

A inclusão do outro nas sociedades complexas

The Inclusion of Others in Complex Societies

João Paulo Rodrigues
Universidade Estadual de Londrina

Resumo

Para Habermas, a fonte da legitimação do direito moderno encontra-se no processo democrático da legislação, e esta recorre para o princípio da soberania do povo. Portanto, é preciso saber que direitos os cidadãos de uma sociedade complexa devem atribuir uns aos outros para a convivência mútua. *A inclusão do outro* e *Facticidade e Validade* apresentam o seguinte ponto: o desejo pela questão das conclusões do conteúdo universalista dos princípios republicanos, para as sociedades complexas. Primeiro, será apresentado o direito moderno e o seu papel de mediador da integração social entre o mundo da vida e o sistema, e que a legitimidade do direito moderno está fundada no princípio da democracia. Logo após, será explicado o significado de “inclusão do outro”, que busca o mesmo respeito por todos e traz à tona a responsabilidade da solidariedade universal entre os cidadãos, revelando que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos.

Palavras-chave

Direito Moderno. Habermas. Inclusão do Outro.

Abstract

For Habermas the font of legitimation of modern law is in the democratic process of legislation, and this call to the principle of people's sovereignty. Therefore, is must know that laws the citizens of a complex society should assign to each other to the mutual coexistence. *The Inclusion of Other* and *Facticity and Validity* have the following point: the desire for the issue of the conclusions of universalistic content of republican principles, for the complex societies. First, will present the modern law and your paper of the mediator of social integration among world of life and system, and that the legitimacy of modern law is founded on the principle of democracy. Soon after, will be explained the meaning of "inclusion of other", seeking the same respect for everyone and brings out the responsibility of universal solidarity among citizens, revealing that the boundaries of the community are open to everyone.

Keywords

Modern Law. Habermas. Inclusion of Other.

Introdução

Habermas tem como objetivo apresentar uma teoria da sociedade com propósito prático, que vise a autonomia dos indivíduos e a emancipação da sociedade moderna, esta que foi desacoplada em mundo da vida e sistema e já não pode mais fundamentar o direito por meio da tradição cultural e sua racionalidade prática. Nessa sociedade moderna, aparecem dois tipos de racionalidade: a comunicativa, que substituiu a razão prática após o giro linguístico, utilizada pelos indivíduos localizados no mundo da vida; e a estratégica, utilizada pelos indivíduos que se encontram no sistema.

Diante dessa sociedade moderna, que vive dia após dia o risco de dissenso entre a racionalidade comunicativa, empregada pelos indivíduos do mundo da vida, e a racionalidade estratégica, utilizada pelos agentes situados no sistema, tenta-se resolver os seguintes problemas: Como é possível ocorrer uma integração social entre os cidadãos

que se utilizam desses dois tipos distintos de racionalidade? Quem estaria disposto a se responsabilizar por tal integração social? O que legitimaria esse possível responsável? A fonte da legitimação do direito moderno se encontra no processo democrático da legislação, e esta recorre, por sua vez, para o princípio da soberania do povo. Então, se a soberania do povo é quem vai garantir a legitimação do direito moderno, por meio da democracia, como garantir a inclusão de todos os cidadãos nas atuais sociedades pluralistas?

O objetivo principal deste trabalho é investigar se a teoria do discurso, por meio do direito moderno, consegue aplicar a inclusão de todos os cidadãos nas sociedades complexas e formular as intuições morais nas mesmas. Mas para que isso seja possível, é preciso, em um primeiro momento, mostrar como ocorre o processo de juridicização na sociedade moderna, por meio da teoria da sociedade de Habermas. Posteriormente, é necessário apresentar a especificidade do direito moderno, que é fazer com que os indivíduos que se encontram no mundo da vida e no sistema obedeçam à norma, tanto pela sua facticidade quanto pela sua validade e, depois, descobrir em que se funda a legitimação desse direito. Tal caminho será necessário para explicitar, finalmente, o significado do conceito “inclusão do outro”, mostrando que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos, inclusive aos que são estranhos um ao outro e querem continuar sendo estranhos.

Teoria da sociedade

Habermas mostra, em seu livro *Teoria y Práxis* (1987a, p. 13), que seu objetivo sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, já que o próprio autor trata de início a modernidade¹ como um projeto inacabado². Esse seria o fio condutor que permitiria a evolução das variadas ramificações de seu pensamento. Seu desejo constitui também em contribuir para a realização das metas emancipatórias da modernidade.

Para que o objetivo de desenvolver uma teoria da sociedade seja alcançado, Habermas

1 - “Moderno é considerado o novo que rompe com a tradição” e “a modernidade é caracterizada justamente por esse espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam” (PINZANI, 2009, p. 115). “O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: [...] à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de “modernidade” uma abstração plena de consequências. Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral” (HABERMAS, 2000, p. 5).

2 - “A modernidade permanece inconclusa porque ainda não contemplou inteiramente a institucionalização de suas estruturas normativas pós-convencionais. Isso demonstra que a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social” (BANNWART, 2008, p. 48).

procura reconstruir a razão prática de Kant por meio de sua teoria do agir comunicativo. Habermas concebe a razão prático-moral como um programa emancipatório, ou seja, como um projeto que visa à liberdade e à justiça. Segundo Velasco (2003, p. 20), Kant já havia dito que emancipar significa ter a capacidade de decidir por si mesmo (se tornar um ser autônomo), e o objetivo principal desse processo de apresentação é o de criar as condições para que o indivíduo possa exercer a sua capacidade efetiva sem qualquer impedimento. Já no plano político, o ponto de orientação normativa que Habermas apresenta é a de autogoverno, e seu objetivo seria a configuração de uma sociedade livre de dominação.

Para Habermas (2003, v. 1, p. 17), a modernidade acaba identificando a razão prática como uma faculdade subjetiva partindo da formação de um sujeito singular, tornando-se também uma razão de marca normativista, permitindo ao indivíduo moderno uma alternativa de solução aos problemas que norteiam sua comunidade e a si mesmo. Porém, acaba ocorrendo uma falta de leis provenientes da ausência de um conteúdo orientador da ação e de um patamar normativo. Habermas não concorda com esse horizonte e substitui, a partir do giro linguístico³, a razão prática pela razão comunicativa, fundando o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico (MOREIRA, 2004, p. 100). Nas palavras de Habermas (2003, v. 1, p. 19): “eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta”. A razão comunicativa está inserida no *telos* do entendimento por meio do *medium* linguístico⁴ em que, a partir dos atos de linguagem reproduzidos comunicativamente às formas de vida, busca-se o entendimento com alguém sobre algo no mundo, ou seja, a ação comunicativa diz respeito aos atos ilocucionários⁵,

3 - Do original *linguistic turn*. “Giro linguístico foi a mudança de paradigma que ocorreu no pensamento filosófico ao longo do séc. XX. Aqui a linguagem deixa de ser um objeto de estudo entre outros e passa a ter uma referência inevitável e fundamental onde se abordam todos os problemas filosóficos. Razão e linguagem se tornam idênticos de tal modo que a linguagem se torna a única forma racional de se conhecer a realidade. Nossa relação com o mundo passa a ter um caráter simbolicamente mediado, visto que a linguagem desempenha um papel fundamental. A linguagem não é mais um meio de conhecimento, ela passa a ser a condição de possibilidade de conhecimento” (VELASCO, 2003, p. 171). A partir do momento em que ocorre a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem, “os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidas de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente” (HABERMAS, 1990, p. 15).

4 - “O que torna a razão comunicativa possível é o *medium linguístico*, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras, e, ao mesmo, limitadoras” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 20).

5 - Atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários são conceitos adotados por Austin e são entendidos da seguinte forma: ato locucionário é quando o ato de fala tem sentido e referência definidos, já que estes atos têm significado. Nas palavras de Austin (1990, p. 85) “esse ato de “dizer” algo nesta acepção normal e completa chamo de realização de um ato locucionário”, enquanto que ato ilocucionário acontece quando, ao dizer algo, realiza-se uma ação, pois estes têm força

visto que os participantes dessa ação comunicativa buscam fins ilocucionários.

Para fundamentar a validade dos enunciados e juízos morais, Habermas e Apel desenvolveram a “Ética do Discurso”, que seria uma extensão da ação comunicativa. A Ética do Discurso tem como finalidade separar a norma socialmente vigente da moralmente válida, pois em um discurso os indivíduos argumentam sobre normas e tentam verificar quais são moralmente corretas. Habermas mostra, em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989, p. 112), que a ética do discurso pretende revelar os pressupostos que tornam racional a argumentação, chegando assim às seguintes conclusões: durante o discurso, todas as pessoas capazes de se comunicar são interlocutores válidos, e seus interesses sobre normas devem ser levados em conta e defendidos por eles mesmos ou por outra pessoa.

Para que uma norma possa encontrar a aprovação de todos os participantes de um discurso prático, dois princípios devem ser aceitos: o *princípio da universalização ‘U’*, visto que, a partir das mencionadas regras do Discurso, uma norma controversa só poderá encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se o princípio da universalidade ‘U’ for aceito: “Se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos” (HABERMAS, 1989, p. 116).

Apesar de se ter mostrado como o princípio da universalidade pode ser fundamentado por meio da derivação pragmático-transcendental, a partir de pressuposições argumentativas, a própria *Ética do Discurso* pode ser reduzida ao *princípio do discurso ‘D’*, segundo o qual: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”⁶ (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 142).

A modernidade apresenta também outras duas formas de razão: a razão instrumental, que tem um fundamento justificado nos fins pela ação dos meios, visto que as ações sociais

ilocucionária, ou seja, um ato ilocucionário é “a realização de um ato *ao* dizer algo, em oposição à realização de um ato *de* dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 89). Já nos atos perlocucionários o que interessa é obter certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações de alguém ao se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 89). Em resumo, distingue-se: “o ato locucionário [...] que tem um *significado*; o ato ilocucionário que tem uma certa *força* ao dizer algo; e o ato perlocucionário que consiste em se obter certos *efeitos* pelo fato de se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 103).

6 - “O predicado “válidas” refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não-específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade. Eu entendo por “normas de ação” expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, “atingido” é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. E “discurso racional” é *toda* a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 142).

individualizadas são mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista; e a razão estratégica, que se funda na orientação da ação para o êxito, a partir de uma avaliação das condições dadas. Exemplo: o êxito da Economia é medido pelo meio dinheiro e o êxito da Política é medido pelo meio poder⁷.

Então, enquanto a linguagem natural for utilizada como fonte de integração social, trata-se de ação comunicativa; agora, caso a linguagem seja utilizada como meio para a transmissão de informações, trata-se aqui de ação estratégica. Ora, na ação estratégica, o efeito da coordenação das ações irá depender da influência dos atores uns sobre os outros e por meio da situação das ações, transmitidas sob atividades não-linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 71). Em outras palavras, a ação estratégica se apoia na razão teleológica de planos particulares de ação; já a ação comunicativa encontra a sua força na razão motivadora de atos de entendimento comunicativo.

Ao pensar em uma teoria da sociedade, Habermas propõe uma sociologia no lugar de uma antropologia. Para que haja uma realização satisfatória da ação comunicativa, é necessário que os interlocutores compartilhem as mesmas experiências e vivências “pré-reflexivas” na qual se adote um sentido a tudo que se diz. Habermas chama isso de *Mundo da Vida*. Esse conceito se refere “ao ambiente imediato do agente individual, o ambiente simbólico e cultural que forma a camada profunda de evidências, certezas e realidades que não são normalmente colocadas em questão” (VELASCO, 2003, p. 47). É nesse horizonte comum de compreensão que os sujeitos podem atuar de modo comunicativo.

Contrário ao *mundo da vida* está o *sistema*. O sistema tem um equilíbrio que se autorregula por meio da especificação funcional dos diferentes subsistemas que apareceram após o desacoplamento presente na teoria da sociedade de Habermas. No sistema, as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. É, também, um conjunto social formado por diversos mecanismos anônimos dotados de lógica própria que, na sociedade moderna, se cristalizou em subsistemas sociais diferenciados e regidos por regras estratégicas, e por meios materiais ou técnicos: o subsistema Estado e o subsistema Economia (VELASCO, 2003, p. 48). Entretanto, na sociedade moderna, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma mediação do sistema no mundo da vida; Habermas chamará este fenômeno de *colonização do mundo*

7 - “A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas” (HABERMAS, 1987b, p. 57).

da vida. Isso ocorre quando a reprodução simbólica do mundo da vida começa a se fundar sobre a base do sistema, o que acaba trazendo danos para o Estado social, pois o mundo da vida se reproduz quando se apreendem as condições de uma ação formalmente organizada e entendida como relação expressada pelo direito (MOREIRA, 2004, p. 53).

Há uma preocupação dessa colonização quanto aos recursos próprios do sistema, tais como o dinheiro e o poder, que se introduzem no mundo da vida e acabam substituindo a comunicação entre os sujeitos por meios não verbais, monetarizando e burocratizando as relações humanas. Tal colonização do mundo da vida faz com que o direito também se instrumentalize. Esse direito instrumentalizado se utiliza, então, da racionalidade estratégica para estabilizar as expectativas de comportamento para uma dominação legal dos indivíduos do mundo da vida. Assim, a solidariedade perde o seu papel de integração social, pois o dinheiro, o poder e o direito instrumentalizado acabam tomando o lugar de mediador que antes era da solidariedade, fazendo com que a interação social seja feita pela integração funcional da racionalidade estratégica (DURÃO, 2006, p. 104).

Legitimação do direito moderno

Apartir disso, Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da ação comunicativa. Mas como esclarecer a possibilidade de reprodução social nesta sociedade moderna em um fundamento frágil como é o das pretensões de validade transcendentais? Pode existir ordem social partindo dos processos de formação de consenso sempre ameaçados por uma tensão entre facticidade e validade das normas? Como é possível a integração social na sociedade moderna por meio da solidariedade da racionalidade comunicativa? Aqui o direito moderno⁸ aparece como possível candidato para resolver isso, visto que Habermas, partindo da teoria do discurso fundamentada na racionalidade comunicativa, alterará em *Facticidade e Validade* o papel do direito, formulando uma nova teoria do direito, tentando assimilar a tensão entre facticidade e validade das normas (MOREIRA, 2004 p. 103).

Para assimilar a tensão entre facticidade e validade das normas jurídicas na sociedade

8 - Portanto, é preciso saber qual é o tipo de direito que interessa para Habermas. Seria o direito: (1) como uma manifestação do direito temporalmente limitada e condicionada, ou seja, o direito moderno; (2) determina o tipo de direito como sendo direito normatizado ou positivo; (3) como uma ordem normativa que é justificada “somente apelando para um sistema coerente que possibilita a produção de normas segundo um procedimento exatamente determinado por regras precisas” (PINZANI, 2009, p. 141); (4) o direito moderno se depara com normas jurídicas interpretadas apenas por uma instância autorizada a fazê-lo e da qual sua interpretação é vinculante; e (5) as normas positivas do direito moderno são caracterizadas por serem instaladas por uma instância legítima ordenada da força necessária. Resumindo, Habermas só entende o Direito em seu nível pós-convencional, ou seja, no direito moderno, no qual “as estruturas da consciência moderna materializam-se no sistema jurídico” (MOREIRA, 2004, p. 36).

moderna, Habermas formulará uma nova teoria discursiva do direito, fundamentada na razão comunicativa, para que possa ocorrer uma integração social entre os indivíduos situados no mundo da vida e no sistema. Então, ao se utilizar da razão estratégica, os agentes situados no *sistema* passam a obedecer à lei por temor da coerção, ou seja, pela facticidade, ou então, ao fazer uso da razão comunicativa, os atores agem motivados pelo puro respeito à lei, já que estão convencidos de sua validade. Desse modo, o direito moderno funciona como transformador linguístico, pois traduz a linguagem da razão estratégica usada pelos indivíduos situados no sistema para a linguagem da razão comunicativa dos indivíduos do mundo da vida e vice-versa. Assim, o direito moderno desenvolve uma tensão entre facticidade e validade para se realizar a função de integração social na sociedade moderna (DURÃO, 2006, p. 105).

A solidariedade desempenha um papel central para o direito, como um consenso de valores distribuídos intersubjetivamente que orientam as ações dos indivíduos. De acordo com Pinzani (2009, p. 146), tal solidariedade só é possível por meio de costumes, lealdades e confiança recíproca, no qual são solucionados os conflitos que aparecem na interação social. Porém, a solidariedade é apenas um dos três recursos utilizados na integração social; os outros dois são o dinheiro e o poder.

Sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistematicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa (HABERMAS, 2003, v. 1, p.61).

Aqui surge, mais uma vez, a tensão entre os indivíduos situados no mundo da vida, que usam a solidariedade como integração, e no sistema, que, por sua vez, usam o dinheiro e o poder como integração. Porém, a solidariedade acaba sendo o meio de integração social mais fraco, após a colonização do mundo da vida. Assim, acaba ocorrendo, na sociedade complexa, uma falta de solidariedade que só pode ser ocupada pelo direito.

A força social e integradora da solidariedade, que não pode ser extraída apenas de fontes do agir comunicativo, deve desenvolver-se através de um amplo leque

de esferas públicas autônomas e de processos de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizados através de uma constituição, e atingir os outros mecanismos da integração social – o dinheiro e o poder administrativo – através do *medium* do direito (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 22).

O direito moderno, “em reação ao processo de racionalização característico da modernidade” (PINZANI, 2009, p. 146), acaba recebendo uma dupla função no âmbito dessa sociedade complexa. Primeiramente, o direito, “através de uma prática de autodeterminação, que exige dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 62), deve assegurar a solidariedade social na sociedade complexa. Com isso, os conflitos acabam sendo resolvidos, agora juridicamente, e não mais pela ética, como era antigamente. Isso acontece pelo fato do consenso só poder ser obtido por meio de procedimentos regularizados juridicamente⁹.

Por segundo, o direito possui a tarefa de se opor à colonização do mundo da vida, funcionando como um objeto que une os agentes do mundo da vida e do sistema e acaba se tornando “uma correia de transmissão abstrata e obrigatória, através do qual é possível passar solidariedade para as condições anônimas e sistematicamente mediadas de uma sociedade complexa” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 107). Essa dupla função do direito traz consigo consequências políticas, pois a universalização de indivíduos institucionalizados pública e juridicamente forma o complemento fundamental para a juridificação da integração social cujo núcleo de tal cidadania é constituído pelos direitos de participação política que só podem acontecer em uma democracia (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 105).

O direito moderno acaba sendo o único instrumento capaz de resolver os riscos de dissenso entre os indivíduos situados no mundo da vida e no sistema após a colonização do mundo da vida, pois tal direito é somente legítimo quando ocorrer a democracia, esta que terá a função de reduzir a complexidade social. A democracia é, então, “a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar”, pois “não há direito democrático sem democracia” (PINZANI, 2009, p. 147).

Agora, para apresentar a legitimação do direito moderno, Habermas parte da própria legalidade kantiana (normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade), fundada no princípio da democracia (institucionalização

⁹ - “Solidariedade é formalizada em uma espécie de lealdade procedimental que supera a fraqueza motivacional dominante nas modernas sociedades secularizadas, já que sem a retaguarda de cosmovisões metafísicas ou religiosas imunes à crítica, as orientações práticas só podem ser obtidas em última instância, por meio de argumentações, e estas últimas precisam de regras rígidas” (PINZANI, 2009, p. 146-7).

jurídica do princípio do discurso 'D'), pois, ao empregar a racionalidade comunicativa ao direito, Habermas acaba construindo uma teoria discursiva do direito.

O projeto de uma teoria discursiva do direito se orienta pelas seguintes perspectivas: primeiro, rompe-se com a razão prática à medida que a razão comunicativa não aparece como informativa para a ação e não tem como recurso uma esfera normativa; segundo, seria a institucionalização do direito por meio de um procedimento que vem da relação recíproca entre direitos humanos e soberania popular; terceiro, a relação entre direito e moral como uma relação de co-originariedade (MOREIRA, 2004, p. 138).

Normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas naturais, que se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade concreta e, ao mesmo tempo, como indivíduos insubstituíveis. Eles se dirigem a pessoas individuadas através de sua história de vida. Ao passo que normas jurídicas regulam relações interpessoais e conflitos entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata, criada através das normas do direito (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 147).

Para Habermas, as normas jurídicas e as normas morais são co-origenárias na medida em que uma não é legisladora para a outra, ou seja, não se pode fundamentar uma ao se normatizar a outra (MOREIRA, 2004, p. 148). Porém, apesar de todos os pontos em comum, Habermas (2003, v. 1, p. 141) diz que a moral e o direito diferem-se *prima facie*, pois a moral na sociedade moderna representa, somente, uma forma do saber cultural. Já o direito toma para si obrigatoriedade também no nível institucional, mostrando que o direito é, ao mesmo tempo, um sistema de ação e não somente um sistema de símbolos. Mas, uma ordem jurídica só pode ser legítima quando não contrariar princípios morais.

O princípio da democracia tem a função de amarrar um procedimento que normatize legitimamente o direito moderno. O princípio da democracia é a institucionalização jurídica do princípio do discurso 'D'.

Ele [o princípio da democracia] significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos,

o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 145).

Sendo assim, o princípio da democracia tem a finalidade de orientar a produção do próprio *medium* do direito, para que, além de institucionalizar não apenas uma formação política racional, possa também proporcionar o *medium* jurídico legítimo em que se expresse uma vontade intersubjetiva de sujeitos autônomos de Direito. O vínculo interno entre Estado de direito e democracia pode ser explicado a partir da dependência mútua entre a autonomia privada (que trata do direito privado) e a autonomia pública do cidadão (soberania do povo). Ao defender um vínculo interno entre autonomia privada e autonomia pública, a Ética do Discurso tem como pretensão proporcionar uma justificação do Estado de direito democrático nas quais direitos humanos e soberania popular desempenham papéis singulares, mas também complementares.

Habermas acaba defendendo então um *paradigma jurídico procedimentalista* do direito, pois mostra que o direito só será legítimo, podendo exercer por completo a sua função de integração social, quando seus destinatários forem ao mesmo tempo os criadores das normas de uma ordem jurídica. Pode-se observar então que no paradigma jurídico procedimentalista do direito a sociedade possui não apenas processos produtivos, tal sociedade possui também processos comunicativos (PINZANI, 2009, p. 147-8). Agora resta saber: o que fundamenta o direito moderno para Habermas? Como o direito moderno se torna normativo? O processo de normatização do direito moderno é obtido a partir do processo democrático da legislação, e esta recorre, por sua vez, para o princípio da soberania do povo.

Os membros de uma dada comunidade jurídica têm de se atribuir direitos para que possam se constituir membros de uma comunidade jurídica autônoma. Assim, a ideia de que o ordenamento jurídico se constitui enquanto uma instância externa aos cidadãos, heterônoma, cede lugar à ideia de uma produção efetiva de seres livres que têm, no ordenamento jurídico, a manifestação de sua vontade livre, ou seja, o Direito é, ao mesmo tempo, criação e reflexo da produção discursiva da opinião e da vontade dos membros de uma dada comunidade jurídica (MOREIRA, 2004, p. 138-9).

Será por meio do princípio da democracia que Habermas fundamentará o Direito,

estabilizando a tensão entre autonomia privada e autonomia pública, que se dá através do procedimento legislativo. Desse modo, a apresentação da co-originariedade da autonomia privada e autonomia pública só aparece quando a soberania do povo assume uma figura jurídica, ou seja, quando se decifra o modelo de auto-legislação proveniente da teoria do discurso, que ensina os destinatários a serem, ao mesmo tempo, os autores de seus direitos. Aqui a soberania do povo assume figura jurídica, pois a substância dos direitos humanos introduz-se “nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica” (MOREIRA, 2004, p. 139).

Ora, se para Habermas (2003, v. 1, p. 114) “o direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação”, tais leis obtêm sua legitimidade por meio de um processo legislativo que, por sua vez, se apoia no princípio da soberania do povo, fazendo com que se chegue à conclusão de que o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. Mas de onde o direito retira sua legitimidade? A teoria do discurso apresenta uma resposta simples, apesar de ser pouco provável em um primeiro momento: o processo democrático, possibilitador de uma livre flutuação de temas e de contribuições, de informações e de argumentos, acaba por assegurar um caráter discursivo à formação política da vontade, estabelecendo assim, “a suposição falibilista de que os resultados obtidos de acordo com esse procedimento são mais ou menos racionais. *Prima facie* há duas considerações que falam a favor do princípio da teoria do discurso” (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 308).

Tanto mais legítimo será o Direito quanto mais preservar o espaço da liberdade privada. A autonomia do cidadão se mede através da liberdade negativa que cabe a cada indivíduo. E as prescrições só são legítimas à medida que são a justaposição do arbítrio dos contratantes. Sendo assim, as prescrições do ordenamento jurídico só são válidas quando as partes receptoras tiverem seu espaço de liberdade, sua autonomia, preservados. No momento em que a normatividade jurídica invade o espaço de liberdade do indivíduo, cessa a legitimidade da produção normativa (MOREIRA, 2004, p.144).

Na medida em que a comunidade jurídica se constitui por meio de um entendimento obtido pelo discurso, eles saem do campo de destinatários para entrar no campo de coautores

da normatividade que vem do direito moderno. Porém, apesar dos cidadãos serem autores do sistema jurídico, tal produção discursiva precisa de um processo de institucionalização. Sendo assim, “a normatividade do Direito não é fechada sobre si mesma, antes precisa comprovar-se na fatualidade das decisões democráticas” (MOREIRA, 2004, p. 145), visto que tal normatividade emana discursivamente da vontade dos cidadãos. Em outras palavras, é normativa apenas quando gera obrigatoriedade.

Portanto, é somente com a juridificação da liberdade comunicativa que se torna possível realizar, legitimamente, o direito e a democracia. A integração social toma forma totalmente reflexiva a partir do momento em que o direito moderno serve-se do risco permanente de dissenso, dado que o mesmo preenche a sua cota de legitimação com a ajuda da força produtiva da comunicação, fazendo com que ele se transforme num incentivo capaz de dar vida aos discursos públicos institucionalizados juridicamente, e faz com que a liberdade possa ser finalmente realizada.

A inclusão do outro nas sociedades complexas

Para finalizar, será demonstrado então que Habermas defende o conteúdo racional de uma moral que tem por base o respeito mútuo e uma responsabilidade pela solidariedade recíproca. É claro que a modernidade fica desconfiada de tal universalidade, que assimila e iguala todos os indivíduos, e que não compreende o sentido dessa moral, fazendo com que desapareça a relação existente entre a alteridade e a diferença, esta que continua tendo a sua validade por um universalismo bem compreendido. Habermas formula, na *Teoria do Agir Comunicativo*, os princípios básicos dessa moral, de um jeito que os mesmos formassem boas condições de vida que quebrassem a alternativa entre “comunidade” e “sociedade”, visto por Habermas como se fosse algo falso.

O livro *A inclusão do outro*, do autor Jürgen Habermas, surgiu depois da publicação de *Facticidade e Validade*. O que esses dois livros têm em comum seria “o interesse pela questão das consequências que hoje resultam do conteúdo universalista dos princípios republicanos” (HABERMAS, 2002, p. 7), mais especificamente: para as sociedades complexas, no qual os contrastes multiculturais se tornam questões urgentes; para os estados nacionais, que se ligam em unidades supranacionais; “e para os cidadãos de uma sociedade mundial que foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados” (HABERMAS, 2002, p. 7).

Conforme Velasco (2003, p. 123-4), Habermas pretende estabelecer uma distinção

entre os elementos que configuram a *cultura política* e as diversas *formas de vida* que indivíduos livremente podem abraçar. Trata-se aqui de evitar que a definição de identidade coletiva acabe sendo utilizada como mecanismo de exclusão do diferente e se torne, como acontece com certa facilidade, uma vontade consciente de homogeneidade que provoque a marginalização interna de grupos sociais inteiros. Daí sairia a sua convicção de que, para resolver esse problema, as atuações políticas próprias de uma democracia devem se dirigir para a “inclusão do outro”, de certa maneira que, a partir da independência da procedência cultural de cada um, as vias de acesso da comunidade política sempre permaneçam abertas. Mas, para que isso ocorra, é indispensável que as instituições públicas sejam desprovidas, em seu maior grau possível, de conotações morais densas e adotem características procedimentais do direito moderno que garantam a neutralidade. Leva-se isso em consideração, pois, em um Estado constitucional democrático, a maioria não pode prescrever para as minorias a própria forma de vida cultural, na medida em que divirja da cultura política comum do país, como sendo a cultura dominante. Sendo assim, somente por meio das próprias instituições dessa forma de Estado, seria possível estabelecer relações de respeito mútuo entre sujeitos com diferentes bagagens socioculturais.

Há uma correspondência entre a teoria da sociedade e a teoria da moral e do direito, que seria um universalismo que possui uma fragilidade quanto às diferenças. Tal respeito mútuo (para *todos e cada um*) não é apenas para aqueles que são semelhantes, mas também à pessoa do outro ou dos outros em suas diferenças (alteridade). A responsabilidade pela solidariedade com o outro, como sendo uma pessoa igual a nós, refere-se a um “nós” flexível em uma comunidade que se conserva firmemente a tudo o que é material e possui uma amplitude constante de suas fáceis fronteiras. A constituição dessa comunidade moral é feita basicamente da ideia negativa do fim do preconceito e do sofrimento, além da inclusão de todos os marginalizados em uma relação de respeito recíproco. Porém, tal comunidade não pode ser considerada um coletivo que impõe a obrigação de que todos os indivíduos afirmem a índole própria de cada um. Habermas apresenta o conceito de inclusão não como um aprisionamento dentro de si mesmo e um bloqueio frente ao alheio, mas sim, a “inclusão do outro” diz respeito ao significado de que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos os indivíduos, principalmente para os indivíduos que são diferentes aos olhos dos outros e desejam continuar sendo diferentes (HABERMAS, 2002, p. 7-8).

Após os mandamentos morais não serem mais legitimadas pela posição divina, elas deixam de ser justificadas soteriológicamente e ontoteologicamente. Sendo assim, a Ética do Discurso também tem um preço a pagar com isso, já que a mesma não pode mais manter o teor moral íntegro das instituições religiosas e não pode mais guardar o sentido realista de validação inerente às normas morais. Ora, se a práxis moral deixa de se orientar por meio

das instituições religiosas, acabam derivando disso duas ruins consequências: primeiro, o saber moral se solta dos motivos subjetivos da ação; segundo, o que é compreendido por moral correta transforma-se em algo diverso da concepção de um bem-viver apresentado pelas instituições religiosas (HABERMAS, 2002, p. 47-8).

A ética do discurso, conforme Habermas (2002, p. 48), ordena argumentações de autoentendimento e argumentações de fundamentação normativa (ou de aplicação). Porém, a mesma não reduz a um tratamento confuso a moral, já que pretende dar mérito à justiça e à solidariedade. O acordo, alcançado por meio do discurso, é dependente do “sim” ou do “não” de todos os participantes, além de ser preciso superar o egocentrismo, pois uma práxis argumentativa pretende se regular pelo convencimento recíproco. Todavia, quando a moral se desprende às questões da vida bem-sucedida, ela acaba por possuir também seu lado motivacional. Ora, se não existe nenhuma punição para quem for contra a moral religiosa, não há mais um motivo para seguir os mandamentos morais. A partir do momento em que os discursos racionais obtêm novamente o seu fundamento, por meio do ponto de vista moral, a ética do discurso irá forçar a separação intelectualista entre juízo moral e ação.

Aqui surge a necessidade de se complementar a moral com um direito. coercitivo e positivo, como foi visto anteriormente. Segundo Habermas (2002, p. 49), com a apresentação da diferença entre o dever e o que é almejado pela ética, o dever consegue a sua validade e se torna normatividade. Mudando a perspectiva de Deus para o homem, pode-se compreender agora por “validade” que as normas morais obterão o assentimento de todos os participantes do discurso prático, que testarão em conjunto a possibilidade da respectiva práxis ser de interesse mútuo. No momento em que se encontra esse assentimento, fica em destaque a razão falível dos sujeitos em conselho, já que são convencidos reciprocamente de que encontraram o devido reconhecimento da norma, e a liberdade dos indivíduos que legislam, pois são compreendidos, ao mesmo tempo, como autores e destinatários das normas, reconhecendo, assim, tanto a falha do espírito humano quanto à capacidade de construção que o mesmo projeta.

Os posicionamentos morais revelam a sua validade quando se traz à memória as afirmações fundamentais com que os mandamentos morais obtiveram justificação, por meio da religião, estabelecendo um mundo racional. Sabe-se que, se o realismo moral não se defende mais pela religião e pelo direito natural, “a validação da obrigatoriedade de asserções morais não pode mais ser assimilada pela validação da verdade de asserções descritivas. Alguns dizem como são as coisas no mundo, outros dizem o que devemos fazer” (HABERMAS, 2002, p. 49).

O teor de uma moral do respeito sem distinções e da responsabilidade solidária por

cada um é justificada por Habermas (2002, p. 53) por meio da ética do discurso, sendo somente alcançada com a reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral religiosa. Caso o princípio do discurso 'D' conservasse sua ligação com essa tradição da origem, tal genealogia iria se intercalar ao objetivo de justificar o teor cognitivo dos juízos morais em toda a sua totalidade. Portanto, é preciso fundamentar também o próprio ponto de vista moral, por meio da teoria moral. O princípio do discurso 'D' é a saída da coação, que se faz presente nos participantes de certas comunidades morais quando os mesmos, transferidos para as sociedades pluralistas, são atraídos no dilema de continuar discursando sobre juízos e posicionamentos morais portando seu tipo de razão, tal como faziam antes. As pessoas, em nível global ou local, participam de conflitos de conduta que elas mesmas, ainda que seu *ethos* não tenha mais valor, compreendem como conflitos morais, e que são solucionados partindo de alguma fundamentação. Será visualizado agora um percurso estilizado de maneira ideal e tipificada, demonstrando como tal moral ocorreria sob condições reais.

Habermas (2002, p. 53) parte da ideia de que os participantes pretendam resolver seus conflitos sem a utilização de violência ou acertos ao acaso, por meio de um acordo recíproco. Seria proposto, agora, determinar uma auto-compreensão ética que fosse aceita universalmente, porém, encontraria seu fracasso devido às condições de uma sociedade pluralista. Apesar de suas fortes convicções valorativas serem certificadas por meio da crítica preservada na prática, os participantes percebem que existem concepções diferentes sobre o que seja o bem. Mas ainda será suposto que tais participantes queiram, mesmo assim, chegar a um acordo recíproco, sem querer substituir o convívio moral, que já é ameaçado por acordos entre partes cujas opiniões diferem. Frente à fragilidade de um acordo fraco sobre os conteúdos das normas, os participantes percebem que estão abandonados a uma circunstância qualquer, que ainda assim é comunicativa e obtêm a sua estrutura por meio de um acordo mútuo linguístico. Há aqui certos aspectos estruturais em comum, o que faz com que os participantes possam se questionar sobre a existência ou não de conteúdos normativos que forneçam uma base para orientações universais (HABERMAS, 2002, p. 53-4).

As formas de vida comunicativas bem qualificadas não são capazes de fundamentar o porquê da violação de uma orientação particular de valores de determinados indivíduos, muito menos do porquê de os mesmos deverem fazer parte de relações de reconhecimento igual, ilimitadamente inclusivas no contexto de uma igualdade universal. Porém, uma posição universal, que tem o interesse em evitar falsas abstrações, necessita aproveitar discernimentos favorecidos por meio da teoria do discurso. O indivíduo somente adquire a sua individualidade quando se integra a uma sociedade, resultando na aprovação de uma moral válida tanto para o indivíduo irrepresentável quanto para quem faz parte da sociedade,

ligando a justiça com a solidariedade, o que faz com que sejam tratados com igualdade os desiguais, esses que são conscientes de um pertencimento em comum na sociedade. Agora, o aspecto conforme o qual todas as pessoas são iguais não encontra a sua validade a partir de outro aspecto, como se os mesmos fossem absolutamente diferentes de todos os outros. “O respeito reciprocamente equânime por cada um, exigido pelo universalismo sensível a diversificações, é do tipo de uma inclusão *não-niveladora e não-apreensória* do outro *em sua alteridade*” (HABERMAS, 2002, p. 55).

Surge, assim, a necessidade de se justificar a passagem para uma moral pós-convencional. As obrigações que têm por base a ação comunicativa e se ajustam pela tradição não vão, através delas mesmas, para fora da comunidade. Mas, para Habermas (2002, p. 55), a forma reflexiva da ação comunicativa é diferente, já que argumentações apontam por si sós para além de toda individualidade. Ora, isso é possível levando em consideração que nos pressupostos programáticos de discursos racionais, o teor normativo de suposições que fazem parte da ação comunicativa é ampliado a uma comunidade que insere todos, não excluindo ninguém que possua a capacidade de dar contribuições relevantes. Aqui aparece a saída na qual os participantes perderam o suporte ontoteológico e necessitam criar as próprias orientações normativas através dos próprios. Parte-se da ideia de que os participantes poderão recorrer apenas às coisas que possuam em comum, essas que se reduzem à provisão de qualidades formais presentes na situação de conselho e que são distribuídas pelos participantes de maneira performativa, abrangendo todos os participantes no empreendimento cooperativo por meio de um conselho que se encontra na prática.

Verificando a fragilidade dessa base, percebe-se que o conteúdo neutro de sua subsistência comum representa, ao mesmo tempo, uma chance, tendo em vista o constrangimento que surge pelo fato do pluralismo de cosmovisões. É necessário achar uma fundamentação conteudística-tradicional de um comum acordo normativo básico, se o mesmo tipo de comunicação que está de acordo com as reflexões práticas comuns resultasse em certo aspecto no qual haveria a possibilidade de fundamentar normas morais e no qual haveria a necessidade de ser convincente para todos os participantes. A carência desse bem universal encontraria sua superação de forma permanente apenas por meio do caráter próprio da práxis de reuniões em conselho. Habermas dá três passos para se alcançar uma fundamentação do ponto de vista moral, a partir da teoria moral (HABERMAS, 2002, p. 55-6).

Primeiro passo: partindo da ideia que o único expediente possível para o ponto de vista do julgamento imparcial de questões morais seria a práxis de reuniões em conselho, aparece a necessidade de se alterar a referência a conteúdos morais pela referência autorremissiva

à forma dessa práxis. Será por meio da compreensão dessa situação que o princípio do discurso ‘D’ aparecerá. Assim, o acordo conquistado pela base das condições discursivas é compreendido por um comum acordo aprovado por razões epistêmicas, ou seja, não se compreende esse acordo como um acerto ocasional motivado por meio de uma visão egocêntrica racional. Porém, ‘D’ abre um caminho no qual há todo o tipo de argumentação que tem por objetivo o comum acordo discursivo. “Com ‘D’ não se supõe de saída que uma fundamentação de normas morais seja sequer possível fora do contexto de um acordo substancial” (HABERMAS, 2002, p. 56).

Segundo passo: quando se introduz ‘D’ de forma condicional, ele acaba por apresentar a própria condição a ser seguida por normas válidas, desde que as mesmas encontrem a possibilidade de serem fundamentadas. Deve-se, então, explicar o conceito de norma moral. Os participantes de um discurso sabem intuitivamente como tomar parte em argumentações e, apesar de terem familiaridade apenas com a fundamentação de sentenças assertivas, e não tomarem conhecimento se as reivindicações de validação moral são possíveis de serem julgadas de modo igual, estão dispostos a pensar o que seria fundamentar normas. Porém, para se utilizar ‘D’, é necessária uma regra para a argumentação que aponte como podem se fundamentar as normas morais (HABERMAS, 2002, p. 56).

Por fim, o terceiro passo seria o de que os próprios participantes se dão por satisfeitos com tal regra de argumentação, desde que a mesma se mostre útil e não os levem a resultados que não sejam obtidas por meio da intuição. Há aqui a necessidade de mostrar que normas, que possuam a capacidade de conquistar concordância geral (Direitos Humanos), estão marcadas por uma práxis fundadora orientada assim mesma. Então, falta apenas um último passo fundador (HABERMAS, 2002, p. 57).

A linguagem é encontrada em todas as culturas e sociedades, e não há nenhum outro tipo de solução de problemas igual a esse. Sendo assim, essa difusão universal da linguagem e a falta de uma outra saída para ela, não seria fácil achar uma contestação à neutralidade de ‘D’. Porém, a partir da abdução de ‘U’, pode haver, mesmo que de forma camuflada, uma compreensão prévia etnocêntrica não distribuída por outras culturas, juntamente com uma concepção do que é bom. Quando a suposição de que um comprometimento eurocêntrico, que entende uma moral operacionalizada por ‘U’, poderia perder força caso existisse a possibilidade de tornar permanente a explicação para o ponto de vista moral, dito de outro modo, caso esse ponto de vista moral tivesse o poder de explicar sobre o que deve ser feito quando o participante se envolve em uma práxis argumentativa (HABERMAS, 2002, p. 57-8). Habermas (2002, p. 58) se dá por satisfeito com o seguinte vestígio fenomenológico: a argumentação acontece por meio da intenção de um convencimento mútuo, no que

diz respeito à legitimação das reivindicações de validação que os participantes mostram e defendem a favor deles. Com a prática da argumentação, começa a se instalar, em cooperação recíproca, uma concorrência por argumentos melhores, partindo da união dos participantes desde o início, que se orientam por um acordo recíproco. Ora, a concorrência, que pode levar a resultados racionalmente aceitáveis e convincentes, se fundamenta sobre a força de convencimento dos próprios argumentos, além do que, um argumento bom ou ruim pode ser colocado em discussão. Assim, uma afirmação aceita racionalmente encontra a sua base sobre razões ligadas a certas características do mesmo processo de argumentação (pressuposições pragmáticas) presente na ética do discurso.

Se cada um que se envolver em uma argumentação tiver que fazer ao menos essas pressuposições pragmáticas, então nos discursos práticos, (a) por causa do caráter público e inserção de todos os envolvidos e (b) por causa da igualdade de direitos de comunicação para todos os participantes, só poderão ter espaço as razões que levem em conta, de forma equânime, os interesses e as orientações de valor de cada um; e por causa da ausência de (c) engano e (d) coação, só poderão ser decisivas as razões para o assentimento de uma norma discutível. Por fim, sob a premissa de uma orientação segundo o acordo mútuo, presumida reciprocamente em todos os envolvidos, essa aceitação “não coativa” só pode dar-se “em comum” (HABERMAS, 2002, p. 58-9).

Em sentido moral, por enquanto, não há uma normatividade no teor dos pressupostos argumentativos gerais, tendo em vista que a possível questão da inserção é entendida por meio da condição de acesso irrestrito ao discurso, retirando a possibilidade de uma norma de ação vinculativa universal. As liberdades de comunicação no discurso, distribuídas igualmente, e os discursos favorecidos pela obrigação da sinceridade são compreendidos como deveres e direitos argumentativos morais. Além do que, o mesmo processo argumentativo se deve à falta de coação. As regras que fazem parte do jogo argumentativo estabelecem “o intercâmbio de argumentos e de posicionamentos de “sim”/“não”; elas têm o sentido epistêmico de possibilitar a justificação de asserções, e não o sentido prático imediato de motivar ações” (HABERMAS, 2002, p. 59).

Conforme a ética do discurso, o núcleo de fundamentação do ponto de vista moral reside no fato de que, apenas por meio de uma regra argumentativa, há a possibilidade de mudar o teor normativo desse jogo de linguagem epistêmico para a escolha de normas acionais,

propostas em discursos práticos juntamente com a reclamação de validade da moral. Por si mesmo, não há como a obrigação moral ser dependente de, por exemplo, uma imposição transcendental de pressupostos argumentativos que não se possam evitar, já que ela também se une às normas inseridas no discurso prático e que traz à tona as razões agrupadas nas reuniões em conselho. Isso é realçado, tendo em consideração que ‘U’ é aceito pelo teor normativo de pressupostos argumentativos unidos a um conceito de fundamentação de normas (HABERMAS, 2002, p. 59).

Tal fundamentação divide, conforme Habermas (2002, p. 59-60), o peso dos esforços para ser aceito, juntamente com um questionamento genealógico disfarçado, por meio de suposições caras à teoria da modernidade. Confirma-se, com a reflexão, que ‘U’ traz uma substância normativa excedente em sociedades complexas, tendo em vista que se mostram a partir da forma de um resíduo de si próprio poupado de argumentação, e com a forma da ação que segue o caminho do acordo recíproco.

Sobra, então, a questão da aplicação da norma, já que o ponto de vista moral é validado em sua plenitude apenas por meio do princípio da adequação e levando em consideração os juízos morais singulares. Concluído que discursos de fundamentação e aplicação são transmitidos com sucesso, mostra-se que questões práticas são divergentes, partindo do ponto de vista moral, já que questões morais referentes ao convívio correto são divididos entre questões pragmáticas da escolha racional e questões éticas do bem viver. Fica evidente também, retrospectivamente falando, que ‘U’ funciona a partir de um princípio discursivo mais extenso, de início com o objetivo de um questionamento de ordem moral. ‘D’ pode ser trabalhado, igualmente, como favorecedor de outras questões, como, por exemplo, para reuniões em conselho de um legislador político como também para discursos jurídicos (HABERMAS, 2002, p. 60).

Referências Bibliográficas

AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer:** palavras e ação. Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. **Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas.** 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. **ethic@**, Florianópolis, v.5, n.1, p. 103-120, Jun. 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria y Praxis**. Trad. Salvador Mas Torres e Calos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1987a.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987b.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. De Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos. **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.