

A HERMENÊUTICA JURÍDICA HABERMASIANA

Dr. Fábio Liborio Rocha¹

Ms. José Felício Dutra²

INTRODUÇÃO

A proposta neste artigo é ensinar os alunos de graduação a realizarem uma hermenêutica do texto do filósofo alemão Jürgen Habermas por meio de um método mais sintético de como entender um enunciado ou título de artigo científico ou mesmo de um livro, até os conceitos mais densos da ética habermasiana. Em um universo universitário no qual o alunado egresso do ensino médio apresenta ainda um déficit de interpretação de textos, deverá encarar em nível superior um grau de dificuldade ainda maior, sobretudo em textos densos das áreas ciências sociais aplicadas, como o Direito, e a própria Filosofia. O nossa inferência visando uma compreensão da hermenêutica habermasiana será feita por um método sintético, porém seguro, pois o mesmo deverá ser seguido *passo-a-passo*, exemplificado em cada subtítulo do presente artigo.

1. A QUESTÃO DO AGIR COMUNICATIVO EM HABERMAS

Para Habermas, os mestres-pensadores, sobretudo Hegel, Marx e Kant, em nossa época pós-moderna, estão sendo alvo de crítica. Kant propôs uma lógica transcendental, onde a investigação voltada para as condições a priori conseguiria possibilitar a experiência. Para Kant, a análise dos conceitos de objeto era operacionável de modo intuitivo. Seria um modo não empírico, onde nenhuma experiência poderia ser alternativa; foi um sistema de pensamento fechado, não admitindo outros pressupostos. Então surgiu a ideia de que podemos nos certificar do caráter insubstituível de operações intuitivamente executadas desde sempre segundo regras. Esse fundamento kantiano se apresenta em descrédito segundo Habermas, porque fundamentou o transcendental para criar uma teoria do conhecimento. Melhor dizendo, atribuiu a filosofia uma missão exigente, e esses aspectos tornaram a filosofia, duvidosa. Kant, ao pretender esclarecer os fundamentos da ciência, definindo os limites do experienciável, indicando enfim, o lugar das ciências. Isso certamente foi ambicioso; a filosofia excedeu suas forças.

Kant separou o conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do poder de julgamento, assentando cada uma delas em fundamentos próprios. Aqui pensamos tratar de uma avaliação crítica inferida por Habermas ao fulcro do pensamento kantiano onde atribui a filosofia o papel de juiz.

Vejamos este exemplo:

¹ Centro Universitário do Distrito Federal (UDF), Brasília, DF

² Centro Universitário do Distrito Federal (UDF), Brasília, DF

A crítica da razão pura assume também a tarefa de criticar o abuso de uma faculdade cognitiva que, em nós, está talhada à medida dos fenômenos. Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal. Com efeito, ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do poder de julgar e assenta cada uma delas em fundamentos próprios. Ao fazer isso, ele atribui também à filosofia o papel de um juiz (...). p.18.

Neste momento, Habermas percebe uma estreita conexão entre a teoria do conhecimento fundamentalista, conferindo à filosofia um papel de indicador de lugar para as ciências, sendo um sistema de conceitos a-histórico, inserido sobre a cultura como num papel de juiz.

Por outro lado, se Habermas concorda com R. Rorty no que diz respeito aos papéis de indicador de lugar e de juiz que Kant atribuiu à filosofia, que Rorty considera duvidosos, discorda num segundo momento. Não está convencido de que a filosofia, abandonando o papel de juiz e de indicador de lugar, deva se negar a tarefa de ‘guardiã da racionalidade’. Isso seria o preço da pretensão que, agora transformada em modéstia terá sua cobrança; seria mesmo a morte da filosofia. Habermas afirma que se pensarmos num concerto de modernidade, pelo menos no que diz respeito em Kant, está baseado na razão formal, pela renúncia à racionalidade substancial, vinda do mundo da tradição religiosa ou metafísica. Porém Habermas considera que Rorty possui mérito em outras críticas que produziu. É o que entenderemos adiante.

2. HERMENÊUTICA E RAZÃO EM HABERMAS

Que pensamos tratar de uma análise sistemática do criticismo exercido nas duas bases teóricas de fundamentação: a Kant e a de Hegel; ou a de Hegel para com Kant, tanto do ponto de vista mais radical, como por exemplo, o pragmatismo e a filosofia hermenêutica, quanto a uma autocrítica feita aos fundamentos do pensamento kantiano-hegeliano, assim como, a tentativa de eliminar a pretensão de razão da tradição filosófica. Por exemplo:

(...) gostaria finalmente de defender a tese de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz – e deve – conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete (Habermas, 1985, p. 20).

O antagonismo Hegel-Kant é percebido por Habermas no momento em que ele pondera que a dialética hegeliana é construída por confronto com o sistema transcendental kantiano. Do mesmo modo, Hegel critica Kant por considerar que tenha ‘colhido historicamente’ juízos e conceitos puros sem fundamentá-los. Habermas infere porém, que Hegel se expõe ao mesmo axioma. Para ele, Hegel e sua “Lógica” atribui a filosofia a tarefa de abarcar o conceito, de modo enciclopédico, os conteúdos das ciências. Mas logo Habermas percebe que não pode apontar as pretensões dos mestres-pensadores, sem propor caminhos viáveis, isentos de criticismo. Deste modo, pondera:

(...) mas a crítica metafilosófica aos mestres-pensadores, quer se volte agora contra o absolutismo de Hegel quer contra o fundamentalismo de Kant, é um produto tardio. Ela segue as pegadas de uma autocrítica há muito praticada pelos sucessores de Kant e de Hegel. p.21.

Segundo Habermas, existem, todavia críticas divergentes, algumas poderíamos dizer críticas grosseiras, como Strawson, a construtivista de Lorenzen e a criticista de Popper também não deram conta do lugar do lugar que cabe a filosofia, se mantendo, porém sempre fiéis a uma crítica de Kant. E isto somado a filósofos do peso de um Adorno, que só enxerga a confirmação de que não é mais possível romper com a razão instrumental, transformada em totalidade social.

A questão de uma pretensão de razão em Hegel ou em Kant é criticada por diversos filósofos. Existe uma pretensão de razão possivelmente advinda daqueles que a criticam, mesmo que sejam prudentes mesmo nos casos de decisões judiciais, como as dos chamados “juízes Hércules” exemplificados pelo jurista americano Ronald Dworkin³. É justamente isso, segundo Habermas, que distingue Popper e Lakatos, de Feyerabend; Horkheimer e Adorno, de Foucault. Eles ainda teriam algo a dizer sobre as condições de inevitabilidade de uma pretensão transcendente. É essa pretensão de razão que segundo Habermas, que a crítica aos mestres pensadores se coloca em questão.

Por isso afirma que: Toda solução de problemas e toda interpretação depende de uma rede de pressupostos que é impossível de se abranger; e essa rede não pode ser recolhida por uma análise visando o universal, por causa de seu caráter ao mesmo tempo holístico e particular. Também cairá por terra “o mito do conhecimento dado” trazendo com isso as distinções entre sensibilidade e entendimento, intuição e conceito, forma e conteúdo, distinções entre juízos analíticos e sintéticos, *a priori* e *a posteriori*.

Isso pode nos remeter a uma despedida da filosofia, renunciando também a pretensão de razão do pensamento filosófico ou a uma saída moderada pela autocrítica, que seria o indicado por Habermas.

Para ele, R. Rorty produz um contraponto interessante, pois contrapõe o *Discurso normal* ao *Discurso anormal*. As ciências alcançam a normalidade nas fases de progressos teóricos, quando se conhecem os procedimentos permitindo resolver problemas e arbitrar disputas ainda no século XIX. Rorty chamou esses discursos de comensuráveis, pois se pode confiar em normas que asseguram o consenso. A controvérsia, porém pode gerar o discurso incomensurável ou tautológico; aí está segundo Habermas a tese de Rorty. Quando se deixa de buscar a normalidade, contentando-se a um “desacordo interessante e fecundo”. Então deste modo, os discursos não normais se bastem a si próprios, podem ser considerados edificantes (*edifying*). Sua segunda questão, – a do filósofo americano Rorty – que Habermas expõe seria a da discussão entre a divisão de campo entre ciência e filosofia. Neste postulado, campos como o marxismo e a psicanálise teriam de ser chamadas de pseudociências, culpadas de hibridismos, de discursos normais e anormais dicotômicos, o que nós discordamos, pois

³ Dworkin reflete sobre os juízes “Hércules”. Para o jusfilósofo, determinados juízes com origens econômicas e políticas específicas ou oriundos de tipos específicos de práticas jurídicas, ou adeptos de sistemas de valores específicos, ou com afiliações políticas específicas, tendem a decidir em favor de réus com as mesmas origens sociais e institucionais. Para tal reflexão, ver a obra em nossa bibliografia: DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a Sério. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.165.

o *Real* somente existe na análise. E segundo Habermas, isso valeria para Freud, Weber, Durkheim e outros, que introduziram pensamentos genuinamente filosóficos como se fosse uma pesquisa especial. Neste momento, Habermas lançara mais a fundo suas proposições em relação ao lugar filosófico. É o que observaremos na terceira etapa.

3. O PÓS-POSITIVISMO EM HABERMAS

Que pensamos tratar da tese defendida por Habermas, de que a filosofia não pode se abster da sua pretensão a uma razão universal perseguida pela tradição filosófica. Por exemplo:

(...) a filosofia não poderia, relativamente a algumas ciências, trocar o papel insustentável do indicador de lugar pelo papel de um guardador de lugar – um guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas, que são objeto de arremetidas sempre renovadas das cabeças produtivas em cada disciplina (...). Pág. 30.

Habermas propõe formas moderadas de fundamentações transcendentais e dialéticas, que podem ser úteis, afinal não coexistem nem verdades nem razões absolutas: existem decerto meias-verdades. Por exemplo, na cooperação científica, onde filósofos atuam levando subsídios para uma teoria da racionalidade, sem fundamentalismos, e sem absolutismos. Elas trabalham com uma consciência de falibilidade da ciência e, trabalham assumindo seu lugar de filosofia, diante de cientistas. Segundo Habermas, também a cultura não precisa de nenhuma fundamentação, de nenhuma classificação hierárquica. A ciência moderna, o direito positivo, e as éticas profanas baseadas em princípios, com a arte também autônoma, cristalizaram-se três grandes dimensões da razão – e isto sem a intervenção da filosofia.

Habermas admite que essas grandes unilateralizações necessitem de mediação. Talvez aí esteja o caminho indicado por Habermas à filosofia. Seria a capacidade desta de mediar, de guardar lugar, de interpretar. Veremos no futuro que será mais produtivo do que ser guardiã da racionalidade, que nenhum privilégio mais confere.

4ª parte – A questão do poder discursivo e a fundamentação do âmbito jurídico contemporâneo

Para o filósofo alemão a garantia dos direitos de participação está na institucionalização jurídica das formas de opinião pública e da vontade as quais culminam em leis e políticas. Segundo Habermas a realização de tais garantias tem como condição de possibilidade as formas de comunicação por meio das quais o princípio do discurso deve ser mantido. O princípio do discurso habermasiano assevera ser tal modalidade uma maneira de “filtrar contribuições e temas, argumentos e informações” possibilitando um consenso racional quanto às regras de pertinência e isso daria condições a que a democracia fundamente a legitimidade do direito. Afirma o filósofo:

(...) o caráter discursivo da formação da opinião e da vontade na esfera pública política e nas corporações parlamentares implica, outrossim, o sentido prático de produzir relações de entendimento, as quais são “isentas de

violência”, no sentido de Hannah Arendt, desencadeando a força produtiva da liberdade comunicativa (HABERMAS, 2010, p. 191).

A força pretendida por Habermas somente pode manter-se se e somente se as condições da intersubjetividade forem mantidas intactas, ou seja, as regras do diálogo forem respeitadas (as pretensões de validade: inteligibilidade, veracidade, verdade e retidão normativa). Essa força torna possível para as convicções comuns gerarem o seu poder comunicativo. Embora o direito, segundo o entendimento habermasiano, não regulamente necessariamente contextos interacionais em geral, como a moral, serve como uma espécie de meio para que as comunidades se auto-regulem em uma sociedade. O contexto moral não consegue exprimir uma vontade geral pura e simples, o contexto jurídico a vontade particular de uma comunidade jurídica.

E, enquanto a vontade moralmente livre é, de certa forma, virtual, pois afirma apenas aquilo que pode ser aceito racionalmente por qualquer um, a vontade política de uma comunidade jurídica, que também deve estar em harmonia com ideias morais, é a expressão de uma forma de vida compartilhada intersubjetivamente, de situações de interesses dados e de fins pragmaticamente escolhidos, como infere Habermas (2010, p.191). Os diferentes questionamentos políticos atuam na regulamentação dos comportamentos ampliando os argumentos relevantes para a formação da vontade política – “aos argumentos morais vêm acrescentar-se as razões pragmáticas e éticas”. Habermas afirma ser a concretude do caráter do direito diretamente proporcional à concretude da matéria a ser regulamentada, isto é, a aceitabilidade das normas fundamentadas exprime o entendimento histórico em uma comunidade, os interesses entre grupos concorrentes e as escolhas empíricas informadas por diferentes fins alternativos. As perspectivas teleológicas, as vontades, integram os conteúdos jurídicos, fortalecendo-se por meio do Estado na persecução dos fins coletivos. Legislar, afirma o filósofo alemão, exige a programação de domínios de funções ampliadas e realizações no âmbito organizacional do Estado proporcionalmente.

Segundo Habermas (2010, p.192) mesmo o *modelo liberalista*, no qual o Estado geralmente entrega a persecução de fins coletivos a mecanismos de mercado e a associações espontâneas (limitando-se à imposição de direitos subjetivos), o direito não pode ficar distanciado de pontos de vista teleológicos da legislação tributária e da segurança militar. Quaisquer considerações dos fins coletivos não deve destruir a forma jurídica – por ser função precípua do direito, ou seja, o direito não deve diluir-se na política – ou desapareceria a tensão entre os fatos e as normas, característicos do direito contemporâneo.

A relação entre o substrato factual da vontade em uma comunidade jurídica introduz o sentido da validade das normas (e não somente a sua obrigação social). A “legitimidade” do direito não é simétrica à “moralidade”, ou seja, conforme as teorias do discurso, normas morais consideradas válidas (*gültig*) são “corretas” (*richtig*) no mesmo sentido em que são justas (*gerecht*).

Os argumentos que justificam regras morais levam a um *acordo* racionalmente motivado; a fundamentação de normas jurídicas serve para uma negociação racionalmente motivada. (HABERMAS, 2010, 197 – grifos do autor).

O princípio do discurso, portanto, impõe a validade a qualquer tipo de norma de ação por meio do assentimento daqueles que, na qualidade de atingidos, tomam parte no âmbito de uma esfera pública na qual os “discursos racionais” imperam. Os comportamentos são mediados pelo princípio do discurso, regulamentando as interações em um círculo ilimitado de destinatários nos quais surgem questões correspondentes aos tipos de discurso ou argumentos morais. Aos argumentos correspondem diferentes formas de negociação dos interesses envolvidos. Contudo, se houver conflitos, o tratamento racional exige a formação de opiniões e vontades livres as quais possibilitem resoluções fundamentadas sobre as diferentes persecuções dos fins coletivos, regulamentando normativamente a convivência. De um lado, a coletividade que delibera e conclui distancia-se daquelas partes ou instâncias que trabalham para ela, isto é, que podem realizar e aplicar programas que foram votados como pensava HABERMAS, (2010, p.199). De outro lado, a coletividade dos membros da sociedade se transforma numa coletividade de parceiros do direito, os quais, enquanto cidadãos exercitam sua autonomia no interior de um sistema de direitos carente de interpretação e de configuração. O princípio da universalização mantém os participantes obrigados a analisarem as controvérsias, utilizando casos particulares exemplares, a fim de descobrirem se poderiam encontrar algum tipo de acordo entre todos os atingidos. Uma regra moral a fim de superar essa fase deve, em geral, estar descontextualizada, ou seja, deve tornar-se uma forma de padrão para adequar-se ao que seja os interesses no âmbito da qual foi gerado. Nesse sentido, a formação estruturada discursivamente da opinião e vontade de um legislador político exige a interligação entre normas jurídicas e formas de poder comunicativo.

Tais procedimentos definem as considerações mais ou menos simétricas quanto aos diferentes interesses dos participantes como um problema de negociação entre os governantes e não como um simples problema de entendimento discursivo – os quais fazem de sua liberdade comunicativa a tomada de posições em relação às pretensões de validade criticáveis para convencerem-se reciprocamente da correção dos seus argumentos quando for o caso.

Dado que a formação de compromissos não pode substituir discursos morais, não se pode reduzir a formação política da vontade à formação de compromissos. *Mutatis mutandis*, isso vale também para os discursos ético-políticos. Pois seus resultados têm de ser ao menos compatíveis com princípios morais. (HABERMAS, 2010, 209).

Portanto, todos os aspectos jurídicos exigem serem submetidas a um exame de coerência entre os diferentes contextos nos quais produzidos a partir dos horizontes interpretativos situados no âmbito de esferas públicas de interesses coletivos sociais. Isso é o mesmo que estabelecer a mais ampla cadeia de discussões, a partir de dissensos necessários como condição necessária e suficiente, para que qualquer consenso seja constituído livremente. Ao contrário de uma leitura vigente, muito em voga, para o filósofo alemão, discordar é o que possibilita negociações desejáveis a fim de se construir possíveis acordos entre diferentes questões em disputa.

Etapa IV – Nossa proposta a Habermas.

Proporia em um primeiro momento, que Habermas exemplificasse a sua proposta na redefinição de razão, de forma mais direta sobre este axioma, já que todos os seus pressupostos que defendeu são absolutamente pertinentes. Este debate – o da razão – na filosofia contemporânea assume vital importância, visto que, as várias definições da razão no decorrer da tradição filosófica, demonstram-se insuficientes, sendo alvo de inúmeras críticas. Seria o papel de mediadora?

Em relação ao título proporia o enunciado:

“Pelo fim das filosofias absolutistas e fundamentalistas: a inelutável mediação da razão”.

Etapa V – NOSSA CRÍTICA A HABERMAS.

Em um primeiro momento não faria – como inferiu Habermas – em afirmar no primeiro parágrafo da página 32, onde diz:

“Com a ciência moderna, com o direito positivo e as éticas profanas baseadas em princípios, com uma arte que se tornou autônoma e uma crítica de arte institucionalizada, cristalizaram-se três dimensões da razão e isso também sem a intervenção da filosofia.”

Levantaríamos a hipótese da existência de uma quarta dimensão da razão, dimensão esta definida por Freud segundo o próprio Habermas, cuja citação se encontra assim exemplificada:

(...) Mistura de Discursos normais e não-normais, já que não se conformam a divisão de trabalho postulada – isso não é muito diferente em Rorty e em Karl Jaspers. Mas pelo que sei da história das ciências sociais e da psicologia, essas duas abordagens não são nada de atípico, elas se caracterizam muito bem o tipo de teoria com que se fundam novas tradições de pesquisa. O que vale para Freud nessas disciplinas para todos os teóricos pioneiros, por exemplo para Durkheim, para G.H. Mead, para Max Weber, para Piaget e Chomsky. Todos eles introduziram, se a expressão faz de todo o sentido, um pensamento genuinamente filosófico como se fosse uma carga explosiva em uma situação de pesquisa especial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas e mesmo Appel apontam o isolamento radical do homem como ‘situação limite’, em nossa vívida pós-modernidade qual necessita de um novo agir comunicativo ético. Essa inevitabilidade de pertencer a uma forma cultural, pouco importa se está determinada religiosa ou etnicamente. O “ser feliz”, a orientação aristotélica de vida boa, será respondida pela intuição de Hegel que conferiu uma primazia à eticidade substancial histórica frente a qualquer moralidade abstrata-formal: esta última- assim parece- não dará resposta a questão da vida boa. Isto talvez possa ser estendido ao conceito de ‘imperativo categórico de Kant.

Pois a sociedade atual apresenta tal pluralidade cultural que o direito comum e as normas tem que dar alicerce para a coexistência pacífica das mesmas diferenças culturais.

Utilizamos em nossa pesquisa o Método Dialético. Tal metodologia foi proposta por Hegel em sua obra *Princípios de Filosofia do Direito*. Este postulou que o conhecimento nasce da contradição entre os opostos. Logo, a contradição social então é resolvida pela união dos opostos, em forma de síntese ou harmonia dos contrários. Para Hegel, a subjetividade das ações humanas constitui agora a determinação específica do conceito da mesma. Tal agir comunicativo está sendo concebido dialeticamente como um conceito para dois atores sociais, atores-de-vontade, onde tal vontade opera no sujeito como Liberdade. Tal liberdade, delegada pelo ator principal que é o próprio Estado, se encontra em um plano superior da comunicabilidade interpessoal do sujeito como subjetividade da vontade. O indivíduo precisa assim de vontade para compreender o outro, o Estado e a Lei, para que a mesma dialética não sofra o perigo de ser estancada, perdida como processo comunicacional do Indivíduo-Estado. O Agir Comunicativo realmente acontece como possibilidade e somente se, quando a vontade subjetiva de se comunicar, sendo a própria *Liberdade-do-Estado* passa a ser realidade em ato, por causa de um avanço de qualidade ética e racional dos atores assim envolvidos. Quando um indivíduo não cumpre a Lei para Hegel, não o faz por falta de consciência de uma coletividade social que deve ser superior aos desejos egóicos do sujeito. Para Hegel, toda a realidade que não for um conceito não pode existir concretamente. Exatamente, para Habermas a comunicação da Lei será também uma ideia. A partir desta ideia, admitimos que exista um conceito de Estado e um conceito de cidadão no Brasil que precisaria ser entendido dialeticamente, enquanto método e teoricamente, dentro do Agir Comunicativo, algo que pensamos não estar sendo desenvolvida na Filosofia do Direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPEL, Karl-Otto. *Etnoética e Macroética Universalista: oposição ou complementaridade?* Rio de Janeiro: UGF- Ethica cadernos acadêmicos - ano II – no 02 – 1995.

DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia – entre facticidade e validade*. Vol. I, 2ª Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.