

# A TEORIA DO DISCURSO DE HABERMAS COMO SOLUÇÃO PROCEDIMENTAL AO PLURALISMO NA CONCEPÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

## THE THEORY OF SPEECH BY HABERMAS AS A PROCEDURALIST SOLUTION TO PLURALISM IN THE CONCEPTION OF THE HUMAN RIGHTS

Leonardo da Rocha de Souza<sup>1</sup>

### Resumo

A realidade multicultural das sociedades complexas gera diferentes concepções de direitos humanos e ambivalências cada vez mais nítidas a partir da era moderna. Heiner Bielefeldt deixa isso claro ao analisar a racionalização, a individualização, a igualdade social, a autonomia e o pluralismo religioso, cultural e de cosmovisões. A existência de um pluralismo de pontos de vista e de concepções de vida fez com que houvesse uma desvalorização da fundamentação transcendental para a validade da moral. Diante dessa desvalorização e em face do pluralismo, Habermas percebe a necessidade de uma solução procedimental para a fundamentação da moral, estabelecendo parâmetros para uma teoria do discurso que possibilite a concordância dos envolvidos no discurso, a concordância dos atingidos pela norma e o desenvolvimento de processos argumentativos.

**Palavras-chave:** Teoria do discurso. Jürgen Habermas. Direitos humanos. Pluralismo.

### Abstract

The multicultural reality of complex societies generates different conceptions of human rights and increasingly sharp ambivalence from the modern era. Heiner Bielefeldt makes this clear when analyzing rationalization, individualisation, social equality, autonomy and the pluralism (about religion, culture and worldviews). The existence of a pluralism of views and conceptions of life meant that there was a devaluation of the transcendental foundation for the validity of the moral. Given this devaluation and in the face of pluralism, Habermas sees the need for a procedural solution for motivate the moral, establishing parameters for a discourse theory that allows the correlation of the speech involved, the agreement reached by the rule and the development of argumentative processes.

**Key-words:** Discourse theory. Jürgen Habermas. Human rights. Pluralism.

## 1. INTRODUÇÃO

As interações cotidianas das pessoas no mundo da vida contêm uma *fundamentação moral* rudimentar, que serve para convencer seus interlocutores a agir de determinada forma.

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (UFRGS). Especialista em Ética e Filosofia Política (UCS). Professor na graduação e no mestrado em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Procurador do Município de Caxias do Sul/RS. Contato: leorochasouza@gmail.com.

Para que as pessoas recebam os proferimentos umas das outras como obrigação, deve haver *normas morais* ou *práticas habituais* que tornem tais proferimentos obrigatórios, ou seja, que tornem as declarações morais aptas para “coordenar os atos de diversos atores”. Assim, as normas morais servem como razões para o convencimento mútuo em dois níveis: (1) permitem que os atores sociais se tornem comprometidos com elas de tal forma que suas ações se desenvolvem de acordo com suas prescrições (ou seja, as normas morais orientam como as pessoas devem se comportar); (2) permitem que os atores sociais saibam como agir em caso de conflito, formando um arsenal de “fundamentações igualmente acessível a todos”.<sup>2</sup>

A força de convencimento das regras morais atinge, assim, os próprios motivos pelos quais as pessoas agem. Por isso, servem como base para solução de conflitos, já que permitem o acordo mútuo de forma mais simples que outras formas de coordenação da ação, “como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas”.<sup>3</sup>

No entanto, como é possível que algumas normas morais sejam aceitas pelas pessoas, de forma a orientar suas ações e práticas habituais? E, o que levaria essas mesmas normas a se tornarem fundamento dos direitos humanos? Uma tentativa de resposta, proposta por Habermas, provém de sua teoria do discurso, eminentemente procedimental, cujo resultado seria um conteúdo satisfatório para os atingidos pelas normas. Essa proposta cresce em importância quando se vislumbra a ampla diversidade de pontos de vista existentes em sociedades multiculturais.

Antes de chegar a essa solução, partiremos da constatação de que vivemos em sociedades complexas que revelam uma realidade multicultural (2). Após analisar, brevemente, a evolução das concepções de direitos humanos, passaremos a tentar compreender, com base em Heiner Bielefeldt, as modificações implementadas pela era moderna e as ambivalências surgidas para os direitos humanos.

Frente ao pluralismo, buscaremos, entender a solução apresentada por Jürgen Habermas em sua teoria do discurso (3 e 4). Para isso, Habermas demonstra que a desvalorização da fundamentação transcendental para a validade da moral deixou um vazio que pode gerar a arbitrariedade do poder (3). Esse vazio deve ser preenchido pela teoria do discurso, por meio de um procedimento que permita a aceitabilidade geral da norma (4).

---

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11-12.

<sup>3</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 12.

## 2. O PLURALISMO E AS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE DIREITOS HUMANOS NA VISÃO DE HEINER BIELEFELDT

Embora os direitos humanos tenham adquirido relevância apenas na era moderna, na antiguidade alguns elementos históricos começaram a dar-lhes forma: a inviolabilidade da dignidade de cada ser humano, a sociedade humana cosmopolita, a liberdade, a igualdade e o direito natural universal. Com o passar do tempo, alguns aspectos contribuíram para que os direitos humanos fossem conquistando um perfil normativo:

- a) pretensão de universalidade (“os direitos humanos sobrepõem-se à ordem jurídica particular”, inclusive sobre os direitos civis);
- b) força emancipatória (os direitos humanos são “direitos de igualdade e liberdade solidárias”, opondo-se à “ordem jurídica tradicional de classes com privilégios”);
- c) tendência à imposição política e jurídica (os direitos humanos têm a “tendência de serem fixados em constituições e tratados internacionais”).<sup>4</sup>

O perfil normativo dos direitos humanos é historicamente recente, tendo se formado, principalmente, a partir de duas significativas rupturas históricas.

A *primeira ruptura histórica* ocorreu “com as grandes revoluções democráticas do final do século XVIII na América e na França”, que geraram, respectivamente, os *Virginia Bill of Rights* (1776) e a Declaração dos direitos do homem e do cidadão (1789).<sup>5</sup>

Os que participaram dessas revoluções democráticas tinham noção de sua importância e tinham esperança de que seus efeitos beneficiassem toda a humanidade. Essas revoluções não seriam apenas a substituição de governantes ou modificação de instituições, mas a transformação radical de princípios políticos:

- a) a América serviria de exemplo para todas as nações e de asilo a todos os perseguidos do mundo, com base na liberdade, na propriedade e na liberdade religiosa (Thomas Paine);
- b) a humanidade daria sequência a um constante progresso, que geraria cada vez mais liberdade e igualdade, entre indivíduos e entre nações. Somente pessoas livres habitariam a Terra, governados apenas por sua razão (Condorcet);

---

<sup>4</sup> BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. Trad. Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, p. 37-38.

<sup>5</sup> Heiner Bielefeldt, *Op. cit.*, p. 38.

c) a Revolução Francesa é um investimento e um patrimônio da natureza humana com vistas ao bem (Kant). Na visão de Kant, “o progresso político e jurídico dos homens não vem necessariamente acompanhado de uma melhoria moral das pessoas”, gerando, apenas, “melhoria da regulamentação jurídica do comportamento externo”. Apesar disso, acredita que, lentamente, os princípios republicanos venham a se impor, tornando menos provável a guerra, que considera “o pior mal moral”.<sup>6</sup>

O término da Segunda Guerra Mundial representou a *segunda ruptura histórica* decisiva dos direitos humanos, que levou à “sua incorporação ao direito internacional”, por meio da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, como “reação contundente às agressões aos direitos humanos por parte do nacional-socialismo”<sup>7</sup>.

Esse reconhecimento cada vez mais frequente dos direitos humanos demonstra algumas ambiguidades. Nas palavras de Heiner Bielefeldt:

nos próprios direitos humanos se reflete a ambigüidade do moderno, pois surgiram da luta contra uma injustiça na sociedade moderna e, ao mesmo tempo, constituem-se em *ethos* político e jurídico de liberdade, que em sua universalidade e seu espírito emancipacionista são característicos do moderno.<sup>8</sup>

Alguns aspectos da era moderna demonstram sua ambivalência.

Em relação ao *progresso*, por exemplo, percebe-se que ele ocorreu em relação ao desenvolvimento científico e tecnológico, proporcionando novas descobertas e gerando “uma diversidade nas formas de viver humano”. No entanto, esse progresso gerou uma dinâmica própria, sem controle da política, transformando-se “em fonte de novos temores”, preocupações e injustiças.<sup>9</sup>

A modernidade, assim, ao mesmo tempo em que trouxe liberdade e igualdade, também criou “novos instrumentos disciplinadores” que podem “ser utilizados a serviço da irracionalidade coletiva”. Foi o *moderno* Estado europeu, por exemplo, que cometeu os horrores da Segunda Guerra Mundial, evidenciando uma negação aos direitos humanos. Esse

---

<sup>6</sup> Heiner Bielefeldt, *Filosofia dos Direitos Humanos*, p. 38-39.

<sup>7</sup> Heiner Bielefeldt, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Heiner Bielefeldt, *Op. cit.*, p. 40.

mesmo Estado veio a criar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promovendo a incorporação dos direitos humanos ao direito internacional.<sup>10</sup>

As características da era moderna demonstram sua ambivalência, como se percebe nos pontos contraditórios a seguir destacados:

a) *Racionalização*: o monoteísmo judaico-cristão trouxe o desencantamento do mundo e a perda da crença ético-religiosa (Max Weber), trazendo consigo o capitalismo e a burocracia. Mas a influência do iluminismo veio retirar a base metafísica das ideias ético-normativas por meio da racionalidade instrumental, transformando-se em mitologia positivista (Horkheimer e Adorno). Além disso, se de um lado a razão apregoada pelo iluminismo é uma forma de manipular as pessoas, de outro lado é uma forma de fazê-las refletir. Contraditoriamente, os perigos do excesso da racionalização só pode ser sanado “com mais esclarecimento e razão”.<sup>11</sup>

b) A *individualização* tem origem no “desenvolvimento espiritual do iluminismo” e na “dinâmica do capitalismo moderno”. De um lado “a individualização pode levar a uma crescente fragmentação da sociedade” (Taylor), “com o desaparecimento das estruturas e papéis tradicionais e atrofiamento das tradicionais fontes de solidariedade comunitária”. Por outro lado, o individualismo “é consequência de uma conscientização ética do posicionamento moral de cada indivíduo que almeja ser reconhecido e protegido em sua integridade pessoal, independente de seu papel na sociedade” (Berger). Assim, para alcançar a sociabilização é necessário reconhecer a liberdade individual, caso contrário, o resultado seria um coletivismo alcançado pela coerção, que seria artificial e inútil.<sup>12</sup>

c) A *igualdade social* gerou a liberação do indivíduo de papéis pré-estabelecidos. Isso permite o questionamento da “tradicional divisão por posições ou camadas” e da “divisão do trabalho entre os gêneros”.<sup>13</sup> Essa liberação gera, porém, nivelamento e trivialização, desfigurando o ser humano como “perfeito animal de rebanho” (Nietzsche) e fazendo desaparecer a “percepção por hierarquia e nobreza numa era de massas” (Ortega y Gasset e Jaspers), gerando, portanto, a massificação. De qualquer forma, a liberação do indivíduo de

---

<sup>10</sup> Heiner Bielefeldt, *Filosofia dos Direitos Humanos*, p. 40-41. O autor continua, dizendo que até mesmo o surgimento da pós-modernidade se mostra ambíguo: o que deveria ser uma autocrítica do moderno acabou tornando-se sua continuidade (*ibidem*, p. 40, nota 2).

<sup>11</sup> Heiner Bielefeldt, *Op. cit.*, p. 42-43.

<sup>12</sup> Heiner Bielefeldt, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> Apesar disso, os ditadores africanos, mesmo sem mandato tradicional, “continuam a invocar valores tradicionais para legitimar seus objetivos” (Heiner Bielefeldt, *Op. cit.*, p. 58, utilizando-se de ensinamentos do politólogo nigeriano Sakah Mahmud).

papéis preestabelecidos permite igualdade social e dignidade humana, questionando hierarquias sociais tradicionais e modernas<sup>14</sup>.

d) A *autonomia* “é uma das palavras-chave do moderno Iluminismo”, pois permite a dignidade humana, proveniente do direito inalienável à liberdade e à igualdade. Para haver autonomia é preciso haver distanciamento da tradição e sua revisão crítica por meio de sujeitos autônomos. A ideia, porém, não é abandonar a própria cultura para adquirir uma tradição comum como base política e jurídica, pois em muitos países “precisam conviver pessoas de diversas tradições religiosas e culturais”. Isso geraria uma homogeneização obrigatória (ou limpeza étnica), com a consequente perda de equilíbrio das tradições, que facilmente acabaria em fundamentalismo.<sup>15</sup>

e) *Pluralismo* religioso, “de cosmovisões e de culturas, não só dentro das fronteiras de um país, como também entre países cada vez mais unidos por redes eletrônicas”. Tradições religiosas e culturais deixam de ser naturalmente seguidas e passam a ser apenas mais uma opção, ao lado de outras. “À medida que o horizonte se alarga além da nossa cultura, a força de orientação da própria tradição vai se reduzindo”. A tradição torna-se passado. O confronto pluralista de tradições as transforma em problema, por tornarem-se objeto de reflexão e de discussões. O pluralismo permite uma consciência crítica da tradição e o desenvolvimento das ciências humanas. Deve-se buscar, para isso, consensos normativos que contemplem o pluralismo, “sem criar princípios jurídicos obrigatórios”, e sem perder de vista “a cidadania e a economia modernas”.<sup>16</sup>

O pluralismo é apontado por Heiner Bielefeldt como uma das causas de ruptura dos direitos humanos. Na era pré-moderna, havia uma igreja única, na qual era permitido um certo pluralismo interno, desde que permanecesse inquestionável a posição central da igreja (realidade aplicável, ao menos, ao catolicismo e ao islamismo). Houve, porém, uma cisão religiosa por meio da Reforma, que fez surgir uma nova igreja, concorrente da oficial, fazendo com que a sociedade perdesse a “centralização religiosa e normativa”. Surgiram crises na família, no Estado e na Igreja, o que gerou discussão política e de cosmovisão. Essas discussões foram conduzidas para meios militares, o que gerou as guerras civis.<sup>17</sup>

As guerras religiosas levaram ao fortalecimento da nobreza e do Estado, de quem se esperava o restabelecimento da ordem e do Direito. Para Hobbes, por exemplo, “o Estado

---

<sup>14</sup> Heiner Bielefeldt, *Filosofia dos Direitos Humanos*, p. 43-44. A Reforma Protestante permitiu essa igualdade social ao defender que todo o cristão tem livre acesso a Deus, não só monges e clérigos (Taylor) (Heiner Bielefeldt, *op. cit.*, p. 44).

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 50-51, 57.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 44, 58.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 47-48.

deveria estar acima das partes religiosas beligerantes como autoridade neutra e apaziguar a sociedade com todos os meios de poder disponíveis”. Essa solução, porém, não foi suficiente, pois a paz era imposta (e, por isso, temporária) e, por vezes, o príncipe se identificava com uma das partes em conflito. O Estado, descomprometido com normas, tornou-se anárquico, subjugava pela força, gerava mais guerras civis, e não restabelecia o consenso jurídico.<sup>18</sup>

A solução real não estava na neutralização do pluralismo, mas no seu reconhecimento (mais um aspecto ambivalente). Não deveria contentar-se, porém, com tolerância ao pluralismo, pois tolerar significaria “esforçar-se para aceitar o diferente”. Era preciso reconhecer o pluralismo, respeitando o ser humano por suas convicções e conferindo-lhe direitos. A dignidade e a liberdade devem, assim, constituir o centro normativo da política e da lei, de modo a evitar a guerra civil e a repressão do Estado.<sup>19</sup>

f) *Secularização*: permite “o questionamento cada vez maior do papel da religião na vida do indivíduo e da sociedade”. No entanto, a secularização, que deveria servir para afastar o homem da religião, permitiu a conquista da liberdade religiosa, que concedeu ao homem mais opções de religiões. Dessa forma, a secularização permitiu o afastamento de uma religião central e uma fuga desta “para novas ideologias salvíficas”, já que a ausência de uma “religião como centro de equilíbrio” havia gerado temores de ordem política. [Uma dessas ideologias foi o positivismo de Auguste Comte.] A secularização, porém, não pode ser simplesmente “igualada à descrença ou ao empobrecimento espiritual”, devendo ser tratada como possibilidade de fuga da concentração da fé. A desconcentração da fé permitiu a secularização do Estado e do Direito, permitindo a conquista da liberdade religiosa.<sup>20</sup>

g) *Globalização* econômica, política e comunicativa: a globalização da economia “fornece impulsos ao crescimento”, mas, ao mesmo tempo, cria concorrência que afeta os sistemas sociais. No mesmo sentido, a globalização política gera cooperação internacional, mas, ao mesmo tempo, (1) “conduz à depreciação de políticas regionais”<sup>21</sup> e (2) afeta a vida interna de cada país, especialmente nos países de Terceiro Mundo (em virtude do colonialismo<sup>22</sup> e dos rápidos processos de industrialização<sup>23</sup>). Outra faceta da globalização, de

---

<sup>18</sup> Heiner Bielefeldt, *Filosofia dos Direitos Humanos*, p. 49-50.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 50 e 52.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 45.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 46.

<sup>22</sup> “Os europeus determinaram as divisas políticas dos países sem considerar a realidade histórica e cultural, com o resultado de que pessoas de diferentes origens religiosas e culturais passaram a ter de conviver em países, nos quais muitas vezes até hoje só conseguem se comunicar na língua dos colonizadores”. (Bielefeldt, *op. cit.*, p. 56).

<sup>23</sup> Na Europa, a consolidação do Estado moderno, a industrialização e a atual revolução da informática levaram séculos para serem absorvidos; em muitos países do Terceiro Mundo, essas três etapas estão ocorrendo ao mesmo tempo (Bielefeldt, *op. cit.*, p. 56.).

matriz comunicativa, oferece benefícios à troca global de informações, mas, a longo prazo, pode constituir-se ameaça à multiplicidade de línguas. Assim, a globalização não trouxe apenas benefícios, pois “as crises e os riscos da moderna civilização” também foram globalizados. Dessa forma, para solucionar essas crises e riscos não é possível mais utilizar “instituições políticas e jurídicas tradicionais”. A solução, para Heiner Bielefeldt, está na “observância universal” pragmática dos direitos humanos.<sup>24</sup>

Outra importante consequência da globalização é o problema dos refugiados, que causou diversas modificações no direito internacional após a Primeira Guerra Mundial, levando à elaboração de cada vez mais “normas internacionais de direitos humanos”, sem anular a “realidade da multiplicidade de países”. Ao lado da existência de refugiados, e de direitos que os atendem, surge um contraponto apontado por Hannah Arendt: “típicos países de imigração” passam a contingenciar [limitar] “o recebimento de refugiados”, que “perdem sua velha pátria” e não conquistam uma nova pátria. A solução apontada por Hannah Arendt seria a adoção de um “direito humano elementar, que esteja acima da ordem internacional dos países soberanos individuais”. Um “direito a ter direitos”, cuja existência foi descoberta quando milhares de pessoas perderam direitos<sup>25</sup>, mais um aspecto da ambivalência dos direitos humanos.

Essas características da era moderna estão interligadas. É possível visualizar, por exemplo, a influência da racionalização na individualização, e desta na liberação do indivíduo de papéis preestabelecidos. Percebe-se, ainda, que a liberação do indivíduo de papéis preestabelecidos leva à autonomia, que permite reconhecer o pluralismo não mais como ameaça ao consenso jurídico, mas como motivo para assegurar o reconhecimento mútuo de liberdade igual. Por sua vez, o pluralismo religioso, de cosmovisões e de culturas levou à secularização, e esta desprende o homem de uma religião central, abrindo espaço para a globalização econômica, política e comunicativa.

Até mesmo o papel dos direitos humanos provém de sua ambivalência. Os direitos humanos, além de não serem “capazes de dissolver as ambivalências da era moderna, [...] não dispõem de meios para curar as contradições do nosso tempo”. Apesar disso, “junto com todos os seus perigos”, os direitos humanos são “a resposta para essa mesma ambivalência”, por que: (1) “representam a tentativa de garantir condições elementares de vida digna”, como

---

<sup>24</sup> Bielefeldt, *op. cit.*, p. 46, 52. Kant (ao combater o colonialismo) já afirmava, há mais de duzentos anos, a necessidade de uma “ordem normativa civil universal”, já que “a infração ao direito em um lugar pode ter consequências em todos os lugares da Terra” (Bielefeldt, *op. cit.*, p. 53).

<sup>25</sup> Bielefeldt, *op. cit.*, p. 54-55.

reação à injustiça e à ameaça à humanidade; (2) tem “a incumbência ética” de conferir “validade política e jurídica” à liberdade.<sup>26</sup>

Esse conteúdo ético-moral, no entanto, é de difícil alcance. Habermas, ciente dessa realidade, propõe um consenso procedimental, ainda mais necessário quando a moral não está mais fundamentada no transcendental, como será visto no próximo tópico.

### **3. A DESVALORIZAÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL PARA A VALIDADE DA MORAL**

O problema das regras morais está na sua formação, nos elementos que tornam válidos o *dever ser* nelas impregnado. As manifestações morais, por exemplo, admitem reações relacionadas aos sentimentos quando são infringidas. Assim, uma infração a uma regra moral pode trazer indignação aos observadores, humilhação às vítimas e vergonha aos infratores. Da mesma forma, se as regras morais são seguidas, sentimentos positivos podem ser expressos, tais como admiração, lealdade e gratidão. Para que as reações às normas morais sejam valoradas (justificando-se os *sentimentos* correspondentes) é preciso haver fundamentos racionais, que tornem as normas morais plausíveis e exigíveis de forma objetiva.<sup>27</sup>

Habermas traz quatro teorias, dentro da filosofia moral, utilizadas para “recolher reconstrutivamente mais ou menos elementos do conteúdo cognitivo das nossas intuições morais cotidianas”:<sup>28</sup>

a) o *não-cognitívismo severo* defende que o conteúdo cognitivo da moral é ilusão, pois os posicionamentos morais estão fundamentados em sentimentos ou opiniões subjetivas, ou seja, cada um age de acordo com suas preferências;

b) o *não-cognitívismo atenuado* entende que os sujeitos que agem moralmente não o fazem somente de acordo com suas preferências, mas em virtude de uma autoconsciência moral, orientada por normas vigentes (“como no caso do contratualismo de cunho hobbesiano”);

c) o *cognitívismo atenuado* também defende a autoconsciência dos sujeitos que agem moralmente, de forma a permitir uma reflexão sobre orientações de valor que permitam identificar a melhor forma de levar a vida, enfatizando o que é *valioso e autêntico*, e não mais

---

<sup>26</sup> Bielefeldt, *op. cit.*, p. 46-47.

<sup>27</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 12-13.

<sup>28</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 14-15.

as preferências; essa teoria, contudo, permite a utilização de concepções próprias e individuais do *bem*, o que resultaria em julgamentos parciais e dependentes do contexto;

d) o *cognitivismo severo*, ao buscar a validade dos deveres morais, procura normas que sejam reconhecidas pelos sujeitos, não contestadas e imparciais, baseadas em motivos sensatos. Para isso, as normas morais não podem estar atreladas a “motivos relativos aos atores”.

A validade e a obrigatoriedade das regras morais perderam sua fundamentação transcendental, que obrigava a todos a partir de uma visão de mundo religiosa. Isso ocorreu com o desenvolvimento de sociedades cada vez mais complexas que se desenvolvem cada vez de forma mais diversa, formando cosmovisões pluralistas, como visto no tópico anterior deste artigo, que não admitem fundamentarem-se a partir de um único ponto de vista. No entanto, o papel de fundamentação moral que era exercido pelo “divino transcendente” continua sendo necessário. Para isso, é preciso levar-se em conta o mundo intersubjetivamente partilhado, visto como um todo. A dificuldade, diante da desvalorização religiosa, está em como “fundamentar a força obrigatória específica das normas e dos valores em geral” e como dar autoridade a um *dever ser*, justificando racionalmente a “consciência moral cotidiana”.<sup>29</sup>

Inicialmente, deve-se perceber que existem normas e valores já aceitos, independente de a sociedade ser secularizada ou religiosa.

Os mandamentos morais, quando baseados na religião, são obedecidos em virtude da autoridade de uma divindade, e merecem ser obedecidos porque essa divindade é onisciente, justa e bondosa. Assim, não é o arbítrio de um todo-poderoso que torna seus mandamentos dignos de aceitação, mas sua justiça e bondade, além de sua sabedoria e da salvação que ele proporciona. Em outras palavras, “o modo como devemos nos comportar nos relacionamentos interpessoais resulta de um modelo de conduta exemplar”. O relacionamento interpessoal no contexto religioso permite a solidariedade de membros de uma mesma comunidade de fiéis, dando acesso a uma “sensibilidade para com as diferenças que distinguem um indivíduo do outro”.<sup>30</sup>

O pluralismo ideológico das sociedades modernas fez com que perdesse espaço o fundamento religioso da moral, que servia de “fundamento *público* de validação de uma moral partilhada por todos”. A filosofia moral passa a depender, assim, de um “nível de

---

<sup>29</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 16.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 17-19. Habermas esclarece que, ao falar em mandamentos morais, no que se refere à religião, não está se referindo a um mero sistema de regras, mas a “uma forma de vida autorizada por Deus e recomendada à imitação” (p. 18).

fundamentação pós-metafísico”, que se afaste do ponto de vista divino e “do recurso à ordem da criação e à história da salvação”.<sup>31</sup>

A razoabilidade e a veracidade dos mandamentos divinos estavam ancorados nas razões epistêmicas das doutrinas religiosas. Assim, as autoridades que aplicavam essas doutrinas tinham um fundamento que lhes era externo e que lhes conferia legitimidade. Mas o caráter objetivo da fundamentação transcendental foi perdendo espaço na medida em que os sujeitos que eram destinatários das normas e decisões daquelas autoridades passaram a ser mais atuantes e julgadores. Os fundamentos precisavam ser, então, “subjetivamente razoáveis”, relacionados “à vontade e à razão” de seus destinatários. Esse é o ponto de vista do empirismo clássico, que “concebe a razão prática como a capacidade de determinar o arbítrio de acordo com as máximas da inteligência”.<sup>32</sup>

Passa-se, assim, da razão epistêmica das doutrinas religiosas à razão instrumental do empirismo.<sup>33</sup> Para a razão instrumental a razoabilidade de um ato está na possibilidade de o mesmo alcançar o resultado esperado. Percebe-se, assim, que a razoabilidade do ato depende de cada ator, pois as preferências e metas mudam de pessoa para pessoa.<sup>34</sup> Assim, enquanto a fundamentação da moral estava relacionada a preceitos transcendentais a razão servia para fundamentar as convicções (razão epistêmica); no empirismo clássico, a razão precisava fundamentar as ações (razão instrumental ou teleológica).

O problema está na dependência que a razão instrumental tem dos objetivos de cada pessoa. Esse problema fica mais demonstrado quando se está diante de um conflito entre as preferências dos atores envolvidos. Por isso surgem propostas como as do *não-cognitivismo atenuado*, que espera que a autoconsciência dos atores seja orientada pelo princípio da racionalidade dos fins. E novamente volta-se a uma racionalidade epistêmica, afastada do arbítrio da racionalidade instrumental (que se volta às preferências dos atores). Parte-se, assim, “do mundo do ator, de acesso subjetivamente privilegiado, para um mundo intersubjetivamente compartilhado”.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 19-20.

<sup>32</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>33</sup> Habermas defende a existência de três tipos de razão e em cada uma a linguagem pode ser utilizada de três diferentes formas: (a) no uso epistêmico, a linguagem é utilizada, essencialmente, para a representação do saber; (b) no uso teleológico, a aplicação principal da linguagem ocorre na apresentação dos êxitos pretendidos com determinada ação; (c) no uso comunicativo, a linguagem visa o entendimento mútuo. (HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução Milton Camargo Mota. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2004, p. 110.) No entanto, em sua obra clássica *Teoria de la Accion Comunicativa*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1987 (tomo I, passim, em especial p. 122-146) Habermas trata de quatro tipos de ação: a teleológica, a regulada por normas, a dramaturgica e a comunicativa.

<sup>34</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 22.

<sup>35</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 36-37.

Nessa busca pela racionalidade dos fins, Aristóteles defendia que “toda ação e todo propósito, visam a algum bem”. E o conhecimento dessa finalidade permite melhor alcançá-la (como o arqueiro atinge melhor o alvo se o conhece). Esse bem, na visão aristotélica, é a ciência política, pois é ela que orienta as demais ciências e “legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos”. Dessa forma, como a finalidade da ciência política inclui a finalidade das outras ciências, “então esta finalidade deve ser o bem comum”.<sup>36</sup>

Com o objetivo de descrever o que seria o bem comum, Aristóteles identifica uma forma de *vida agradável*, que está relacionada aos prazeres. Mas alerta que “a vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, e obviamente ela não é o bem que estamos procurando”<sup>37</sup>. Por isso, é preciso haver uma orientação para o agir que não esteja submetido à busca do prazer de cada um. A solução aristotélica seria “agir de acordo com a reta razão”, que exige do agente algumas condições: agir conscientemente, deliberadamente (deve “deliberar em função dos próprios atos”) e agir de acordo com uma “disposição moral firme e imutável”. A reta razão exige que as ações sejam orientadas pelo meio termo, que seria “aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens”<sup>38</sup>.

Essa visão de Aristóteles permite que nos afastemos do arbítrio da vontade própria do agente (e de suas preferências) mas pode gerar o arbítrio de um bem comum (ou de um meio termo) que não leva em conta as idiossincrasias de cada membro da sociedade. Numa sociedade plural como a atual é difícil chegar-se a algo que seja único em relação a todos os homens.

Habermas alerta que cada cultura tem seu saber prático. Talvez influenciado por Wittgenstein, diz que

À luz de seus jogos de linguagem impregnados de elementos de avaliação, os atores desenvolvem não apenas representações de si próprios e da vida que gostariam de levar em geral; eles também descobrem em cada situação traços de atração e de rejeição, os quais não podem entender sem “ver” como *devem* reagir a eles.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômacos*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 17-18 (1094 a – 1094 b).

<sup>37</sup> Aristóteles, *Op. cit.*, p. 20 (1095 b – 1096 a).

<sup>38</sup> Aristóteles, *Op. cit.*, p. 36 (1104 a), 39 (1105 b), p. 41 (1106 b).

<sup>39</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 37 (destaques nos original).

Esses jogos de linguagem e traços de atração e de rejeição são percebidos em um mundo vivido no qual se permite desenvolver “um saber utilitário intersubjetivamente compartilhado”, amplamente difundido e socialmente aceito.<sup>40</sup>

As “tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” formam um ponto de referência para os atores sociais desenvolverem suas histórias de vida. Esse pano de fundo influencia as pessoas na tomada de decisões e na formação de seus valores éticos, de modo que as preferências de cada um vão perdendo força, dando lugar a um *ethos* comum. Em outras palavras, o *nós* muda concepções e cria valores que afetam diretamente o *eu*.<sup>41</sup>

O problema é que “obrigações morais são mais importantes para uma pessoa do que para outra, têm maior significado num contexto do que noutra”. Tais obrigações morais estão vinculadas ao conceito de *bom* (ou de bem viver), que correm o risco de terem ampla variação de pessoa para pessoa. Essa gama de variações pode ser prejudicial quando há conflito de interesses (colisão entre deveres ou entre direitos) e se mostra ainda mais visível em sociedades pluralistas.<sup>42</sup>

Isso porque o *ethos* comum (acima mencionado) cria uma série de identidades e de afinidades entre aqueles que compartilham as mesmas histórias de vida. As sociedades atuais, no entanto, são complexas, marcadas pelo multiculturalismo, o que implica em tradições e pontos de vista diversos convivendo em uma mesma sociedade. Consequentemente, existem várias comunidades societais, dentro das quais existe um mundo compartilhado e semelhantes concepções de bem; mas no mundo da vida essas comunidades coexistem e cada vez mais suas diferenças aparecem.

Diante da dificuldade de se alcançar uma mesma concepção de bem, Habermas entende que “os enfoques neo-aristotélicos não podem cumprir com o conteúdo universalista de uma moral da atenção indistinta e da responsabilidade solidária por cada indivíduo”. Isso porque cada caso apresenta um ponto de vista moral relacionado ao bem e “não existe quem possa determinar simplesmente, a partir da perspectiva do observador, o que uma pessoa qualquer deve considerar como bom”.<sup>43</sup>

Para evitar os perigos das concepções parciais do *bem*, Habermas propõe um modelo imparcial para buscar o que é bom para todos, baseado no *reino dos fins* kantiano. Os imperativos formulados por Kant, em suas palavras, “são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser

---

<sup>40</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 38.

<sup>41</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 39.

<sup>42</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 39-40.

<sup>43</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 40, 42.

racional, da vontade humana, por exemplo”.<sup>44</sup> Ou seja, o imperativo é uma fórmula (ou princípio) a partir do qual se orienta o agir de forma objetiva afastando-se a subjetividade das preferências humanas.

Kant diz que há apenas um imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Mas deste único imperativo derivam outros “imperativos do dever”,<sup>45</sup> dentre os quais se inclui “o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*”.<sup>46</sup> Essa formulação do imperativo categórico, justamente por trazer a ideia de legislação universal, não está fundamentada em nenhum interesse, o que o torna incondicional.<sup>47</sup>

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins*.

...  
Seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *já* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objectivas comuns...<sup>48</sup>

Hegel criticou a teoria kantiana por considerá-la formal e abstrata. Em suas palavras, “o Bem apenas possui o caráter de essência abstrata universal do dever” (§ 133), mas “a ação exige para si um conteúdo particular e um fim definido, e como a abstração nada de semelhante comporta, surge a questão: o que é o dever?”, ao que se segue sua resposta: agir de acordo com o direito e buscar o bem-estar individual e de todos (§ 134). Essas determinações, porém, estão condicionadas e limitadas à consciência de si e a uma universalidade abstrata, que resultam em uma “identidade sem conteúdo”. Dessa forma, a crítica de Hegel à proposta kantiana pode ser assim resumida: “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele progresso a um vazio formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever”. O

---

<sup>44</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 49 (BA 39).

<sup>45</sup> Kant, *Op. cit.*, p. 59 (BA 52).

<sup>46</sup> Kant, *Op. cit.*, p. 72 (BA 70), destaques no original.

<sup>47</sup> Kant, *Op. cit.*, p. 74 (BA 72).

<sup>48</sup> Kant, *Op. cit.*, p. 75-76 (BA 74-75), destaques no original.

risco da construção kantiana, continua Hegel, é que sua dependência da subjetividade pode permitir que se fundamente comportamentos injustos ou imorais (§ 135).<sup>49</sup>

A mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato, mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e a identidade formal.<sup>50</sup>

Por isso, Hegel entende que deve haver um conteúdo prévio, estabelecido antecipadamente como princípio rigoroso. Por exemplo, se “se afirmar e supuser que a propriedade e a vida humana devem ser respeitadas, então será uma contradição efetuar um assassinio ou um roubo”<sup>51</sup>, ou seja, somente a definição de um conteúdo prévio poderia evitar o arbítrio das definições morais.

Habermas aponta as quatro principais objeções de Hegel à ética kantiana: o formalismo, o universalismo abstrato, a impotência do mero dever e o terrorismo da pura convicção. Após traçar as diferenças entre a ética kantiana e a ética do discurso, Habermas analisa as objeções de Hegel e, ao final, defende-se: “Na medida em que [a ética do discurso] privilegia um procedimento para a formação da vontade, abre caminho aos indivíduos em causa, que têm de encontrar, por si próprios, respostas para as questões práticas da moral, questões que se apresentam com toda a sua objectividade histórica.”<sup>52</sup>

O problema apontado por Habermas em relação à prévia definição de conteúdos (pretendida por Hegel), está na impossibilidade de se apontar alguém como um ser que tenha “acesso privilegiado às verdades morais”. A filosofia não pode subtrair de ninguém sua responsabilidade prática sobre os assuntos que estão sendo deliberados.<sup>53</sup>

Por isso, no livro *A inclusão do outro*, Habermas destaca as vantagens do *reino dos fins* kantiana, no que se refere ao fato de os membros da sociedade contemplarem a si e aos outros como um meio e como um fim em si mesmo: “enquanto legislador, ninguém é súdito da vontade de um estranho; mas ao mesmo tempo cada membro está submetido às leis que a si mesmo outorga, assim como todos os outros”. Com isso, as figuras do direito privado e do direito público se unem em uma só: “o papel do cidadão que participa da legislação e o do

---

<sup>49</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 118-120 (§§ 133 a 135).

<sup>50</sup> Hegel, *Op. cit.*, p. 120 (§ 135).

<sup>51</sup> Hegel, *Op. cit.*, p. 120 (§ 135).

<sup>52</sup> HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 13-14, 15-23, 23-29, 31.

<sup>53</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 31.

indivíduo privado, submetido às leis”. Trata-se de considerar a pessoa, assim, “simultaneamente, como autora dos mandamentos éticos aos quais está submetida enquanto destinatário”.<sup>54</sup>

#### **4. A TEORIA DO DISCURSO DE HABERMAS E O PROCEDIMENTO PARA A ACEITABILIDADE GERAL DA NORMA**

A partir da tradição kantiana, e combatendo a tradição aristotélica, Habermas apresenta a necessidade de se colocar em prática uma democracia deliberativa que leve à aceitabilidade geral da norma. Segundo ele, “uma lei é válida no sentido moral quando pode ser aceita por todos, a partir da perspectiva de cada um”. A norma que é objeto de discussão deve ser “generalizável segundo o ponto de vista de todos os participantes”.<sup>55</sup>

Por mais que os interesses e a autoconsciência de cada um estejam presentes na deliberação, eles servem para enriquecer o debate e vislumbrar outros pontos de vista. Nas palavras de Habermas, “esses motivos relativos aos atores não contam mais como motivos e orientações de valor de pessoas individuais, mas como contribuições epistêmicas para um discurso de exame das normas, realizado com o intuito do mútuo entendimento”. A vontade dos atores ainda pode coagir sua manifestação na deliberação. Mas, se isso ocorre, na esteira dos ensinamentos kantianos pode-se dizer que a vontade não é autônoma e, portanto, não é livre. Para que a vontade seja autônoma (e haja a possibilidade da autolegislação) deve estar interpenetrada com a razão.<sup>56</sup>

Assim, pode-se chegar a um discurso racional que tem por objetivo o entendimento mútuo e que tem como pressuposto a participação de todos os envolvidos. Para resolver o choque entre as variedades de mundos, Kant exige que cada um seja capaz de se colocar “suficientemente na situação de qualquer outro”. É preciso mudar a autocompreensão e a compreensão do mundo, construindo-se “a aceitabilidade de uma norma elevada a práxis comum”. O imperativo categórico de Kant dá lugar à teoria do discurso de Habermas, traduzido no “princípio discursivo 'D', segundo o qual só podem requerer validação normas que possam contar com a concordância de todos os envolvidos como partícipes de um discurso prático”. Essa foi a forma encontrada por Habermas para se conseguir uma

---

<sup>54</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 43-44.

<sup>55</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>56</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 44-45.

“responsabilidade solidária por toda e qualquer pessoa após a perda de valor do fundamento religioso de sua validação”, solução por ele denominada de pós-metafísica.<sup>57</sup>

A ética discursiva habermasiana busca justificar os mandamentos morais de duas formas de argumentação: de um lado, é preciso haver o proferimento de discursos de auto-entendimento; de outro lado, esses discursos precisam ter fundamentação normativa. São discursos que devem levar em conta a justiça e a solidariedade, por meio da “superação da perspectiva egocêntrica” e da busca do entendimento por meio do convencimento recíproco.<sup>58</sup>

A abertura para o argumento do outro exige que não haja algo que seja verdadeiro ou falso de saída. Isso porque, utilizando-se o conceito de verdade como correspondência entre proferimentos e realidade<sup>59</sup>, pressupor que um fato social tem determinada explicação impede a abertura para outros pontos de vista e não cria no ator social o exercício da argumentação.

Essa mudança de paradigma exige dos participantes da deliberação três espécies de compreensões:<sup>60</sup>

a) *compreensão de fundamentação*: mesmo que não deva haver algo pressuposto, a fundamentação precisa partir de um contexto, alguma circunstância deve ser entendida de antemão. No entanto, essa circunstância não deve ser trazida como imutável, pois estará sujeita às regras do discurso infra apontadas. Para haver a compreensão da fundamentação deve ocorrer a prática da justificação pública, por meio da externalização de razões que validem a informação trazida. Isso exige um processo argumentativo qualificado, que tem o ônus de elucidar o motivo pelos quais as razões iniciais devem ser consideradas válidas. Espera-se, assim, discursos racionais que “garanta[m] espaço a todas as contribuições relevantes” e que viabilizem a tomada de decisões apenas pela “compulsão não coerciva do melhor argumento”.

b) *compreensão da verdade*: na prática, os participantes acabam por tentar fundamentar suas opiniões oferecendo a correspondência entre elas e a realidade, procurando, com isso, justificar sua validade. No entanto, o fato de algo estar bem fundamentado não significa que ele é verdadeiro. A diferença reside no seguinte: enquanto a *verdade* diz respeito à “justificação em qualquer contexto”, a *aceitabilidade racional* está relacionada à justificação em determinado contexto.

---

<sup>57</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 46-47.

<sup>58</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 48. Habermas admite que, sem o pano de fundo religioso, perde-se o motivo mais forte para o seguimento de mandamentos morais, que é a expectativa da salvação. Com isso, a mora, que fracamente motivada, precisa ser complementada por um Direito coercitivo e positivo (Habermas, *op cit*, p. 48-49 e nota de rodapé 50 da p. 49).

<sup>59</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 49.

<sup>60</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 50-52.

c) *compreensão de mundo*: o mundo social é formado pelas intenções, opiniões, práticas e linguagem de seus integrantes. Somente o integrante desse mundo social tem acesso a ele, o que o torna diferente do mundo objetivo, ao qual tem acesso um observador externo.

Assim, a deliberação exige um processo argumentativo qualificado (compreensão de fundamentação), que leve à aceitabilidade racional dos proferimentos (compreensão de verdade) e que valorize a realidade da cada participante (compreensão de mundo). Isso serve de base para implementação de uma ética discursiva que permita a “reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa”<sup>61</sup>. Para isso, Habermas valoriza a aplicação de um discurso ideal que teria as seguintes características:<sup>62</sup>

a) *acordo mútuo*: os “envolvidos pretendem solucionar seus conflitos sem violência ou acertos ocasionais, mas sim através de um acordo mútuo”. Para isso, pressupõe-se uma “autocompreensão ética comum a todos”, o que não afasta a realidade de haver “concepções divergentes sobre o que seja o bem”. Cada um dos envolvidos “partilha uma forma de vida qualquer... estruturada por meio de um acordo mútuo lingüístico”, já que as condutas comunicativas e as formas de vida estão de tal forma entrelaçadas que levam as pessoas a formarem “relações recíprocas de reconhecimento”.

b) *não exclusão*: nenhum sujeito capaz de se expressar e de agir pode ser excluído da deliberação, o que pressupõe que o participante esteja em condições de dar contribuições relevantes. O problema é que “os envolvidos só podem recorrer às coisas que têm em comum e das quais dispõem naquele momento”, o que torna o conteúdo da participação dependente, em grande parte, das condições dos envolvidos.

A partir dessas características do discurso ideal, a fundamentação moral exige que se alcancem os seguintes passos<sup>63</sup>:

a) *concordância dos envolvidos no discurso*: “só podem aspirar por validade as normas que puderem merecer a concordância de todos os envolvidos em discursos práticos”;

b) *concordância dos atingidos pela norma*: as consequências das normas devem poder ser aceitas por todos os atingidos, mediante uma aceitação geral e não coativa;

c) *processos argumentativos*: os processos argumentativos devem ser o ponto de partida para a concordância. A argumentação deve ser institucionalizada ou deve ser objeto de uma práxis informal, que permita um “pré-entendimento etnocêntrico não partilhado por outras culturas”. A qualidade do processo argumentativo exige que “ninguém que possa dar

---

<sup>61</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 53.

<sup>62</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 53-55.

<sup>63</sup> Habermas, *Op. cit.*, p. 56-59.

uma contribuição relevante [seja] excluído da participação”. Como consequência “só poderão ter espaço as razões que levem em conta, de forma equânime, os interesses e as orientações de valor de cada um”. Os processos argumentativos devem, ainda, orientar-se segundo o acordo mútuo, o que implica na aceitação 'não coativa' em comum acordo. A qualidade do processo argumentativo também exige que todos tenham “a mesma chance de dar contribuições” e que os participantes pensem aquilo que estão dizendo. Acrescente-se a isso a necessidade de que a comunicação ocorra sem coações internas e externas por meio do “convencimento das melhores razões”.

Em resumo, somente através “de uma regra argumentativa” pode se buscar a validação e aplicação dos fundamentos morais. Com isso, as regras morais não podem resultar de “uma imposição transcendental”, devendo provir de uma ação orientada ao entendimento mútuo.<sup>64</sup>

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pluralismo permite diversas visões de mundo, o que dificulta a eleição de uma concepção como a mais correta, ou seja, impede a imposição de um conteúdo universal para as normas (morais e jurídicas) e para os direitos humanos. Por isso, é necessário que, ao menos, o procedimento para a criação dessas normas seja universal, o que propõe Habermas em sua teoria do discurso.

A aplicação da teoria do discurso de Jürgen Habermas permite, até mesmo, uma revisão das tradições culturais, de forma que resultem num mundo da vida interpretado por orientações racionais de ação. Para isso:

a) A tradição cultural deve disponibilizar aos agentes meios para que alcancem pretensões de validade diferenciadas e possam diferenciar as atitudes básicas próprias do mundo objetivo, mundo social (em conformidade com as normas) e mundo subjetivo;

b) A tradição cultural tem que ser passível de revisão crítica, permitindo a elaboração sistemática dos nexos de sentido e o estudo metódico de interpretações alternativas;

c) A tradição cultural deve permitir formas especializadas de argumentação, surgindo “sistemas culturais especializados” como “ciências, moral e direito, arte e literatura, nos quais se formam tradições sustentadas argumentativamente, que fluem por uma crítica permanente e ainda asseguradas pela profissionalização que geram”.

---

<sup>64</sup> Habermas, *A inclusão do outro*, p. 59-60.

d) A tradição cultural tem, por fim, “que interpretar o mundo da vida de modo que a ação orientada ao êxito” fique livre dos imperativos que impedem a renovação comunicativa constante e a “ação orientada ao entendimento”. Isso possibilita a “institucionalização social da ação ‘racional orientada a fins’ para fins generalizados, como, por exemplo, a formação de subsistemas especializados na ação econômica racional e na administração racional, regidos, respectivamente, pelos meios dinheiro e poder”.<sup>65</sup>

O problema da elaboração de leis e da concepção de direitos humanos e fundamentais não pode, assim, estar desconectado do estudo da sociedade e da cultura<sup>66</sup> já que o objeto da norma será a regulação de um fato, e isso alterará o comportamento do indivíduo e, por conseguinte, da sociedade e da cultura em que está inserido.

## 6. REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. Trad. Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

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

\_\_\_\_\_. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Accion Comunicativa*, tomo I, *Racionalidad de la acción y racionalización social*, tomo II, *Crítica de la razón funcionalista*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução Milton Camargo Mota. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Clássicos)

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

---

<sup>65</sup> HABERMAS, *Teoria de la Accion Comunicativa*, tomo I, p. 105-106.

<sup>66</sup> HABERMAS (*Op. cit.*, tomo I, p. 21) prega a conexão desses conteúdos aos fundamentos das ciências sociais.