado social-democrata de Direito, como continuação do Estado liberal, e passando pelo conceito de "*Direito Social*" (proteção do mais fraco, segundo os liberais, que nem o marxismo previu), quer "*realizar*" a "*justiça*" com a intervenção social do Estado (SO, 177 e 261).

No sentido ainda da ideologia como tarefa técnica (TWI, 75), tem-se hoje como antes uma tendência à "*juridicização*" (TH, 1022), ou seja, à proliferação do direito escrito (TH, 1024), cuja consequência é uma administração pública técnica, com a necessidade cada vez maior de funcionários com preparação jurídica, ou seja, é a "*profissionalização*" do Direito, para a dominação burocrática dos Estados Modernos, no dizer de Weber (TWI, 107).

Habermas faz essa crítica do Direito Moderno, quando já entendia que o Direito Clássico também se apresentava como ideologia. A ontologia que o Direito Clássico supunha, contrariando suas intenções declaradas, pode ser usada para fins de exploração e opressão (RhM, 52), o que, de certa forma, o direito racional moderno não resolve, pois também no Estado Moderno, poder é o poder de julgar. Não se julga mais em represália ou para reconstituição do "*status quo ante*", mas julga-se antes de tudo "*um culpado*" (RhM, 142).

O Direito e a Burocracia, no entanto, perderam a inocência (NR, 11), fazendo-se necessária a sua denúncia. O fenômeno, segundo Habermas, que carece verdadeiramente de explicação é a expansão do direito nas democracias na base do Estado-Providência do Ocidente e que consiste em serem precisamente *os próprios meios jurídicos garantes da liberdade que põem em perigo os seus supostos beneficiários* (PDM, 272, na crítica a Foucault).

Sua crítica começa com um bom diagnóstico: as leis, como garantia da liberdade, oprimem. Será que a sua conclusão é consequente?

## 2. O CONCEITO DE DIREITO

Após o estudo da obra e entendendo a "*Teoria do Agir Comunicativo*" como uma Teoria Crítica da Sociedade que não se contenta em ser compreensiva, senão reconstrutiva, na esteira da reconstrução dialética proposta por Habermas, cujas implicações hermenêuticas deixam entrever a sua rejeição da metafísica e de toda ontologia, discutimos o seu diagnóstico da prática revolucionária através do direito posto: desde Hobbes é que o Direito Penal representa um poder legitimado jusnaturalisticamente para a organização da ameaça e utilização da violência para a proteção da sociedade civil (TP, 68 e 69), entendendo-se o direito natural moderno como a realização da filosofia. Nesse sentido, aliás, é que o professor de filosofia é chamado por Kant de "Rechtslehrer" (NR, 57), ou seja, "professor livre de direito" (TP, 232). Para Fichte, as ciências jurídicas se apresentam como arte prática de aplicação da vida (TP, 336). Significa que o apelo revolucionário ao jusnaturalismo moderno levou a um conceito de direito natural racional que possibilitou a idéia de revolução como transformação em direito estatal positivo (TP, 88). Essa conveniência que rege o Direito pós-revolução na recordação de Paine (Cf. TP, 100) foi a tônica da crítica ao Direito Natural Liberal feita por Marx. Habermas também concorda com Marx.

*É preciso, ainda que não o diga explicitamente, estabelecer um novo conceito de Direito.*

E se o conceito de Direito se coaduna com a Razão, conforme Max Weber (TWI, 45), no caso, evidentemente, será um Direito que se coadune com a Razão Comunicativa. Sua compreensão se fez necessária, inclusive no contraste com a Filosofia Hermenêutica, que é a sua antítese ontológica, na mesma proporção em que o Direito Natural Clássico o será do Direito no sistema habermasiano. Na verdade, inobstante a crítica de Habermas a respeito do Direito Moderno, que com Marcuse entende essa "*racionalização*" de certa forma

como ideologia (TWI, 46), sua preocupação não é de destruição e sim de "reconstrução" desse Direito do Humanismo, para se usar as suas próprias palavras emprestadas não explicitamente da crítica do Direito, mas da demonstração de preocupação em relação ao Materialismo Histórico (RhM, 11). Evidentemente, se ele coloca, como se disse, o Materialismo Histórico na tradição do liberalismo (TP, 115) e contra isso não pretende senão uma desconstrução e reconstrução no lugar de uma destruição, é certo que o direito moderno também precisa apenas de uma adaptação. Nesse sentido, aliás, não há que se falar em dialética, mas em compreensão de uma tradição. A dialética possível já foi feita fundacionalmente na virada do Esclarecimento.

O capítulo III de "*Faktizität und Geltung...*", obra de coroamento do pensamento habermasiano sobre o Direito, com efeito, se denomina "*Para a reconstrução do direito*" (FG, 109 e s.).

É aqui que Habermas acaba pondo as cartas na mesa com tal conseqüência.

Partindo da tese de que o Direito tem uma função instrumental de integração (FG, 429), Habermas estabelece uma relação de Fato-Norma, procurando não desprezar o elemento Valor, que completa uma "*tridimensionalidade*" do Direito nos termos sintetizados por Miguel Reale<sup>134</sup>, mas o entende embutido no momento político do nascimento da Norma.

Ele entende que a Teoria do Agir Comunicativo muda a razão prática para a razão comunicativa (FG, 17), de modo que realiza o esclarecimento do que os atores devem fazer ("*sollen*", *dever-ser*), coadunando-se com o Direito (FG, 18).

A grande questão, que parece resumir toda a sua tentativa de estabelecer uma teoria está, portanto, num aspecto bastante discutido na história da filosofia do direito: "*Legitimidade como legalidade é possível?*" é a pergunta-título da "*primeira lição*" do estudo denominado

---

<sup>134</sup>Cf. a *Teoria tridimensional do direito*, Saraiva, São Paulo: 1968.

"*Direito e Moral*" e que vem como apêndice no volume de "*Faktizität und Geltung...*" (FG, 541 e s.).

Permitimo-nos traduzir, portanto, "*Faktizität*" e "*Geltung*" por "*eficácia*" e "*vigência*", respectivamente. (Não temos a pretensão de fazer uma tradução mas necessitamos, para fins do presente estudo, de transcrever para o português, na falta de tradução oficial, os termos usados no original alemão e que se esclarecerão daqui para a frente.) de cuja "*tensão*" Habermas se ocupará na última obra.

Na verdade, Habermas parte da antecipação de que no campo da fundamentação, normatividade e racionalidade se cruzam (FG, 19), e a Teoria do Agir Comunicativo não contempla uma "*tensão*" entre fato e norma, ou, "*eficácia*" e "*vigência*". Essa tensão seria, portanto, apenas aparente, como quer demonstrar.

A questão da relação "*eficácia-vigência*" supõe uma outra questão que é a da aceitação da norma. Por isso, está implícito aí a discussão acerca da relação "*autonomia particular*" (direito subjetivo) e "*autonomia pública*" (direito objetivo) (FG, 24). Ou seja, trata-se da questão kantiana da obediência à lei, pois *as leis eu as dou a mim mesmo quando todos as dão para cada um e restrinjo, assim, a minha liberdade*.

Para Habermas, tem razão Pierce, para o qual a verdade se conceitua como "*aceitação racional*" e, portanto, relaciona, segundo o seu estudo, eficácia e vigência.

Na verdade, porém, o Direito como instrumento, é útil, porque dá uma força à norma: a eficácia da validade, isto é, da vigência, se efetiva pela expectativa (ameaça) da sanção (FG, 36), fundindo-se na Teoria do Agir Comunicativo, eficácia e vigência (FG, 39; cf. 22 e 52), já que a força da efetividade é a fusão de eficácia e vigência (FG, 40), como se dá na religião e no direito (FG, 42).

Dessa forma, a norma é a simultânea efetividade pela coerção e realização da legitimação da validade: autoridade pela eficácia e vigência (FG, 44-45), tornando-se, portanto, a positivação do Direito uma garantia (FG, 46).

É a *legalidade* que, confundindo-se com *legitimidade*, assegura a liberdade (FG, 51). Por isso, completamos, volta-se a Kant e a fundamentação da obediência a limitações que eu mesmo me dou, quando todos impõem normas a cada um.

Assim, a Teoria do Agir Comunicativo hipoteca a integração interna entre eficácia e vigência (FG, 52; cf. 22 e 39), tendo o Direito a função de integração social (FG, 67 e 111; cf. ND, 102), nos termos propostos por Parsons (FG, 99) e por Weber (FG, 90), embora, é verdade, Habermas entenda que haja necessidade de uma "*reconstrução*" do Direito, como já se disse (FG, 89 e 105), de modo que se conforme à Teoria do Agir Comunicativo, ou seja, se defina como um sistema de ação para assegurar o ordenamento legítimo como componente social do "*mundo da vida*" (FG, 108).

Ou seja, cultura e estrutura pessoal devem ser reproduzidas através da Teoria do Agir Comunicativo, sendo que a integração social se aloja no Direito como comunicação: estabelece uma ligação entre sistema e mundo da vida (*idem*).

Para Habermas, no entanto, há um paradoxo na origem de legitimidade e legalidade (FG, 110), pois há uma ambivalência da vigência jurídica (FG, 109), sendo que a *função precípua do Direito na sociedade moderna é a esperança de estabilidade*, o que mostra uma relação interna com a força social integrativa da ação comunicativa (FG, 111) e se conclui pela presunção mútua de autonomias pública e privada, ou seja, entre direitos humanos e soberania popular.

Habermas analisa o problema da liberdade em Kant (FG, 110; cf. 112 e 151) e refere-se a Savigny, Puchta, Ihering e Kelsen (FG, 113), concluindo que *Savigny e Kelsen se identificam, uma vez que o "dever-ser" é deontologia como vontade do Estado* (FG, 114).

Essa referência é muito importante para se entender Habermas, pois Savigny, como é sabido, partiu do ponto de vista oposto ao do qual Kelsen depois iria ver o fenômeno jurídico e, no entanto, acabam se tocando.

A Escola Histórica de Savigny e Puchta nasceu de uma inspiração sociológica, privilegiando o fato, isto é, a realidade social como "*espírito do povo*", e acabando por querer assegurar-lhe fidelidade através do direito posto. O normativismo parte do oposto, mas ambos se sintetizam na obediência da norma.

Para Habermas, essa referência é importante, assim como a referência aventureira de Rousseau, que também admitiu a fusão do direito subjetivo com o direito objetivo (FG, 123), com os quais se identifica e dos quais não vê realmente constrangimento nenhum em tentar ser como que uma síntese.

Sua ementa poderia ser: *legitimidade acaba em legalidade, ou seja, o método é escolhido em detrimento da verdade* (fazemos referência a Gadamer.). O processo democrático da legalidade é fonte de legitimidade (FG, 117) e o *processo deve ser o parâmetro do Direito*.

Conclui, assim, que o Direito não é só um sistema simbólico, mas de ação (FG, 137) e que a vigência significa um equilíbrio entre a autonomia privada e a autonomia pública (FG, 151; cf. 112 e 163).

O Direito é a disposição de legislar e como autonomies privada e pública, a tensão entre eficácia e vigência se refere à tensão entre positividade e legitimidade (FG, 163; cf. 151) e já que o direito objetivo usa a liberdade comunicativa na forma que o direito subjetivo deve se institucionalizar para ter fundamento político, desfaz-se o paradoxo da origem de legitimidade e legalidade (FG, 157), concluindo-se que *legitimidade é sinônimo de positividade ou legalidade* (FG, 188).

Dessa forma, para Habermas, "Constitucionalismo" é a relação entre liberdade e administração estatal, entre autonomia privada e autonomia pública (FG, 169; cf. 112 e 151).

Por outro lado, a própria filosofia de Habermas é epistemologia. Sua preocupação máxima é a abertura do casulo da técnica para que as questões científicas sejam jogadas à discussão pública e assim fiquem depuradas de quaisquer condições de interesse que não o interesse emancipativo. É só nesse interesse que a Razão encontra

identidade, porque a razão é sempre comunicativa e está, pela sua própria "essência" (ainda que esse termo não seja próprio para o discurso de Habermas) se realizando sempre no consenso isento de coações que não a coação da boa argumentação.

Já em "*Conhecimento e interesse*", Habermas acenava com a idéia de que o *Direito é INSTRUMENTO* da convivência (EI, 158), apresentando-se como instituição especializada na intersubjetividade (RhM, 14).

A Moral e o Direito são momentos da racionalização do mundo vital (TH, 24), quando a ciência política liberta do Direito Natural Racional (TH, 56), permite uma sociedade constituída politicamente integrando-se mediante normas jurídicas (idem). Isso significa um agir regulado por normas, as quais exprimem um entendimento existente em um grupo social (TH, 156). Lei é, portanto, sinônimo de signo comunicativo.

Diante da História do Direito, percebe-se que o Direito Arcaico era o Penal (Durkheim) (TH, 649), sendo que a comunidade evolui de religiosa para a comunidade de comunicação sob vínculos de cooperação (TH, 668), quando o interesse geral veio a substituir o sacro (TH, 668), que ditava o interesse de punir no início religioso do Direito.

A função do Direito, no entanto, não é a de "*justiça*", ao menos no seu sentido de "*Justiça Distributiva*" (MK, 149), pois a Razão Comunicativa não requer esse conceito. O Direito "*desetizado*" e coativo impõe-se como controle e guia do agir social mediante meios (TH, 786). Para o entender-se, na sociedade estatalmente organizada, há necessidade de legitimação, para que o poder político tenha a força de INTEGRAÇÃO SOCIAL pela sanção. Isso também deve se dar com o ordenamento jurídico, que é composto de leis que precisam ser legitimadas, isto é, reconhecidas pelos cidadãos (TH, 796).

Os meios de controle da interação lingüística, essenciais para a integração social, devem ser assegurados no mundo da vida, com os instrumentos de direito formal (TH, 961). O *medium* direito é entrelaçado com o Direito

como instituição (TH, 1035). Habermas entende que instituição, nesse sentido, são as normas jurídicas que não podem ser suficientemente legitimadas mediante o reclamo positivista a procedimentos (idem).

O Direito Constitucional, o Direito Penal e o Direito Processual Penal precisam de uma justificação material, pois pertencem aos ordenamentos legítimos do mundo vital e às normas informais de ação. São, na verdade, o fundo do agir comunicativo (idem).

Os distúrbios ocorrem quando a estrutura da “juridicização” exige controle administrativo e judiciário que não só completam mediante instituições jurídicas os nexos socialmente integrados, mas os adaptam ao *medium* direito (TH, 1041).

No lugar do direito como meio, deve subentrar, no entanto, os procedimentos de regularização do conflito, adequados à estrutura do agir orientado ao entender-se (processos de formação discursiva da vontade e procedimentos de debate e decisões orientadas ao consenso (TH, 1043 e 1045). Há resistências a isso, mas as *normas jurídicas, assim como as morais, são normas de segundo grau, às quais se deve recorrer em caso de falência dos meios de comunicação e coordenação da ação, com a alternativa do conflito violento* (TH, 777).

Na realidade, essas normas apresentam pretensão de validade, que se medem pela sua imparcialidade, ou seja, sua capacidade de representar um interesse geral, a todos os concernidos (BH, 81 e 86), a fim de que atenda aos princípios da “*Ética do Discurso*” (Cf. (BH, 126 e 149) e cumpra o seu papel, no desfazimento da “*tensão*” entre eficácia e vigência (FG).

Sendo o mundo da vida não uma associação, mas a prática comunicativa cotidiana, que se nutre da cooperação de reprodução cultural, integração social e socialização (ND, 102), *o Direito se ocupa da INTEGRAÇÃO SOCIAL*, enquanto que a escola se ocupa da reprodução cultural e a família da função de socialização, cujas operações se dão em conjunto (ND, 102; cf. PDM, 279 e 315, FG, 429).

Assim pensando, Habermas ainda se situa dentro da tradição liberal do "*direito mínimo*", ou seja, do mal na medida de sua necessidade. O Direito é um instrumento, ainda que um dos três essenciais à conservação do mundo da vida. O Direito e a Moral não deixam de ser úteis à regulamentação consensual de conflitos de ação e portanto à conservação (RhM, 31).

Esse conceito de Direito é coerente com o conceito de Verdade e de Justiça que lhes empresta Habermas: verdadeiro é o que está conforme o combinado. Justiça é questão de validade! Nesse sentido, inclusive, é o que se lê numa de suas respostas em uma entrevista concedida a Hviid Nielsen e publicada no volume "*Revolução em Curso*" (NR, 122).

Professando a fé numa Verdade ontologicamente definida, a Hermenêutica Filosófica, evidentemente, se assusta ao se ver posta diante da bifurcação: "*Verdade ou Método*"? Para essa definição de "*justiça*" dada por Habermas, entretanto, basta um método.

Numa discussão com Rudolf Wiethölter, publicada em NR, 56 e s., Habermas enfrenta o problema da atual crise do Direito. A questão inicial é a seguinte: em que sentido devemos entender a tese de uma crise do direito e em que sentido devemos entender a tese da posição socialmente central do direito? (NR, 59). Começa respondendo que *os juristas, como dogmáticos adestrados, percebem o direito da perspectiva do juiz e olham a crise do direito como uma crise na administração da justiça: é ainda a indeterminação das decisões judiciais o que preocupa* (idem). Entretanto, o problema está não no plano da metodologia e da dogmática jurídica, mas no de uma compreensão de fundo teórico-social, que dá ao direito o seu posto preciso, ou seja, no quadro de um projeto dinâmico, tornado reflexivo, de estado de direito (NR, 61). Por isso, só o contexto de uma sociedade justa ou bem ordenada pode preencher as lacunas da indeterminação de uma interpretação do caso específico do direito vigente (NR, 61). *Significa que é o político que determina o direito. A administração do direito vem "indeterminada"*

porque falta o consenso de fundo que poderia ser o paradigma do ordenamento jurídico (NR, 63).

Wiethölter quer colocar em lugar do contrato, procedimentos de formação racional da vontade coletiva (NR, 63), permitindo-se um procedimento de auto-organização da sociedade (idem), entendendo, porém, que o direito é a "*estrutura decisiva da sociedade*" (NR, 64). Habermas pergunta então: é o direito que determina a sociedade ou é a sociedade que determina o direito? Para ele, o direito não consiste só na sua aplicação profissional, mas também na produção, aperfeiçoamento e aplicação de normas e programas jurídicos, sendo, portanto, a *perspectiva prioritária a do legislador democrático* (e não a do jurista), no qual Savigny já havia visto o defensor nato do direito, senão a sua racionalidade (idem).

Ora, como é que o Direito nasce?

O Direito, como sinônimo de lei, nasce na atividade política, iluminada pelo auto-entendimento proporcionado pela hermenêutica da vida social (FG, 198) e que considera a imposição da vontade pela barganha (Baseia-se em J. Elster) com vistas ao consenso (FG, 204 e 205).

A vontade geral é empírica e hipotética e o discurso ético-político deve fazer cumprir a condição da comunicação pelo auto-entendimento hermenêutico do coletivo (FG, 223).

A esta altura, em "*Faktizität und Geltung...*" ( 236), Habermas volta ao conceito de "*esfera pública*", discutindo o Parlamento e a opinião pública, entendendo que a racionalidade passa pela discussão autor-aplicador-executor da lei, o que pormenorizará posteriormente, no último capítulo da obra (FG, 237).

Wiethölter dá atenção ao elemento político, mas privilegia o elemento técnico, querendo transformar o sistema jurídico em "*procedimentalização*". Para Habermas, no entanto, a questão é antes política e não só técnica. Deve ser colocada na mesa de discussão. Para ele, portanto, a práxis que Wiethölter pede deve atingir a consciência não só de juristas, mas também a de administradores e legisladores (NR, 66; cf. 68).

Um Direito coercitivo não é tudo. Discutindo, desta vez, com Otfried Höffe, o autor de "*Justiça Política*", Habermas responde: Höffe não colhe o ponto principal da ética do discurso, qual seja, o consenso dos interessados (NR, 78). *Só não prejudicando a escolha dos interessados, diz Habermas, é possível julicar imparcialmente o que é bem em igual medida para todos* (NR, 79).

Höffe se apega ao caráter coercitivo do direito, mas um conceito de formação discursiva da vontade, contraposto à concessão do contrato e da troca, leva consigo um conceito de racionalidade "*procedural*" que remete além da legitimação do caráter coercitivo do direito (NR, 83).

No campo da filosofia política, Habermas privilegia um conceito de "*política deliberativa*" (FG, 348), que é, na verdade, um "*conceito procedimental de política*" (FG, 349), segundo o título do sétimo capítulo.

O conceito de política deliberativa supõe deliberação pública e procedimento democrático neutro (FG, 372 a 374; cf. 541 e s., "*Direito e Moral*"). Ilegítimo é o que está contra o processo democrático (FG, 398).

Se se trata da formação discursiva da vontade, há um meio de se prevenir contra a deformação interpretativa dessa vontade que é o instrumento da "*desobediência civil*", nos termos em cita autores como Cohen e Arato, como meio de mobilização da opinião pública contra situações de crise. Esses autores citados falam, com efeito, no "*sense of justice of the populace*" (FG, 463), mas não se deixa de ver nesse instrumento um caráter conservador.

O próprio Norberto Bobbio, que Habermas cita como exemplo de defensor da democracia como procedimento mínimo (FG, 368), discorre tranqüilamente sobre o "*direito de resistência*" como instrumento de conservação de princípios<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup>Cf. a esse respeito, Norberto Bobbio, *Direito e estado no pensamento de E. Kant*, trad. de Alfredo Fait, Brasília: UnB, 1984, pág. 70.

Dessa forma, está resolvido o problema, segundo pensa Habermas, pois o maior meio de dominação hoje, no "*Welfare Capitalist Society*", é impedir ou inibir a participação na determinação das ações ou suas condições (FG, 506), que pode levar ao problema central da instrumentalização do Direito para fins de governo político (FG, 528), como ocorreu no período nazista (FG, 555).

Se temos os meios para impedir isso, exigindo a procedimentalização como garantia da "*verdade discursiva*", a tensão entre eficácia social e vigência é praticamente vencida (FG, 464), pois a práxis da auto-compreensão social e da autodeterminação dos "*consorciados*" se dá na história (FG, 467).

Conforme identifica I. Maus, o paradigma do Direito é o processual (FG, 532 e 536), de modo que legitimidade seja eficiência, estabilizando-se a tensão entre eficácia e vigência (FG, 539).

*Com essas passagens, fica bem claro que o direito em Habermas volta a ser o direito conservador da ordem social, que se pretendeu outrora.* E para consegui-lo, tenta despi-lo, assim como a toda a filosofia, de qualquer caráter de natureza. Se natureza significa origem, a filosofia e o direito se tornam procedimentos com funções práticas definidas metodicamente. Este a "*integrar*" a sociedade, a exemplo daquela, que auxilia cooperativamente as ciências.

Nada leva a verdade ou justiça. Não há o que descobrir ou declarar. Não há o que compreender, mas apenas fazer. Essa práxis na qual o direito ocupa lugar principal, ao lado da escola e da família, no entanto, se sustenta por uma base imaginária: *a situação ideal de fala*. Fica tudo no campo da utopia, embora Marx, que Habermas procura tornar viável, abandonando-o, detestasse a utopia.

Ainda para Habermas, como para Kant, "*justiça*" é liberdade. Kant entendia que uma ação era justa "*quando, por meio dela, ou segundo a sua máxima, a liberdade do arbítrio de um pode continuar com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal*" ou a sua famosa definição de Direito: "*O direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar*

*de acordo com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal de liberdade*"<sup>136</sup>. No caso de Habermas, poderíamos acrescentar que justiça é a liberdade de deliberar e como isso só é garantido, segundo ele, pelas "*regras do jogo*" procedimentalmente entendidas, nada se distancia de Kelsen, nesta mesma tradição kantiana, inobstante pudesse partir de uma orientação sociológica como partiu Savigny. É um positivismo empírico se encontrando com um positivismo idealista, como ele mesmo alertou.

O procedimento deve ser imparcial e considerar princípios (FG, 563), conforme a tradição kantiana de procedimento imparcial (FG, 564), ou seja, *o Direito dissolve-se na política*, reduz-se a um sistema de regras como ordens do legislador (FG, 587), de modo a cumprir-se o entendimento kantiano de que a soberania popular se realiza pela ação de legislar (FG, 611).

*Só o dogmatismo garante a democracia* (FG, 599), ou, nas próprias palavras de Habermas:

*"Dieses behält gewiß, wie der Rechtsstaat selber, einen dogmatischen Kern: die Idee der Autonomie, wonach Menschen nur in dem Maße als freie Subjekte handeln, wie sie genau den Gesetzen gehorchen, die sie sich gemäß ihren intersubjektiv gewonnenen Einsichten selber geben. "Dogmatisch" ist diese Idee freilich sich Spannung von Faktizität und Geltung aus, die mit dem Faktum der sprachlichen Verfassung soziokultureller Lebensformen "gegeben", d.h. für uns, die wir in einer solchen Lebensform unsere Identität ausgebildet haben, unhintergebar ist."* (FG, 537).

---

<sup>136</sup>Idem.

## Capítulo 14

### CONCLUSÃO

O presente estudo, cujo escopo é entender o conceito de Direito em Jürgen Habermas, foi útil para a tentativa de identificação da crise do Direito.

Partindo da "*curiosidade*" científica acerca do que poderia ser o Direito na época "*pós-moderna*", perseguimos a visão filosófica do filósofo contemporâneo para ver nela, quem sabe, uma identidade.

Sua trajetória parte de uma orientação inicialmente situada na chamada "*Teoria Crítica*" da Escola de Frankfurt, mas logo se envereda por caminhos próprios, que são, na verdade, um feixe eclético de pensadores das várias linhas. Trazem consigo, no entanto, algo em comum: um certo positivismo.

Não é de admirar que Habermas, que começa com a crítica ao positivismo, venha a desembocar num rigor tão grande contra esse mesmo positivismo, que acaba dogmatizando seus princípios, para depurá-los de quaisquer influências ou interesses que possam "*perturbar*" a comunicação, cujo modelo ideal vem perseguindo.

Em "*Conhecimento e Interesse*", Habermas ainda dizia que o positivismo é a negação da reflexão (EI, 3), entendendo que a "*neutralidade axiológica*" que representa o positivismo devia ser criticada, inclusive na pessoa de Max Weber, com seu "*neokantismo*" (ZLS, 96), constituindo-se, no positivismo jurídico, "*uma forma particularmente cínica da consciência burguesa*" (RhM, 12).

Depois, no entanto, entendeu que o positivismo jurídico seria útil como instrumento de "*integração social*" (RhM, 42 e 144), inobstante o formalismo burocrático de Weber tenha provocado um empobrecimento do direito

como instrumento organizativo (TH, 369 a 376), criticando ainda a expansão da burocracia jurídica (PDM, 331), pois, como alertou Foucault, a expansão do direito acaba sendo um risco para os seus supostos beneficiários (PDM, 272). Isso, no entanto, não o impediu de ser reconhecido como um "positivista", aliás, de um "positivismo vulgar", como ele próprio refere (ZLS, 96) e acaba assumindo com a adoção do "dogmatismo" na sua última obra, como instrumento de preservação da vontade pública.

Essa mesma vontade pública que, no início, ao atribuí-la à "*esfera pública burguesa*", julgava ser "*dominadora*" (SO, 109), pois o público não participa da formação da vontade, mas apenas aclama o resultado do processo político (SO, 212).

Habermas negou a "*pretensão de universalidade da Hermenêutica*", mas cai no equívoco de universalizar a comunicação lingüística, como se tudo se resumisse ao problema da linguagem. E mais que isso, fica na utopia da "*situação ideal de fala*", que jamais ocorrerá.

Isso é coerente com o "*funcionalismo*", o "*estruturalismo*" e o "*sistemismo*", próprios do positivismo sociológico-jurídico ou sociologismo jurídico, que reagindo ao dogmatismo, numa "*volta aos fatos*", apresenta, nas palavras de Juarez Cirino dos Santos<sup>137</sup>, "*a visão de uma falsa unidade social (negando a existência das classes e a luta de classes) para propor, em síntese, mais INTEGRAÇÃO e maior COMUNICAÇÃO como formas de solução de conflitos sociais ou de superação da anomia.*"

Enquanto isso, vamos nos arranjando como podemos! Marx não gostava dos "*socialistas utópicos*", querendo logo partir para uma práxis dentro do que havia de real. Habermas, no entanto, pretende cumprir o testamento de Marx com uma figura ideal que, se ocorrer, tornará desnecessária a sua própria teoria. Habermas busca em Marx o Marx sociólogo, em detrimento do Marx economista, certamente em razão da sua procedência da

---

<sup>137</sup>Cf. Juarez Cirino dos Santos, *Direito penal (a nova parte geral)*, Rio: Forense, 1985.

sociologia. Inobstante, mais tardiamente, descobre em si uma vocação frustrada, a de “*economista*”, identificando-se mais, talvez, com o lado de “*administração do fazer*”. De outro lado, pode-se observar também, que sua teoria supõe uma sociedade organizada de maneira tal que dificilmente encontraria um “*lebenswelt*” maduro para sua aplicação.

A discussão com Luhmann, que não nos interessou de primeiro plano, pode acabar inócua, uma vez que o “purismo” da Teoria do Agir Comunicativo acaba minando-a justamente por não querer tomar partido, por temer o papel de ideologia. Se não o assume, entretanto, acaba sendo ideologia assim mesmo. A “*Razão Comunicativa*” é um canal vazio, onde se pode colocar qualquer líquido. Mais que isso, porém, uma forma vazia e elástica, que se amolda procedimentalmente conforme o seu conteúdo. E isso, paradoxalmente, é devido a sua rigidez dogmática, bastante visível. Embora a partir de princípios alocados topicamente, e visando um fim, não se impede que passe a ser, daí por diante, uma “*ética de princípios*”, mormente quando esse fim pragmaticamente colocado, é apenas e puramente o da comunicação ideal, quando interesse e razão coincidem, quando o interesse que guia o conhecimento é o interesse na emancipação.

Como distinguiu O. Höffe, Habermas trabalha com algo abstrato, uma analogia, que é a linguagem, enquanto há toda uma realidade a sua volta<sup>138</sup>.

Se a sua filosofia, pretensamente “pós-moderna”, por “desfundamentalizar” a razão, junta Marx com Kant, através das diversas linhas filosóficas, do Pragmatismo, que entende uma filosofia prática, ao Estruturalismo Genético, que entende um modelo de diagnóstico crítico que pode ser transplantado para a crítica da sociedade, de modo “*reconstrutivo*”, não consegue escapar por isso dos modernos que pretende aperfeiçoar. É certo que o Estruturalismo pode se coadunar com o pensamento oriundo do Marxismo. Marx mesmo utilizou esse termo “*estrutura*” para se referir às ideologias sociais de modo

---

<sup>138</sup>Otfried Höffe, ob. cit., pág. 14.

geral. E não é contraditório também que Habermas junte Kant com Darwin, ainda nos moldes do velho positivismo Comteano, pois o "*Estruturalismo*" tem a ver com a Biologia de Spencer, ao que Habermas junta o Pragmatismo, que se alia à Fenomenologia, segundo os princípios kantianos<sup>139</sup>.

Em suma, Kant com Marx, ou um Kant marxista e um Marx kantianizado, ambos "*desfundamentalizados*", é um Habermas que vai perdendo Marx de vista. Na área particular da filosofia do direito, Habermas é um Savigny com Kelsen.

A diferença da sua teoria para com o Direito Natural Moderno é que este se fundava na lei como "*declaração*" de direitos (direitos naturais) e para ele a lei também é uma declaração, mas não passa de uma declaração de vontades estabelecidas pelo consenso.

O relativismo de Habermas, que ele tenta consertar com uma dose excessiva de dogmatismo, é mais grave do que o da Teoria do Conhecimento. Kant ainda conciliava "*Razão Pura*" e "*Razão Prática*", deixando um lugar para o que a razão não era capaz: a religião. Talvez o seu fundamentalismo permitisse isso. No caso de Habermas, entretanto, o sonho de criar algo sutil como a Razão Comunicativa, que paira num abstrato sem ligação alguma com qualquer tipo de fundamentação (diga-se, aliás, fundação, o que subentende tradição), acabou ironizado por ele mesmo. após analisar a recente tentativa de volta à metafísica (Cf. ND, 9), diz que para o europeu o termo "*metafísica*" lembra religião, ou seja, a história da salvação judaico-cristã (ND, 25). Inobstante, incluiu entre os "*metafísicos*", Kant, Fichte e Hegel, de cujos pensamentos não consegue escapar. Por fim, confessa que um cotidiano totalmente profanizado não é possível: a religião é insubstituível e o pensamento pós-metafísico coexiste com uma práxis religiosa, pois a filosofia, em sua forma pós-

---

<sup>139</sup>Cf. *História do pensamento*, São Paulo: Nova Cultural, vol. IV, pág. 705; Cf. também, Andrea Bonomi, *Fenomenologia e estruturalismo*, São Paulo: Perspectiva, 1974.

metafísica, não pode substituí-la e nem eliminá-la (ND, 62; cf. 186). A pretensa indiferença positivista para com a metafísica só mostra o receio do confronto. Ainda aqui acaba seguindo uma tradição: aquela que separa fé e razão.

Trata-se, com efeito, de uma "*esperança desesperada*" de quem está por um fio. O próprio Habermas responde a críticas: A Razão Comunicativa é certamente uma tábua insegura e vacilante, mas não se afunda no mar das contingências, ainda quando tal estremecimento em alto mar seja o único modo como pode "*dominar*" as contingências (ND, 186). Ou seja, sobrevive do não confronto, do conformar-se de uma tábua que não enfrenta, mas que se mantém sempre ao sabor das ondas. Um caniço que não racha porque se curva na direção do vento. Parece que não se trata de uma dialética mas de uma aceitação. A luta contra a tradição, tão propugnada pelo Iluminismo, se mantém com as mesmas armas do adversário.

Habermas quer ser crítico, mas se insere como nenhum outro, no seio de uma tradição.

Seu conceito de Direito segue essa filosofia. O Direito como instrumento, compondo normas de segundo grau, sugere questões interessantes. A denúncia de uma tendência à burocratização e à expansão do Direito como meio de controle estatal, por exemplo, faz sentido. Contra isso é o princípio do "*direito mínimo*" que, é um princípio do Liberalismo, seguindo a idéia de que o Estado é um mal necessário e, pois, quanto menos melhor. Revela-se, portanto, e ainda, um liberal, e, por mais que procure inaugurar um "*pós-modernismo*", não se desprende das raízes modernas. Revela-se, no entanto, um arauto do governo das leis, as mesmas que sugeriu não estarem cumprindo a função de garantir a liberdade, mas pesando como definidora de deveres. Ao mesmo tempo, sustenta que só o dogmatismo pode garantir a liberdade!

Se olharmos por dentro de um "*tridimensionalismo*" fragmentado, que considera "*fato*", "*valor*" e "*norma*" isoladamente, sendo "*fato*" relacionado com o sociologismo jurídico, "*valor*" com um certo direito natural ou a preocupação pelo justo, ou um eticismo, e

"norma" com o dogmatismo do positivismo jurídico, a crítica de Habermas se situa claramente contra "valor" e "norma", privilegiando a ocorrência sociológica (fato), embora num primeiro momento, o que não impedirá de cair também num dogmatismo de ordem sociológica e, por conseguinte, normativista. É por isso que dizíamos anteriormente que o verdadeiro embate se dá contra a Ontologia, de modo especial contra a Hermenêutica Filosófica e contra as perspectivas de um certo Direito Natural<sup>140</sup>.

Na sua última obra, "*Faktizität und Geltung...*", absorve-se no estudo mais direto da filosofia do direito e ali demonstra que "fato" e "norma", ou seja, "eficácia" e "vigência", são os dois elementos consideráveis do Direito. Entretanto, quando se fala de norma, supõe-se valorações de condutas e, pois, uma ideologia.

Se concordamos com o diagnóstico de Habermas, não aceitamos a colocação do Direito em si como instrumento meramente comunicativo, produto ainda da mera comunicação, na forma de um culturalismo ou, como o quer Habermas, de uma "*razão comunicacional pura*".

Em primeiro lugar, devemos nos perguntar se a vontade geral é possível. Aristóteles<sup>141</sup> já havia alertado para a impossibilidade da "democracia", ou seja, para um governo pela vontade popular, pois esta é vulnerável à "demagogia", a ação dos condutores do povo, que são exatamente os líderes políticos que deverão representar o povo e discutir sua vontade no parlamento, como asseveram clássicos como Rousseau ou mesmo Savigny. Isso é válido para sociedades mal organizadas ou para sociedades altamente organizadas, embora nos meios menos estruturados, fique mais fácil entender a insuficiência dessa teoria.

---

<sup>140</sup>Há muitos conceitos de Direito Natural; sobre Direito Natural, o pensamento de Aristóteles e Santo Tomás e sua relação com o pensamento de Heidegger e a Hermenêutica, cf. a obra de Aloysio Ferraz Pereira.

<sup>141</sup>*Política*, cap. IV.

O próprio Habermas, no início, ao apontar para a circunstância de que a vontade popular, fruto do consenso, é, na verdade provocada pela propaganda, que domestica (SO, 229), responde negativamente a essa questão. Mas, posteriormente, acabou entendendo que "*compreender*" é "*concordar*" (TH, 704 a 707), acreditando numa "*ética do discurso*", que implica não em valores, mas apenas numa validade deôntica (MH, 126). É a conexão essencial entre "*eficácia e vigência*", tema de sua última obra, "*Faktizität und Geltung...*"

Por outro lado, subtraindo-se a verdade à Ontologia, deixando-a ao sabor da vontade popular, se é que essa vontade sem condução é possível, caímos num relativismo e não temos parâmetros. O período do Nazismo, por exemplo, que Habermas cita como um período de "*distorção*" do Direito, demonstra a ele mesmo que o Direito como mera expressão da vontade, pelo Estado, corre esse tipo de risco. Uma comoção popular, um povo comovido, um povo conduzido, uma vontade entusiasmada... Um grande perigo.

Finalmente, em relação às conseqüências hermenêuticas da teoria habermasiana, basta dizer que ele mesmo confessou-se inapto para a discussão de caráter jurídico (FG, 11).

Realmente, falta-lhe a experiência do aplicador do Direito. A lei, por ser genérica, contém, na sua própria essência, a lacuna da generalidade. O momento e a ocasião da feitura da norma são necessariamente diversos do momento e ocasião da sua aplicação, seja pelo dinamismo da vida social, seja pela individualidade de cada um.

Aristóteles<sup>142</sup> já ensinava que a equidade é necessária para corrigir o erro da lei, feita não pela inspiração do *justo*, mas do *conveniente*. Sua generalidade compõe seu erro e na prática da sua aplicação, quando esta se realiza, faz-se mister torná-la igual, equânime, justa.

Habermas acredita que a interpretação hermenêutica só é necessária diante do "*entendimento perturbado*", encarando a hermenêutica como mero

---

<sup>142</sup>Ob. cit., pág. 33.

"*procedimento*" que não pode interferir materialmente para não comprometer a vontade popular já formalizada na norma. É por isso que assevera que a "*ética do discurso*" não abstrai conteúdos, ou seja, assegura-se conteúdos (eficácia) pela validade (vigência) da norma.

Entretanto, a não interpretação, como ponderou Carlos Maximiliano<sup>143</sup>, é impossível. A intransigência do "Code Napoleón" não durou muito e logo se teve que facilitar a individualização da aplicação da lei, inclusive da lei penal, com sua então rígida legalidade<sup>144</sup>.

A proibição de interpretar só faz mascarar a ideologia do aplicador e a "*corrupção*" da ordem legal. Afinal, a lei tem uma razão primeira, um fim último, e para seu cumprimento é que deve ser adaptada a cada instante da sua "*realização*". A lei é instrumento e não fim em si mesmo: visa prevalecer a harmonia do justo, da conduta segundo a verdade. O Direito em si é que não pode ser instrumento, pois deve ser o arcabouço da verdade em si mesma, privilegiando a sua realização prática como justo.

Se a questão é "*verdade*" ou "*método*", Habermas opta pelo método, querendo um paradigma procedimental para o Direito, o que não é novo na História do pensamento.

Eis aqui uma semelhança de Habermas com Tobias Barreto.

Para Tobias Barreto, que seguia o pensamento alemão do seu tempo bem de perto e portanto a mesma tradição de Habermas, o Direito não é revelado e nem descoberto (abandona os conceitos de Direito Natural Clássico e Moderno), mas é produzido pelo grupamento humano e suas condições concretas de estruturação e

---

<sup>143</sup>*Hermenêutica e aplicação do direito*, Rio: Forense, 10. ed., pág. 33.

<sup>144</sup>Cf. J. Gilissen, ob. cit., e, no âmbito do Direito Penal, o clássico estudo de R. Salleilles, *L'individualisation de la peine*, Paris: Felix Alcan, 2. ed., 1909.

reprodução<sup>145</sup>. *Tobias era um positivista da primeira geração.*

Evidentemente, para um pensamento oriundo da Sociologia, interessa (e aqui entra o interesse que guia o conhecimento), o estabelecimento de uma prática social. Esse cotidiano social, a realidade em que o Direito se encontra, não pode ser ignorada. O crescimento do Direito Positivo como forma de controle da vida social evidentemente também é um "uso" do Direito. Mas isso diagnosticado, não permite um empirismo tal, ainda que revestido de uma "*Razão Comunicacional*", que faça das combinações tópicas uma determinante para o conceito de justiça.

Há que entender isso, sob pena de não termos um parâmetro de verdade e justiça e acabarmos fomentando uma ideologia! Nesse ponto ao menos concordamos com Ricouer: Uma busca da verdade, sem crítica da própria busca, torna-se uma ideologia, assim como é ideologia uma crítica tal que não permita a busca. E acrescentamos: A crítica diagnostica mas não cura. Para a solução do problema diagnosticado, o método não basta. É preciso corrigir a cada instante a generalidade do comando legal, ainda que obediente a um procedimento constitucional, convertendo-o topicamente naquilo para o que foi predestinado: instrumento de aplicação da justiça. Ao contrário do que pretende Habermas, como solução, a lei é meio e o Direito é fim, pois o Justo independe da vontade e é a aplicação de um princípio teórico de Verdade, a Igualdade. Equidade, mais que a mera busca de solução quando não há lei, como apenas se admite dogmaticamente, é a manutenção ou resgate da Igualdade, no cumprimento da finalidade da lei como instrumento, que é a realização do Direito. Habermas se revela antes um

---

<sup>145</sup>Cf. *Introdução ao estudo do direito*, em *Estudos de direito*, Rio: Laemmert, 1892, pág. 36; cf. Nilo Batista, *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*, Rio: Revan, 1990, pág. 18.

estrategista político do que um filósofo. Ou, como queira, um “economista”<sup>146</sup>.

No comunicado sobre SO, no capítulo 1, já assinalávamos que Habermas havia dito que, em nossas palavras, “*Aqui talvez seja de se notar que a interpretação de Habermas a respeito da convivência, que se dá na esfera pública, seja, kantianamente, uma questão de conveniência, ou seja, um modo de se assegurar a própria individualidade. Se não se afastar disso, a própria ação comunicativa corre o risco de ser também ela mesma uma ação estratégica.*” Na verdade, parte ele da crítica à “*ação estratégica*” para acabar revelando-se também um “*estrategista*”<sup>147</sup>.

Mas, se a sua estratégia visa instrumentalizar o poder com a legitimidade, entendendo “*legitimidade*” como discurso formalmente participativo, essa estratégia é inócua. Ainda aqui ele tem esperança numa “*igualdade*”, mas para isso não há método eficaz (como o método também tem o seu lugar, sugere o presente estudo um outro: o do método em direito, uma questão epistemológica!) sem que se lembre do que sabiamente ponderou Gadamer: *o homem experiente sabe da fragilidade de todos os planos e é, assim, um decepcionado*, na medida em que não pode determinar a realidade conforme a sua vontade num arremedo de ontologia que é o dogmatismo. Ao contrário, só a verdade libertará. *E a verdade vem por si só!*

---

<sup>146</sup>Entrevista a Barbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet, publicada na *Folha de S. Paulo*, 30 de abril de 1995, pág. 5-4 a 5-10.

<sup>147</sup>Cf. quanto a *ação estratégica* em Habermas, SO, 35-37, TH, 155, ND, 135 e 231.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Habermas:

- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança estrutural da esfera pública), trad. Flávio R. Kothe, Rio: Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Theorie und Praxis* (Teoria e práxis), trad. espanhola (Teoria e práxis) Salvador Más Torres e Carlos Moya Espí, 2. ed., Madrid: Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Erkenntnis und Interesse* (Conhecimento e interesse), trad. italiana (*Conoscenza e interesse*), 3. ed. Gian Enrico Rusconi e Emilio Aggazzi, Bari: Laterza, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (*Técnica e ciência como Ideologia*), trad. Artur Morão, Lisboa: 70, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (A lógica das ciências sociais), trad. espanhola (*La lógica de las ciencias sociales*) Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (*Para a reconstrução do materialismo histórico*), 2. ed., trad. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria do agir comunicativo), trad. italiana (*Teoria delegaria comunicativo*), Paola Rinaudo, Bologna: Il Mulino, 1986, 2v.

- \_\_\_\_\_. *Moralbewußtsein und Kommunikativen Handeln* (*Consciência moral e agir comunicativo*), trad. Guido Antonio de Almeida, Rio: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Philosophisch-politische Profile* (Perfis filosófico-políticos), trad. espanhola (*Perfiles filosófico-políticos*) Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Der philosophische Diskurs der Moderne* (*O Maria Bernard et alii*, Lisboa: Publ. Dom Quixote, 1990).
- \_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica* (textos), trad. Alvaro L. M. Valls, Porto Alegre: L & PM, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Nachmetaphysisches Denken* (Pensamento pós-metafísico), trad. (*Pensamiento postmetafísico*) Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Die nachholende Revolution* (A revolução recuperadora), trad. italiana (*Rivoluzione in corso*) Mauro Protti, Milano: Feltrinelli, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskursstheorie des Rechts und desdemokratischen Rechtsstaats* (Eficácia e vigência: contribuição para a teoria do discurso jurídico e do estado de direito democrático), 2. ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

b) complementar:

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, intr. Oscar Paes Leme, 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1991.
- ARISTÓTELES. *Política*, trad. Mário da Gama Cury, 2. ed., Brasília: UnB, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*, trad. Leonel Vallandro e Gerd Borheim, in *Coleção OS PENSADORES*, vol. dedicado a Aristóteles, n. II, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*, Rio: Revan, 1990.

- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. Alfredo Fait, Brasília: UnB, 1984.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*, trad. João Paulo Monteiro et alii, São Paulo: Perspectiva, 1974.
- FOLHA DE S. PAULO. São Paulo: 11 de novembro de 1989.
- \_\_\_\_\_. São Paulo: 30 de abril de 1995.
- FRANCA, S. J., Leonel. *Noções de história da filosofia*, 24. ed., Rio: Agir, 1990.
- FREITAG, Bárbara e ROUANET, Sérgio Paulo. *Introdução*, in *Habermas: coleção grandes cientistas sociais*, n. 15, São Paulo: Ática, 1980.
- GADAMER, Hans Georg. *Verité et méthode*, trad. francesa de Etienne Sacre, Paris: Seuil, 1976.
- GEUSS, Raymond. *Teoria crítica - Habermas e a Escola de Frankfurt*, trad. Bento Itamar Borges, Campinas: Papirus, 1988.
- GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*, trad. A.M. Hespanha e L.M. Macaísta Malheiros, Lisboa: Kalouste Gulbenkian, 1988.
- HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*, trad. Luís Manoel Bernardo, Lisboa: 70, 1990.
- HISTÓRIA DO PENSAMENTO, São Paulo: Nova Cultural, vol. IV.
- HÖFFE, Otfried. *Justiça política*, trad. Ernildo Stein, Petrópolis: Vozes, 1991.
- KANT, Imanuel. *Immanuel Kant - textos seletos*, trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 2. ed. bilingüe, 1985.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, trad. João Baptista Machado, São Paulo: Martins Fontes, 2. ed., 1987.
- MAGALHÃES, Rui. *Textos de hermenêutica*, intr. ao volume, Porto: Rés, 1984.
- MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do direito*, 10. ed. Rio: Forense, 1988.

- OS PENSADORES, São Paulo: Nova Cultural, 1989, vol. dedicado a Pierce.
- \_\_\_\_\_. São Paulo: Nova Cultural, 1988, vol. dedicado a Schlick e Carnap
- PROTTI, Mauro. *L'itinerario critico*, Milano: Franco Angeli, 1984.
- RICOUER, Paul. *Interpretação e ideologias*, trad. Hilton Japiassu, Rio: Francisco Alves, 3. ed., 1988.
- SALEILLES, R. *L'individualisation de la peine*, Paris: Felix Alcan, 2. ed., 1909.
- SANTOS, Juarez Cirino dos. *Direito penal*, Rio: Forense, 1. ed., 1985.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: Razão comunicativa e emancipação*, Rio: Tempo Brasileiro, 1989.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, trad. João Gama, Lisboa: 70, 1989.
- VECCHIO, Giorgio del. *Lições de filosofia do direito*, trad. Antonio José Brandão, Lisboa: Arménio Amado, 5. ed., 1979.

# Sumário

I - PREFÁCIO.....	2
II - INTRODUÇÃO.....	6
<b>PARTE I.....</b>	<b>10</b>
CAPÍTULO 1	
DIAGNÓSTICO DA "MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA".....	11
CAPÍTULO 2	
A CONEXÃO ENTRE TEORIA E PRÁXIS.....	20
CAPÍTULO 3	
RAZÃO PURA OU INTERESSADA?.....	26
CAPÍTULO 4	
SABER E PODER.....	36
CAPÍTULO 5	
O GIRO LINGÜÍSTICO DA "TEORIA CRÍTICA" E O CONFRONTO COM A HERMENÊUTICA.....	46
CAPÍTULO 6	
ALÉM DE MARX.....	59
CAPÍTULO 7	
A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO.....	69
CAPÍTULO 8	
UMA CIÊNCIA RECONSTRUTIVA.....	79
CAPÍTULO 9	
CONTRA O RETORNO DA METAFÍSICA.....	89
CAPÍTULO 10	
O PENSAMENTO DE HABERMAS COMO PÓS-METAFÍSICO.....	99
<b>PARTE II.....</b>	<b>112</b>
CAPÍTULO 11	
ENTENDENDO HABERMAS.....	113
CAPÍTULO 12	
CONSEQÜÊNCIAS HERMENÊUTICAS.....	124
1. HEIDEGGER.....	124
2. GADAMER.....	128
CAPÍTULO 13	
O DIREITO.....	136

1. CRÍTICA DO DIREITO.....	136
2. O CONCEITO DE DIREITO .....	138
CAPÍTULO 14	
CONCLUSÃO .....	150
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>160</b>