



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

UNESP

JOSUEL STENIO DA PAIXÃO RIBEIRO

***POLÍTICAS PÚBLICAS E DIREITOS HUMANOS EM JÜRGEN
HABERMAS.***

Marília, SP
2012

JOSUEL STENIO DA PAIXÃO RIBEIRO

***POLÍTICAS PÚBLICAS E DIREITOS HUMANOS EM JÜRGEN
HABERMAS.***

Dissertação apresentada como parte integrante dos requisitos exigidos para a obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, área de concentração Pensamento Social e Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Aluisio Almeida Schumacher

Marília, SP
2012

Folha de Aprovação

Josuel Stenio da Paixão Ribeiro

Políticas Públicas e direitos humanos em Jürgen Habermas

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do Título de Mestre à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” / Faculdade de Filosofia e Ciências.
Área de concentração Pensamento Social e Políticas Públicas.

Data da Aprovação: ____/____/____

Integrantes da Banca Examinadora:

Prof. Dr. Aluisio Almeida Schumacher (Orientador)

Prof. Dr. José Geraldo Poker

Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado

Suplente:

Prof.^a Dra. Clélia Aparecida Martins

Prof.^a Dra. Caroline Kraus Luvizotto

Dedicatórias

A meus pais, Geronilda Josefa da Paixão e Fernando José Ribeiro que não apenas fizeram este sonho possível, mas me apoiaram incondicionalmente em todas as etapas de minha vida, por tudo faltam-me palavras para agradecer.

Agradecimentos

Para a realização deste trabalho recebi, de diferentes pessoas, três bens imprescindíveis: informação, tempo e afeto. Contudo, contei em diferentes tempos e modos, com o auxílio de várias pessoas, algumas vinculadas ao meio acadêmico, outras não. Porém todas a quem agora sinceramente agradeço.

Gostaria de agradecer aos meus irmãos (as): Ana Paula, André, Eduardo, Leandro, Patrícia, Petrucia e Sulamita. A todos, sou eternamente grato pelo apoio de sempre.

A todos os meus sobrinhos (as): Amanda, Aline, Bia, Quêzia, Lucas, Guilherme, Alison (mingau) e Letícia, que me enchem de alegria pelo carinho em mim empregado, mesmo sendo eu um tio fisicamente pouco presente.

A meus amigos de sempre, Alberto Rosa, Michel dos Anjos, Reginaldo de Souza, Dinha, Gláucia Vieira e Gil entre outros.

Quero agradecer também aos poucos, porém profícuos amigos que conheci na universidade, dentre eles em especial agradeço a Leonardo Milani, para todos um imenso abraço...

Ao meu sogro Ubiratan e sogra Maria Rita pelo incentivo constante.

A minha querida esposa, Anie Caroline, agradeço a paciência e, mais que tudo, o carinho e incentivo que me fortalece. Uma vez que, sem este apoio seria impossível a realização deste trabalho.

A todo o corpo docente do curso de Serviço Social da UNIESP – União das Instituições Educacionais do Estado de São Paulo – campus de Presidente Prudente pelo incentivo constante.

A Professora Doutora Mirian Cláudia Lourenção Simonetti não apenas por suas contribuições na época da graduação, mais também pela atenção e colaboração empregadas na avaliação deste trabalho, sobre tudo na qualificação.

Aos professores Drs. Edinilson Donisete Machado e Caroline Kraus Luvizotto pelo esforço empregado por comporem a banca de Defesa.

Agradeço ao Prof. Dr. José Geraldo Poker pela colaboração e atenção empregada neste trabalho e por todo incentivo desde a época da graduação, pois a sua crença neste trabalho enquanto ele era apenas uma ideia o tornou efetivo.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Aluisio Almeida Schumacher a quem devo contribuições de extrema relevância, uma atenção significativa e a quem eximo de qualquer erro conceitual ou falha preponderante que possa haver neste trabalho, pois a minha ausência nas orientações, por motivos que não vem ao caso, pode ter causado algum prejuízo. Contudo, os poucos mas frutíferos encontros foram-me muito úteis e por isso sou imensamente grato.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a Professora Doutora Clélia Aparecida Martins pelo suporte técnico que me ofereceu durante toda a graduação, orientando minhas pesquisas, pelo tempo que me dispensou com prejuízo de vários dos seus fins de semana e pelos incentivos e motivações que me dirigiu em cada um de nossos encontros. Agradeço por ter plantado o germe da preocupação e dedicação que a academia exige, e ainda pelo incentivo a trilhar essa carreira.

“Como dois e dois são quatro,
sei que a vida vale a pena
embora o pão seja caro
e a liberdade pequena.”

Ferreira Gullar.

Resumo

No último século, vimos nascer um autor que, ao discutir com diversos outros expoentes da filosofia e sociologia, desenvolveu sua própria teoria: Jürgen Habermas; preocupado em encontrar saídas para a modernidade, não descarta a razão como possibilidade de emancipação humana. Diferentemente de seus antecessores da escola de Frankfurt, desenvolve, ainda, o conceito de “razão comunicativa;” mudando o panorama ou, pelo menos, trazendo novas possibilidades à discussão e ao entendimento da sociologia contemporânea. O presente trabalho visa oferecer uma leitura da contribuição habermasiana à sociologia, sobretudo no que se refere à análise da fundamentação dos direitos humanos assegurados pelo Estado, como direitos fundamentais. Deste modo, há uma preocupação não apenas teórica e filosófica, mas também empírica, pois este trabalho tem a pretensão de proporcionar subsídios para a identificação de políticas públicas paternalistas desenvolvidas pelo Estado. Visto que, segundo Habermas, pelo lado do direito social, há indicadores da ambivalência do direito materializado no Estado social, já que a liberdade é propiciada, e ao mesmo tempo, retirada, sustentando-se assim, como resultado da estrutura do processo de juridificação, há uma dialética entre liberdade de direito e liberdade de fato. A fim de compreendermos e elucidarmos algumas questões na teoria habermasiana, buscamos ainda um breve debate com Ronald Dworkin e John Rawls.

Palavras chave: Habermas; Direitos Humanos; Teoria crítica; Democracia; Políticas públicas.

Abstract

In the last century, we saw to be born an author who, when arguing with diverse other exponents of the philosophy and sociology, developed its proper theory: Jürgen Habermas; worried in finding exits for modernity, it does not discard the reason as emancipation possibility human being. Differently of its predecessors of the school of Frankfurt, it develops, still, the concept of “communicative reason;” changing the **general vision** or, at least, bringing new possibilities to the quarrel and the agreement of sociology contemporary. The present work aims at to offer a reading of the habermasiana contribution to sociology, over all as for the analysis of the recital of the human rights assured by the State, as right basic. In this way, it has a concern not only theoretician and philosophical, but also empirical, therefore this work has the pretension to provide subsidies for the identification of **father** public politics developed by the State. Since, according to Habermas, for the side of the social right, it has pointers of the ambivalence of the right materialized in the social State, since the freedom is propitiated, and at the same time, withdrawal, supporting itself thus, as resulted of the structure of the legalization process, has a dialectic between freedom of right and freedom in fact. In order to understand and to elucidate some questions in the habermasiana theory, still search a briefing has debated with Ronald Dworkin and John Rawls.

Key-words: Habermas; human rights; Critical theory; Democracy; Public politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11	
I	CAPÍTULO – Habermas: em uma apreciação panorâmica	22
I-1	Preliminares	23
I-2	Modernidade e descentração.....	25
I-3	A construção da subjetividade e a concepção do conceito “trabalho”	30
I-4	Processo de modernização.....	32
I-5	Desdobramento da modernidade e superação das patologias.....	34
II	CAPÍTULO - Política deliberativa e a discussão de Dworkin e Rawls	49
II-1	A discussão de Ronald Dworkin e Rawls: formação do Estado	50
II-2	Conceito procedimental de democracia.....	54
III	CAPÍTULO – Positivação dos direitos e suas relações	67
III – 1	A perspectiva de políticas <i>positivas</i> sob o olhar de Habermas e John Rawls	68
III – 2	A relação entre os direitos positivados	75
III – 3	Habermas e a universalidade das normas e da moral	81
III – 4	Direitos fundamentais, ação e razão comunicativa	86
IV	CAPÍTULO – Crise da democracia, direitos humanos e paternalismo (...)	91
IV-1	Crise da democracia, direitos humanos e paternalismo	92
	Considerações finais.....	106
	Referências Bibliográficas	110

INTRODUÇÃO

Introdução

Esta dissertação trata de uma análise dos direitos humanos pelo Estado, como direitos fundamentais. Para tanto, buscaremos reconstruir a racionalidade da sociologia do direito de Habermas, ou seja, a relação entre direitos positivados, direitos fundamentais e ação comunicativa. Visto que, segundo Habermas, pelo direito social há indicadores da ambivalência do direito materializado no Estado social, já que a liberdade é propiciada e, ao mesmo tempo retirada, como resultado da estrutura do processo de juridificação, há uma dialética entre liberdade de direito e liberdade de fato.

Na tradição teórica, que origina os direitos humanos, o Estado é concebido como o assegurador típico dos direitos em virtude de sua titularidade do monopólio da força. Os direitos fundamentais são tributários diretos da origem do Estado ou do fenômeno que culmina com o monopólio estatal da força. A distinção entre direitos humanos e direitos fundamentais, segundo Guerra & Willis (1997), consiste em que os primeiros são anteriores aos segundos, isto é, os direitos humanos se situam como ancestrais ao Estado sendo, portanto, pré-estatais.

Desde a origem da teoria dos “direitos naturais”, no século XVII, pode-se registrar, como constante, uma certa aceitação da utilização da violência como algo moralmente justificado, quando produzida para proteger esses “direitos naturais”. Hugo Grócio já havia mantido a existência no estado de natureza de um “direito natural a castigar” consistente na justificação do emprego individual da força para defender os direitos naturais. Locke é, por suposto, o teórico mais conhecido dessa justificação, para não falar de Hobbes. Até o próprio Kant assume, de algum modo, que a presença da força, que acompanha o Direito, tem seu fundamento na proteção dos direitos inatos.

Talvez a aceitação acrítica dessa tradição possa ter determinado a expansão da “ideia” legalista dos “direitos humanos”, isto é, daquela ideia na qual só podemos falar de direitos humanos quando estamos na presença de um dispositivo estatal-legal de proteção institucionalizada de tais direitos. Então, o que antes era parte integrante de uma moral jurídica particular constituída a partir do reconhecimento dos direitos à liberdade, à participação democrática e aos chamados direitos sociais, é, hoje, denominado Estado constitucional democrático de direito.

Esses direitos positivos tornaram-se garantidores de inúmeras políticas compensatórias, geralmente atreladas à justificativa de que nada mais são do que uma efetiva diminuição da desigualdade socioeconômica. Para tanto, identifica-se o problema da desigualdade como o mais premente das sociedades democráticas, aquele cuja solução depende de diversos outros problemas solucionados. Considerando-se que, a partir de desigualdade de renda, há, quase sempre, o surgimento de políticas de compensação, não raras vezes paternalistas e justificadas pela necessidade da diminuição da desigualdade.

Habermas, como membro da segunda geração da escola de Frankfurt e defensor do interesse emancipatório, destaca a importância da garantia da autonomia da pessoa. Consoante isso, para evitar o paternalismo (que nada tem de esclarecedor e é um problema das políticas, ele sugere uma política compensatória de proteção jurídica, que seja auto-esclarecedora) onde “tem papel fundamental o conhecimento do direito, ou seja, em que a potencialidade de articulação por partes de clientes de proteção esteja garantida com o conhecimento do direito” (HABERMAS, vol. II, p. 149, 1997).

O dilema, presente em relação aos direitos humanos, é que o paradigma liberal realiza a liberdade, formalmente, mas gera, como efeito, desigualdade de fato, resultante, principalmente, de diferenças gritantes da posse da riqueza. Já o paradigma

social visa compensar tais diferenças, mediante direitos sociais, que podem gerar relações paternalistas entre o Estado e seus clientes.

Habermas entende que a realização, apenas formal, entre liberdade e igualdade concebe situações de desigualdade gerando a pobreza e a miséria para o grande número de pessoas que necessitam de compensações.

Assim, Habermas, por conceber que “um programa jurídico é discriminador, quando não leva em conta as limitações da liberdade derivadas de desigualdade fáticas ou paternalista, quando não leva em conta as limitações da liberdade que acompanham as compensações oferecidas pelo Estado, tendo em vista essas desigualdades” (HABERMAS, vol. II, p. 157, 1997), prepara o caminho para ofertar seu próprio paradigma, como sendo capaz de superar ambos os problemas. Logo, ele contrapõe àquele dilema, no paradigma discursivo, a dimensão dos direitos políticos levados à argumentação com a finalidade de resolver o problema do paternalismo e promover a possibilidade de empoderamento na implementação dos direitos sociais, sendo algo que possa projetar a emancipação, pois o empoderamento econômico é uma ação necessária, mas não a finalidade que, como dito antes, é a emancipação do sujeito.

Desse prisma, o Estado tem que gerir as compensações, cuidando para promover igualdade de chances e igualdade material, sem se descuidar de preservar a autonomia do sujeito, para que este não perca a capacidade de, uma vez reparada a injustiça social, se desvencilhar das políticas compensatórias. Assim, o Estado deve cumprir seu papel de gestor dos direitos fundamentais e respeitar a autonomia humana, tanto a privada como a pública. E tal aspecto tem a ver com a discursividade.

Mesmo reconhecendo que a desigualdade material prejudica o exercício das liberdades, Habermas (vol. I, p. 326, 1997) não pode conceber que as políticas públicas compensatórias, consideradas paternalistas, sejam o “antídoto” para a desigualdade

social. Pois, essas políticas ferem a autonomia e a liberdade dos indivíduos que estão em situação de pobreza ou extrema pobreza, tirando-lhes a capacidade de deixarem de ser passíveis de “ajuda”.

Uma vez sendo reconhecendo que as pessoas possuem igualdade jurídica, isso indica que elas se constituem enquanto sujeitos autônomos de direito. Não se tratando, então, de indivíduos passivos receptores de “ajudas” paternas.

Para evitar o paternalismo, a única solução, para Habermas, é que os direitos sejam operacionalizados via democracia, tendo como parâmetro, a busca de igualdade pois, empiricamente, ele admite que a desigualdade material afeta o exercício das liberdades e faz com que os direitos sociais adentrem no sistema, justamente, para corrigir as desigualdades materiais, com o intuito de restabelecer a igualdade necessária no âmbito da democracia.

Habermas pressupõe também uma distribuição social inicial justa. Em outros termos, a desigualdade só é aceitável a partir do momento em que todos dispõem dos bens sociais primários, tais como: saúde, educação, moradia e alimentação em um padrão mínimo aceitável. Para tanto, o direito deve ser o garantidor dessas medidas.

Para Habermas, o problema que se constitui é que, não raro, há uma má utilização da “bandeira” dos direitos humanos, que procuram garantir os direitos sociais de modo populista, sustentando-se a concepção de que o Estado, ao garanti-los mesmo que parcialmente, não está cumprindo seu dever, mas mantendo benevolência. Com essa deturpada propaganda e decorrente má utilização dos recursos públicos, caracteriza-se o paternalismo que passa a atender interesses antidemocráticos, fazendo com que o indivíduo constitua parte de um ciclo interminável e indissociável de sujeito passível de “ajuda”, ferindo a sua autonomia e liberdade. Assim é que em *Direito e democracia*, obra de 1992, Habermas aborda a questão do paternalismo em regimes democráticos,

indicando como ele provoca a dependência do cidadão em relação ao Estado e fere as autonomias pública e privada. Já em uma obra posterior, *A constelação pós-nacional*, ele comenta essa problemática em países asiáticos (como Cingapura, China, Taiwan, Malásia), onde muito se reclama por autonomia e direitos individuais (HABERMAS, p.157, 2001B), visto que a justificativa da “implementação de direitos humanos em longo prazo” é utilizada para sustentar um modelo de desenvolvimento autoritário, vez que, nesses países, a liberdade individual está submetida ao bem-estar da comunidade, o qual é definido e tratado de modo paternalista.

Em *Direito e democracia*, Habermas também demonstra que no período em que sucedeu o pós-guerra, no qual desenvolveu-se o Estado de bem-estar social na Alemanha Ocidental e em muitos Estados Europeus (e o sistema do direito foi concebido sob condições econômicas favoráveis em um período relativamente longo de crescimento econômico), a constituição revelou-se como moldura institucional eficiente para sustentar a dialética entre a igualdade jurídica e igualdade factual. Dialética que tanto fortalecia a autonomia privada dos cidadãos como sua autonomia pública no âmbito do Estado. Mas em *A inclusão do outro*, texto de 1996, o filósofo constata que com a globalização “essa dialética, independente de causas locais, encontra-se agora desativada” (HABERMAS, p. 137, 2002).

Contudo, ainda podemos constatar que “o direito social revela que o direito materializado no Estado social é ambivalente, propiciando e, ao mesmo tempo, retirando a liberdade, o que se explica através da dialética entre liberdade de direito e de fato, a qual resulta da estrutura do processo de juridificação” (HABERMAS, v. II, p.156, 1997).

Devido à abrangência dessa temática, acreditamos que, ao analisá-la poderemos contribuir com a elucidação de diferentes aspectos que compõem a relação entre os

direitos humanos e Estado, considerando as formas que este assume ou pode assumir num atual modelo histórico e suas implicações para a relação entre direitos humanos e cidadania, além de proporcionar um debate com o que há de novo em relação ao pensamento social.

Compreender as imbricações teórico-metodológicas de um autor que embora contemporâneo já se tornou um clássico no que se refere ao pensamento social.

Sob a perspectiva de revigoração das instituições democráticas, esta pesquisa tem como objetivo principal a análise da interação entre Estado e sociedade, assim como compreender como Habermas articula os princípios dos direitos humanos e da normatividade como elementos centrais de sua teoria.

Essa investigação diz respeito a um trabalho teórico, de estudo de conceitos e análise de teses. Então, buscaremos responder algumas questões, a fim de reconstruir o método habermasiano, vislumbrando compreender e analisar o seu percurso. Deste modo, tentaremos responder por que o direito pode ser emancipatório, ou seja, se há possibilidade de emancipação por meio do direito, como também, se a possibilidade do empoderamento econômico e/ou do direito são pré condições à ação comunicativa e o que é preciso para que ocorra a ação comunicativa?

Outras questões que procuraremos responder, também são de suma importância, por exemplo: como a teoria habermasiana compreende as políticas públicas essencialmente na sua complexidade, na complexidade da vida prática; o que seria, propriamente, uma política pública; como ela pode ser transformada em objeto da teoria?

Para responder essas questões, discutiremos a partir do livro: *Direito e Democracia* por que, há no direito, a possibilidade de emancipação e qual a

racionalidade da sociologia do direito de Habermas. Demonstrando que o que emancipa é o empoderamento do direito.

Nesse sentido, buscando compreender as vantagens e impasses dos paradigmas liberal e social do direito, analisaremos:

a) O argumento central do livro: Direito e Democracia, que consiste na reconstrução conceitual dos vínculos internos entre Estado de direito e democracia deliberativa; entre o sistema dos direitos fundamentais e o princípio da democracia; a co-originalidade entre direitos humanos e soberania popular; a complementaridade entre autonomia privada e pública. Tudo isso perpassado, em diferentes níveis, pela tensão constitutiva entre facticidade e validade, o que permite visualizar as ambiguidades, potenciais de emancipação e patologias do direito.

b) Uma vez esclarecidos esses pressupostos, isso permitirá ver em que medida ambos os paradigmas do direito (o liberal e o social) aparecem aos olhos de Habermas como realizações parciais, incompletas da ideia de Estado democrático de direito, por não levarem em conta os vínculos internos entre sistema de direitos fundamentais e democracia deliberativa. Contudo, vamos observar a discussão de Dworkin com Rawls a respeito do Estado e da vida em comunidade para introduzir a discussão da democracia deliberativa.

c) Para compreender melhor a temática dos direitos positivados do Estado social, a analisaremos sob a luz da ideia normativa fundamental que orienta Habermas no estudo das relações entre moral, política e direito: como pensar a realização, no uso público da razão, da ideia de autodeterminação política de cidadãos livres e iguais nas sociedades democráticas modernas que regulam a sua vida em comum, por meio do direito positivo. E essa prática de autodeterminação política dos cidadãos é reconstruída

por Habermas nos vínculos internos entre estado de direito e democracia e direitos humanos e soberania popular.

Sendo um debate significativo, para a nossa avaliação, a discussão entre Habermas e John Rawls no que constituem políticas positivas (afirmativas). Nesse caso, delimitaremos o que seria uma política pública, no contexto da teoria de Habermas e qual a sua finalidade.

Desse modo, há uma preocupação não apenas teórica e filosófica, mas também empírica, pois este trabalho tem a pretensão de proporcionar subsídios para a identificação de políticas públicas paternalistas desenvolvidas pelo Estado.

A intencionalidade inicial dessa dissertação era fazer também uma análise das estruturas locais a respeito das políticas públicas, principalmente o que se refere o Programa Bolsa Família. No entanto, a maior problemática foi alcançar os dados e até mesmo os beneficiados do programa via a assistência social da cidade em que elencamos para desenvolver essa atividade. Contudo, o avanço do teórico para o prático por uma questão inclusive de tempo para a realização será contemplado em um posterior doutorado.

Devemos observar que no Brasil, na década de 90, os 50% mais pobres representavam 13,5% da renda, e o 1% mais rico, 13,8%, ou seja, a renda dos mais ricos era 50 vezes superior à dos pobres (IBGE, 2000) e que tal realidade de contraste impõe, a milhões de pessoas, a falta de acesso ao mínimo social, como: alimentação, saúde, educação e habitação. Ainda segundo a pesquisa nacional por amostra em domicílios, em 1998 o percentual de indigentes no Brasil era de 13,9% e o de pobres 32,7% da população. Em números absolutos, isso representa 21,4 milhões de indigentes e 50,1

milhões de pobres!¹ Nesse contexto, nasceram diversas medidas de política pública que fazem parte de nosso mundo social, tornando ainda mais preponderante a proposta da pesquisa em questão.

O IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) divulgou que o número de famílias com renda *per capita* inferior ou até meio salário mínimo sofreu uma redução de 32,45% para 22,6% na última década. O que podemos considerar uma redução substancial, pois em termos relativos foi uma diminuição de 32,02%, ou seja, de todas as famílias que viviam com até meio salário mínimo *per capita*, 32,02% conseguiram elevar sua renda em relação ao salário mínimo.

O número de famílias com rendimento familiar *per capita* de até ½ salário mínimo caiu de 32,4% para 22,6%, em dez anos. No entanto, em 2008, metade das famílias brasileiras ainda vivia com menos de R\$ 415 *per capita* (um salário mínimo). Mais da metade das mulheres sem cônjuge e com todos os filhos menores de 16 anos viviam com menos de R\$ 249 *per capita*. (IBGE, 2009)

Contudo, atualmente segundo a Secretaria Extraordinária de Superação da Extrema Pobreza (vinculada ao Ministério do desenvolvimento social), órgão responsável pela coordenação das ações e gestão do Plano Brasil sem Miséria, seu principal foco de atuação são os 16 milhões de brasileiros cuja renda familiar *per capita*, ainda é inferior a R\$ 70,00 mensais, visando sua inserção na cidadania.

O que podemos observar é que embora exista muito a se fazer na busca de equalizar uma distribuição de renda mais justa, ainda assim, houve uma redução considerável no que concerne o número de pessoas vivendo em situação de pobreza e extrema pobreza no Brasil e isso, em muito se dá pela participação de políticas públicas,

¹ Barros, Ricardo P. de; Henriques, Ricardo; Mendonça, Rosane. *Desigualdade e pobreza no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 15.

sobretudo as de transferência direta de renda como o Programa Bolsa Família² do governo federal.

O Bolsa-Família, maior programa de transferência de renda do mundo, permitiu articular iniciativas setoriais e, por vezes, fragmentadas nas áreas de educação, saúde, combate à fome e desenvolvimento social, entre outras, em um único programa com foco nos grupos sociais mais pobres. A importância desse programa na redução da pobreza e das desigualdades sociais no país, tem sido reconhecida nacional e internacionalmente. (BRASIL, Ipea. p. 11, 2010).

Embora o número de habitantes tenha crescido, o número de pessoas em situação de miséria e pobreza tem diminuído. Isso por que o Brasil está demonstrando, nos últimos anos, uma grande disposição com relação às políticas compensatórias, o que por si só já justifica a relevância do tema proposto. Desse modo, buscamos compreender melhor a sociedade em que vivemos, até por que a discussão das políticas compensatórias, enquanto direitos humanos de diminuição da desigualdade, é algo recente e nem um pouco esgotado.

Essa dissertação busca proporcionar subsídios para a compreensão das políticas públicas por meio da sociologia de Jürgen Habermas. Para seguir o encaminhamento proposto dividimos a nossa discussão em quatro capítulos distribuídos da seguinte forma: 1) Habermas: em uma apreciação panorâmica; 2) Política deliberativa e a discussão de Dworkin e Rawls; 3) Positivização dos direitos e suas relações e; 4) “Crise” da Democracia, direitos humanos e paternalismo.

² O Programa Bolsa Família surgiu da unificação e ampliação de quatro outros programas: Bolsa-Escola, Bolsa-Alimentação, Cartão-Alimentação e Auxílio-Gás.

I

Habermas: em uma apreciação panorâmica

I-1 Preliminares

Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão da atualidade, nasceu em 1929 em Dusseldorf e ainda continua dando suas contribuições até os dias de hoje, apesar de aposentado desde 1994. É o mais renomado estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt, um grupo de pesquisadores, cientistas sociais e críticos culturais vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em Frankfurt em 1929. A escola de Frankfurt teve representantes ilustres tais como: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Benjamin, Bloch, Borkenau, Grossmann, Kirchheimer, Krakauer, Neumann, Pollock, Reich, Weil, Wittfogel, entre outros.

As obras de Habermas abordam temas da epistemologia, do direito, da política, da ética e da comunicação.

Habermas nasceu em meio à crise de 1929, mesmo ano de formação da Universidade de Frankfurt. Ele teve sua infância no instante em que o partido nazista se formava e, ainda em juventude, passou pela Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945). Sendo alemão, sofreu os efeitos dessa guerra e das imposições feitas pelos países vencedores. Foi e é um autor diferenciado por se preocupar com as questões de seu tempo (século XX), sobretudo com a globalização e tudo que ela implica.

Contudo, Habermas, membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, herda de seus antecessores, mais especificamente de Horkheimer e Adorno, uma crítica à razão iluminista. Para estes, o Iluminismo ficou paralisado com o prevalecimento da ideia de que o saber é técnica e não crítica. Com isso, perdeu-se a confiança na razão, ela ficou reduzida a uma funcionalidade instrumental, tornou-se incapaz de fundamentar ou propor a discussão em torno de uma época, orientando o agir. Ficou presa aos fins estabelecidos e controlados pelas forças econômicas e determinações técnicas do sistema. Dessa perspectiva crítica, a razão iluminista ficou reduzida a um saber

instrumental, materialista, o que ocasionou o desencantamento do mundo³. Vale lembrar que, para Habermas, o desencantamento tem uma dimensão positiva, o que compreendemos ao analisarmos a racionalização da cultura e das três esferas de valor, expostas no capítulo dois, da *Teoria da Ação Comunicativa*. Esse saber identifica o pensar instrumental com a matemática. Com isso, fica como que deixado à solta, convertido em instância absoluta que define e orienta não apenas a reflexão, mas também a própria práxis. Esse pensar, tornado procedimento matemático, abandona os imperativos da práxis, deixando que a consequência maior do Iluminismo seja não ter permitido o pensar que pensa o próprio pensamento (a autocrítica).

Habermas rompe com Adorno, principal representante da primeira geração. A ruptura formal ocorreu devido ao fato de Adorno ter se recusado a ser o tutor acadêmico na sua pesquisa realizada para obter o título de habilitação em Filosofia, justamente porque, ao tratar da “mudança estrutural da esfera pública”, Habermas pretendeu demonstrar que as instituições políticas e do direito, cunhadas pela sociedade burguesa, ainda eram capazes de dar conta de problemas éticos e práticos, uma pretensão que, para seu mestre, era por demais conservadora. Essa também foi a razão de seu rompimento com Horkheimer que por entender tal pesquisa igualmente conservadora, não aceitou que Habermas a defendesse no Instituto de Pesquisa Social, do qual era o presidente. Com isso, ficou oficialmente exposto que o assistente de Adorno, até então, não compartilhava do negativismo incorporado pelo pensamento crítico dos primeiros frankfurtianos e buscava traçar um pensamento próprio, segundo o qual o projeto de emancipação, oriundo do Iluminismo, é um projeto inacabado. Para tanto, Habermas desenvolve sua teoria da Ação Comunicativa, base para a defesa de uma racionalização

³ O desencantamento do mundo é o final da magia e mistificação em detrimento da racionalidade, até mesmo na religião o que para muitos é “a outra face do processo de moralização da prática religiosa, um processo histórico-religioso tipicamente ocidental e de sérias consequências para o viver humano” (PERUCCI, 2003: 146).

que não nega completamente a instrumentalização da vida, mas lhe contrapõe outro tipo de razão, a comunicativa, dotada de potencial emancipatório.

Desse modo, a questão que se coloca para Habermas, portanto, já no início desse caminho que começa a trilhar sozinho, é como retomar a teoria social crítica e seu ideal emancipatório apoiado na razão, “contornando” o pessimismo frankfurtiano. A opção do filósofo alemão será por retomar a discussão weberiana sobre ação e racionalidade, para advogar em prol da existência, para além da razão instrumental, de uma razão comunicativa, capaz de amparar a retomada do projeto moderno. Com esse intento, Habermas recupera a idéia de modernidade presente em Max Weber.

Para Weber, o nascimento e o desenvolvimento das sociedades modernas estariam ligados a um processo de racionalização, com a constituição, no plano cultural, de três esferas autônomas de valor, cada qual com sua própria lógica: a esfera cognitiva, a esfera expressiva e a esfera prático-moral (relacionadas, respectivamente, aos campos da ciência, arte e da ética/direito).

Habermas, portanto, ao evocar a razão como sendo o único pilar seguro sobre o qual se pode erigir um projeto emancipatório, faz questão de evidenciar sua crítica à visão positivista de razão, restrita à explicação dos fenômenos do mundo natural, mas incapaz de fornecer orientações práticas para a ação social que pudessem conduzir à transformação da vida e à emancipação dos homens.

I-2 Modernidade e descentração

Exatamente por ser um erudito, Jürgen Habermas dialoga com vários autores ao mesmo tempo, o que dificulta a compreensão do leitor. Porém, o que aparentemente é

um empecilho o torna um autor extremamente competente nas discussões dos objetos propostos, como é o caso do desenvolvimento da sociedade na modernidade.

Para explicar a teoria da modernidade, Habermas escolhe um caminho muito complexo. Devido à necessidade de demonstrar a forma pela qual a sociedade ocidental se modifica, ele recorreu à teoria epistemológica de Jean Piaget, conhecida por *Teoria do desenvolvimento* ou *epistemologia genética*.

Habermas compartilha da compreensão e dos estudos de Piaget quando este trata do *Interacionismo*, colocando que quanto mais complexa a interação entre o meio e o indivíduo mais “desenvolvido” será o indivíduo.

Habermas consegue explicar a mudança na sociedade ocidental, a partir do conceito de *descentração* que é a capacidade cognitiva que permite o desenvolvimento do pensamento.

O desenvolvimento do pensamento decorre de sucessivas descentrações, vai das mais simples às mais complexas (complicadas) até encontrar uma forma última de representação em que encontra uma lógica permitindo operar de uma maneira absolutamente coerente.

A descentração a que Habermas se refere é o *aprendizado da sociedade*, e assim como o sujeito aprende, a sociedade também aprende. A aprendizagem da sociedade ocorre, concomitantemente, às mudanças dentro dela que alteram princípios de organização.

Diferente de seus predecessores, Habermas é um otimista e isso também o influencia em suas teorias, o que o faz entender desenvolvimento como superação. Para ele, toda descentração proporciona desenvolvimento e por sua vez superação/evolução e aí toda descentração levaria ao desenvolvimento, ou seja, proporcionaria uma melhor possibilidade de resolver problemas materiais e simbólicos.

A teoria Habermasiana cruza *Filogênese* com *Ontogênese*⁴, desta maneira, a própria individuação tem origem na socialização, ou seja, a construção do sujeito não é um processo independente de uma coletividade. Na base desse modelo de interpretação está o conceito habermasiano de desenvolvimento (ou evolução) das sociedades, que se opõe, frontalmente, à acepção defendida pelo materialismo histórico de Karl Marx⁵. Tal confronto se registra de forma sistemática no texto de Habermas intitulado “Para a reconstrução do materialismo histórico” obra de (1976) e é completada pelos seus estudos de psicologia do desenvolvimento, especificamente Piaget e Kohlberg, voltados à formação do juízo moral e expostos em “Consciência moral e agir comunicativo” obra de (1983).

Nesse contexto de interação, a descentração que ocorre no interior de uma sociedade, promove o desenvolvimento da sociedade e do indivíduo que nela está inserido e, quanto mais o indivíduo se desenvolve, maior a possibilidade do desenvolvimento da sociedade em processo de contínua influência.

É significativo compreender como se coloca a ideia de inter-subjetividade nessa teoria pois, nela, todos os processos que alteram os princípios organizativos da sociedade aparecem alterando a subjetividade.

Outra questão importante a ser compreendida é como Habermas entende as descentrações em nível de sociedade. Na sociedade ocidental, o primeiro sentido de

⁴ Filogênese significa evolução, *Phylogenese* (1866) voc. criado por Haeckel (1834-1919, naturalista alemão), prov. pelo fr. *phylogénèse* (1876), do gr. *phûlon*, ou 'raça, tribo' + fr. *genèse*, 'genese', derivado do termo filogenia que significa a história evolutiva de uma espécie ou qualquer outro grupo taxonômico; filogênese, filogenesia; e ontogênese deriva de ontogenia que significa desenvolvimento de um indivíduo desde a concepção até a idade adulta.

⁵ Economista, filósofo e socialista alemão, Karl Marx nasceu em Trier em cinco de Maio de 1818 e morreu em Londres a quatorze de Março de 1883. Criador do *materialismo histórico* que na teoria marxista, procura a explicação da história das sociedades humanas, em todas as épocas, por meio dos fatos materiais, ou seja, econômicos e técnicos, tem ainda como sua principal obra *O Capital* publicando o primeiro volume em 1867.

organização se baseia na *Família* e a superação dessa forma de organização proporcionou o aparecimento do (Estado)⁶.

No início da sociedade ocidental, estávamos organizados na condição de parentesco (laços sanguíneos) no entanto, quando essa organização não se demonstrou mais possível e não mais se podia oferecer uma forma de identificação, por meio dos parentescos, a descentração foi inevitável.

A própria concepção do conceito de *cidadania* se deu, apenas, com a superação dessa forma anterior de convívio social que tinha os laços sanguíneos como parâmetro de organização. E uma vez instituídos os princípios de cidadania, surgiu o Direito Normativo para sobrepujar as tradições familiares.

O importante é compreender que os processos de descentração não terminam com o aparecimento do Estado de Direito. Contudo, é relevante agora comentar os momentos cruciais da descentração na modernidade e que são para Habermas três:

Primeiro, A Reforma Protestante encabeçada por Martinho Lutero, no século XVI, sendo um movimento reformista cristão que mais do que representar uma ruptura dentro da igreja católica do Ocidente possibilitou, entre outras coisas, o desenvolvimento do livre arbítrio a partir de uma autonomia antes não desenvolvida, promovendo o germe da modernidade.

Segundo, o Iluminismo que tinha como condição o fim da metafísica e a busca pela racionalidade através do desenvolvimento da razão.

Este movimento se iniciou na França do século XVII e tinha como característica o domínio da razão sobre a visão teocêntrica, percepção de mundo que era comum em toda Europa desde a Idade Média.

⁶ Cf. ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Tradução de Leandro Konder. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas, Volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p. 7-143.

E por fim, A Revolução Francesa, conjunto de acontecimentos que ocorreu entre cinco de Maio de 1789 e nove de Novembro de 1799, modificando de forma significativa o quadro político e social francês. Tendo a Queda da Bastilha como um dos marcos fundantes da revolução. Ainda sob a influência dos ideais iluministas, pregava o rompimento com clero e com a nobreza deixando como legado à humanidade os princípios de Liberdade, Igualdade e Fraternidade que moldam os Estados democráticos de todo o mundo, até os dias atuais; o que se deu a partir de proposições de autores como Voltaire, Diderot, Montesquieu, John Locke, Immanuel Kant, Rosseau entre outros.

Esses processos possibilitaram o surgimento da Democracia e, por conseguinte, a organização estatal da sociedade e o aparecimento do direito e da burocracia.

Todos esses movimentos, imbuídos da ideia de razão e racionalidade, passaram a gerir a forma pela qual a sociedade se apresenta nos dias atuais, se materializando na racionalização da economia que constitui a fase mais avançada do capitalismo (racionalização do mercado).

Deste modo, Habermas formula o conceito de sociedade moderna composta por dois mundos: o mundo sistêmico e o mundo da vida. Sobre este, serão tecidas algumas breves considerações. Importa agora registrar que no conceito de sistema, Habermas inclui os subsistemas econômicos e políticos, necessários para assegurar a reprodução material e institucional das sociedades, pois ele (mundo sistêmico) se orienta pela ação instrumental e estratégica, ou seja, utiliza-se de meios para a obtenção de fins, mediante o uso do poder econômico e do poder político.

Enquanto o mundo sistêmico está envolvido pelas relações materiais, o mundo da vida é composto pela relação simbólica.

O mundo da vida é uma categoria cuja raiz remete à fenomenologia transcendental de Husserl e ao idealismo hermenêutico de Gadamer. Habermas, desde *Teoria da ação comunicativa*, mais especificamente em seu volume dois, procura superar essas tendências e conceder a esse termo o significado da existência de uma estrutura comunicativa com pretensões de validade, que por isso mesmo implica em uma reavaliação corrente que os homens fazem de seus mundos: subjetivo, objetivo e social. Sendo constituído pela linguagem e pela cultura, o mundo da vida tem estruturas que “fixam as formas do entendimento enquanto tal”, e se constitui em um “acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente” (HABERMAS, pp. 176 e 179, 1997b).

Contudo, como já mencionado acima, o mundo sistêmico envolve subsistemas econômicos e políticos. O problema é que o princípio que faz funcionar o Estado é o poder e o princípio que faz funcionar a Economia é o lucro (dinheiro).

I-3 A construção da subjetividade e a concepção do conceito “trabalho”

O início da modernidade é um período de intensa produção filosófica, período esse que dá início também a sacralização do trabalho, possibilitando que algumas teorias entendam (de forma equivocada, é verdade) que o ser humano se auto-construa nesse contexto de formulação de pensamento, ou seja, compreendendo que é justamente o trabalho que qualifica o animal *homo sapiens* em sujeito humano.

Entrementes, o trabalho passa a ser fonte de subjetividade e princípio central da condição humana, para muitas teorias, o que é um princípio liberal desde Locke. Porém, esse mesmo princípio liberal passa a ser eixo central de teorias contrárias como o

socialismo de Marx⁷. Contudo, é importante salientar que, como o trabalho, todo o *mundo da vida* também é fonte de subjetividade.

No entanto, para Habermas o trabalho não é a principal fonte de subjetividade, mas a comunicação que permeia todo o *mundo da vida*. Portanto, por ser o trabalho uma das expressões da produção material, ele entra nas dimensões da atividade produtiva altamente contaminada pela racionalidade, pela instrumentalidade e, nesse aspecto, o trabalho não emancipa, uma vez que é envolvido pela lógica do sistema da razão instrumental.

Diferente do trabalho que é orientado pela produtividade e pelo lucro, para Habermas, a subjetividade que emancipa, efetivamente, vai ocorrer nas instâncias das interações (*mundo da vida*), no desenvolvimento da personalidade, da socialização, no aprendizado, sendo orientado pela *ação comunicativa* a partir do desenvolvimento de discursos práticos teóricos, ou seja, para Habermas o ser humano é um ser linguístico em que a subjetividade se constrói a partir da linguagem.

Ainda temos que levar em consideração que o processo de modernização é acompanhado pelo processo de modernidade cultural, que se refere à auto-valorização das esferas de valor. Contudo, interessa-nos, neste momento, discutir sobre três esferas de valor que são fundamentais, a Ciência, a Moral e a Arte.

A Ciência se constitui como forma de conhecimento mediante a descentração da religião e passa a ser um campo de conhecimento específico organizado em torno de um compromisso (a Verdade), ou seja, seu valor orientador é a verdade.

⁷ Cf. LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. (Coleção Pensadores); LOCKE, John. *O Tratado Sobre O Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998 e Karl Marx, *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

A Moral se desloca da religião, da teologia, da filosofia e começa a ser tratada de forma destranscendentalizada, desse modo a moral não é mais uma questão da metafísica e passa a ser problema das Ciências Sociais.

Outra característica importante da moral é que ela é autônoma e nos dá a possibilidade das escolhas das ações e se concentra no aspecto da liberdade, ou seja, a moral, além de ser histórica e socialmente construída, deste modo mutável, nos permite escolher entre o bem e o mal desde que não ofenda o próximo pela moral vigente. Esse aspecto da moral se deu pelo desenvolvimento da justiça moderna e do direito racional, diferente das formas elementares medievais que se pautavam na teologia.

A Arte é autônoma e não tem compromisso nem com a moral, nem com a ciência, e se refere somente a si mesma.

Esses processos ocorrem no interior do sistema simbólico, a partir de modificações contínuas, promovendo o aprendizado da sociedade.

I-4 Processo de modernização

Habermas, diferentemente de seus predecessores, ainda acredita na modernidade como elemento de emancipação e superação, entendendo a dissociação, a autonomização, a diferenciação e a racionalização como partes integrantes das modificações contínuas que promovem o aprendizado da sociedade.

A Dissociação seria o deslocamento entre sistema e mundo da vida e a constituição do sistema propriamente dito.

Já a Autonomização se refere ao desdobramento das esferas de valor e à constituição de objetos próprios.

Temos ainda a Diferenciação que se refere ao resultado do processo de aprendizagem da sociedade. Referente à superação na escolha de princípios organizativos, aqui não há uma escolha por resultados, há uma escolha por coerência aperfeiçoando as formas anteriores. Na diferenciação ocorre, principalmente, o desenvolvimento da moral através da resolução de problemas, que gera novos limites e por sua vez necessidades de novas descentrações.

Por fim, a Racionalização é subdividida em duas: a Instrumental e Comunicativa, sendo a última, objeto da teoria desenvolvida por Jürgen Habermas. Contudo, nesse primeiro momento falaremos da primeira que é uma racionalidade típica da modernidade incidindo tão somente no resultado, adequações entre fins e meios, ou seja, os fins regendo as ações do Estado e da Economia.

Dessa forma, a busca da maior vantagem, através da racionalidade instrumental, é o que caracteriza os problemas da modernidade porque, em função dos resultados é que se escolhem os meios, instrumentalizando a vida a partir desses cálculos de vantagens.

A utilização das leis do mercado para a administração da vida faz com que a própria vida passe a ser um empreendimento. Nesse modelo de sociedade que está preocupada com poder e dinheiro não cabem princípios universais.

Toda essa atmosfera proporciona as patologias como a racionalização das esferas do mercado, contaminando a arte, a ciência e a moral, proporcionando ainda a colonização do mundo da vida e a ampliação da burocracia.

Entendemos como patologia o desvio do projeto Iluminista ao qual Habermas considera apropriado. Então, o que foge a essa normalidade, deformando a razão ao longo da história, promovendo um desgaste do mundo da vida e uma apropriação do sistema deve ser compreendido como patológico.

A colonização do mundo da vida, pelo sistema, ocasionou um prejuízo à racionalização que busca o entendimento. Assim, o fim em si mesmo passa a reger a vida das pessoas, de forma que a racionalidade instrumental e os mecanismos de integração do dinheiro e poder passam a ter uma força maior.

I-5 Desdobramento da modernidade e superação das patologias

Habermas deixa claro em seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, que a modernidade não acabou, contrariando os autores que já falam em seu fim e acreditam no esgotamento e no desdobramento dela, na chamada pós-modernidade que teria um paradigma totalmente diferente, representado sobretudo pelo relativismo. Contudo, embora tenha havido uma ampliação das possibilidades das escolhas individuais, elas não podem ser apresentadas apenas sob a forma do relativismo, porque essa forma de escolha individual também pode ser uma forma de escolha coletiva, o que pode ser explicado quando observamos que a sociedade sofrera situações de conflitos exatamente pela formação de grupos que se agregaram e lutam pelas suas escolhas individuais.

É importante compreender que as escolhas individuais não são isoladas nem aleatórias, elas se comunicam umas com as outras. Habermas demonstra, com isso, que o fundamento da modernidade adquiriu vida própria, contraindo reflexividade, não havendo só o sujeito reflexivo, mas também a produção simbólica que se torna reflexiva em si mesma. É como se o sistema simbólico passasse a pensar por si só pois adquiriu uma certa autonomia graças às suas referências de mundo em um processo de descentração e hoje, aquilo que se chama de pós-modernidade mas, para Habermas nada

mais é do que desdobramento da modernidade com sujeitos reflexivos capazes de se observar e se descentrar em relação a si mesmo, fazendo-se objeto de si próprio.

Daí, para ele (Habermas), existe, através do movimento de emancipação, uma construção da identidade objetivada pela busca do consenso a respeito da validade da normatividade, ou seja, pessoas autônomas desenvolvendo seu próprio modelo de vida pautados numa razão comunicativa que busca atender a todos: minorias e majorias com a mesma intensidade. Nesse sentido, a “identidade do Eu indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência.” (HABERMAS, pp. 54, 1983B). Trata-se assim de um conceito que pressupõe um processo coletivo

A capacidade lingüística e de ação do sujeito adulto é o resultado de processos de amadurecimento e aprendizagem, cuja articulação ainda não os é inteiramente transparente. [...] O processo de sujeitos capazes de linguagem e de ação percorre uma série irreversível de estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais complexos [...] o processo de formação não só se realiza de modo descontínuo, mas é, via de regra, marcado por crises [...]. A direção do desenvolvimento no processo de formação é marcada por uma crescente autonomia. (HABERMAS, pp. 53-54, 1983B)

Essa autonomia crescente, sobretudo as crises, evidencia a gradual descentração de si, indica o caráter moral desse processo de formação *das identidades*, que, num âmbito coletivo, requer que se sustente também o vínculo interno entre Estado de direito e democracia.

Se levarmos a sério esse vínculo interno, veremos claramente que o sistema de direitos somente não é cego frente às diferenças culturais e econômicas. O daltonismo da leitura seletiva desaparece quando atribuímos, aos portadores dos direitos subjetivos, uma identidade concebida intersubjetivamente. As pessoas, também as pessoas do direito, somente são individualizadas por meio da socialização. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta exige uma política de reconhecimento

que também proteja a integridade do indivíduo nos contextos vitais formadores de sua identidade (HABERMAS, p. 235, 2002) e, aqui, se destaca o papel dos direitos fundamentais: eles são relações que os indivíduos têm de assumir uns em relação aos outros, à medida que queiram regular suas vidas mediante o direito positivo e assim, reconhecerem-se mutuamente como pessoas livres e iguais.⁸

Em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983a), ao falar da busca pelo consenso racional, entre os falantes sobre a validade da norma, Habermas pensa o ato comunicativo como formador de identidade tanto para o locutor quanto para o interlocutor presentes em situação(ões) de fala(as). Assim, ele admite o processo de formação do *EU* e do coletivo.

A partir da teoria da linguagem, podemos esboçar uma trajetória da formação da identidade do indivíduo, em que este interage com o outro promovendo um intercâmbio entre falante e ouvinte, no qual, os proferimentos na busca do entendimento devem obedecer às pretensões de *verdade, correção normativa, veracidade e sentido*.

Essa introdução da perspectiva do observador no domínio da interação possibilita (a) uma complementação do sistema das perspectivas do falante, com o que os papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoa são conectados com papel da terceira pessoa (o que tem efeitos no nível da organização do diálogo). A nova estrutura de perspectivas é uma condição necessária (b) para a transformação do comportamento de conflito guiado por interesses em agir estratégico e (c) para a construção daqueles conceitos sócio-cognitivos básicos que estruturam o agir regulado por normas. Com a construção de um mundo social de relações interpessoais reguladas legitimamente, formam-se (d) uma atitude de conformidade às normas e uma correspondente perspectiva, que complementam as atitudes básicas e perspectivas do mundo associadas ao mundo interno e externo. (HABERMAS, p. 192, 1983 A).

⁸ “Em um nível conceitual, os direitos subjetivos não estão referidos a indivíduos atomizados e alienados, que se estejam possessivamente uns contra os outros. Pelo contrário, como elementos da ordem jurídica eles pressupõem a colaboração entre sujeitos que reconhecem um ao outro, em seus deveres e direitos relacionados reciprocamente, como membros livres e iguais do direito. Este reconhecimento recíproco pré constitutivo para a ordem jurídica, da qual é possível extrair direitos subjetivos reclamáveis judicialmente. Neste sentido, os direitos subjetivos são co-originários com o direito objetivo.” (HABERMAS, v. I, p.121, 1997).

Logo, o processo de construção da identidade para Habermas não é algo isolado pois, necessita de interação entre os sujeitos, ou seja, é um processo de caráter coletivo, em que a identidade do EU não se descola do processo contínuo e interativo.

[...] a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-as com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar – numa biografia peculiar – a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimentos universais. (HABERMAS, p. 70, 1983 b).

Aquele que ignora situações de conflito, segundo Habermas, ainda tem uma identidade incompletamente desenvolvida, vez que, a identidade é a interação do Eu com o coletivo criando o NÓS, sendo parte integrante do Nós de forma subjetiva mantendo a subjetividade. Até porque o Eu pós-convencional é aquele que construiu a identidade forjada na liberdade, não apenas nas normas da coletividade: “a identidade do Eu significa uma liberdade que - na intenção, se não de se identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma”. (HABERMAS, p. 72, 1983b).

Desse modo, a identidade coletiva é o resultado de normatizações que envolvem acordos entre os “EUs” que exercem a sua liberdade e autodeterminação, sendo as duas identidades, coletiva e individual, um processo que exige desenvolvimento.

[...] ninguém pode identificar sua própria identidade independentemente das identificações que os outros fazem dele. Trata-se certamente de interações realizadas pelos outros não na atitude proposicional de observadores, mas na atitude prática de participantes na interação. E o eu tampouco realiza suas auto-identificações em atitude proposicional; enquanto Eu prático, ele se apresenta realizando o agir comunicativo. Em tal agir, os interessados devem supor um outro que o distinguir-se do outro seja a cada momento reconhecido pelo outro. Portanto, o fundamento para a afirmação da própria identidade não é a auto-identificação *tout court*, mas a auto-identificação intersubjetivamente reconhecida. (HABERMAS, p, 22, 1983b)

Contudo, a própria individuação tem origem na socialização, ou seja, como já foi dito anteriormente, não é um processo independente de uma coletividade. Na base desse modelo de interpretação está o conceito habermasiano de desenvolvimento (ou evolução) das sociedades.

Ao contrário do materialismo histórico, que defende que o patamar de evolução de toda formação social precisa ser movido pelo seu respectivo nível de desenvolvimento das forças produtivas, Habermas entende que o que fez com que os homens evoluíssem como espécie não foi o trabalho, mais sim a interação, na qual a linguagem tem um peso igual ou maior que as relações de produção, pois em relação a isso ele foca as

estruturas gerais antropológicamente profundas, que se formaram na fase de hominização e que fixam as condições de partida da evolução social: estruturas que, presumivelmente, nasceram na medida em que foi convertido e reorganizado, em condições de comunicação lingüística, o potencial cognoscitivo e motivacional dos macacos antropóides. Essas estruturas fundamentais correspondem talvez às estruturas de consciência de que dispõem hoje, normalmente, as crianças entre o quarto e o sétimo ano de vida, tão logo se articulam reciprocamente suas capacidades cognoscitivas, lingüísticas e interativas”. (HABERMAS, p. 121, 1983b).

Com base no pressuposto de que é muito mais na dimensão da consciência prático-moral (determinada para as estruturas de interação) que na dimensão do saber técnico (fundamental para o desenvolvimento das forças produtivas), Habermas estabelece uma homologia entre as fases de aprendizagem individuais (estabelecidas pela psicologia do desenvolvimento de Piaget, tanto no nível cognitivo quanto moral) com as de aprendizagem social, concluindo que os níveis de desenvolvimento das formas de interação social obedecem aos estágios pré-convencional, convencional e pós-convencional, como seus correspondentes níveis de consciência moral, conforme a classificação abaixo indicada:

A teoria da consciência moral de Jean Piaget

Prática das regras (04 estágios)

(Fonte: HABERMAS, 1983B, p. 57 e 1983A p. 202)

1- Estágio puramente motor e individual (0- 2 anos)-	Neste as regras são totalmente motoras e coletivas (sociais)
2- Estágio egocêntrico (2/3 - 5/6 anos)	A criança não se preocupa em entender a regra, faz tudo para si mesma. Imita os outros e faz uso dos exemplos recebidos (assimilação).
3- Estágio da cooperação nascente (7/8- 11 anos)	Há uma grande variação em relação às regras gerais do jogo, aparece o controle mútuo e a unificação das regras.
4-Estágio da codificação das regras (11/12 anos em diante)	O código das regras é conhecido por todos os membros do grupo

Consciência das regras (03 estágios)

1- Durante o primeiro estágio (0 –3 anos) a regra não é coercitiva, por que é puramente motora.
2- Durante o segundo estágio (3/4 – 9/10) a regra é considerada sagrada, qualquer mudança nesta é considerada uma transgressão.
3- No terceiro estágio (11/12 anos em diante) a regra é imposta pelo consentimento mútuo, o respeito é obrigatório e se deseja ser leal a este.

Os estudos desenvolvidos por Piaget e Kohlberg versam sobre o desenvolvimento do julgamento moral, estimulado pelas influências recíprocas que ocorrem em sociedade, ou seja, pelas descentrações nos mais diferentes grupos e instituições.

Contudo, para Piaget, o desenvolvimento da moralidade acontece principalmente por meio de atividades de cooperação, da interação entre iguais. Já, para Kohlberg, há seis estágios no desenvolvimento moral, subdividido em três níveis. Daí é importante salientar que Piaget priorizou, em seus estudos, a vida moral no período que corresponde até a adolescência, enquanto Kohlberg vai além e pensa esse desenvolvimento moral até a maturidade.

Os três níveis de Kohlberg são divididos entre Pré-convencional, Convencional e Pós-convencional, sendo o primeiro aquele em que os indivíduos (crianças) entendem a moralidade a partir das conseqüências de seus atos. No segundo, as expectativas das instituições sociais sob o indivíduo e suas concepções são válidas em si mesmo. Já o terceiro nível envolve um esforço do indivíduo para definir os valores morais, de forma consciente e autônoma o que é certo e o que é errado, o que pode inclusive possibilitar o questionamento das concepções da sociedade.

Com isso, Kohlberg cria uma classificação a partir do nível de consciência que se pode ter das regras e normas instituídas externamente que, por sua vez, tem seu grau de utilidade e necessidade dentro das sociedades. Essa consciência parte de uma moralidade que está governada por regras externas; o que pode acarretar um castigo é considerado errado e vai até uma moralidade que se determina mediante princípios e valores universais, que permitem examinar criticamente a moral da própria sociedade.

A teoria de Lawrence Kohlberg do desenvolvimento moral

Os níveis de juízo moral segundo Kohlberg

(Fonte: HABERMAS, 1983B, p. 57 e 1983A p. 202)

NÍVEIS	PERÍODO	DESCRIÇÃO
Nível I Pré-convencional A moralidade está governada por regras externas, o que pode acarretar um castigo é considerado errado	1. Orientação para o castigo e a obediência	A criança tem dificuldade para considerar dois pontos de vista em um assunto moral; tem dificuldade para conceber as diferenças de interesse. Aceita a perspectiva da autoridade e considera as conseqüências físicas da ação, sem levar em conta a intenção.
	2. Orientação hedonística ingênua ou hedonismo instrumental relativista	Aparece a consciência de que podem existir distintos pontos de vista. A ação correta é a que satisfaz as próprias necessidades e, ocasionalmente, as dos outros, mas desde um ponto de vista físico e pragmático. Aparece também uma reciprocidade pragmática e concreta de que se faço algo pelo outro, o outro também fará por mim.
Nível II Convencional A base da moralidade é a conformidade com as normas sociais e manter a ordem social é algo importante	3. Orientação para o “bom menino”, “boa menina”, ou a moralidade da concordância interpessoal	A boa conduta é a que agrada ou ajuda aos outros e é aprovada por eles. Orientação para a conduta “normal”, a conduta estereotipada. As boas intenções são muito importantes e se procura a aprovação dos demais, tratando de ser uma “boa pessoa”, leal, respeitável, colaboradora e agradável.

	4. Orientação para a manutenção da ordem social	O indivíduo é capaz de considerar não só a perspectiva de duas pessoas, como também a das leis sociais. A conduta correta consiste em realizar o próprio dever, mostrando respeito pela autoridade e pela ordem social estabelecida para o nosso bem. A moralidade ultrapassa os laços pessoais e se relaciona com as leis, que não devem ser desobedecidas, para poder manter a ordem social.
Nível III Pós-convencional A moralidade se determina mediante princípios e valores universais, que permitem examinar criticamente a moral da própria sociedade	5- Orientação para o “contrato social”. A orientação legislativa	A ação correta tende a definir-se em termos de direitos gerais; sobre o que está de acordo na sociedade em seu conjunto. Há uma ênfase no ponto de vista legal, mas as leis não são eternas, mas sim instrumentos flexíveis para aprofundar nos valores morais, e que podem e devem modificar-se para melhorá-las. O contrato social supõe a participação voluntária em um sistema social aceito, porque é melhor para cada um e os demais que precisam.
	6- Orientação para o princípio ético universal	A ação correta se baseia em princípios éticos eleitos por cada um que são compreensivos, racionais e universalmente aplicáveis. São princípios morais abstratos, que transcendem as leis, como a igualdade dos seres humanos e o respeito pela dignidade de cada pessoa, não são normas concretas como <i>Os dez mandamentos</i> . Aparece uma forma abstrata de considerar as perspectivas de todas as partes e de tratar de organizá-las com princípios gerais.

No entendimento de Habermas há uma dependência recíproca entre a filosofia moral e a psicologia da evolução da consciência moral, sobretudo quando se reformula esta última no marco de sua teoria da ação comunicativa; reformulação exposta por ele como a fundamentação lógico-evolutiva das etapas morais e, segundo a qual, os estágios cinco e seis de Kohlberg são característicos da fase pós-convencional da moralidade quer seja individual, quer seja social/coletiva (MARTINS, p. 156, 2000; HABERMAS, pp. 146-222, 1983a).

Na idéia de um sujeito capaz de processar seus juízos e interesses argumentativamente, submetendo-os a exigências de universalização implica que está se requerendo dele capacidades que não são inatas, que dependem do processo de socialização, mas de *um* determinado tipo de socialização, predominante em certas culturas capazes de colocar recursos cognitivos e motivacionais à disposição de seus cidadãos.

O “eu” pós-convencional se aparta do convencional, se emancipa das normas e convenções sociais, autodetermina-se e constrói intersubjetivamente seu mundo social. Ao individuar-se, esse “eu” não se isola, pelo contrário, se firma como sujeito capaz de compreensão e de competência de usar a linguagem, tem domínio das normatizações reguladoras dos discursos em que está envolvido e, junto a outros sujeitos de fala vai “criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente...” (HABERMAS, p. 233, 1990) Tem-se, então, a formação de um eu, cuja liberdade põe “limites a si mesma” (HABERMAS, p. 72, 1983b), um eu cuja ação ocorre sem pressão, mas por convicção de que alguns princípios são legítimos, racionais, universais, demonstrados discursivamente e acordados consensualmente.

Apenas em sociedades que tenham levado a cabo a maioria de seus membros, é que a comunicação se desdobra em diálogo livre de dominação de todos com todos. Esse diálogo é oriundo do padrão da identidade do eu, reciprocamente, constituído. Logo, há que se inferir que a identidade pós-convencional, apta a examinar problemas e questões de um modo descentrado, segundo princípios universais; é só possível de ser concebida para contextos sociais que já apresentam seus membros num processo de desenvolvimento moral, cujas condições históricas, materiais e normativas já estejam se sedimentando; contextos cuja população está “acostumada à liberdade política exercitada na perspectiva comunitária da prática da autodeterminação”, ou seja, contextos com “cultura política libertária” (HABERMAS, v. I, p. 288, 1997).

Dessa maneira, a superação das patologias só pode ocorrer mediante os princípios: (PU) *princípios universais* e (PD) *princípios do direito* da Teoria da Ação Comunicativa e as pretensões de validade da ética do discurso. Pois, de acordo com a compreensão habermasiana, o direito com suas normas pode manter um nexo com as circunstâncias concretas nas quais se dá a reprodução da vida social, e ao mesmo tempo não renuncia à ideia de que é possível estabelecer normas gerais – baseadas em princípios de racionalidade – capazes de orientar, conscientemente, o comportamento nas sociedades modernas.

Habermas reconhece o limite que traz a conexão entre as formas de vida concretas e a incorporação de outros conteúdos teóricos, para além daqueles de cunho exclusivamente moral: “A razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir” (HABERMAS, v. I p.20, 1997). Em outras palavras, propõe que a razão prática seja substituída, pela razão comunicativa, o pressuposto básico da Teoria da Ação Comunicativa elaborada por ele, na década de 80

e publicada em dois volumes. “*A Teoria da Ação Comunicativa*”, tem como proposição básica que a “razão” é razão do todo e também “de suas partes”, pois

a racionalidade pode ser entendida como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação... as emissões e manifestações racionais são sensíveis a um ajuizamento objetivo. Esse [ajuizamento, J.S.P.] é válido para todas as manifestações simbólicas que, ao menos implicitamente, estão vinculadas a pretensões de validade (pretensões que guardam uma relação interna com uma pretensão de validade suscetível a crítica). Todo o exame explícito de pretensões de validade controversas requer uma forma, mais exigente de comunicação, que satisfaça os pressupostos próprios da argumentação. (HABERMAS, v. I, pp. 41-42, 1992)

Tal racionalidade é a condição inicial e fundamental da ética do discurso, a qual embasa toda teoria do discurso que permeia, por sua vez, a filosofia do direito presente nos dois volumes de “*Direito e Democracia*” escritos na década de 1990.

A razão transformada em racionalidade ética-comunicativa reúne, em si, o mundo objetivo, assim como, reúne a intersubjetividade do sujeito que passa a agir e a subjetividade de cada um. Desse modo, a unidade e a multiplicidade de suas partes permitem à ética do discurso passar do individual para o universal, do contingente para o necessário, da fala para a ação.

Nessa imbricação teórica, é importante compreender que a obra *Teoria da Ação Comunicativa* não é apenas relevante enquanto uma discussão filosófica a respeito da razão, mas também como uma teoria da sociedade que pretende dar conta do processo de modernização contemporânea.

A ética do discurso, decorrente da teoria da ação comunicativa, procura não obstaculizar a razão, e sim detectá-la nos fragmentos discursivos mais variados do mundo da vida.

Habermas encontra na razão possibilidades de emancipação e é nesse prisma que desenvolve toda sua teoria e nos permite pensar a superação das patologias do mundo contemporâneo a partir dele mesmo.

Contudo, é significativo compreender a importância da institucionalidade moderna derivada do direito e da democracia para a constituição de um sujeito moderno, habilitado a desenvolver uma consciência moral. Pois, o direito positivo moderno, que tem uma presunção de ser fundamentado sistematicamente é o que possibilita a liberdade exigida para a formação autônoma de uma moral que não descuide dos princípios universalizantes da ética.

Assim, ainda temos que fazer uma distinção entre moral e direito, pois, embora não possamos colocá-los em lados opostos, por que se complementam, devemos reconhecer que nem sempre a moral deve ser legal, uma vez que “só uma pequena comunidade – estreitamente ligada por vínculos de parentesco, crenças e sentimentos comuns e dotada de um meio ambiente estável – poderia viver com sucesso sob tal regime de regras que não emanam de nenhuma autoridade”. Por isso, o direito compensa a fraqueza da moral em sociedades complexas, já que conta com a cobertura do Estado e sua força de coerção (Schumacher, p.78, 2004).

Portanto, os procedimentos argumentativos que dão origem à razão comunicativa e são os pressupostos da moral, devem corresponder à forma jurídica e ao processo legislativo, garantindo uma efetiva participação democrática em um Estado que tem em si o poder coercitivo de impor obrigações. (HABERMAS, v. I, p. 110, 1997).

Com isso, a moralidade e a legalidade passam a ser co-originárias e cooperativas uma com a outra, pois na concepção habermasiana não se pode separar os princípios morais da justiça. Daí, as normas jurídicas instituídas podem ser compreendidas como

leis de coerção que, por sua vez, promovem a liberdade. E, embora pareçam, não são antagônicas, já que essas leis e regras jurídicas podem ser seguidas e reconhecidas mesmo sem coerção externa pelo simples respeito à lei. No entanto, a institucionalização permite salvaguardar a justiça daqueles ao qual a moral é deturpada, o que é um princípio kantiano.

O filósofo Immanuel Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, foi o primeiro a romper em definitivo com a abordagem aristotélica. Em vez de procurar o fundamento da disciplina da ação nos conceitos teleológicos de “fim” e de “bem”, voltou-se para os conceitos deontológicos de “dever” e de “lei”. Assim, Kant colocou-se a busca de uma fundamentação da ideia de uma *lei moral*, a qual *devemos obedecer* independentemente dos fins a que nos propomos. (COELHO, p. 4, 2005).

Dessa forma, Kant vai estabelecer “que a única coisa, nesse mundo ou fora dele, que poderá ser considerada integralmente boa é uma *boa vontade*”. Essa concepção indica que uma boa vontade persiste na obediência ao *dever* porque é motivada, exclusivamente, pelo sentido de cumprimento do *dever* e “como o dever é precisamente a obrigatoriedade de uma ação por força de uma *lei moral*, a elucidação do conceito de lei moral levará a do conceito de dever, que permitirá, por sua vez, reconhecer uma boa vontade” (COELHO, p. 4, 2005).

Podemos ainda lembrar que uma justiça que esteja, vinculada ao imperativo categórico,⁹ é superior a qualquer fim ou bem; por isso, uma condição imprescindível de validade moral.

⁹ O imperativo categórico é fundamental para a compreensão da moral kantiana por que não se preocupa e nem está condicionado aos fins, muito pelo contrário, “o *imperativo categórico* é aquele que ordena incondicionalmente, o que significa que ele ordena independentemente dos fins – contingentes ou necessários – que o sujeito tem em vista. Por isso mesmo, uma lei moral, que pretende universalidade e necessidade, só poderá caber na forma de um imperativo categórico. Encontrar o conteúdo do imperativo categórico e o da lei moral coincidem.” (COELHO, p. 5, 2008).

Assim sendo, entendemos que, por meio da integração social que promove o desenvolvimento da moral balizada na legalidade do direito, “a teoria do agir comunicativo concede um valor posicional central à categoria do direito e por que ela mesma forma, por seu turno, um contexto apropriado para uma teoria do direito apoiada no princípio do discurso” (HABERMAS, v. I. p. 24, 1997), ou seja, o que ocorre é uma interdependência entre a lei, a moral e o dever.

II

Política deliberativa e a discussão de Dworkin e Rawls

II- 1 A discussão de Ronald Dworkin e Rawls: formação do Estado

Dworkin vai à contramão das teorias que consideram o contrato social como uma possibilidade efetiva. Em seu livro *La comunidad Liberal* (1989), ao discutir esse conceito, estabelece a importância de partir de um marco da moralidade para entender as noções de igualdade e as noções jurídicas que só podem ser retiradas de concepções morais.

No livro *Levando os direitos a sério*, Dworkin (2002) ainda vai criticar Rawls por sua postura no que concerne à teoria do contrato social.

Rawls não pressupõe que algum grupo fez alguma vez um contrato social do tipo por ele descrito. Apenas afirma que, se um grupo de homens racionais se encontrasse na difícil situação da posição original, iria entrar em acordo nos termos dos princípios. Seu contrato é hipotético, e contratos hipotéticos não fornecem um argumento independente em favor da equidade do cumprimento de seus termos. Um contrato hipotético não é simplesmente uma pálida forma de um contrato real; na verdade, não é contrato algum. (DWORKIN, p. 236, 2002)

Entrementes, na primeira obra citada Dworkin (1989) defende o que ele chama de republicanismo cívico advogando em favor do conceito de comunidade liberal e fazendo uma análise sobre o conceito de tolerância liberal. Chega, assim, ao argumento da integração. Dessa forma, existe a ideia de co-dependência da vida do indivíduo com a vida da comunidade, em geral, isso demonstra que a qualidade de vida da sociedade e dos cidadãos interferem uma na outra.

Iniciando do primeiro argumento que defronta – a defesa da tolerância liberal – Dworkin mostra que essa tese tem sido atacada por quatro conceitos básicos de comunidades advindas do comunitarismo. O primeiro é o conceito da teoria democrática que identifica a comunidade com democracia. A comunidade tem direito de usar a lei para apoiar sua visão ética. É como se a maioria, pelo fato de ser maioria, tivesse direitos de impor seu ponto de vista. O segundo argumento é o do paternalismo, que sustenta que, numa sociedade política genuína, cada cidadão é responsável pelo bem-estar do seu

outro e, portanto, pode utilizar o poder político para conformar aqueles que com suas práticas possam arruinar suas vidas. O terceiro argumento, considerado de interesse individual, reprovava o atomismo por sustentar a autossuficiência do sujeito e por destacar as múltiplas formas que os indivíduos precisam da comunidade. O quarto argumento, denominado integração, sustenta que a tolerância liberal depende de uma diferenciação ilegítima entre a vida das pessoas e a da comunidade como um todo. A partir dessa perspectiva, o valor ou a qualidade de vida de qualquer cidadão depende do valor e da qualidade de vida da comunidade na qual ele vive. (TALAVERAS, p.35, 2009).

O primeiro conceito avaliado por Dworkin traz consigo o risco de que a maioria, de forma imprópria, pratique um poder sem limite, pois promove uma postura antidemocrática ainda que carregue para si o título de democrático. Desse modo, passa a ser maléfico para a sociedade por exercer um poder excessivamente coercitivo em relação às minorias, não considerando sua demanda como proveniente de um grupo igual e, até mesmo, desconsiderando suas necessidades básicas. Já no que concerne ao argumento do paternalismo, em sua segunda análise, ele é claro ao demonstrar que, para a concepção liberal, esse procedimento afeta o livre-arbítrio do indivíduo que perde ou não desenvolve a capacidade reflexiva da autodeterminação. O terceiro argumento vai de encontro com a ideia de que a comunidade pode conseguir dar conta de forma eficaz das necessidades sociais dos diferentes membros da sociedade, rechaçando a possibilidade de autossuficiência do sujeito e salientando sua dependência em relação à comunidade. O quarto e último argumento trazem consigo a premissa de que a vida dos cidadãos é a reprodução da vida da comunidade.

Contudo, para Dworkin, há uma má compreensão em relação à vida em comunidade que pode conter uma comunidade política, sendo, essa, determinante para uma vida boa ou ruim de seus membros.

Se considerarmos o argumento central do republicanismo cívico discutiremos, a partir da ideia, que a vida comunal é um reflexo da de seus membros e *vice-versa*, o que

nos leva aos conceitos de *unidade de agência* e *unidade prática* sendo, respectivamente, o primeiro conceito representado pelo conjunto de pessoas ou entidades que são responsáveis pela ação, enquanto o segundo conceito se refere ao limite do alcance da comunidade na vida daqueles que a compõem, “e serve para auxiliar o liberalismo a criar uma noção mais sólida de comunidade, já que para participar de sua vida não basta declarar-se membro desta, mas integrar as práticas que a definem e a constituem” (TALAVERAS, p.36, 2009).

Dessa forma se define que as

práticas que dizem respeito ao republicanismo em primeira análise seriam: a) a identificação dos atos coletivos cuja unidade de agência seja a comunidade e não indivíduos como membros de uma sociedade; b) os atos individuais deveriam ser pensados e tratados conscientemente como tais, não sendo suficiente que, por um acaso qualquer, coincidam com práticas coletivas; c) a composição da comunidade dar-se-ia através de seus atos coletivos. (TALAVERAS, p. 37, 2009).

Para Dworkin os órgãos públicos como o legislativo, o executivo e o judiciário, por meio de suas tomadas de decisões, acabam por definir como é a vida comunitária de um Estado. Porém, ainda pode-se considerar que os atos formais do Estado interferem na esfera privada o que influencia uma identificação do sujeito enquanto indivíduo com a comunidade.

Dworkin ao teorizar sobre o republicanismo cívico liberal vai indicar que o que ocorre é uma reafirmação ou mesmo afirmação do republicanismo clássico. Ele também entende que há uma identificação limitada e não considera a possibilidade de identificação total entre o(s) indivíduo(s) e a comunidade. Daí, os que apresentam identificação com a comunidade exigem uma legislação não liberal, uma vez que, não querem um modo mais intenso de identificação que o consentido pelo liberalismo.

O eixo central para uma melhor compreensão desse liberalismo, isto é, dessa vertente do liberalismo (republicanismo cívico) é identificar as práticas comunitárias de um Estado. Os meios que ele usa para legislar, adjudicar, coagir. O indivíduo reconhece que sua vida acaba sendo limitada em uma sociedade ora justa, ora injusta. Este, por sua vez, vai exercer suas práticas políticas de acordo com o que considera imperativo para a justiça. Surge o interesse pelas decisões políticas, embora sempre exista a diferença entre as práticas políticas e o resto de sua vida. Se o “resto” for afetado por ela, permitirá a compatibilização das esferas públicas e privadas. (TALAVERAS, p.37, 2009).

Nesse caso, a proteção dos interesses individuais deve ser levada em consideração, assim como a moralidade política. Contudo, no republicanismo cívico liberal há certa prioridade à moralidade política a fim de resguardar a comunidade liberal. E é, exatamente, pelo fato do republicanismo cívico se encontrar entre os interesses individuais e a moralidade política que se

permite o desenvolvimento das concepções individuais de bem e de vida boa. Esta é a ideia de uma sociedade justa que pode ensejar a possibilidade de articulação entre o republicanismo cívico de Dworkin e o liberalismo de Rawls; embora os argumentos de Dworkin sejam também críticas ao contratualismo moral rawlsiano que, segundo ele mesmo, é uma expressão mais acabada de modelo moderno de contrato social. (TALAVERAS, p. 38, 2009)

Para Dworkin a tese de Rawls da “posição original” não pode se reconhecer integralmente por que em uma situação real, o interesse de todos não chega a ser considerado, não sendo possível a representação efetiva de todos em um contrato. Porém, ele entende que em uma situação ideal a tese possibilita a escolha de princípios que favorecem o interesse de todos.

Com efeito, a perspectiva de aproximar o republicanismo de Dworkin com o liberalismo de Rawls sustenta-se a partir da constatação de que o primeiro baseia-se na possibilidade de que uma motivação puramente política seria suficiente para mobilizar os cidadãos a serviço do bem comum concretamente, contudo, é nisso precisamente que reside a divergência entre Dworkin e Rawls. Rawls, de sua parte, considera o republicanismo clássico como se os cidadãos de uma sociedade democrática pretendessem preservar seus direitos e liberdades básicas, inclusive as liberdades civis que asseguram aquelas da vida privada, eles devem ter também um grau suficiente de virtudes políticas e devem estar dispostos a participar da vida pública. A ideia é que, na política democrática, sem uma participação ampla e

uma cidadania vigorosa e bem informada até as instituições políticas mais bem intencionadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor sua vontade por meio do aparato do Estado. (TALAVERAS, pp. 38-39, 2009)

A teoria de Dworkin se distingue da de Rawls; por que ele não pensa a partir da situação ideal. Além disso, Dworkin não se preocupou em criar uma teoria da justiça e sim, princípios objetivos válidos, de forma que esses princípios possam justificar a ordem social e jurídica concreta.

II-2 Conceito procedimental de democracia

Habermas entende que os pressupostos comunicativos advindos do processo lingüístico, cujas pretensões de validade ele retirou de Robert Alexy, dão origem a legitimidade do direito. Em “*Notas Programáticas para a Fundamentação da Ética do Discurso*”, publicado em *Consciência Moral e Agir Comunicativo (1983a)*, ele vai se utilizar dos desdobramentos ordenados na obra *Teoria de la Argumentación Jurídica* de Robert Alexy onde são definidas as regras e formas do discurso prático, que antecedem, de modo geral, às regras específicas do discurso jurídico.

Os elementos centrais da teoria discursiva do direito e consequentemente da democracia estão atrelados ao discurso prático. Contudo, para Habermas, a grande dificuldade exposta por ele é agregar esse conceito procedimental da comunicação a estudos empíricos que envolvem operações sistêmicas em que a disputa pelo poder e por meio dele toma dimensões significativas.

Contudo, o que está em questão não é uma “contraposição” entre as formas reais e ideais, “pois o conteúdo normativo, evidenciado pelas reconstruções iniciais, está inserido, parcialmente, na facticidade social dos próprios processos políticos observáveis” (HABERMAS, vol. II, p. 9, 1997).

A autocompreensão normativa do Estado de direito, que fora analisada por Habermas na *teoria do discurso*, em *Direito e democracia*, deve também ser compreendida a partir da tensão encontrada com a facticidade social dos processos políticos que são desenroladas nas formas constitucionais, o que implica em buscar as teorias sociais de democracia e como se dá a passagem para os modelos normativos de democracia assim como seu contrário.

São dois caminhos que promovem a união entre o poder e o direito: o primeiro é a constitucionalização da prática de autodeterminação de pessoas privadas e o segundo é por meio de teorias, tidas como inevitáveis, que pragmaticamente fundamentam a legitimidade do direito.

Contudo, para compreendermos o papel da sociedade civil e da esfera pública política se faz necessário traçarmos uma trajetória que passa pelos modelos de democracia, tendo o empirismo se contrapondo com o normativismo, o entendimento do problema da neutralidade no processo democrático, assim como, a compreensão sociológica do conceito normativo de política deliberativa.

E ao falarmos da contraposição entre empirismo e normativismo temos que relatar que, para os empiristas, existe o conceito do poder e a autoridade normativa que se caracteriza por surgir de uma ligação interna com o direito legítimo. Contudo, Habermas nos alerta que as teorias empiristas do poder não deixam de reconhecer a normatividade do poder político fundamentado no direito.

Por um lado, o poder social através da concepção empirista pode incorrer em imposições de interesses de alguns por meio dos poderes administrativos, sobretudo por aqueles que melhor manipulam o “poder político” na forma do direito, transformando a condição de legitimação em aceitação. Entretanto, quando se trata da teoria da democracia forjada normativamente não há espaço para essa mesma resolução. Aqui, as

ciências sociais procuram demonstrar que as práticas democráticas através da descrição empirista podem ser legitimadas, inclusive na visão dos próprios participantes.

Ao falar da democracia deliberativa e de como se constitui a teoria normativa da democracia sob a perspectiva dos empiristas, Habermas vai alertar que para estes o poder do Estado está manifesto na estabilidade da ordem por ele mantida. E ainda, fazendo uma analogia da análise empirista do “poder social” com a análise empirista do poder do Estado, pode-se entender que ambas favorecem o interesse mais forte e sendo a estabilidade uma medida para a legitimidade, esta estaria sempre corrompida. Muito embora o que é colocado como legitimidade, seja a tolerância ou o assentimento da sociedade em relação à autoridade do Estado; é esta proposição o que caracteriza o problema pois, até mesmo as ditaduras que mantêm a estabilidade do Estado devem ser consideradas legítimas, nesse caso.

Assim, o conceito empirista de democracia de Becker (1982) uma referência no assunto, também tem suas deturpações, segundo a leitura habermasiana. Para aquele, a validade das normas é admitida e aprovada com base em seu potencial estabilizador e é assim que as normas de eleições gerais ou a concorrência entre os partidos e o poder da minoria se constituem. Contudo, a explicação dos empiristas falha quando entende que a validade das normas, aceitas pelo ser humano de forma singular, é constituída por estes por meio de um assentimento livre porque, ao contrário disso, são as manifestações culturais que ratificam essas normas. E, ainda, devemos mencionar a força do subjetivismo ético que, através da compreensão judaico-cristã, iguala todos os homens perante Deus.

Entrementes, Habermas entende que

quando se pressupõe um conceito voluntarista de validade normativa, a pretensão de validade das decisões da maioria não pode ser fundamentada apelando-se para o bem comum, para as vantagens

coletivas ou para a razão prática; pois seriam necessárias medidas objetivas. (HABERMAS, vol. II, p. 14, 1997).

Quando o indivíduo dispõe dos mesmos poderes que os demais, podem-se criar associações de grupos que, dispondo de uma maioria numérica, constituam uma força superior, que, a partir de fundamentos do subjetivismo ético, é perigoso. Ao passo que, a justificação do processo democrático está sempre sob ameaça da maioria não cumprir o acordo de renúncia do poder, caso a realidade não culmine em suas pretensões ou mesmo não esteja de acordo com elas; o que caracterizaria apenas o domínio temporário de uma parte sobre a outra, sempre com a ameaça constante de uma guerra civil.

Até aqui, o que temos é uma domesticação do conflito a partir de uma interpretação hobbesiana, em que todos cedem parte de sua liberdade em favor de um bem comum. Mas, mesmo que a regra da maioria passe a ser aceitável por todos os participantes, como as minorias serão protegidas da tirania da maioria? Esse é um dos aspectos que ainda faz essa teoria empirista insuficiente.

Para alguns, uma possibilidade de proteção à essas minorias surge a partir das liberdades fundamentais clássicas, em que as minorias são contempladas com o medo constante que a maioria tem de, um dia, se tornar minoria. Essa dinâmica se dá através da esperança da minoria tomar o poder ao passo da maioria conviver com o medo de perder o poder.

Agora, vejamos o que Habermas nos fala a partir de sua análise da obra de Becker:

A obtenção da legitimidade envolve um conjunto de meios “político-ideológicos” e “político-sociais”. E esse contexto resulta principalmente do fato de que a satisfação de interesses sociais através de políticas de distribuição não é, em última instância, algo meramente objetivo, necessitando, pois, de uma interpretação ideologicamente convincente. (HABERMAS, p. 15, 1997).

Entretanto, ainda segundo Habermas, são os interesses de elites buscando a conquista ou manutenção do poder que, de alguma forma, moldam a explicação objetiva sobre a proteção de minorias e mudança do poder.

Aqui, fica demonstrado que não há uma dimensão de validade a partir da visão objetivadora da luta pelo poder dos partidos políticos que “dão vida à democracia deliberativa” e as contraposições da maioria em relação à minoria.

Limitando-se a uma autodescrição empirista, os cidadãos racionais não teriam razões suficientes para a manutenção do jogo democrático. Ou seja, as ideias de equidade, equilíbrio e justiça social não podem ser ignoradas pelo processo democrático que enxerga, de modo frio, a vitória da ideia de uma maioria nas urnas, sem ao menos conceber a necessidade de compreender a relevância que é colocar, no bojo das resoluções, os requisitos de uma minoria. Assim, as teorias normativas que buscam dar validade ao jogo democrático não podem ser indiferentes à realidade e o verdadeiro sentido da democracia que é a igualdade.

Neste caso, a relação entre norma e realidade não pode ser ignorada, sobretudo pela definição empirista de democracia.

A fundamentação do processo democrático passa pelo processo de democracia deliberativa o que nos leva diretamente a uma sociedade centrada no Estado que, por vezes, tem um comprometimento com a proteção da economia e outras, um maior comprometimento com a comunidade ética estabelecida no modelo de Estado.

Desse modo, Habermas vai demonstrar que a teoria do discurso, a qual busca procedimentos ideais para viabilizar as tomadas de decisões a partir das respectivas deliberações, tem elementos que se coadunam com as regras da formação do compromisso da perspectiva liberal em um processo democrático. E possui, como pano de fundo, os direitos fundamentais liberais, assim como a teoria do discurso também

tem ligações com a interpretação republicana da formação democrática em que o auto-entendimento ético-político interfere na vontade realizadora. Isso ocorre porque a teoria do discurso exige que o processo democrático esteja em consonância com discursos de auto-entendimento, discursos de justiça, compromissos, reações pragmáticas e a busca de resultados racionais e equitativos.

Esse arcabouço teórico-prático promove as bases para a conceitualização normativa do Estado, ou seja, promove uma “racionalidade” na sociedade a partir de normas bem definidas que se enquadram aos direitos fundamentais.

Portanto, o Estado em uma democracia representativa deve ser construído politicamente e burocraticamente, de modo que nem os partidos políticos se estatizem e nem a população despolitizada a administre com vistas ao desenvolvimento estritamente privado. Daí a importância de auto-gestão, ou seja, de um povo que participe das tomadas de decisões, sendo então, ator e autor das determinações e ações do Estado. Contudo, o que vai necessariamente harmonizar a disputa entre o poder e o interesse é o direito normativo, e isso ocorre no Estado por meio da constituição que o rege com regras bem definidas, a partir das cláusulas pétreas.

O que podemos perceber é que, na teoria do discurso, o desenvolvimento democrático está muito mais condicionado à normatividade do que o modelo liberal que sugere uma auto-regulação espontânea e constante na medida em que os sujeitos se sintam a vontade e com potencialidade de fazê-la, e, em relação ao modelo republicano, as conotações normativas são mais fortes que na teoria do discurso.

Sobretudo é importante compreendermos que para Habermas,

a teoria do discurso dispensa os clichês da *filosofia da consciência* que recomendam que atribuamos, de um lado, a prática de autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da sociedade tomada como um todo, e, de outro lado, que imputemos a dominação anônima das leis a sujeitos particulares que concorrem entre si. No primeiro caso, a cidadania é vista como um ator coletivo que reflete a

totalidade e age em função dela; no segundo, os atores singulares funcionam como variável dependente em processos do poder que se realizam cegamente porque, além dos atos de escolha individual, existem decisões coletivas agregadas, porém não realizadas conscientemente. (HABERMAS, vol. II, p. 21, 1997)

Habermas entende que a sociedade civil deve ser o sustentáculo social das esferas públicas autônomas, se diferenciando do sistema econômico e da administração pública, embora a regulação na sociedade moderna ocorra pela interação entre dinheiro, solidariedade e poder administrativo. Quando o *medium* do direito normatiza a sociedade por meio da teoria do discurso há uma maior intensidade em relação à solidariedade mesmo que institucionalizada, uma vez que, as normas auxiliam naquilo em que apenas o agir comunicativo não pode dar conta.

Como Habermas não perde a *fé* na razão, ele compreende ser necessária a racionalização da esfera pública se valendo da ação comunicativa que, por sua vez, orienta democraticamente o Estado. Entretanto, o poder comunicativo advindo da opinião pública não pode sobrepujar o uso do poder administrativo, embora possa orientá-lo.

Nesse sentido, um dos conceitos relevantes a ser compreendido sob a luz da teoria do discurso é a *soberania do povo* na democracia deliberativa. Sob essa questão, Habermas vai esclarecer que a identidade da comunidade jurídica acaba por formar discursivamente a opinião e a vontade por meio da racionalidade. Porém, esta mesma identidade sofre influências da opinião e da vontade. Assim, a soberania do povo, através dos pressupostos comunicativos, faz-se presente nos processos democráticos.

O sistema político, que é atrelado a outros sistemas do *mundo da vida*, deve ser considerado como parte integrante de um todo: “nesta linha, a teoria do discurso considera o sistema político como *um* sistema de ação ao lado de outros, não o centro, nem o ápice, muito menos o modelo estrutural da sociedade” (Habermas, vol. II, p. 25,

1997). Porém, a política através do direito e de sua formação institucionalizada por meio da opinião e da vontade, ou mesmo informalmente contextualizada com o mundo da vida racionalizado deve buscar, em todos os âmbitos, um melhor viver para a sociedade.

Aqui podemos perceber que Habermas, com o seu próprio modelo, não rompe totalmente com modelos democráticos predominantes, porém se diferencia de forma contundente, sobretudo no que concerne à formação da opinião e da vontade. Entrementes, o que há de aproximá-lo dos dois outros modelos é justamente a busca da manutenção do que há de positivo nos modelos anteriores que possibilitem melhores tomadas de decisões. Deste modo, Habermas escreve que:

A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse procedimento democrático cria uma coesão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados universais, ora justos e honestos. Com isso, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação lingüística. (HABERMAS, p. 278, 2002).

Fica claro, nesse momento, a intenção de Habermas em trazer de forma definitiva os princípios de validação discursiva, em que a ética do Discurso vai sempre referir-se a um procedimento, ou seja, ao resgate discursivo de pretensões de validade normativas e, nesse mesmo sentido, a ética pode ser caracterizada, coerentemente, como formal. Contudo, Habermas em (p. 126, 1989) alerta que esse não é um procedimento para a geração de normas justificadas, servindo muito mais para o exame da validade de normas que são propostas e consideradas hipoteticamente.

Então, a validação discursiva passa a ser um critério de justeza das reivindicações, individuais ou de grupos. Assim, quando falamos de políticas públicas e consequentemente da intervenção do Estado para garantir que algumas minorias tenham acesso a uma vida digna e boa, estamos fazendo referências ao processo de efetivação de direitos, que depende também da validação discursiva. Contudo, o que nos dá possibilidade de questionar os valores dominantes e os procedimentos que protegem as maiorias em detrimento da minoria econômico e social da sociedade, são as regras do discurso encontradas na obra *Consciência moral e agir comunicativo*:

[...] as argumentações são destinadas antes de tudo para produzir argumentos concludentes, capazes de convencer com base em propriedades intrínsecas e com os quais se podem resgatar ou rejeitar pretensões de validade. [...] No plano lógico-semântico, as seguintes regras podem ser tomadas como *exemplos*:

(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.

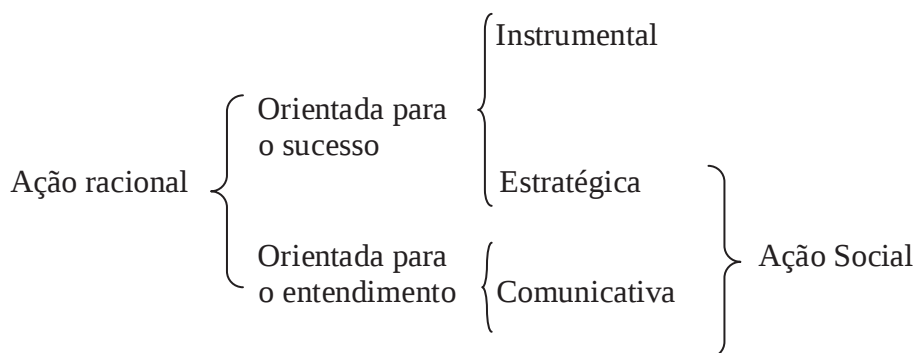
(1.2) Todo falante que aplica um procedimento F a um *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.

(1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. (HABERMAS, p. 110, 1983a).

É importante salientarmos que, segundo a teoria do discurso, é o modelo democrático que é capaz de considerar a diversidade, ao passo que se busque a efetivação de direitos subjetivos. Do mesmo modo, em um sistema democrático efetivo não se privilegia a especificidade de um grupo, majoritário ou minoritário, como pode ocorrer no comunitarismo, ou seja, o que se espera não é a simples troca dos grupos dominantes pelas camadas, antes, subalternas, por que isso apenas traria uma inversão, mas não a resolução de problemas como, por exemplo, a precarização de uma parcela da sociedade que se encontra empobrecida e sem apoio do Estado.

E ao falar da *ética do discurso*, é importante demonstrar que ela, atrelada à ação comunicativa, está para neutralizar a razão instrumental que é aquela voltada apenas aos fins. Por meio da contraposição teórica entre Apel e Habermas, Velasco (p. 81, 2001)

vai demonstrar, a partir de um esquema de pontos fundantes em comum da ação racional instrumental e da ação comunicativa, sendo esta última, resultado maior da ética do discurso:



Velasco (p. 81, 2001) ainda comenta o esquema deixando claras as relações expostas acima. Logo de início, ela vai comentar que a atitude orientada para o sucesso não é mais do que o modelo usual de “ação racional meio-fim”. Na ação orientada para o sucesso, o autor vai orientar-se em busca de uma meta e escolhe os meios mais propícios para realizá-la. E, desse modo, a ação orientada para o sucesso pode ser tanto instrumental quanto estratégica, se encaminhando de forma instrumental para o “estado de coisas ou sucessos” ou de forma estratégica para “oponentes racionais”.

Sendo assim, o agir instrumental pode ser medido pelo grau de resultados esperados alcançados que, na maioria das vezes, seguem regras de ações técnicas como norteadoras, intervindo diretamente em um mundo de estado de coisas. Já o agir estratégico é orientado pelo sucesso, isso quando é considerado a partir de aspectos de observância de regras racionais e avaliado o grau de influência nas decisões de um oponente racional.

No entanto, o que mais nos interessa será a oposição entre o agir *comunicativo* e *estratégico*. Isso porque, a partir desse enlace é que poderemos caracterizar as *ações sociais*. O que vai distinguir um agir do outro é que, enquanto o primeiro se orienta para

o entendimento, o segundo terá uma orientação para o sucesso. Daí, a ação estratégica estar sempre vinculada a um resultado objetivo ou interesse igualmente objetivo por meio de regras de escolha racional apropriadas à finalidade.

Essa discussão sobre a *ação estratégica*, quando enveredada para *ação instrumental racional*, exige de nós uma reflexão a partir do direito, e por conseqüência, da legitimidade das ações públicas que favorecem ou não minorias, ou mesmo, das ações dessas próprias minorias que reivindicam melhores condições de vida. Isso por que as lutas por reconhecimento e por medidas que salvaguardem os direitos fundamentais de um grupo que existe dentro da esfera de um Estado se torna relevante quando admitimos que embora o Estado tenha, teoricamente, a pretensão de isonomia entre os diversos interesses de diversos grupos, sociais, culturais e econômicos, na prática isso não ocorre, por que há uma dissociação entre o direito *Formal* e o de *fato*. Contudo, ainda é por meio do direito que podemos alcançar uma equidade maior entre essas diversidades.

E é a partir da *legitimidade* do direito em si mesmo que Habermas vai indicar a validação das decisões públicas. Isso, quando esse mesmo direito procurar incessantemente garantir isonomia de si e autonomia para os membros de seu Estado. Daí as sociedades atuais, complexas, exigirem que, por parte de todos, haja o entendimento e o assentimento de normatividades prévias.

[...] Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão. (HABERMAS, pp. 242-243, 2002).

É relevante salientarmos mais uma vez que o direito, a justiça, deve agir de forma a garantir da isonomia; porém, mesmo Habermas reconhece que “[...] toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular [...]” (HABERMAS, p. 245, 2002). Tanto o reconhecimento quanto a ação governamental que vigora em políticas públicas não podem favorecer qualquer que seja a minoria em detrimento de outra, assim como não deve ignorar as diversas diferenças e necessidades de cada grupo.

Aqui, o que está em questão é o direito intrínseco de cada grupo ou minoria, que se sinta, por algum motivo, desrespeitado ou excluído de justiça política, social, econômica, de requerer democraticamente das instituições públicas, medidas equalizadoras.

Por exemplo, embora o Brasil, seguindo o modelo de quase todo o mundo, viva a partir de procedimentos liberais, é sabido que situações de desigualdade econômica que ferem a dignidade da vida humana só podem ser superadas a partir de intervenção estatal, seja ela no modelo de forma brusca ou sinuosa, ou mesmo por meio de redistribuição de renda, direta ou indireta.

De acordo com Arroyo, para superar as possíveis falhas da normatividade Habermas demonstra a importância da democracia deliberativa assim como, reciprocamente, a dependência da democracia deliberativa em relação à normatividade, uma vez que Habermas aplica sua teoria discursiva da racionalidade no âmbito da moral, da política e do direito:

Habermas sustenta que as normas pelas quais nos regemos nestas diversas esferas de ações são justas, isto é racionalmente aceitáveis: não só se satisfazem os interesses de todos os que puderem ver-se afetados por elas, tal como diriam as concepções tradicionais da justiça; sim que tais ditos sujeitos, livre e explicitamente, concordem, assim, sobre manter deliberações em condições o mais próximo possível da simetria. Desta maneira Habermas mostra, além do mais, que a moral autônoma e o moderno direito positivo se complementam,

que os direitos humanos e a soberania popular se pressupõem mutuamente e que o modo ótimo de harmonizar o melhor dos modelos liberal e republicano é propor uma democracia deliberativa. (ARROYO, 2003).

O que Arroyo está a trilhar na obra de Habermas são, justamente, os aspectos procedimentais da democracia deliberativa, identificando a necessidade da ação de sujeitos livres e autônomos, a ação guiada pela própria vontade, ou seja, os processos da *ética do discurso*, que têm apenas as argumentações que são capazes de se sustentar firme nos debates públicos como legítimas, por resistirem aos princípios de validade do agir comunicativo, indo além do simples universalismo teórico, e das restrições do comunitarismo.

Contudo, existem alguns problemas na democracia deliberativa habermasiana, sendo que um desses problemas é a própria origem democrática da democracia. A democracia deliberativa na forma habermasiana tem dois déficits, um deles é o déficit de origem, pois ela não se inicia como democracia deliberativa, o outro déficit é o caso das cláusulas pétreas, ou seja, é o déficit de soberania por que há algo nela que ela mesma não pode decidir. Por exemplo, embora podemos ser soberanos, não podemos abdicar de nossas liberdades. Aqui o que podemos observar é que existem proibições necessárias para a existência da democracia deliberativa, mas elas são em sua gênese contrárias ao próprio princípio de liberdade e escolha em que compõem a democracia.

III

Positivação dos direitos e suas relações

III – 1 A perspectiva de políticas *positiva* sob o olhar de Habermas e John Rawls

As políticas públicas positivas em uma sociedade globalizada e com tantas desigualdades sociais se tornaram imprescindíveis para manutenção ou efetivação da democracia, isso é o que muitos especialistas acreditam. Contudo, o que não podemos deixar de reconhecer é a atuação constante e expressiva de tais políticas desde os países de primeiro mundo (desenvolvidos) até, e principalmente, em países de terceiro mundo (subdesenvolvidos).

Tendo em vista essa atuação, procuramos compreender o debate entre dois dos mais reconhecidos estudiosos no que concerne à atuação do Estado e sua interação com a sociedade.

Uma das primeiras questões a ser posta é, justamente, se os direitos universais e sua presunção de universalidade que fundamenta os direitos humanos e, conseqüentemente a maioria das políticas positivas, ainda servem para as sociedades diversas e plurais que estão se formando, de modo mais intensivo, desde os finais dos anos oitenta e início de noventa. Outra questão que aparece como alternativa à primeira é se se deve particularizar a concepção de *bem* e de *vida boa*. Isso traz à cena a discussão entre os liberais¹⁰ e os comunitaristas¹¹ o que aproxima Habermas e Rawls, muito embora os dois sigam caminhos diferentes para fundamentar suas teorias o que os colocam enquanto opostos, na academia e, dessas diferenças trataremos mais tarde.

É importante salientar que na teoria dos dois autores em questão o contratualismo, presente nas teorias constitucionais, é imprescindível. E, para Rawls, é

¹⁰ Os liberais são considerados “herdeiros” de autores como Locke, Hobbes, Stuart Mill, Kant entre outros. Entre os representantes do liberalismo encontramos autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmore mesmo estes tendo divergências significativas.

¹¹ Os comunitaristas são “hedeiros” principalmente dos pensamentos de Aristóteles e Hegel. Nascido na década de oitenta do século XX o comunitarismo tem como seus principais representantes Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Will Kymlicka, e Michael Walzer, entre outros.

o elemento fundamental da moderna teoria da justiça. A partir da necessidade de justificar racionalmente escolhas políticas e morais, Rawls apela para o jusnaturalismo, deixando claro que seu objetivo que é

apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rosseau e Kant. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como contrato que introduz uma sociedade particular ou estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. (RAWLS, p. 12, 1997).

Se compreendermos que a constituição de um Estado passa pelo contratualismo é importante sabermos que ainda há uma enorme discussão em relação de quem seria a melhor concepção de justiça: se a dos liberais, comunitaristas, deliberativos ou republicanos.

Entretanto, é relevante lembrarmos que a democracia constitucional é o único modo de assegurar a igualdade na diversidade, pois a normatização jurídica advinda da filosofia constitucional é o que lhe dá suporte.

Finalmente, há que se esclarecer que a filosofia constitucional é resultado de um liberalismo renovado. Trata-se de um liberalismo que se centra, principalmente, na diferença entre a construção da moralidade privada e da moralidade pública, dando grande ênfase a última. Sem abandonar a ideia que move o pensamento liberal, a prioridade da escolha individual, o liberalismo contemporâneo preocupa-se com as regras que norteiam as ações coletivas. (LOIS, p. 126, 2005).

As ações coletivas não podem desconsiderar e desrespeitar os indivíduos. O que nos coloca em posição de observar a teoria democrática contemporânea, pois ela se preocupa com as particularidades de diversos grupos, formulando procedimentos que possibilitem resolver as divergências públicas referentes às questões de valores morais.

Contudo, para Rawls, mesmo que o Estado democrático esteja preocupado em assegurar as particularidades, os anseios e os direitos de figuras ou grupos diferentes que compõe um pluralismo nos muitos Estados desta nova ordem mundial, não podemos esquecer que há uma importância significativa em regular, também normativamente, questões gerais que regulem a esfera pública de tal modo a dificultar visões particulares de bem e vida boa no espaço de domínio público. Nesse caso, o que pode garantir o pluralismo privado sem que este extrapole limites, é a concepção de consenso público.

Embora Habermas e Rawls não partilhem do mesmo significado no que se refere ao consenso público, é possível definir tal conceito como

opiniões como um compromisso em torno da justiça, que pode ser endossado por razões substantivas ou não, mas que sempre é obtido por meio de um procedimento considerado adequado para atingi-lo. Este deveria acima de tudo, ser tido como neutro donde resultaria a principal característica de uma concepção de justiça procedimental: a sua validade universal, decorrente da neutralidade na sua formação. (LOIS. p. 127, 2005).

Desse modo, é importante compreender que a ideia de neutralidade procedimental é fruto da tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, ou seja, a concepção de justiça se sobrepõe a concepção de bem, que é o que lhe atribui limites, ou seja, a neutralidade não está na ausência de conflito e de interesses, mas em um procedimento que seja comum na busca pelo entendimento, na concepção de leis e regras que sirvam para todos, de modo a não privilegiar e não desfavorecer ninguém. Então, se os valores de bem entram em conflito com os princípios de justiça é o segundo que se deve fazer valer.

A prioridade da justiça significa também que os princípios que vão reger a esfera pública não podem ser determinados com base numa concepção específica do bem, pelo contrário, escolher princípios de justiça universais e universalizantes e, conforme o liberalismo,

neutros, é condição *sine qua non* para a liberdade de optar por uma ou outra concepção de bem. (LOIS, p. 127, 2005).

O que está posto aqui é a pretensão de uma neutralidade de justificação do ideal e de justiça sem que este esteja comprometido com qualquer concepção privada de vida boa. Deste modo, compreende-se que existe uma subordinação do bem em relação ao justo do ponto de vista moral.

Contudo, é o entendimento sobre a melhor justificação do ideal kantiano que entende a justiça como prioridade em relação ao bem, que coloca Habermas e Rawls em conflito teórico. Porém, como bem, nos lembra Lois (p.128, 2005), só é possível a divergência entre os autores em questão por estes compartilharem do mesmo postulado epistemológico, ou seja, a prioridade do justo sobre o bem como pressuposto *sine qua non* do liberalismo político.

Essa divergência os leva à outras e, por fim, a formularem teorias normativas e sistemas de direitos diferentes, com mecanismos procedimentais diversos e fundamentação, igualmente, diversa.

Rawls em *justiça como equidade* identificará a prioridade da liberdade, assim como mecanismos que possam assegurar tal liberdade, como sendo a melhor forma de fundamentação dos direitos. No entanto, Habermas criticará Rawls por este não ter conseguido organizar uma relação entre a teoria política, que deve promover um direito legítimo e as instituições que implementam os direitos positivos.

Outro ponto de congruência entre os dois autores é a importância que dão em suas teorias ao pluralismo estabelecido na sociedade atual, porém é outro ponto que os distancia pelo trato que cada um dá à temática.

Por entender que o pluralismo é um resultado inevitável do uso pleno da razão e do funcionamento das instituições livres, Rawls vê com bons olhos e teoriza sobre o pluralismo nas suas obras mais substanciais. A saber – *Teoria da Justiça* (1971) e

Liberalismo Político (1993) – desenvolve o princípio de sociedade bem ordenada, ou seja, uma sociedade que está atrelada a uma teoria de justiça que promova o bem de seus membros por meio de uma concepção pública de justiça, em que todos aceitem e saibam que os demais aceitam os mesmos princípios de justiça.

Para tanto, se faz importante que a concepção pública de justiça esteja aplicada à estrutura básica da sociedade e, como estrutura básica de sociedade, Rawls entende que os arranjos econômicos, políticos e sociais é que possibilitam ou promovem a distribuição de bens e direitos em um Estado específico.

É importante lembrar que o pressuposto de concepção pública vem da ideia de contratualismo que referenda muitas outras teorias. Cada uma com sua sinuosidade e, neste caso, não é diferente quando se entende que na concepção pública de Rawls “os homens teriam prazer em viver e conviver uns com os outros. Desta forma (e ao mesmo tempo), os que constituem a sociedade são constituídos por ela, pois, ao ser justa, leva os homens a agir com justiça” (LOIS, p. 129, 2005).

Neste caso, se os homens estiverem sob os mesmos princípios de justiça, também agirão por meio de um sistema procedimental com base na neutralidade. Contudo, o que podemos apreender da teoria habermasiana é que como dito anteriormente, a neutralidade deve ser apenas procedimental a fim de possibilitar a todos, mesmo com pretensões distintas, que tenham as mesmas condições de lutar por essas pretensões por meio de uma condição justa, viabilizada pelo direito.

Entrementes, Rawls delimitará a concepção pública de justiça, fundamentada em três elementos centrais:

O primeiro deles é o seu sujeito, qual seja, a *estrutura básica da sociedade* de uma democracia constitucional moderna. O segundo é a sua formulação, que se faz por meio de um ponto de vista livre (*freestanding view*). Isso quer dizer que, mesmo que possa ser referendada por qualquer teoria abrangente, não se coaduna com ela e, menos ainda, dela emana. Este ponto precisa ser bem esclarecido,

pois, para Rawls, não se trata de retirar das doutrinas abrangentes pontos de contato para efetuar um “sumário”, mas de um dado da razão: a estrutura básica da sociedade deve ser produzida em condições de independência que permitam uma formulação mais precisa. O terceiro ponto é que seu conteúdo se expressa em termos de ideias fundamentais que se consideram implícitas na cultura política de uma sociedade democrática. (LOIS, p. 130, 2005).

Rawls entende que a concepção pública de justiça é facilmente realizável em uma sociedade, cuja cultura política seja democrática e esta, por sua vez, promoveria política de justiça.

Uma sociedade democrática e consensual, nos moldes Rawlsianos, só é possível por estar atrelada à ideia de contrato, que se solidifica ao passo das existências das normas e procedimentos publicamente conhecidos, assim como, pela aceitação dos mecanismos de cooperação mútua e, por fim, exige que os participantes compreendam que existe uma vantagem racional, por exemplo: a vantagem de respeitar o direito instituído de um outro e, por isso, o nosso também será respeitado.

Rawls tenta promover um liberalismo político dentro de uma sociedade plural, não dependendo de nenhum ideal moral liberal, em particular. Sendo que, o principal preceito ou postura à ideia de tolerância, que permite a convivência de uma sociedade com cultura plural, “como parece ficar claro, se concebida como liberal, uma sociedade como sistema de cooperação social não pode subscrever uma compreensão global, como princípio regulador das instituições políticas” (LOIS, p. 132, 2005).

Neste caso, a estabilidade necessária a qualquer Estado democrático se daria pelos traços comuns advindos da tradição democrática e, portanto, reconhecidos por todos como fundamentais.

Para Habermas, a construção de uma fundamentação teórica dos princípios de justiça de Rawls não consegue contemplar, com clareza, a aplicação desses princípios pela comunidade jurídica concreta, uma vez que esta tem, como obrigação, a criação ou

a missão de pôr em vigor as bases normativas de coexistência harmônica, porém a comunidade jurídica concreta não dá conta da teoria rawlsiana de modo efetivo.

Deste modo, a crítica posta é que Rawls “não explicita se a estabilidade de uma sociedade justa se dá por intermédio do *overlapping consensus* ou por meio da aceitação democrática do pluralismo político” (LOIS, p. 133. 2005). Para Habermas, a teoria de Rawls não consegue sustentar um sistema de direitos que seja legítimo justamente por que para ele, Habermas, não é o consenso efetivo que lhe interessa, mas que a multiplicidade possa coexistir sob a égide de uma normatividade que seja justa e proferida por todos.

Habermas tem uma preocupação toda especial em sua obra no que se refere à tensão entre facticidade e validade, e é justamente essa falta de preocupação de Rawls com a descrição crítica dos processos políticos que estão envolvidos com a realidade, que o incomoda.

O estabelecimento de um nexos entre essas duas realidades, entre a eficácia (facticidade) dos processos políticos e o arranjo comunicativo dos processos democráticos de autocompreensão do Estado de direito (validade) é a tarefa que, então, Habermas propõe para si mesmo. A crítica seria, assim, uma crítica familiar – de alguém que mantém admiração pelo projeto rawlsiano –, de alguém que compartilha com sua intenção e considera seus resultados essenciais como corretos. Segundo o filósofo alemão, trata-se apenas de saber se Rawls consegue fazer valer suas corretas e importantes definições normativas. (LOIS, p. 134, 2005).

Contudo, é importante salientar que ambos, os autores, por partilharem da mesma orientação epistemológica se distanciam dos comunitaristas e procuram, cada um, a seu modo dar respostas às crises de fundamentação de um estado democrático de direito. É importante também salientar que as críticas que Habermas faz à teoria de Rawls, sobretudo no seu texto *Liberalismo político – uma discussão com John Rawls*, não devem e nem podem ser compreendidas como uma mera tentativa de alavancar sua

própria teoria, uma vez que as principais críticas de Habermas estão direcionadas à “Justiça como equidade”. E, não sendo negligente, ele busca compreender e questionar sob os próprios pressupostos do projeto rawlsiano que, ao seu olhar não consegue atender às suas próprias reivindicações.

Habermas também critica a postura de Rawls, em relação à ideia de justiça em que os cidadãos se limitam a receber e vivenciar. Um sistema que não está submetido à revisão e que aqueles que o vivenciam, necessariamente, não são seus autores. Outro questionamento relevante que Habermas faz por que entende que seu opositor teórico não deu conta é se Rawls alcançou um resultado satisfatório em relação à integração entre os direitos da autonomia privada (liberdade dos modernos) e os direitos da autonomia pública (liberdade dos antigos).

III – 2 A relação entre os direitos positivados

Quando falamos em direitos e defesas de minorias ou grupos minoritários estamos, na verdade, falando de uma maioria e, isso em termos numéricos, se considerarmos as diversas minorias juntas, ou seja, se consideramos a heterogeneidade e as múltiplas minorias, podemos dizer que não existe maioria absoluta. E quando falamos das diferenças econômicas, é interessante compreendermos que aquelas que são consideradas minorias são, na realidade, uma “minorias majoritária” por ser composta da maior parcela da população. Contudo, no estado Liberal de Direito, a proteção dos direitos individuais se demonstra como extremamente necessária porém, não satisfatória, por exigir a presença indissolúvel dos demais direitos.

Uma vez que já compreendemos que alguns dos direitos que também são imprescindíveis, são aqueles voltados à minimização ou anulação das desigualdades econômicas. Entendemos também que, se a diferença é algo natural e faz parte da natureza humana, proporcionando a diversidade social e cultural, a desigualdade é estritamente social, histórica, construída ao longo de um período, isso é, nem sempre a diferença causa desigualdade, mas a desigualdade sempre causa a diferença. Entretanto, a junção das duas tende a produzir injustiças que são confundidas com a natureza humana.

Entrementes, ao tratarmos de direitos humanos, temos que compreender seu caráter de interdependência, mesmo existindo uma “falsa” contraposição entre os direitos humanos de liberdade e os direitos humanos de igualdade. Pois, enquanto os primeiros prezam pela liberdade e ação individual, os segundos são de titularidade coletiva tendo, como maior aspiração, o bem estar do conjunto de pessoas.

Esses direitos possuem características conhecidas e reconhecidas tradicionalmente, como *inalienabilidade* por não poderem ser vendidos, corrompidos ou retirados sob qualquer pretexto. *Imprescritibilidade* que é a qualidade do direito sobre o qual não incide prazo prescricional e *irrenunciabilidade* que não se pode desistir da posse abdicando de tê-la. Todavia, existem pelo menos outras quatro características tão importantes quanto às mencionadas anteriormente, que merecem destaque, a fim de compreendermos a relevância da teoria até aqui discutida sobre a titularidade e presença do direito. Primeiro, a *inerência* é a noção de que os direitos estão ligados a uma pessoa pelo simples fato dela existir e podemos constatar o reconhecimento desse direito de forma consolidada, desde o século XVIII, na Declaração de Direitos da Virgínia, a qual foi promulgada em 16 de junho de 1776 e dizia na primeira Seção:

Todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e tem certos direitos inatos que, quando entram no estado de sociedade, não podem por nenhuma forma, privar ou despojar à sua posteridade, nomeadamente o gozo da vida e da liberdade, com os meios de adquirir é possuir a propriedade e obter a felicidade e segurança. (MIRANDA, p. 31, 1990)

Ratificando a Declaração de direitos de Virgínia, mais recentemente, tivemos a Declaração dos Direitos Humanos datada de 1948 e que traz, já em seu preâmbulo, que “a dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”.

Contudo, hoje,

o reconhecimento do caráter inerente dos direitos humanos, atualmente, exerce outra função: a de propiciar a constante alteração do sistema normativo dos direitos humanos, sempre que se renovar o entendimento do que seja a “dignidade inerente a todos os membros da família humana”. [...] é dizer que neste campo do Direito, talvez mais do que qualquer outro, a elaboração de suas normas tem em mente consolidar a noção atualizada da dignidade fundamental do ser humano, fonte de seus direitos positivados, estabelecendo, desta forma, um equilíbrio dinâmico entre direito natural e positivo. (WEIS, p. 111, 1999).

Nesse sentido, o que podemos observar é o “surgimento de novos direitos, cuja titularidade extrapola os limites individuais, para alcançar grupos determinados, ou mesmo, a Humanidade toda” (WEIS, p. 111, 1999), e nos remete a segunda característica dos direitos humanos, que é o caráter de universalidade.

Como dito acima, a concepção de *Universalidade* dos direitos humanos é decorrente da primeira concepção, a inerência, pertencendo a todos os seres humanos sem distinção, a todos os grupos, culturas e etnias existentes.

Embora seja de titularidade coletiva e busque abarcar toda a humanidade, essa última concepção não tem uma aceitação imediata por todos, pois, mesmo consagrada nos diversos documentos internacionais,

é constantemente questionada pelos adeptos do chamado “relativismo cultural”, corrente de pensamento que vê os direitos humanos como fruto da evolução e cristalização dos valores fundantes da “civilização ocidental”. Conferir ao Direito Internacional dos Direitos Humanos caráter cogente implicaria tentativa de impor aos demais povos uma determinada cultura, prevalecente apenas diante da conjuntura geopolítica. Em última instância, os direitos humanos universais fariam parte dos projetos imperialistas das potências ocidentais. (Weis, p. 114, 1999).

É evidente que os direitos humanos não desconsideram os aspectos particulares de cada cultura ou grupo social, mais do que isso, são os primeiros a salvaguardar as minorias com a premissa de tratar os diferentes com diferenças quando isso os iguala em dignidade e direito. Então, acreditar que os documentos que ressaltam os Direitos Humanos Universais ou Internacionais são nocivos às particularidades, é um equívoco demonstrado por Alves,

As afirmações de que a Declaração Universal é um documento de interesse apenas ocidental, irrelevante e inaplicável em sociedades com valores histórico-culturais distintos, são, porém, falsas e perniciosas. [...] Falsas porque todas as constituições nacionais redigidas após a adoção da Declaração pela Assembléia-Geral da ONU nela se inspiram ao tratar dos direitos e liberdades fundamentais, pondo em evidência, assim, o caráter hoje universal de seus valores. [...] perniciosas por que abrem possibilidades à invocação do relativismo cultural como justificativa para violações concretas dos direitos já internacionalmente reconhecidos. (ALVES, p. 04, 1994).

Daí, em *A constelação pós-nacional*, Habermas entende que o processo de globalização acarreta algumas crises nas constituições dos Estados-Nação e como é freqüente a afirmação de que a universalidade dos direitos humanos esconde por trás de si “uma pérfida reivindicação de poder do Ocidente” (HABERMAS, pp. 150-151, 2001b), com o seu racionalismo expandindo expectativas estreitas. Embora os próprios críticos do Ocidente não descartem os direitos humanos “como um todo” (HABERMAS, p. 153, 2001b), ele compreende que agora se faz necessário “uma

interpretação dos direitos humanos que seja justa com o mundo moderno, também do ponto de vista de outras culturas” (HABERMAS, p. 151, 2001b).

Além das questões anteriores, outra discussão vigente é que a universalidade contida na Declaração dos Direitos Humanos é de caráter liberal e, portanto só poderia ser individual. Contudo, para responder essa alegação podemos nos remeter à premissa da inerência cujo o direito pode e deve ser atualizado para garantir a dignidade fundamental do ser humano, que é fonte dos direitos positivados. Dessa forma podemos encontrar um viés que nos leve à formulação coletiva do direito.

Ainda podemos e devemos mencionar a terceira característica, nos remetendo às anteriores. Porém, ela, por si só, leva à compreensão da discussão precedente e nos dá elementos para as próximas: a *indivisibilidade* e a *Interdependência* dos direitos humanos, que são imprescindíveis para que haja de forma efetiva suas realizações, por exemplo, “[...] como os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a realização dos direitos civis e políticos, sem gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais, torna-se impossível”. (WEIS, p. 117, 1999).

Aqui fica claro que não há uma contraposição e nem mesmo uma interposição entre os direitos de qualquer geração. O que há é uma má compreensão no que diz respeito ao caráter didático e cronológico das divisões das diversas gerações dos direitos humanos. Cronológico pois nasceu ou ocorreu com maior intensidade, a partir de um tempo específico; e didático, por que se criaram as gerações, para melhor delimitá-las e compreender os muitos direitos instituídos de forma mais simples e eficaz nos muitos estudos.

Nesse mesmo sentido, Carlos Weis cita e comenta José Afonso da Silva, em seu livro *Curso de Direito Constitucional Positivo*, no qual esclarece a importância dos direitos sociais mesmo para a eficácia das liberdades clássicas. E isso, de uma forma

recíproca, se utiliza da constituição brasileira de 1988 para salientar essa interdependência:

[...] Silva avança sobre tal conceito, relacionando-o ao modelo democrático instituído pela Constituição Federal de 1988. Assim os direitos e garantias previstos no artigo 5º da Carta Política – de natureza preponderantemente Civil e Política – “estão contaminados de dimensão social”, o que opera a transição “de uma democracia de conteúdo social, se não de tendência socializante. Quanto mais precisos e eficazes se tornem os direitos econômicos, sociais e culturais, mais se inclina do liberalismo para o socialismo”. E acrescenta: “O certo é que a Constituição assumiu, na sua essência, a doutrina segundo a qual há de verificar-se a integração harmônica entre todas as categorias dos direitos fundamentais do homem sob o influxo precisamente dos direitos sociais, que não mais poderiam ser tidos como categoria contingente” (WEIS, p. 119, 1999).

Depois de compreendidas as três características dos direitos fundamentais discutidas, apenas mencionaremos a última característica das quatro, a fim de salientar a necessidade e importância da efetivação das demais. Efetivação que pode ocorrer por meio da *transnacionalidade*,

[...] Realmente a noção de que os direitos humanos acompanham o ser humano onde estiver deriva da concepção jusnaturalista que neles vê a inerência acima tratada. Porém, mesmo para quem entende o Direito apenas como fruto do Estado, o desenvolvimento Internacional dos Direitos Humanos e a ratificação crescente dos principais tratados internacionais pela grande maioria dos países acabam por conduzir à mesma conclusão, do respeito aos direitos em todo o Globo. (WEIS, p. 121, 1999).

Como foi dito, os direitos fundamentais, são advindos dos direitos humanos e, caracterizam as políticas positivadas, sendo de extrema relevância. Justamente por não estarem relacionados, de forma restritiva, a uma cultura em particular, e mais que isso, todo o Homem passa a ter o mesmo grau de importância enquanto cidadão; esteja ele em seu país de origem ou não.

III – 3 Habermas e a universalidade das normas e da moral

Em, *Consciência moral e agir comunicativo* (1983a), Habermas busca demonstrar que pode existir possibilidade da *razão* ser um instrumento de legitimidade quando se trata dos assuntos morais. E, assim, permite que os argumentos morais viabilizem, para si, pretensões de validade que, por sua vez, se tornam válidos por compreenderem um princípio moral que é universal.

Para Habermas, a consciência moderna trouxe consigo a patologia de descreer no poder da razão para uma argumentação com respeito a fins morais, reduzindo o domínio das questões morais ao meramente cognitivoinstrumental, meramente estratégica e de auto-afirmação. A posição que defende Habermas é a do cognitivismo ético, que é o conjunto de concepções que entende “que as questões práticas são 'passíveis de verdade'”, permitindo-se uma avaliação imparcial de tais assuntos. (ARAÚJO, p. 03, 2010).

Então, podemos dizer, que apenas a pretensão de validez universal pode possibilitar um interesse, uma norma ou uma vontade à dignidade; que Habermas chamaria de uma autoridade moral.

Oliveira faz uma síntese explicativa do projeto habermasiano, relativo ao caráter universal da argumentação moral:

Para Habermas, o esclarecimento através da argumentação de pretensões de validade de verdade e de retidão é nada mais nada menos que a efetivação plena de competências que são universais na espécie humana. Já uma análise da linguagem ordinária (contexto não-discursivo) mostra que, em toda linguagem, há pretensões de validade, pelo menos implicitamente levantadas, que apontam para a possibilidade de legitimação discursiva. A idéia, portanto, do discurso racional radica nas estruturas básicas do agir lingüístico. (OLIVEIRA, p.23, 1993).

Contudo, se compreendermos que não existe uma "verdade moral" possível, teremos que considerar que as argumentações morais passam a ser arbitrárias e, cada um

entende da maneira que melhor lhe convier, “justificando-se a "patologia da consciência moderna" e o relativismo ético” (ARAÚJO, p. 04, 2010).

Então, em uma perspectiva cética, podemos dizer que o que prevalecerá será

uma abordagem emotivista ou imperativista, para a qual o vocabulário moral que pretende validade universal é mero reflexo de preferências subjetivas que não são discursivamente resgatáveis, ou seja, caso controvertidas por um outro sujeito do discurso moral, não podem pretender razões válidas universalmente, pois tais questões não seriam passíveis de "verdade", mas de pontos de vista incomensuráveis uns em relação aos outros. Qualquer tentativa de justificação moral seria metafísica e os conflitos morais não poderiam ser racionalmente dirimíveis. (ARAÚJO, p.4, 2010)

Buscando uma alternativa Habermas se aproximará do princípio categórico de Kant, desenvolvendo o princípio de universalização; garantindo, dessa forma, um caráter moral das pretensões de validade morais. E deste modo, o princípio deve garantir que as normas aceitas como válidas sejam aquelas que demonstram vontade universal.

No entanto, “embora recuperadora da tradição kantiana, que aceita expressamente um tipo de racionalidade de caráter transcendental (no caso envolvida com o pragmatismo), Habermas apresenta um projeto de destranscendentalização” (ARAÚJO, p 5, 2010). Daí é importante compreender que para Habermas a filosofia transcendental de Kant não é suficiente e, portanto, o indivíduo isolado não pode ser auto-suficiente para construção de normas morais universais.

Os direitos humanos, por procurarem a universalização, buscam também uma legitimação no direito moderno, que passa pela validez dos conceitos morais, não desconsiderando a soberania popular e as particularidades históricas de cada povo. Porém, é relevante ressaltar que a moral universal, por si só, não pode ser compreendida enquanto direito humano universal.

Habermas define, em seus textos, o que pode ser legítimo ou ilegítimo na construção e conceituação de uma norma jurídica, sobretudo, no que se refere aos direitos humanos por terem a pretensão de universalidade.

Além disso, temos que ter claro que todos nós enquanto indivíduos sociais construímos *direito* que, de acordo com a moral vinculante, servirá para emancipação ou opressão, dependendo “também de nossas práticas políticas e sociais e do uso que dele fazemos” (Schumacher, p.75, 2004). Por vivermos em um sistema político que constitui o Estado e organizado sob a legitimidade do direito, Habermas entende que “O direito reclama não apenas aceitação; ele demanda dos seus endereçados não somente um reconhecimento fático, mas antes reivindica *merecer* o reconhecimento” (HABERMAS, p. 144, 2001b).

Considerando o direito moderno e diferenciando o *direito* da *moral*, podemos dizer que:

o primeiro significará a determinação legal de liberdades subjetivas numa comunidade jurídica de indivíduos que aceitam o *status* artificial de portadores de "direitos subjetivos"; já em relação a moral, esta se caracterizará pela primazia de obrigações recíprocas no interior de uma comunidade de pessoas naturais na complexidade de suas histórias de vida (ARAÚJO, p. 6, 2010).

Podemos, ainda, salientar que a distinção entre moral e direito é posterior às regras sustentadas pela sociedade; porém, a normatividade deve se fazer presente para que tais regras tenham sustentação nas sociedades complexas em que vivemos. Os direitos fundamentais são a base *sine qua non* para a validação de todos os direitos instituídos.

Aqui o que se propõe não é o engessamento das regras estabelecidas pela sociedade ao molde dos direitos fundamentais, muito pelo contrário, se permite que essas regras “secundárias” (por que foram institucionalizadas) possam sofrer mudanças,

quantas forem necessárias, porém, não arbitrárias. Para isso, é importante que haja participação de todos na formulação das normas, ou seja, não podendo ser normas meramente institucionalizadas de “cima para baixo”, mas um exercício de cumplicidade e solidariedade entre os cidadãos, o que, em uma sociedade complexa, passa a ser viável somente por meio da democracia.

A necessidade da normatização é justamente para salvaguardar a sociedade e seus membros de uma possível regra incompatível com a dignidade humana; e embora toda normatização seja também moral, ela exige proferimentos e procedimentos que legitimem e validem as normas.

Daí as leis que compõem uma sociedade devem ser resultados de processos discursivos

que as tornem racionalmente aceitáveis para pessoas orientadas em direção a compreenderem os argumentos umas das outras e a decidirem com base nas razões mais consistentes [...] considerando que esse tipo de norma requer concordância dos agentes, simultaneamente pela coerção e pela legitimidade, a solução encontra-se no sistema de direitos, que confere às liberdades individuais a força coercitiva do direito. (Schumacher, p.84, 2004).

Nesse sentido, entendemos que o direito é um sistema de regras que por estarem ligadas a procedimentos impessoais, são coercitivas. Mas, por estarem também vinculadas ao conceito de razão comunicativa, que exige a aceitação de todos os cidadãos envolvidos, pelo menos no plano ideal, entendemos que as normas jurídicas convivem com a dualidade de leis de coerção e leis de liberdade.

Normas jurídicas devem ser feitas de tal modo que possam ser vistas ao mesmo tempo sob aspectos diferentes como leis coativas e como leis de liberdade. Deve ser no mínimo possível seguir normas jurídicas não porque elas coagem, mas sim porque são legítimas. A validade [Gültigkeit] de uma norma jurídica afirma que o poder estatal garante ao mesmo tempo positividade jurídica legítima e execução judicial fática. (HABERMAS, p. 145, 2001b)

É o que Schumacher vai salientar ao tratar dos direitos privados.

Ao liberarem os motivos do comportamento conforme as normas, eles toleram uma atitude estratégica do ator em relação à norma, aquela em que o agente contraria a norma apostando que sua contravenção não será descoberta. Simultaneamente, enquanto elementos de uma ordem jurídica legítima, os direitos privados surgem revestidos de uma validade normativa, que supõe reconhecimento e convida os destinatários a segui-los pelo motivo não coercitivo do dever – o que sugere que uma ordem jurídica deve sempre possibilitar o cumprimento de suas regras independentemente do respeito à lei. Essa análise sobre o modo de validade do direito coercitivo também traz implicações para o processo legislativo. (Schumacher, p. 85, 2004).

Se aceitarmos, como devemos, que a legitimidade do direito sobrevém da participação política e dos direitos de comunicação, compreenderemos que o direito moderno carrega, desde sua gênese, elementos democráticos. E se a autonomia é importante para a concepção de cidadãos livres e iguais, ela só é realmente possível por meio das leis da coerção, pois são as mesmas leis que possibilitam a liberdade, a partir do momento em que se passa pelo processo de legislação. E se o Estado é aquele que tem o poder do uso da força, só o faz por que representa o indivíduo, sem negar a liberdade do sujeito, pelo contrário, afirmando-a.

Dessa forma, o cidadão deve ser autor e destinatário da mesma lei que rege o Estado democrático.

Contudo, em alguns momentos, o que podemos observar é um verdadeiro antagonismo entre formas de direito ou de autonomia. Habermas resolverá essa dificuldade a partir da elaboração dos pressupostos da teoria discursiva do direito, superando o “antagonismo” pretensamente existente entre direitos humanos e soberania popular.

Os direitos humanos, na teoria habermasiana, estão ligados intrinsecamente à soberania popular, uma vez que não existem direitos humanos onde quem deveria possuí-los não os reconheça por não os ter definido, ou seja, não dá para ser titular de

direitos quando não se, é também, autor desses mesmos direitos. Por que o ato de participação popular de forma soberana é que legitima o processo democrático discursivo; os direitos subjuntivos que contemplam a todos e os direitos que são referidos a uma parcela, em particular, devem ser requeridos de forma clara, transparente e visando a equidade (LEITE, pp. 200-201, 2005). É relevante perceber que, para Habermas, o importante é permitir que os envolvidos construam ou elaborem suas próprias normas pois isso legitima o processo.

III – 4 Direitos fundamentais, ação e razão comunicativa

A teoria da *ação comunicativa* pode e deve ser enquadrada como uma teoria crítica por se preocupar com a emancipação humana; trabalhando com o pressuposto de mudança social, ou seja, de transformação prática da realidade, daí:

tem o interesse implícito de libertar os agentes sociais das circunstâncias que os dominam e escravizam. Por isso as teorias críticas não se limitam aos aspectos descritivos, mas buscam constituir bases normativas em pesquisa social, orientadas para combater a dominação e incrementar a liberdade em todas as suas formas. (SCHUMACHER, p. 117, 2008).

Nesse sentido, o que se coloca é o distanciamento da busca por um fim em si mesmo e a preocupação em dar um sentido prático moral. E se a teoria crítica só é possível por meio da integração entre a filosofia e as ciências sociais, por necessitar de experiências que promovam a normatividade e *vice-versa*, não se pode descuidar de propor alternativas ou saídas para que haja mudança na estrutura social presente na discussão vigente. Essas, também, são os pressupostos que motivam a fundamentação e a manutenção dos direitos fundamentais.

A teoria que Habermas vem construindo, ao longo de décadas, está inseparavelmente ligada à categoria de comunicação e, portanto: “em vez de partir da premissa de que a linguagem descreve o mundo, a pragmática formal adota, como pressuposto de base, as características gerais do comportamento linguístico orientado para a intercompreensão entre sujeitos sociais” (SCHUMACHER, p. 119, 2008) Assim, os interpostos linguísticos não podem ser compreendidos, apenas, enquanto instrumentos de transmissão de ideias, mas também de intersubjetividade promotora de compreensão que constrói e reconstrói as estruturas do mundo da vida e mundo sistêmico.

Para tanto, a pragmática formal que Habermas exige para validação da fala, na teoria da ação comunicativa, se torna muito importante, pois viabiliza no “mundo da prática” a formulação de direitos irrefutáveis, tais quais os direitos fundamentais.

Uma vez que a racionalidade comunicativa

‘se nutre das relações de solidariedade presentes na comunicação cotidiana entre os indivíduos, por isso, permite que os falantes se entendam no mundo da vida através de atos da fala que enunciam locutoriamente um conteúdo proporcional e apresentam ilocutoriamente uma pretensão de validade. Assim, os atos da fala constatativos, que descrevem objetos no mundo externo, pretendem ser verdadeiros, os atos da fala regulativos, que expressam as normas orientadoras da ação dos agentes sociais, pretendem ser retos, enquanto os atos de fala representativos, que manifestam as interações dos sujeitos, pretendem ser sinceros. Esta pretensão de validade dos atos da fala, entretanto, pode ser problematizada pelos falantes na comunicação ordinária. No caso dos atos da fala regulativos, que são as formas de comunicação correspondentes ao âmbito da filosofia prática, pode-se questionar, em um primeiro nível, se o agente violou a norma da ação cuja validade é reconhecida intersubjetivamente por todos, isto pode ser resolvido a partir dos mecanismos de solução de conflito presentes na própria ação comunicativa, contudo, em um segundo nível, os agentes podem questionar a validade da própria norma de ação, o que demanda a suspensão da ação comunicativa, que é um amálgama de ação e linguagem, e a passagem para os discursos práticos, onde somente são permitidos argumentos que possibilitem chegar a um consenso racional entre os falantes sobre a validade da norma. (DURÃO, pp.103-104, 2006)

Todavia, Habermas entende que a racionalidade comunicativa, por meio das relações de entendimento e solidariedade, também pode se fazer indispensável na organização dos sistemas que, por sua vez, estão envolvidos pela racionalidade estratégica e organizam as ações sociais. E se entendemos que a racionalidade comunicativa, ao envolver os sistemas, passa a orientá-los também de forma que seus membros entendam que existe responsabilidade recíproca ou interesse comum que necessitam ser respeitados, encontramos o germe dos direitos fundamentais, advindos dos direitos humanos e fruto da solidariedade e busca de uma vida boa e digna para todos.

Outra questão de extrema relevância é que a racionalidade estratégica não pode substituir a racionalidade comunicativa, até porque a segunda foi criada para superar as deficiências da primeira, pois aquela, na maioria das vezes, está atrelada aos fins por si só. Neste mesmo sentido, não podemos deixar de observar que nas sociedades complexas há uma maior colonização do mundo da vida, minimizando a ação da racionalidade comunicativa e vinculando a existência das pessoas aos ditames dos sistemas sociais como a política e a economia.

Além da política e da economia, os sistemas sociais dependem muito do direito, o problema é quando a política passa a operar tendo, como fins, a conquista da confiança dos eleitores, e a economia vislumbrando apenas o lucro financeiro. Podemos identificar que há apenas a ação da racionalidade estratégica e que existe uma disputa entre o poder e o dinheiro, para orientar a ação social e, estes, por meio da política e da economia, muitas das vezes cooptam o direito, a fim de se viabilizar. É, justamente por meio do direito, que Habermas procura tornar exequível no mundo da vida sua teoria da ação comunicativa tendo na solidariedade uma terceira opção para orientar a ação social. Desta forma,

do ponto de vista sociológico da teoria da ação, o direito passa a ser responsável pela interação social entre o mundo da vida e os sistemas sociais na medida em que permite aos cidadãos tanto o uso da racionalidade estratégica (na qual a ação é orientada pelo êxito), quando os agentes obedecem à lei por temor da coerção segundo um cálculo custo/benefício em que avaliam se o benefício auferido pela transgressão da lei compensa o custo que pode advir das sanções previstas na lei, por um lado, quanto pela racionalidade comunicativa (na qual a ação é orientada pela busca cooperativa de entendimento recíproco), quando os agentes agem motivados pelo respeito à lei, convencidos pela sua legitimidade. Por isso, o direito funciona como um transformador lingüístico, traduzindo a linguagem estratégica dos sistemas para a linguagem do mundo da vida e vice-versa, o que possibilita, por exemplo, que as reivindicações do mundo da vida, expressas comunicativamente, como a proteção da esfera privada contra as disfunções ocasionadas pelos sistemas sociais ou a preservação do meio ambiente, possam ser promulgadas na forma de leis que os agentes envolvidos com os sistemas sociais têm que levar em consideração para realizar a escolha racional da melhor estratégia de ação a partir da lógica própria de cada sistema. (DURÃO, p. 105, 2006).

Daí temos, por um lado, o uso da racionalidade estratégica em que a ação é orientada pelo custo/benefício, em que os sujeitos estão orientados minimamente pela racionalidade estratégica buscando a maior vantagem, o que muitas vezes faz com que o sujeito não se importe com a transgressão da legalidade, mesmo que tenha de pagar a penalidade prevista, desde que adquira a “maior vantagem” financeira ou aquisição de poder, obedecendo à legalidade quando esta “compensa”.

A partir do mesmo direito, podemos encontrar aqueles que agem por meio da racionalidade comunicativa, orientados pelo entendimento recíproco, em que o reconhecimento da validade da lei é o que motiva.

Sendo uma das influências de Habermas, Kant, ao distinguir os conceitos de legalidade e moralidade, é de fundamental importância para a formulação e compreensão da teoria daquele autor. Se a moral se diferencia do direito é por que enquanto a primeira se fundamenta na obediência à norma pelo dever, ou seja, pelo entendimento; o direito, por meio da legalidade, estabelece que a ação ocorra de acordo

com o dever; para tanto, o comportamento tem que seguir o que está ordenado pela lei vigente sob o interesse ou medo da sanção. Daí, Habermas observa que,

embora o conceito de legalidade parece excluir toda a validade, o próprio Kant constatou que existe uma tensão entre faticidade e validade no direito expressa na tensão interna entre a coação e a liberdade na lei, porque o direito está ligado à capacidade de exercer coação, mas esta somente pode ser justificada como um obstáculo que se interpõe contra uma ação que é, por sua vez, um obstáculo à liberdade dos cidadãos, o que implica que a coação é negação da negação da liberdade ou mesmo que a afirmação da liberdade. A coação da lei, portanto, deve permitir que o livre arbítrio de cada um possa se conciliar com o livre arbítrio de todos os demais, segundo uma lei universal da liberdade, por isso, subjetivamente, os cidadãos devem obedecer à lei exclusivamente por temor da coerção, mas objetivamente, a conciliação entre os arbítrios unicamente é possível mediante uma lei universal da liberdade que exige ser reconhecida como legítima por todos, embora os cidadãos não devam ser motivados pelo respeito à lei. (DURÃO, p. 107, 2006).

Contudo, é por meio da teoria da ação social que Habermas vai reconstruir o conceito kantiano de legalidade, pois na sociedade complexa, a forma jurídica do direito está ligada, de modo mais incisivo, ao caráter funcional. Flertando com a racionalidade estratégica como também com a racionalidade comunicativa. Dessa maneira se constrói uma tensão entre faticidade e validade.

IV

“Crise” da Democracia, direitos humanos e paternalismo (...)

IV – 1 “Crise” da Democracia, direitos humanos e paternalismo

Mesmo que a ideia de democracia deliberativa seja proveniente do ideal de cidadãos iguais, o que caracterizaria o pressuposto de pessoas com mesmas condições e capacidades de realizações, é sabido que pensar a democracia desse modo é o mesmo que caracterizar um desrespeito aos princípios dos direitos humanos, uma vez que a igualdade entre os diferentes só é possível quando esses são tratados com diferenças, em um movimento dialético. Contudo, com a atual crise do Estado-nação e o fim dessa dialética presente no Estado de bem-estar social, essa problemática precisa ser discutida e teorizada.

Habermas pensa uma relação recíproca e comprometida entre princípio de democracia e sistemas de direitos, uma vez que, para ele, existe uma interdependência e co-originalidade entre ambos: o sistema de direitos, classificados em grupos, é primordial e se mostra como o outro lado do princípio de democracia, sendo a democracia recíproca ao outro lado dos sistemas de direitos, sobretudo os coletivos (HABERMAS, vol. I, p. 158, 1997).

No entanto, um problema vigente nas democracias é justamente que ao tentar corrigir as diferenças factuais e possibilitar uma vida digna para todos os seus membros no nível sócio-econômico, podem incorrer em paternalismo. Daí Habermas vai se colocar, por um lado, definitivamente como um estudioso que busca alternativas teóricas para superar o paternalismo que ameaça qualquer perspectiva de autonomia privada. Apesar disso, ele reconhece que, por outro, qualquer perspectiva de superação de Estados nacionais em crise parece passar, necessariamente, por políticas públicas de características paternalistas.

Nesse sentido, há um paradoxo que envolve os direitos humanos. Já que o modelo liberal realiza a liberdade formalmente, mas promove como consequência

desigualdade de fato. Os resultados são grandes diferenças em relação à distribuição da riqueza, sendo o paradigma social aquele que procura minimizar o desequilíbrio da distribuição de riquezas, por meio dos direitos sociais. Essa ação pode ser uma ação de justiça, meramente, corretiva e fazer seu papel sem prejudicar a autonomia do sujeito. Por outro lado, pode também incorrer em paternalismo, por parte do Estado.

Contudo, os direitos conhecidos como fundamentais só podem ser operacionalizados via Estado e efetivados por meio de suas políticas, que não são aleatórias, mas que seguem pressupostos dos direitos humanos.

Desse prisma, há uma ligação recíproca de dependência entre direitos fundamentais e desenvolvimento do sistema político: este consegue se desenvolver apenas por intermédio de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais (HABERMAS, vol. I, p. 171, 1997).

Observamos, então, que o Estado deve assumir e cumprir o seu papel de gestor dos direitos fundamentais, pois é dele tal responsabilidade, sempre respeitando a autonomia humana, tanto a privada como a pública, pois estes direitos são básicos. E a autonomia, que não deixa de ser um direito, é inalienável.

A *teoria do discurso* passa a ser indispensável por meio da lógica e da necessidade da autonomia, descritas acima. Salientamos, também, que o papel dos direitos políticos assume um grau de importância altamente significativo para o modelo discursivo e, essa relevância se dá pelo caráter necessário da práxis argumentativa que tem por finalidade, neste caso, resolver o paternalismo na formulação e prática dos direitos sociais, o que, por sua vez, deve tornar o sistema mais auto-reflexivo e autocorretivo mediante participação política dos próprios afetados, na configuração do sistema de direitos básicos.

Buscando salvaguardar a autonomia necessária para um viver pleno e evitar o paternalismo, a única solução encontrada por Habermas, é a operacionalização dos direitos via democracia, tendo como parâmetro a busca de igualdade pois, empiricamente, ele reconhece a desigualdade material como algo que interfere negativamente no exercício das liberdades e, exatamente por isso, ele indica que os direitos sociais devem adentrar no sistema para corrigir as desigualdades materiais, o que tem como objetivos de restabelecer a igualdade necessária no que concerne a efetivação da democracia.

Pautados em Habermas, compreendemos a autonomia do sujeito como algo fundamental para consolidação, ou mesmo, alcance da liberdade. Mas, quando a autonomia pública ou privada não se faz presente ou se encontra comprometida por meio do paternalismo, este (paternalismo) transforma o uso da liberdade em assistência e, o que é ainda mais grave, promove uma relação de dependência do sujeito em relação ao Estado (HABERMAS, v II. pp. 155-156, 1997).

Resultando da estrutura do processo de juridificação podemos observar que, muitas das vezes, “o direito social revela que o direito materializado no Estado social é ambivalente, propiciando e, ao mesmo tempo, retirando a liberdade” (HABERMAS, v.II. p. 156, 1997). Desta forma, o que está posto aqui é a necessidade de manter a autodeterminação dos sujeitos clientes de um Estado democrático, pois, o paternalismo também prejudica a liberdade mínima dos cidadãos e ainda pode promover uma postura passiva dos indivíduos perante o Estado e até de total dependência, o que caracteriza uma forma de violência à dignidade humana.

Habermas não interpreta a política deliberativa como modelo que serve para todas as instituições sociais, nem para todas as instituições do Estado. Ele vê, como impossível, que a política deliberativa seja capaz de abarcar a totalidade social. Um dos

argumentos cabíveis é que as desigualdades econômicas são um dos riscos à democracia deliberativa quando esta não aplica medidas de compensações para corresponder a princípios de igualdade que deixem equitativas as diferenças entre igualdade de direito e de fato. No entanto, tem-se que tomar cuidado para que as políticas públicas compensatórias, típicas do Estado do bem-estar social, não culminem em paternalismo.

Habermas ainda recorre ao princípio de Robert Dahl para fazer uma compreensão procedimentalista do processo democrático, e expõe o princípio de Dahl que operacionaliza esse processo cujo fim é alcançar as decisões obrigatórias:

Esse processo deve proporcionar: a) a inclusão de todas as pessoas envolvidas; b) chances reais de participação do processo político, repartidas equitativamente; c) igual direito a voto nas decisões; d) o mesmo direito para as escolhas dos temas e para o controle da agenda; e) uma situação na qual todos os participantes, tendo à mão informações suficientes e bons argumentos, possam formar uma compreensão articulada acerca das matérias a serem regulamentadas e dos interesses controversos. (v. II, p. 44, 1997).

No entanto, Habermas nos coloca que o conjunto desses cinco critérios, acima expostos, nunca foi suficientemente empregado, o que poderia ser explicado por que a democracia não é apenas uma distribuição policêntrica do poder. Nesse sentido, Dahl acredita que os monopólios do saber político especializado são responsáveis pela não eficácia da democracia, quando essa não funciona, já que são responsáveis pelo paternalismo, uma vez que há um prejuízo na autonomia da formação de opinião e que, para ele, o maior perigo está na variante tecnocrática de um paternalismo que se sustenta nos monopólios do saber (HABERMAS, v. II, p. 44, 1997). Embora Dahl não tenha pensado uma solução convincente, ele proporciona um diagnóstico que contribui para que entendam que o paternalismo do saber não permite uma democratização da própria política e, por decorrência dos direitos humanos; desse modo, “nas sociedades complexas, os monopólios paternalistas do saber impedem uma democratização que

sirva como ponte entre o núcleo estrutural deliberativo do sistema político, configurado em Estado do direito, e processos mais profundos da reprodução social” (HABERMAS, v. II, p. 45, 1997).

Daí a necessidade de uma mediação entre o direito normativo positivo e a objetividade dos fatos e do momento, uma vez que os direitos humanos não podem reduzir-se à regulação normativa de uma ordem jurídica positiva. Isso porque as estruturas de comunicação da esfera pública estão integradas aos domínios da vida privada, permitindo que a sociedade civil possua maior sensibilidade para novos problemas, chegando a reconhecê-los antes que o poder público (HABERMAS, v. II, p. 115, 1997).

Cabe registrar que a aceção de esfera pública, aqui considerada, é a prevalecente nos escritos mais recentes de Habermas, isto é, como um espaço discursivo para a tomada de decisões e formação de opiniões, no interior do qual são sintetizados problematicamente assuntos relativos ao mundo da vida que carecem de discussão pública,

nesse sentido, a esfera pública é um conceito complementar ao mundo da vida, e, tal como este, reproduz sozinha a ação comunicativa que, não obstante, se refere ao modo específico ao ‘espaço social’ que provém de relações intersubjetivas dos indivíduos agentes comunicativos. Conseqüentemente, os indivíduos agem no ‘espaço social’ orientados no entendimento, isto é, eles assumem o lugar dos mandamentos de ação de fala, entendendo-se sobre reivindicações de valor e, em consequência, transmitindo suas ações. (MARTINS, p. 232, 2004).

Assim, a esfera pública reafirma-se como complemento ao mundo da vida e o responsável pelo pleno desenvolvimento da ação comunicativa, possuidora das condições de oferecer possibilidades ao homem de emancipar-se, evitando a colonização do mundo pelo sistema. Consoante a isso, a autoconsciência da sociedade civil se expressa em espaços públicos, em esferas públicas de modo discursivo e pode

funcionar como um alerta às decisões imperativas do corpo jurídico que possa desconhecer as reais necessidades vigentes no mundo da vida.

Desse modo, quando os direitos humanos são outorgados por uma ordem jurídica positiva, ela não está fazendo mais que reconhecer direitos já pré-existentes e independentes dela; direitos, cujas reivindicações foram externadas na esfera pública. Mas em caso de se tratar de esfera pública frágil ou mesmo inexistente, com a preponderância de uma ordem jurídica envolta num contexto em que predomina um saber paternalista, então, as próprias deliberações dessa ordem jurídica estarão comprometidas, o que pode trazer, por parte do mundo da vida manifestações ou mobilizações contrárias a tais deliberações. Esse fenômeno se manifesta, muitas vezes, como forma de desobediência civil, ou seja, transgressão simbólica não violenta das regras, o que pode ser interpretado como expressão de protesto, para que as deliberações políticas sejam revisadas ou retomadas.

Em uma estrutura deliberativa, é importante que haja um vínculo entre o poder jurídico/legislativo e a sociedade civil de forma tal, a um não se tornar independente do outro, mantendo uma estrutura constitucional onde os conteúdos normativos do Estado democrático não sejam independentes da opinião pública.

Uma vez que o projeto constitucional democrático tem em si um caráter inacabado, essa desobediência civil, em certo grau, tem sua serventia para o Estado democrático, isso porque, ao não aceitar o Estado como paternalista, ela pode servir de fonte de reivindicação de aprimoramento em termos democráticos, posto que um Estado verdadeiramente democrático de direito não pode ter em sua sociedade civil, um público sem autonomia, tanto no sentido de opinião pública (pela falta de saber, ignorância das coisas públicas) quanto no de perda da liberdade por se tornarem sujeitos constantemente passivos de ajuda.

Também é nesse tipo de contexto de conflito que fica evidenciada a relevância dos direitos humanos. Um dos fatores importantes a ser compreendido e ressaltado é que os próprios direitos fundamentais nasceram como luta em meio de uma crise, como reação da sociedade civil às experiências concretas de repressão aos direitos humanos (HABERMAS, v. II, p. 124, 1997).

Daí as duas faces do direito normativo: se por um lado ele está a ouvir os anseios públicos e remodelar as leis a fim de atendê-los, por outro, sua função é proteger a todos, inclusive ouvindo as minorias tanto quanto as majorias, de forma a julgar qual o melhor caminho e se este está de acordo com os princípios dos direitos humanos. Pois, até mesmo a Declaração Universal dos Direitos Humanos é uma normalização internacional que veio concretizar-se somente após o desastre do holocausto, para assim, impedir que mesmo dentro de uma sociedade que compõe um Estado em particular não possam os direitos básicos de pequenas minorias lá existentes, ser execrados.

Entrementes, nos países onde ocorreu a “crise do Estado social” havia certa insensibilidade do corpo estatal em relação à autodeterminação dos seus cidadãos (HABERMAS, v. II, p. 125, 1997), ou seja, mais uma vez fica claro a importância da interação entre o privado e público, e da constituição onde possa ocorrer uma compreensão normativa do direito, o que impede violências puras e simples.

Então, tem-se que a prática do direito, assim como sua doutrina necessita sempre compreender a necessidade da vinculação com uma teoria social, para que o direito positivo não ignore a subjetividade do mundo da vida, sendo também de extrema importância que a teoria social esteja amparada pelo direito normativo. E, nesse sentido, a mudança estrutural da sociedade converte-se na mudança do direito, um dando base ao outro, de forma tal que, o povo atue como cliente e autor da administração.

O direito privado deve ser parceiro da justiça social, pois o interesse particular não pode se posicionar acima do interesse do público, “mesmo” daqueles que fazem parte de uma minoria; somente desse modo a materialização do direito privado perde seu caráter autoritário (HABERMAS, v. II, p. 132, 1997). Assim, os direitos constitucionais elevam os direitos fundamentais em relação ao direito privado, o que provoca uma referência recíproca da autonomia particular e pública:

As mudanças sociais havidas, e que provocam a tomada de consciência acerca da mudança de paradigmas, nos obrigam a interpretar a relação entre autonomia privada e cidadã no âmbito de referências recíprocas e não mais num contexto de confronto. (HABERMAS, v. II, p. 133, 1997).

Os princípios e a realização dos direitos fundamentais dão garantias tanto ao direito privado com seus “interesses particulares”, quanto à proteção dos mais fracos:

Noutras palavras, as liberdades clássicas do direito privado, tais como direito da personalidade, da proteção do indivíduo, os direitos da autonomia dos contratos e da propriedade privada das associações, protegem essa esfera íntima, onde a pessoa ética pode sair do casulo do sujeito de direito e documentar, de certa forma o valor de uso, ético e metajurídico, da liberdade jurídica. (HABERMAS, v. II, p. 136, 1997).

E embora possa parecer que a liberdade clássica fora afetada ou até mesmo diminuída em função do “corpo” social, isso, na realidade, não ocorre pela própria compensação da reciprocidade do direito. “De fato, porém, as transformações ocorridas no direito privado são devido à mudanças nos paradigmas do direito, que passam a entender a autonomia privada de modo diferente” (HABERMAS, v. II, p. 137, 1997).

Se o princípio da liberdade inquestionável e irrestrita passou a ser questionado, isso se deu pela compreensão da necessidade do princípio da igualdade, que compõe a tríade dos direitos do Homem, ou seja, liberdade, igualdade e fraternidade (solidariedade), sendo respectivamente de primeira, segunda e terceira geração dos

direitos humanos que, além de serem compreendidas como inerentes ao homem, são indivisíveis e interdependentes um do outro, não podendo, a liberdade, existir sem a presença da igualdade, nem esta sem aquela, como já foi exposto anteriormente.

É interessante que abramos um parêntese para discorrer, mesmo que de forma sucinta, a respeito das gerações dos direitos humanos, a fim de proporcionar uma melhor compreensão para depois voltarmos para a “dicotomia” entre liberdade/igualdade.

Os direitos políticos e civis são reconhecidos por todos como direitos de primeira geração, aqueles em que estão contidas as liberdades clássicas, pensadas por autores como Rousseau, (considerado o maior pensador do séc XVIII, e tido por Kant como o “Newton da Moral”, é autor do renomado *Contrato Social*, 1983) e John Locke e Hobbes, ambos pensadores do séc. XVII. Locke, contribuinte da teoria do estado de natureza, vê como um estado de paz instável (Locke, 1983), já em relação a Hobbes, segundo Norberto Bobbio, é a partir dele que a teoria dos direitos naturais é responsável pela doutrina jurídica que funda os direitos humanos, ou seja, o jusnaturalismo moderno, supera a tradição dos direitos naturais antigos e medievais (Bobbio, 1986).

Assim, o jusnaturalismo moderno tem como definição o estado de natureza, que para Hobbes é um estado de guerra de todos contra todos e, para Rousseau, de liberdade civil. Temos ainda, o contrato social que é o que há em comum em relação aos autores que trabalham essas vertentes teóricas. Para eles, o contrato social é entendido como um compromisso tácito entre todos os homens, formando assim a sociedade civil, se abstendo de toda ou de parte de sua liberdade, para garantir os direitos fundamentais do Homem que, em estado de natureza, não havia quem os salvaguardasse; diferente da sociedade civil em que o Estado detentor de forças coercitivas pode se fazer cumprir.

A partir de fundamentações do pensamento de filósofos como Hobbes, Kant e Rousseau, mesmo diferentes ao seu modo, foi o que deu origem aos direitos humanos, fundamentando a liberdade dos indivíduos, dando formato positivo jurídico. É sabido que os direitos de primeira geração são de caráter liberal (Lafer, 1995), desse modo para os grupos que defendem o liberalismo e o direito natural, o Estado nada mais é do que o garantidor de uma ordem natural. No entanto, para os teóricos do direito positivo e da soberania do povo, os direitos só existem a partir da participação popular, sendo o Estado aquele que tem a força de manter tais decisões; dentre esses últimos se incluem Jürgen Habermas que, com sua teoria do discurso, encontra saídas importantes para romper com a dicotomia do direito de liberdade e de igualdade.

O socialismo, que surge em meados do séc. XIX, é protagonista embrionário dos direitos humanos de igualdade rompendo com a tradição liberal, até então dominante (Hobsbawm, 1982). Nesse contexto, a segunda geração dos direitos humanos foi decorrente da situação calamitosa da população pobre das grandes cidades industriais da Europa Ocidental (Weis, p. 38, 1999) onde foram crescentes as reivindicações para que o Estado deixasse de ser apenas elemento de proteção, para ter também um papel de intervenção. Assim, esses se identificam com as liberdades positivas, contemplando os direitos econômicos, sociais e culturais.

Já os direitos de terceira geração, são princípios de solidariedade, ou seja, são direitos concernentes à toda a humanidade, de titularidade coletiva, contemplando um meio ambiente saudável à livre determinação dos povos, ao desenvolvimento tecnológico e científico e à paz. Não a paz que é mera ausência de guerra, mas aquela que tem em si vinculada valores como: tolerância, cooperação entre outros.

Fala-se ainda, mais recentemente, em direitos de quarta geração, tais direitos correspondem à informação, ao pluralismo cultural e à democracia.

Fechando o parêntese, esperamos ter elencado algumas questões significativas para a compreensão no que se refere às distinções entre as gerações dos direitos humanos. Contudo, devemos compreender também que, o que por vezes aparece como limitação da liberdade, nada mais é do que a aplicação de medidas que promovem a igualdade de direito e de fato, o que corresponde à realização da liberdade de uma parcela da sociedade que se encontra destituída da mesma em última instância, pois se uma parte sofre restrições de bases materiais básicas, essa deve a partir de medidas de reparação ser restituída, pois sabemos que não é uma restrição normativa, mas da natureza da política liberal, daí a necessidade de uma compreensão profunda para eliminar privilégios que não são compatíveis com a distribuição igual de liberdades subjetivas.

Podemos inferir que a liberdade só existe de fato quando há possibilidade de realização de seus pressupostos, ou seja, mesmo possuindo a permissão jurídica para fazer ou deixar de fazer algo, quando as condições reais impossibilitam, não se tem, de fato, liberdade; daí a liberdade jurídica não corresponder à liberdade de fato, o que propicia uma necessidade de intervenção do Estado por vias de políticas públicas; intervenção, essa, que ora toma caráter de justiça social e é correta e ora toma caráter paternalista.

Habermas entende que, na linha do pensamento liberal, os limites do sujeito privado se restringiam às situações naturais da sociedade de mercado. Já no momento atual, tem-se o paternalismo como freio à autonomia do sujeito, impondo limitações, limitações, uma vez que, as políticas públicas que têm esse aspecto paternalista organizam a parcela da sociedade que necessita de reparação social de forma tal que o sujeito se torna um dependente passivo, sem possibilidades de mudança. Com isso, justifica a indagação de que o paternalismo do Estado social não seja compatível com o

princípio da liberdade jurídica (HABERMAS, v. II, p. 144, 1997) e coloca em risco o novo padrão de Estado social.

Um Estado social proveniente, que distribui chances de vida, garantindo a cada um a base material para existência humana digna através do direito ao trabalho, à segurança, à saúde, à habitação, à educação, ao lazer, à constituição de um patrimônio e as condições naturais de vida, correria o risco de prejudicar, através de suas intervenções antecipadas, a própria autonomia que ele deve proteger, preenchendo os pressupostos fáticos de um aproveitamento, em igualdades de chances, das liberdades negativas. (HABERMAS, v. II, p. 145, 1997).

Habermas ainda faz referência a H. H. Rupp, ao considerar que a autodecisão individual, a auto-realização e a auto-responsabilidade são reduzidas à mera participação passiva quando o indivíduo é subjugado a políticas paternalistas. Nesse sentido se dá o espaço para questionar se é suficiente assegurar a autonomia privada por meio de direitos às liberdades, ou se necessidades imediatas devem ser supridas através de políticas de compensação. Essa questão é respondida ao pensarmos a correlação entre direito à liberdade e a sua não efetivação devido a falta de igualdade material que impede sua realização, sendo tarefa do Estado e da política criar condições, através de medidas equalizadoras.

No entanto, a legitimidade do direito depende da autonomia privada, enquanto esta também depende daquela: “Ao tratarmos da fundamentação do sistema dos direitos, descobrimos que a autonomia das pessoas privadas *remete* à legitimidade do direito e vice-versa” (HABERMAS, v. II, p. 146, 1997). Desse modo, a autonomia pública e privada se completam, porque derivam da mesma raiz. Contudo, a autonomia privada e a pública, garantidas pelo direito, não são suficientes para sustentar a relação entre direitos humanos e democracia pois, o “mesmo” direito se transformou em uma ameaça para elas. Uma das formas que o próprio direito contribui para a perda de autonomia é quando uma política compensatória toma caráter de paternalismo; sendo a única saída às

formas de comunicação (HABERMAS, v. II, p. 147, 1997). Para tanto, Habermas pensa, com base na teoria do discurso, que o paternalismo pode ser superado por meio de ações racionais críticas, o que envolve os pressupostos da comunicação:

Do ponto de vista do conteúdo, as normas emitidas pelo legislador político e os direitos reconhecidos pela justiça são racionais pelo fato de os destinatários serem tratados como membros livres e iguais de uma comunidade de sujeitos de direito, ou seja, em síntese: sua racionalidade resulta do tratamento igual das pessoas jurídicas protegidas em sua integridade. Essa consequência se expressa juridicamente através da existência da igualdade de tratamento, a qual inclui a igualdade da aplicação do direito, isto é, a igualdade de pessoas perante a lei; mas equivale também ao princípio amplo da igualdade do conteúdo do direito, segundo a qual aquilo que é igual sob aspectos relevantes deve ser tratado de modo igual e aquilo que não é igual deve ser tratado de modo não-igual. (HABERMAS, v. II, p. 153, 1997).

Então, ao tratarmos de direitos fundamentais no estado social, segundo Habermas, entendemos que sendo, aqueles, originários do direito formal burguês, haverá sempre a crítica na dualidade entre liberdade de direito e liberdade de fato. Contudo, a liberdade de fato é medida pelos resultados visíveis advindos das regulamentações jurídicas ao passo que a liberdade de direito consiste na possibilidade de decisão própria em relação às leis, “o princípio da liberdade de direito gera desigualdade fática, pois, permite o uso diferenciado dos mesmos direitos, por parte de sujeitos diferentes” (HABERMAS, v. II, p. 155, 1997). Desse modo, a igualdade de direito e de fato não podem ocorrer, ao mesmo tempo, para todos.

Para conter as desigualdades de fato ocasionadas pelas igualdades de direitos, se faz necessário as compensações do Estado de bem-estar social, que promovem a interação entre liberdade de direito e de fato, possibilitando as suas realizações.

Nesse sentido, é importante que se compreenda que o direito social realizado através de compensações, tem um caráter ambivalente, pois, ao mesmo tempo em que ele promove, também retira a liberdade, quando as medidas corroboram para

manutenção de sujeitos passivos de ajuda, e “um programa jurídico é discriminador; quando não leva em conta as limitações da liberdade derivadas de desigualdades fáticas; ou paternalistas, quando não leva em conta as limitações da liberdade que acompanham as compensações oferecidas pelo Estado, tendo em vista essas desigualdades” (HABERMAS, v. II, p. 157, 1997).

É na teoria do discurso que Habermas encontra os meios de superação, para a perda de liberdade, ou seja, para ele há a necessidade de que o destinatário do direito seja também seu criador:

Os cidadãos são politicamente autônomos tão-somente quando podem compreender-se em conjunto como autores das leis às quais se submetem como destinatários. (HABERMAS, p. 86, 2002).

O paradigma do direito centrado no Estado social gira em torno do problema da distribuição justa das chances de vida geradas socialmente. No entanto, ao reduzir a justiça à justiça distributiva, ele não consegue atingir o sentido dos direitos legítimos que garantem a liberdade. (HABERMAS, v. II, p. 159, 1997).

Daí a importância do indivíduo ser parte da ação criadora das normas jurídicas, e para tanto, é necessário que a autodeterminação de um povo não seja restringida pelo poder público, que geralmente entende de forma equivocada a constituição jurídica da liberdade, colocando-a como mera “distribuição” e igualdade de bens.

Considerações finais

Considerações Finais

Ao longo do trabalho, procuramos reconstruir a racionalidade da sociologia do direito de Habermas, sobretudo para construirmos um arcabouço que possibilitasse a compreensão de como ocorre a dinâmica das políticas públicas que se apresentam como paternalistas. Deste modo, o direito e a democracia aparecem interligados de forma efetiva por uma força vinculante, uma vez que a moral é elemento essencial à democracia assim como ao direito, com a mesma função normativa básica de organizar os diferentes atores sociais, buscando a cooperação social.

O nexos entre direitos fundamentais, políticas públicas e experiências das democracias deliberativas deve estar mais bem amarrados, pois, não basta garantir os direitos, é necessário, mas não é suficiente, pois o processo de desenvolvimento depende de mais. As políticas públicas enquanto garantidoras de direito por si só não leva a emancipação, é preciso mais do que isso.

Dessa forma, o direito está atrelado à política e não apenas à ciência jurídica de forma isolada, de modo que não é possível tratar de direito sem que ocorra a compreensão política. Contudo, neste trabalho, fazer-se uma discussão a partir da análise da democracia deliberativa, a partir da visão de Habermas, cuja única solução para evitar o paternalismo é que os direitos sejam operacionalizados via democracia, garantindo a liberdade e autonomia do sujeito, e corrigindo as desigualdades materiais que prejudicam, inclusive o exercício da liberdade.

E, por entendermos que as condições para a comunicação, assim como os procedimentos, são determinantes para o desenvolvimento da democracia é que se fez necessário compreendermos, mesmo que de forma sucinta, elementos da teoria da ação comunicativa de Habermas.

Logo, no primeiro capítulo, tratamos da questão de descentração tanto do indivíduo quanto da sociedade, ou seja, procuramos compreender a relação entre ontogênese e filogênese. Pois, ao contrário dos demais animais, o homem não age apenas por instinto, tendo em vista a sua sobrevivência, mas tem a possibilidade de agir autonomamente em suas decisões e assim é que compõe a sua história no que concerne ao contexto geral, inclusive na formação da moral. Cada geração vive de forma diferente da anterior, uma vez que temos capacidades (ensino- aprendizagem - reformulação) e potencialidades para realizar mudanças. É a partir dessa mesma premissa que o sistema jurídico se institui, uma vez que ele se modifica através de suas múltiplas descentrações.

Além disso, no que tange a perspectiva habermasiana referente aos direitos fundamentais, eles devem ser evocados para garantir a condição da liberdade, a condição fática da ação comunicativa e portanto, a possibilidade do desenvolvimento cognitivo moral.

E são, justamente, as imbricações morais ocorridas no mundo da vida que de forma dialética, vão se sobrepondo umas às outras que acabam modificando as relações do direito com Estado e com o indivíduo.

No segundo e terceiro capítulos, tratamos da política deliberativa sob a égide da democracia e da razão comunicativa, levando em consideração a razão que, transformada em racionalidade ética-comunicativa, reúne em si o mundo objetivo, assim como, reúne a intersubjetividade do sujeito que passa a agir e a subjetividade de cada um. Desse modo, a unidade e a multiplicidade de suas partes permitem à ética do discurso passar do individual para o universal, do contingente para o necessário, da fala para a ação.

Desse modo, neste trabalho, procuramos partir da perspectiva Habermasiana sobre direitos fundamentais para observar a forma pela qual a construção dos direitos fundamentais permitiria o desenvolvimento cognitivo e moral com descentração individual, a fim de esboçar a relação que existe entre democracia deliberativa e a própria necessidade de desenvolvimento cognitivo e moral individual.

E dentro desses objetivos, chegamos ao quarto e último capítulo, no qual tratamos da crise da democracia, dos direitos humanos e do paternalismo, salientando os problemas existentes advindos da crise do Estado-nação e sua possibilidade de superação. Nesse sentido, a possibilidade de emancipação tem origem na esfera pública, nas garantias dos direitos fundamentais pelo Estado, passa de indivíduo e grupos sociais para políticas públicas, vai para o direito, atingindo outros indivíduos e desembocando na reconstrução do direito e na contínua renovação de todo o processo. Portanto, é um movimento que, no final das contas, é uma emancipação da liberdade do Estado.

Referências

ALEXY, Robert. *Teoria de la argumentacion juridica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

ALVES, Lindgren José Augusto. *Os direitos humanos como tema global*, Perspectiva, São Paulo, 1994.

ARAÚJO, Ary Salgueiro Euclides de. *Ética Universal e direitos humanos em Habermas: globalização e os desafios do multiculturalismo*. artigo científico publicado em 2010, no XIX Congresso Nacional do CONPEDI, acessado eletronicamente em 20/dez./2011.

ARROYO, Juan Carlos Velasco. *El compromiso de Habermas*. Eurozine, 25 de Julio de 2003. Disponível em <<http://www.eurozine.com>.> Acessado em: 20 de fevereiro de 2011.

BARROS, Ricardo P. de; HENRIQUES, Ricardo; MENDONÇA, Rosane. *Desigualdade e pobreza no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 15.

BRASIL, Presidência da República. *Objetivos de desenvolvimento do milênio: Relatório nacional de acompanhamento*, Brasília: Ipea, 2010.

COELHO, André Luiz Souza. *Críticas de Jürgen Habermas à ‘justiça como equidade’, de John Rawls*. artigo científico publicado em 2005, no XIV Congresso Nacional do CONPEDI, acessado eletronicamente em 17/abr./2011.

DWORKIN, Ronald. *La comunidad Liberal*. Bogotá: Siglo de los hombres, 1989.

_____. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURÃO, Aylton Barbieri. *A tensão entre facticidade e validade no direito segundo Habermas*, In. Etic@ - Florianópolis, v.5, n. 1, p. 103-120, junho de 2006.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Tradução de Leandro Konder. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas, Volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, /d, p. 7-143.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983 A.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelso Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983 B.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. [Trad. Flávio Beno Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I e II.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Fundação Gulbenkian, s/d.

_____. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. [Trad. Vamireh Chacon] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [Trad. Flávio Beno Siebeneichler] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Vol. I e II.

_____. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: CÁTEDRA, 1997B.

_____. *Más allá del Estado nacional*. [trad. Manuel Jiménez Redondo] Madrid; trota, segunda edição, 1998.

_____. A guerra e seus juízos contraditórios. In: *Cadernos de filosofia alemã*, nº 5, 2001A.

_____. *A constelação pós-nacional*. (Trad. Márcio Seligamann-Silva) São Paulo: Littera Mundi, 2001B.

_____. *A inclusão do outro*. [Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe]. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Era das transições*. [Trad. Flávio Beno Siebeneichler] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HOBBSAW, Eric *A Era das Revoluções (1789-1848)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Síntese de Indicadores Sociais 2009*. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em < Www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1476eid > Acessado em: 20 de fevereiro de 2010.

JUSTINIANO, Leonides da Silva. *Percursos Identitários: para uma discussão da identidade negra a partir da teoria habermasiana*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

MIRANDA, Jorge. *Textos históricos de direito constitucional*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

LEITE, Roberto Basilone. Hermenêutica constitucional como processo político comunicativo: a crítica de Jürgen Habermas às concepções liberal e comunitarista. In LOIS, Cecília Caballero (org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo*. São Paulo: Landy Editora, pp. 197-229, 2005.

LOCKE, J. *Segundo tratado Sobre o Governo*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOIS, Cecília Caballero. *A filosofia constitucional de John Rawls e Jürgen Habermas: Um debate as relações entre sistemas de justiça e sistemas de direitos*. Revista Sequencia, nº 50, p. 121-141, jul. 2005.

MARTINS, Clélia Aparecida. “Universalismo e relativismo”. In: *Fragmentos de cultura*. V. I, n. 1, Goiânia: IFITEG, 1991, p. 1049-1060.

_____. “Esfera pública em Habermas”. In: MÜLLER, Maria C. & CENCI, Elvi M (orgs.). *Ética, Política e Linguagem: confluências*. Londrina: Edições CEFIL, 2004, p. 226-241.

_____. “Direitos humanos e soberania popular”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*. n° 9, v. 2, 2006, p. 77-93.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos ao passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social* (1757), Abril Cultural, São Paulo, 1983.

SANTOS, Boaventura de S. [org]. “*A Globalização e as Ciências Sociais*” 3ª ed.- São Paulo- Cortez, 2005.

SCHUMACHER, Aluísio Almeida. *Reconstrução Pragmático-Formal da Racionalidade Comunicativa: Origem e Dificuldades*. In. Clélia Aparecida Martins e José Geraldo Poker (Org). *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária Unesp, 2008.

_____. *Sobre moral, direito e democracia*. Lua Nova nº61, 2004.

SILVA, José Afonso – “*Curso de direito constitucional positivo*” 18ª Edição, Malheiros, 1995.

TALAVERAS, Rafael Franscico Molina, *Liberalismo, Comunitarismo e teoria do discurso – sobre as interações da justiça na democracia*, Marília: UNESP, 2009.

VELASCO, Marina. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad, 2001.

WEIS, Carlos. *Os direitos humanos contemporâneos*, Malheiros, São Paulo, 1999.

“Se as coisas são inatingíveis... ora!
Não é motivo para não querê-las...
Que triste os caminhos, se não fora
A presença distante das estrelas!”

Mário Quintana.