

Leia sobre Jürgen Habermas  
no **Tempo Brasileiro**

- *Jürgen Habermas – razão comunicativa e emancipação*  
Flávio Beno Siebeneichler
- *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*  
Lucia Aragão
- *Pesquisa e construção do conhecimento: metodologia científica  
no caminho de Habermas*  
Pedro Demo
- *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*  
Lucia Aragão
- *Administração e Liberdade: um estudo do conselho de escola  
à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*  
José Marcelino de Rezende Pinto

*Homenagens*

- Jürgen Habermas: 60 anos / *Revista Tempo Brasileiro*, 98
- Jürgen Habermas: 70 anos / *Revista Tempo Brasileiro*, 138

ISBN 85-282-0122-8



9 788528 201222

340.12  
N119e  
2003

ERA DAS TRANSIÇÕES

Jürgen Habermas

Jürgen Habermas

# Era das Transições

**tb** tempo brasileiro

guerra. Isso foi possível, não porque tenhamos solucionado esses conflitos, mas porque os perenizamos através de uma ritualização, transformando-os numa fonte de energias inovadoras. A expressão “aceitação de não-concordâncias razoáveis” (*reasonable disagreements*) pode traduzir, conceitualmente, essa estratégia de solução dialética.

Às rupturas experimentadas na *dimensão temporal*, às discontinuidades e tensões que acompanham todos os processos de modernização, a Europa da Revolução Francesa respondeu, estabelecendo uma concorrência ideológica entre partidos políticos. O clássico sistema de partidos cuida para que haja a reprodução de amplo espectro de interpretações conservadoras, liberais e socialistas da modernização capitalista. E, na seqüela da apropriação intelectual heróica de uma herança judaica, grega, romana e cristã, extremamente rica, a Europa aprendeu como encontrar um enfoque sensível à ambigüidade da modernidade. Trata-se de levar em consideração, ao mesmo tempo, dois aspectos contrários: de um lado, as perdas lamentáveis provocadas pela desintegração de formas de vida tradicionais protetoras; de outro, os ganhos futuros que os processos de destruição criadora prometem. Isso estimulou a reflexão a se deter, inclusive, nos pontos cegos existentes no próprio campo de visão, tido como universalista, provocando uma descentração progressiva de todas as perspectivas conhecidas, que são seletivas. Ora, esse tipo de reflexividade não está em contradição com um eurocentrismo avassalador, sendo apenas um dos seus lados, inclusive o melhor.

Em todo caso, o universalismo igualitário e individualista que impregna, até hoje, nossa autocompreensão normativa não é a conquista menos importante da modernidade europeia. O fato de a pena de morte ainda ser praticada alhures, lembra-nos características específicas de nossa própria consciência normativa: “O *Council of Europe*, a Convenção Europeia sobre Direitos Humanos e a sua Carta social transformaram a Europa numa área onde os direitos humanos são muito mais específicos e obrigatórios do que em qualquer outra área do mundo... Portanto, o apoio claro e geral da Europa ao Tribunal Internacional contra crimes, em contraste com os temores dos Estados Unidos, segue na mesma

linha”.<sup>25</sup> Todavia, é bom lembrar que o núcleo da identidade europeia repousa mais no caráter procedimental da aprendizagem do que nos seus resultados. E a recordação do abismo moral em que fomos lançados pelos excessos nacionalistas faz com que o nosso engajamento atual adquira a importância de uma conquista. Esse pano de fundo histórico poderia preparar a passagem para uma democracia pós-nacional, apoiada no reconhecimento recíproco das diferenças entre culturas nacionais orgulhosas. Os modelos a serem escolhidos para esta história que nos ensinou a produzir formas cada vez mais abstratas de uma “solidariedade entre estranhos” não podem ser a “assimilação”, nem a simples “coexistência” (no sentido de um *modus vivendi* inseguro).

A nova consciência de comunidade encontrou expressão na Carta dos Direitos da União Europeia. Os membros da “Conferência” chegaram a um acordo sobre o documento, num tempo recorde. A Sexta Conferência de Nizza, que também proclamara esse catálogo de direitos fundamentais, preocupara-se principalmente com as implicações das quatro liberdades do mercado. De qualquer modo, a Carta dos Direitos influenciará a jurisprudência do tribunal europeu, pois, através de suas determinações sociais, aponta para além da simples perspectiva econômica. Além disso, o documento mostra, de modo exemplar, o que mantém os cidadãos europeus coesos. No caso dos desdobramentos da tecnologia genética, por exemplo, o artigo nº 3 expressa o direito à inviolabilidade física e espiritual. Além disso, toda forma de eugenia positiva e todos os processos de clonagem de organismos humanos são proibidos.

### III. Sobre o significado do Euro-federalismo

Suponhamos, por um instante, que temos em mãos argumentos convincentes para a continuação da unificação europeia e que os pressupostos empíricos para uma Europa constituída politicamente poderiam ser criados. Mesmo assim, teríamos um vazio de

25 Therborn, in Cerutti e Rudolph (2000), vol. 2, 49 ss.

cunho voluntarista, a ser preenchido através da vontade política de atores capazes de agir, pois, para convencer a maioria da população, que geralmente é contra, ou, ao menos, relutante, é necessário politizar o projeto, ou seja, ele tem que ser retirado da pálida abstração das medidas administrativas e dos discursos especializados e ser colocado no chão da prática. Ora, os intelectuais não entraram no jogo e os políticos não quiseram queimar as mãos tratando de um tema ingrato. Por isso, é surpreendente que o discurso de Joschka Fischer, na Universidade de Humboldt, no dia 12 de maio de 2000, tenha desencadeado um debate sobre a constituição.<sup>26</sup> Provocados pela sua pergunta, a saber, se somos capazes de produzir a ligação correta entre a Europa dos Estados e a Europa dos cidadãos, Chirac e Prodi, Rau e Schröder reagiram com propostas próprias. Porém, somente Jospin fez questão de esclarecer que uma reforma de procedimentos e de instituições não pode dar certo, sem que se tenha, antes, um projeto político claramente definido.

Também podemos considerar a orientação nitidamente nacional do governo Bush como uma chance para que a União Européia atribua contornos mais definidos à sua política externa e de segurança em relação aos conflitos no Oriente Médio e nos Bálcãs, como também em relação à Rússia e à China. As diferenças em relação à política do meio ambiente, do armamento e do direito, que claramente vêm à tona, contribuem para a solidificação silenciosa de uma identidade européia. Mais importante ainda é a questão que tem a ver com o papel da Europa no Conselho de Segurança e, especialmente, nas instituições do regime da economia mundial. No entanto, na fundamentação de intervenções humanitárias, especialmente nas orientações básicas da política econômica, existe uma linha divisória clara entre os Estados fundadores da União Européia, de um lado, e a Inglaterra e a Escandinávia, de outro. Porém, é melhor expor publicamente esses conflitos latentes, ao invés de permitir que a União Européia

---

26 J. Fischer. *Vom Staatenverbund zur Föderation (Da aliança dos Estados à federação)*, Frankfurt/aM., 2000.

se dilacere nesse dilemas não solucionados. Antes de haver uma ruptura ou uma evaporação, é preferível que haja uma só Europa, com dois ou três tipos diferentes de velocidade.

O aceno de Jospin para o “mecanismo de uma colaboração fortalecida”, que tinha sido acordado em Nizza, era claro e inequívoco: ele somente poderia ser aplicado, se houvesse uma coordenação da política econômica no Grupo do Euro e nos setores da saúde e do armamento. Na base dessas cooperações, é possível que um grupo de Estados consiga imprimir nova força, imprescindível à reconstrução da Europa”. Uma avaliação fria e objetiva dos interesses pode levar os governos da Alemanha e da França a tomar a iniciativa, logo após as próximas eleições para a presidência e o congresso. A *International Herald Tribune* traz o seguinte comentário lacônico: “Como último recurso, a França está sendo preparada para pagar um certo preço a fim de que Berlim não se torne a capital da Europa”.<sup>27</sup> Penso que, na linha da política externa de Fischer e Genscher, faríamos bem dando razão à *Tribune*.

Entretentes, a diplomacia entrou num beco sem saída. Por isso, a reforma institucional atrasada pode tirar proveito de uma controvérsia política aberta sobre os rumos do desenvolvimento da União Européia. Sabemos que o debate sobre o direito constitucional que se desenvolve entre “federalistas” e “soberanistas” está camuflando a discussão substancial que se desenrola entre os que julgam ser mais importante uma harmonização das políticas dos Estados particulares e os que desejariam isentar uma fachada de instituições centrais de todas as funções de política fiscal. Todos os lados consideram, com razão, que a delimitação das competências entre os níveis federal, nacional e regional constitui a questão política central, a ser regulada na parte organizacional da constituição. Existe um consenso sobre o fato de que os Estados nacionais que surgiram historicamente têm que continuar mantendo uma posição essencialmente mais forte do que a que os componentes constitutivos de um Estado Federal normalmente têm. E o elemento da formação de com-

---

27 12 de junho de 2001.

promissos entre Estados, que hoje predomina, continuará forte, porém disciplinado constitucionalmente.<sup>28</sup>

Por isso, uma câmara de nacionalidades, que transformaria o Conselho Europeu num senado, não seria apenas uma instituição legislatora, capaz de colaborar e de concorrer com o parlamento, pois manteria uma intervenção direta sobre a Comissão – transformada num executivo politicamente legitimado. Ambas as instâncias compartilhariam, de certa forma, entre si as funções governamentais de um presidente forte, contraposto a um parlamento eleito diretamente de acordo com um direito uniforme. No tocante a essa divisão de poderes e tendo em vista o sistema de partidos com contornos fracamente definidos (em nível europeu), esse parlamento se assemelharia ao congresso norte-americano. E o Tribunal Europeu aumentaria a sua influência como instituição jurídica, assumindo quiçá posição semelhante à da *Supreme Court*. Isso porque a crescente complexidade das matérias a serem reguladas exige interpretações detalhadas de uma constituição que tem como tarefa transformar em princípios abstratos o crescimento desordenado dos contratos e tratados internacionais.<sup>29</sup>

Gostaria de acrescentar três considerações sobre o amplo debate jurídico e procedimental:

(a) A substância política de uma constituição futura consiste na resposta definitiva à questão envolvendo a extensão territorial da União Europeia e na resposta não tão definitiva à questão sobre a delimitação das competências no interior do sistema político que abrange vários níveis.

28 Nesta linha, o artigo nº 3 da nova constituição da Suíça é digno de nota: “Os Cantões são soberanos até o ponto em que sua autonomia não for limitada pela constituição federal; eles usufruem todos os direitos que não são transferidos para a federação.

29 Cf. a tentativa cuidadosa do Instituto Europeu de Escolas Superiores em Florença. *Um contrato básico para a União Europeia*. Impresso das Comunidades Europeia, maio de 2000.

A estipulação de fronteiras definitivas pode ser combinada com a “geometria variável” de uma integração mais ou menos acelerada dos Estados-membros. Uma Europa das diferentes velocidades, dividida provisoriamente segundo o modelo do núcleo e da periferia, poderia contribuir para atenuar os problemas relacionados com a ampliação em direção ao Leste. A discutida delimitação de competências deveria ser empreendida imediatamente, porém continuando aberta a revisões. Desta maneira, poderíamos fazer experiências, no interior de um quadro determinado, e aprender com conseqüências imprevistas. Além disso, esta temporalização de determinações singulares, porém centrais, corresponde a uma compreensão dinâmica da constituição democrática, tida como um processo permanente da exploração cada vez mais ampla do sistema de direitos fundamentais.<sup>30</sup>

(b) “Subsidiaridade” é um princípio funcional, muitas vezes invocado, capaz de fazer jus à autonomia dos Estados nacionais. Quanto maiores as diferenças no território e no número de habitantes, no poder político e no nível de desenvolvimento econômico, na cultura e nas formas de vida, tanto maior é o perigo de que as decisões da maioria firam o princípio da coexistência com igualdade de direitos. Por isso, todos os domínios sensíveis à conservação da integridade nacional têm que ser subtraídos ao princípio da maioria. Entretanto, em democracias consensuais consolidadas, as decisões políticas sofrem notoriamente com a falta de transparência. Por isso, seria bom pensar em referendos em toda a Europa, a fim de propiciar aos cidadãos condições melhores para influir nas políticas e para configurá-las.<sup>31</sup>

30 J. Habermas. *Faktizität und Geltung (Direito e democracia)*. Frankfurt/aM., 1992, Cap. 9.

31 J. Grande. “Post-National Democracy in Europe” (“Democracia pós-nacional na Europa”), in Th. Greven, L. W. Pauly (Eds.). *Democracy beyond the State? (Democracia além do Estado?)*. Oxford, 2000, 115-138; *Id.*, “Demokratische Legitimation un europäische Integration” (“Legitimação democrática e integração europeia”, in *Leviathan*, 24, 1996, 339-360.

(c) Fischer e Jospin lançam mão da mesma idéia, ou seja, a de que deve haver ligação transversal entre os parlamentos nacionais. Pretendem enfrentar as deficiências democráticas através de uma articulação dos parlamentos dos Estados particulares com a união dos governos no Conselho. O fluxo de legitimação que invade o Parlamento Europeu poderia ser fortalecido, caso uma parte dos parlamentares da Europa continuasse pertencendo, ao mesmo tempo, às suas respectivas representações populares nacionais e o Comitê para assuntos europeus, até agora desprezado, pudesse reavivar a troca horizontal entre os parlamentos nacionais.<sup>32</sup> Porém, há outras idéias que colocam em jogo caminhos alternativos de legitimação. Assim, por exemplo, o princípio denominado “comitologia” atribui aos conselhos dos numerosos comitês que trabalham para a Comissão o mérito de uma política deliberativa criadora de legitimidade.<sup>33</sup>

## V. UMA QUESTÃO DE TEORIA POLÍTICA

---

32 Isso parece ser mais realista do que a proposta de Jospin, de criar uma nova instituição com um “Congresso” formado a partir dos parlamentos nacionais. Cf. L. Chr Blichner. “Interparliamentary discourse and the quest for legitimacy” (“Discurso interparlamentar e a busca de legitimidade”), in Erikson and Fossum (2000), 164-188).

33 Chr Joerges, M. Everson. “Challenging the bureaucratic challenge” (“Desafiando o desafio burocrático”), in Erikson and Fossum (2000), 164-188.

A tradição liberal e a republicana têm idéias diferentes quanto ao modo de se interpretar a relação entre a soberania do povo e os direitos humanos. A crítica benévola do professor de direito público de Harvard, Frank Michelman, serviu de pretexto para que eu retomasse a tentativa de apresentar, do modo mais transparente possível, a idéia diretriz do meu trabalho *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*, ou seja, a de que é possível explicar a co-originariedade da democracia e do Estado de direito através de uma teoria do discurso.

## 8. O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO – UMA AMARRAÇÃO PARADOXAL DE PRINCÍPIOS CONTRADITÓRIOS?

(1.) A compreensão moderna da democracia distingue-se da clássica por se relacionar com um tipo de direito dotado de três características principais, a saber: o direito moderno é positivo, cogente e estruturado individualisticamente. Ele resulta de normas produzidas por um legislador e sancionadas pelo Estado, tendo como alvo a garantia de liberdades subjetivas. De acordo com uma interpretação liberal, a autodeterminação democrática dos cidadãos somente se realiza através do *medium* desse direito, que assegura estruturalmente as liberdades, porém de tal sorte que a idéia de uma “dominação das leis” (*rule of law*), que se concretiza historicamente na idéia dos direitos humanos e da soberania popular, passa a ser vista como uma *segunda* fonte de legitimação. Isso levanta a questão sobre a relação entre o princípio democrático e o Estado de direito.

Na visão clássica, as leis da república são a expressão da vontade *ilimitada* dos cidadãos reunidos. Não importa o modo como o *ethos* da forma de vida política comum se espelha nas leis: esse *ethos* não constitui uma limitação, na medida em que obtém validade através do processo de formação da vontade dos cidadãos, ao passo que o princípio do exercício do poder no Estado de direito parece colocar limites à autodeterminação soberana do povo, pois o “poder das leis” exige que a formação democrática da vontade não se coloque contra os direitos humanos positivados na forma de direitos fundamentais. Ora, na história da filosofia política, as duas fontes de legitimação

do Estado democrático de direito surgem, concorrendo uma contra a outra. O liberalismo e o republicanismo discutem, entre si, para saber qual das seguintes liberdades deve ter prioridade: a “liberdade dos modernos” ou a “liberdade dos antigos”? O que deve vir antes: os direitos subjetivos de liberdade dos cidadãos da sociedade econômica moderna ou os direitos de participação política dos cidadãos democráticos?

Uma das partes insiste no fato de que a autonomia privada dos cidadãos, que é “inalterável” em sua natureza e garantida pelo poder anônimo das leis, assume forma nos direitos fundamentais. Na interpretação da outra parte, porém, a autonomia política dos cidadãos incorpora-se na auto-organização de uma comunidade que cria as suas próprias leis. Por isso, a muitos parece que a fundamentação normativa do Estado democrático de direito pressupõe o estabelecimento de uma hierarquia entre o princípio dos direitos humanos e o da soberania popular: ou as leis, inclusive a Lei Fundamental, são legítimas, quando coincidem com os direitos humanos, independentemente da origem e do fundamento de sua legitimidade, e, neste caso, o legislador democrático poderia decidir soberanamente, sem se preocupar com os prejuízos que daí adviriam para o princípio da soberania do povo; ou as leis, inclusive a Lei Fundamental, são legítimas, quando surgem da formação democrática da vontade. E, neste caso, o legislador democrático poderia criar uma constituição arbitrária, que iria ferir a própria Lei Fundamental, o que constituiria um prejuízo para a idéia do Estado de direito.

No meu entender, porém, essa alternativa contradiz uma intuição forte,<sup>1</sup> pois a idéia dos direitos humanos, vertida em direitos fundamentais, não pode ser imposta ao legislador soberano a partir de fora, como se fora uma limitação, nem ser

1 J. Habermas. “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie” (“Sobre o nexos interno entre democracia e Estado de direito”), in *Id., Die Einbeziehung des Anderen (A inclusão do outro)*. Frankfurt/aM., 1996, 293-305.

simplesmente instrumentalizada como um requisito funcional necessário a seus fins. Por isso, consideramos os dois princípios como sendo, de certa forma, co-originários, ou seja, um não é possível sem o outro. Além disso, a intuição da “co-originariedade” também pode ser expressa de outra maneira, a saber, como uma relação complementar entre autonomia privada e pública. Ambos os conceitos são interdependentes, uma vez que se encontram numa relação de implicação material. Para fazerem um uso adequado de sua autonomia pública, garantida através de direitos políticos, os cidadãos têm que ser suficientemente independentes na configuração de sua vida privada, assegurada simetricamente. Porém, os “cidadãos da sociedade” (*Gesellschaftsbürger*) só podem gozar simetricamente sua autonomia privada, se, enquanto cidadãos do Estado (*Staatsbürger*), fizerem uso adequado de sua autonomia política – uma vez que as liberdades de ação subjetivas, igualmente distribuídas, têm para eles o “mesmo valor”.

Rousseau e Kant transformaram essa intuição no conceito de autonomia.<sup>2</sup> No entanto, a idéia segundo a qual os destinatários do direito têm que se entender, ao mesmo tempo, como os seus autores, não coloca nas mãos dos cidadãos unidos de uma comunidade democrática uma carta de alforria voluntarista, para que eles possam tomar qualquer decisão arbitrária, pois a garantia jurídica segundo a qual é permitido, no quadro das leis, fazer ou omitir o que se queira é o núcleo da autonomia privada, não da pública. Na base dessa liberdade de arbítrio, atribui-se aos cidadãos a autonomia no sentido de uma formação racional da vontade – mesmo que ela não possa ser exigida legalmente. Eles devem ligar a sua vontade àquelas leis que eles se dão a si mesmos em consequência de uma vontade comum, obtida através de um discurso, pois a idéia da autolegislação, quando bem entendida, estabelece um nexos interno entre razão e vontade, uma vez que a liberdade de todos passa a depender da consideração simétrica da

2 I. Maus. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie (Sobre o esclarecimento da teoria da democracia)*. Frankfurt/aM., 1992.

liberdade individual de cada um, que pode tomar posição dizendo “sim” ou “não”. E, sob esta condição, só encontram assentimento racional as leis que são do interesse simétrico de cada um.

Todavia, nem Rousseau, nem Kant conseguiram aproveitar o conceito de autonomia para a fundamentação inequívoca da democracia, em termos de um Estado de direito. Rousseau atribuiu racionalidade à vontade do povo ligando o processo democrático à forma de leis gerais e abstratas. Ao passo que Kant procurou atingir esse mesmo objetivo através da subordinação do direito à moral. Entretanto, ainda tentarei demonstrar que esse nexos interno entre razão e vontade só pode se desenvolver, na dimensão do tempo, como um processo histórico que se corrige a si próprio.

Na “Disputa das faculdades”, Kant certamente ultrapassou as fronteiras de sua filosofia sistemática, atribuindo à Revolução Francesa a categoria de “sinal histórico” indicador de um progresso moral da humanidade. Mesmo assim, as assembleias constituintes de Filadélfia e de Paris não deixaram vestígios na teoria – ou, pelo menos, não deixaram os vestígios *racionais* que costumam ser deixados por grandes eventos históricos que provocaram um início totalmente novo. Destes, parte um projeto que amarra, durante séculos, o fio de um discurso constituinte racional. Gostaria de tomar como ponto de partida uma pesquisa recente de Frank Michelman,<sup>3</sup> a fim de mostrar que a relação aparentemente paradoxal entre democracia e Estado de direito pode ser diluída na história, quando entendemos a constituição como um projeto que pereniza o ato fundador constituinte no interior do processo evolutivo das gerações seguintes.

(2.) Em sistemas políticos, tais como o dos Estados Unidos e o da República Federal da Alemanha, que prevêem uma instituição independente para examinar a constitucionalidade das leis emitidas pelo Congresso, desencadeiam-se debates sobre a relação entre democracia e Estado de direito e sobre a função e a posição

3 Frank Michelman. *Brennan and Democracy (Brennan e a democracia)*. Princeton, 1999.

do Tribunal Constitucional, de grande influência política. Nos Estados Unidos, desde há muito tempo, se desenvolve um debate acalorado sobre a legitimidade do controle das normas (*judicial review*), exercido pela *Supreme Court* em última instância, pois a convicção republicana segundo a qual “todo o poder do Estado vem do povo” recusa-se a aceitar o poder elitista de especialistas em direito, que, apelando somente para a sua competência específica de interpretar a constituição e sem serem legitimados pelas maiorias democráticas, revogam decisões de um legislativo eleito democraticamente. Frank Michelman pensa que essa problemática está personificada em William J. Brennan, grande figura da jurisprudência americana mais jovem. Ele descreve Brennan, de um lado, como um liberal que defende direitos de liberdade individuais, numa versão fortemente moral, e, de outro, como um democrata que radicaliza os direitos de participação e de comunicação, com a intenção de dar chances tanto aos silenciados e marginalizados, como é o caso dos opositores e dos que têm um comportamento desviante. Finalmente, como um social-democrata altamente sensível às questões da justiça social e como um pluralista, que, ultrapassando a compreensão liberal da tolerância, engaja-se numa política sensível às diferenças, capaz de reconhecer as minorias culturais, raciais e religiosas. Em síntese, Michelman nos apresenta Brennan nas cores do pragmatismo americano e como modelo de um republicanismo atual, a fim de agudizar uma questão que nos interessa: será que a sentença proferida por um juiz constitucional da República Federal, intervencionista e democrata convicto, que usa o instrumento pretensamente democrático do controle de normas, não é capaz de revelar o segredo que envolve a relação entre o princípio da soberania do povo e do Estado de direito?

Segundo Michelman, Brennan visualiza o papel de um “juiz responsável” que se qualifica como um intérprete democraticamente insuspeito da constituição, uma vez que a sua sentença só pode ser prolatada (segundo o melhor saber e a melhor consciência) após ter-se exposto, de modo paciente, curioso, hermeneuticamente sensível e desejoso de aprender, à confusão das vozes dos discursos levados a cabo na sociedade civil e no espaço



público, pois a interação com o grande público, perante o qual o jurista se sabe responsável, deve contribuir para a legitimação democrática do juízo de um juiz não suficientemente legitimado do ponto de vista democrático: “É uma questão de maior ou menor confiança e de saber o que podemos fazer para apoiar isso ... E uma condição que pode contribuir muito para a confiança é a exposição constante do intérprete – o leitor moral – para que haja a eclosão completa da variedade de opiniões sobre questões da correção de uma ou de outra interpretação produzida, livre e desinibidamente, por membros variados da sociedade, que auscultam o que os outros têm a dizer sobre suas diferentes histórias de vida, situações correntes e percepções de interesses e necessidades”.<sup>4</sup>

Michelman certamente se apóia na intuição segundo a qual o assédio discursivo do tribunal através de uma sociedade mobilizada produz uma interação capaz de gerar conseqüências favoráveis para os dois lados, pois o alargamento da base de decisão faz com que o tribunal, que continua a decidir de modo independente, amplie também o campo de visão dos especialistas. E, aos olhos dos cidadãos que tentam influir no tribunal através de uma opinião pública provocativa, cresce a legitimidade do procedimento que conduz à decisão. Ora, a avaliação adequada das possíveis contribuições desse modelo para a solução do suposto paradoxo implica uma análise detalhada do papel cognitivo que o discurso impetuoso de um espaço público jurídico desempenha na prática de decisão do tribunal e o papel funcional que esta desempenha na aceitação social dos juízos. Temo, porém, que razões pragmáticas e circunstâncias históricas são muito mais decisivas, quando se trata de saber o modo como a tarefa de controlar as normas, num dado contexto, deve ser *organizada*. Como sabemos, tais possibilidades de institucionalização têm que ser avaliadas à luz dos princípios da soberania popular e do Estado de direito, porém a constelação e o jogo desses princípios não propiciam soluções capazes de satisfazer a todos.

4 Michelman (1999), pág. 59.

Por isso, penso que, no âmbito de nosso questionamento, o *caminho* que Michelman escolheu para chegar ao seu modelo do juiz “que responde de modo responsável” é mais interessante do que a própria proposta. Já há mais tempo Michelman discute três posições: a de Ronald Dworkin, a de Robert Post e a minha. No que se segue, tento estilizar os argumentos e contra-argumentos de tal modo que essas três posições se destaquem dialeticamente.

Na interpretação liberal, o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica. Tal “lei fundamental” é introduzida como condição necessária e suficiente para o processo democrático, não como um resultado deste, pois a democracia não pode ser definida pela própria democracia. Ora, a relação entre a democracia, como fonte da legitimação, e um Estado do direito, que não necessita de legitimação, não é paradoxal, pois as regras constitutivas que tornam possível uma democracia não podem limitar a prática democrática através de normas impostas a partir de fora. No entender de Michelman, uma simples aclaração dos conceitos é capaz de eliminar o pretense paradoxo, pois condições de possibilidade viabilizadoras não devem ser confundidas com condições restritivas.

O fato de a constituição ser, de certo modo, inerente à democracia, pode ser tido como evidente por si mesmo. Mas o argumento apresentado não é suficiente para a fundamentação, porque se refere somente à parte da lei fundamental imediatamente constitutiva para a entronização da formação democrática da opinião e da vontade, ou seja, refere-se aos direitos políticos de participação e de comunicação. Ora, o núcleo dos direitos fundamentais é formado pelos clássicos direitos de liberdade: *habeas-corpus*, o direito ao livre exercício da religião, direitos de propriedade, em síntese todos os direitos de liberdade que garantem uma formação autônoma da vida e a persecução do próprio bem-estar (*pursuit of happiness*). Esses direitos fundamentais liberais protegem, evidentemente, bens que possuem valor *intrínseco*. Por isso, eles não se esgotam na função instrumental que podem vir a ter no exercício dos direitos políticos dos cidadãos. E, uma vez que as liber-

dades clássicas não têm o sentido primário de promover a qualificação de cidadãos, o fato de os direitos fundamentais liberais tornarem possível a democracia não basta para demonstrar que eles tornam viável a democracia – o que, no entanto, seria suficiente para os direitos fundamentais políticos.

Na interpretação republicana, a substância da constituição tem que emergir de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade dos cidadãos; caso contrário, ela entraria em conflito com a soberania do povo. Entretanto, neste caso, teríamos que conceber a autodeterminação democrática como um auto-entendimento político-ético, não coagido, de um povo acostumado à liberdade. Sob esta condição, os princípios do Estado de direito não seriam prejudicados, pois seriam reconhecidos como parte integrante de um *ethos democrático*. Eles estariam enraizados, de modo muito mais duradouro e livre, nos motivos e sentimentos dos cidadãos, do que no caso de uma imunização jurídica formal contra a vontade de maiorias tirânicas que pretendem modificar a constituição. Todavia, essa consideração cai numa *petitio principii*, pois introduz, na história das mentalidades e na cultura política da comunidade, as orientações valorativas liberais que tornam supérflua a imposição do direito através de costumes e da autoligação moral.

(3.) A interpretação republicana adquire outro sentido, procedimentalista, quando a expectativa racional de uma formação democrática da opinião e da vontade, que se limita a si mesma, se transporta das fontes de um consenso já existente sobre valores para as formas características do processo democrático. Por isso, os neo-aristotélicos têm que confiar no feito liberal e na força moldadora das tradições de uma forma de vida democrática; de outro lado, os republicanos kantianos radicalizam o pensamento segundo o qual a idéia dos direitos humanos *habita no próprio interior* do processo de uma formação racional da vontade. Nesta linha, os direitos fundamentais passam a ser tidos como respostas derivadas de exigências inerentes a uma comunicação política entre estranhos, que faz supor que tais direitos são racionalmente aceitáveis. Por este caminho, a constituição adquire um sentido

procedimental capaz de instituir formas de comunicação que cuidam para que haja um uso público da razão e uma compensação eqüitativa de interesses, levando em conta a respectiva necessidade de regulamentação e os contextos específicos. Dado que esse conjunto de condições viabilizadoras tem que ser efetuado no *medium* do direito, elas se estendem, como iremos ver, tanto aos direitos liberais de liberdade, como aos direitos políticos de participação.

Ao descrever os princípios básicos dessa concepção de democracia liberal, Michelman revela grande simpatia por eles: “em primeiro lugar, uma crença de que somente na esteira do debate democrático alguém pode esperar chegar a respostas aproximativas, verdadeiras e confiáveis sobre a justiça de normas constitucionais propostas, apoiadas na universalizabilidade dos interesses de cada um ou sua aceitabilidade hipotética unânime num discurso democrático; e, em segundo lugar, que somente por tal caminho alguém pode esperar ganhar poder suficiente para produzir para o país em questão, em condições históricas relevantes e numa forma legalmente viável, uma interpretação apta de qualquer tipo de normas práticas abstratas capazes de passar pelos testes de universalizabilidade da justiça e da aceitabilidade democrático-discursiva”.<sup>5</sup>

Todavia, Michelman não acredita que essa interpretação da democracia deliberativa seja capaz de solucionar a relação paradoxal entre democracia e Estado de direito. Parece que o paradoxo ressurgiu no momento em que tentamos identificar, retrospectivamente, o ato que criou a constituição e averiguar se, na perspectiva teórico-discursiva, a própria formação da opinião e da vontade do grupo de cidadãos que se reuniu para dar origem à constituição pode ser entendida como um processo absolutamente democrático. Noutra parte, propus que os fundamentos normativos do

5 F. Michelman. “Constitutional Authorship” (“Autoria constitucional”), in L. Alexander (Ed.). *Constitutionalism: Philosophical Foundations (Constitucionalismo: Fundamentos filosóficos)*. Cambridge, 1998, 64-98, aqui, pág. 90.

Estado democrático de direito fossem vistos como o resultado de processos deliberativos e decisórios que os fundadores iniciaram com a intenção de criar uma associação autônoma de participantes do direito, livres e iguais.<sup>15</sup> Ora, neste empreendimento, eles buscam uma resposta razoável à seguinte questão: Que direitos temos que nos atribuir, reciprocamente, caso queiramos regular legitimamente nossa convivência com os meios do direito positivo?

Ao colocar a questão nesses termos e ao assumirmos o modo discursivo de deliberar, fazemos duas constatações:

– Em primeiro lugar, constatamos que só pode ser tido como legítimo aquilo em torno do qual os participantes da deliberação livre podem unir-se por si mesmos, sem depender de ninguém – portanto, aquilo que encontra o assentimento fundamentado de todos, sob as condições de um discurso racional. Isso não exclui, naturalmente, a possibilidade do falibilismo, pois a busca da única resposta correta não é capaz de garantir, por si mesma, um resultado correto. Somente o caráter discursivo do processo de deliberação é capaz de fundamentar a possibilidade de autocorrekções reiteradas e, destarte, a perspectiva de resultados racionalmente aceitáveis.

– Em segundo lugar, constatamos que os participantes se comprometem, através de um questionamento específico, a assumir o direito moderno como *medium* para regular sua convivência. Ora, o modo de legitimação de um assentimento geral obtido sob condições do discurso, e a idéia de leis obrigatórias que abrem espaço para iguais liberdades subjetivas fazem jus ao conceito kantiano de autonomia política: aqui ninguém é livre, enquanto houver um único cidadão impedido de gozar da igual liberdade sob as leis que todos os cidadãos se deram a si mesmos, seguindo uma deliberação racional.

Entretanto, antes de abordar o sistema dos direitos fundamentais, que pode ser desenvolvido a partir desse princípio teórico

15 J. Habermas. *Faktizität und Geltung (Direito e democracia. Entre facticidade e validade)*. Frankfurt/aM., 1992, 151-165.

discursivo, temos que enfrentar a objeção formulada por Michelman contra essa terceira tentativa procedimentalista de combinar a idéia dos direitos humanos com o princípio da soberania do povo. E, a fim de entender melhor a importância dessa objeção interessante, mister se faz obter clareza sobre as consequências da proposta que tenta explicar a forma do Estado de direito democrático seguindo o fio vermelho da *institucionalização jurídica* de uma ampla rede de discursos. Ora, os discursos públicos necessitam de uma especificação diferente conforme o objeto, o tempo e o contexto social, tendo em vista a formação política da opinião e da vontade em arenas do espaço público e nas corporações legislativas, bem como a prática de decisão juridicamente correta e objetivamente bem informada nos tribunais e nas administrações. A visão de Michelman dirige-se para esta dimensão da regulação jurídica, que abrange desde direitos fundamentais e direitos políticos de eleição, passando pelas determinações da parte organizacional da constituição, chegando até aos direitos procedimentais e ordens do dia de corporações.

Dependendo da necessidade de decisão ou da respectiva matéria, muitas vezes passam para o primeiro plano os aspectos jurídicos e morais de uma coisa, outras vezes os aspectos éticos. Às vezes, trata-se de questões empíricas que exigem a mobilização do saber de especialistas; outras vezes, trata-se de questões pragmáticas, que só podem ser solucionadas através de um equilíbrio de interesses, portanto através de negociações equitativas. Os próprios processos de legitimação fluem através de níveis diferentes de comunicação, ao passo que as formas de comunicação “selvagens” que se desenrolam nos espaços públicos não organizados contrapõem-se aos processos de decisão e de deliberação dos tribunais, parlamentos e administrações, etc., que são regulados formalmente. Todavia, as normas e os procedimentos jurídicos que permitem a realização de discursos não podem ser confundidos com os procedimentos cognitivos e os padrões de argumentação que comandam o fluxo interno dos discursos.

(4) Tudo indica que Michelman tem na mira essa dimensão do estabelecimento de formas de comunicação, quando lembra que

a prática constituinte não pode ser reconstruída conforme critérios da teoria do discurso, porque, neste caso, ela entraria no caminho circular da autoconstituição do direito, culminando num regresso *ad infinitum*: “Um processo democrático confiável é, necessariamente, um processo continuado e condicionado legalmente. Ele é constituído, por exemplo, por leis que visam a uma representação política e eleições, por associações civis, famílias, liberdade de fala, propriedade, acesso à mídia, e assim por diante. Por isso, para conferir legitimidade a leis que emanam de um conjunto de instituições e práticas discursivas num país, tais instituições e práticas atuais devem ter sido constituídas legalmente pelo caminho correto. As leis referentes a eleições, representações, associações, famílias, discursos, propriedade, etc., devem ter sido constituídas através do processo de uma comunicação política democrática mais ou menos ‘eqüitativo’ e ‘sem distorções’, não somente nas arenas formais da legislação e da adjudicação, mas também na sociedade como um todo. O problema é que qualquer tipo de lei é alvo de um desacordo contencioso, porém racional, conforme a premissa liberal de um razoável pluralismo de interpretações”.<sup>16</sup>

Pressupõe-se, pois, que a legitimidade procedimental dos resultados de qualquer discurso depende, não somente da legitimidade das regras segundo as quais foi estatuído, como também de pontos de vista temporais, sociais e objetivos. Quando a legitimidade procedimental passa a ser a medida, o resultado de eleições políticas e da decisão de parlamentos cai, em princípio, sob a suspeita de não ter surgido de modo correto, isto é, de ter sido obtido no quadro de uma entronização deficiente de regras deficientes. E esta série de pressupostos de legitimação vai, inclusive, mais longe do que a prática constituinte, pois a própria assembléia

16 Michelman (1998), pág. 91; cf. F. Michelman. “Jürgen Habermas: Between Facts and Norms” (“Jürgen Habermas: Entre normas e fatos”), in *Journal of Philosophy*, vol. 93, 1996, 307-315; cf. também F. Michelman. “Democracy and Positive Liberty” (“Democracia e liberdade positiva”), in *Boston Review*, vol., 21, 1996, 3-8.

constituente não pode, por exemplo, garantir a legitimidade das regras segundo as quais ela mesma foi constituída, uma vez que, neste caso, a série não se fecharia e o processo democrático enredar-se-ia num regresso *ad infinitum* pelo caminho de uma autoconstituição circular.

Para enfrentar essa objeção, prefiro recorrer à objetividade de idéias morais últimas, que podem interromper o regresso ao infinito. Ao invés de apoiar-me num realismo moral, que tem poucas chances de ser defendido, sugiro que entendamos o próprio regresso como a expressão compreensível de um aspecto do caráter da constituição dos Estados democráticos de direito, isto é, a sua abertura para o futuro: uma constituição que é democrática, não somente de acordo com seu conteúdo, mas também de acordo com a fonte de sua legitimação, constitui um projeto capaz de formar tradições com um início marcado na história. Todas as gerações posteriores enfrentarão a tarefa de atualizar a substância normativa inesgotável do sistema de direitos estatuído no documento da constituição. Na linha dessa compreensão dinâmica da constituição, a legislação em vigor continua a interpretar e a escrever o sistema dos direitos, adaptando-o às circunstâncias atuais (e nesta medida, apaga a diferença entre normas constitucionais e simples leis). É verdade que essa continuação falível do evento fundador só pode escapar do círculo da autoconstituição discursiva de uma comunidade, se esse processo, que não é imune a interrupções e a recaídas históricas, puder ser interpretado, *a longo prazo*, como um processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo.

Num país como os Estados Unidos da América, que pode lançar um olhar retrospectivo sobre uma história constitucional de mais de duzentos anos, há evidências que apóiam essa interpretação. Bruce Ackermann chama a atenção para períodos “quentes”, como, por exemplo, a era do *New Deal* sob Roosevelt, que se destacam pelo espírito inovativo de reformas bem-sucedidas. Tais épocas de revolução produtiva tornam viável a rara experiência da emancipação e deixam atrás de si a recordação de um exemplo histórico instrutivo. Os contemporâneos podem perceber que certos grupos, que até agora eram discriminados, adquirem voz

própria e que classes até agora marginalizadas se tornam capazes de tomar o próprio destino nas suas mãos. As reformas, duramente discutidas no início, passam a ser reconhecidas como conquista própria por todos os partidos, uma vez passadas as lutas de interpretação. Numa visão retrospectiva, eles concordam que a inclusão de grupos marginalizados e a elevação de classes subprivilegiadas fazem com que melhorem os pressupostos para a legitimidade de processos democráticos existentes, que até então eram falhos.

É bom notar que a interpretação da história constitucional como um processo de aprendizagem apóia-se numa idéia não trivial, segundo a qual as gerações posteriores tomam como ponto de partida as *mesmas* medidas que tinham sido tomadas pela geração dos fundadores. Hoje em dia, quem carrega seu juízo com a expectativa normativa da inclusão completa, do reconhecimento recíproco, e da expectativa de iguais chances para o uso de iguais direitos tem que tomar como ponto de partida a idéia de que ele pode obter essas medidas de uma apropriação racional da constituição e da história de sua interpretação, pois os que vêm depois só podem aprender com os erros do passado, enquanto “se encontrarem no mesmo barco” junto com os antepassados. Eles têm que supor que todas as gerações precedentes tiveram a mesma intenção de criar e ampliar as bases para uma associação livre de parceiros do direito, que doa a si mesma as leis de que necessita. Apesar da distância, todos participantes têm que estar em condições de reconhecer o projeto como sendo *o mesmo* que perdura, através dos séculos, e serem capazes de avaliá-lo dentro da *mesma* perspectiva.

Michelman concorda com este ponto: “Formadores da constituição podem ser nossos formadores – sua história pode ser nossa história, sua palavra pode comandar a nossa observância agora, sobre fundamentos de soberania popular – somente porque e na medida em que eles hoje, aos nossos olhos, já se encontram naquilo que julgamos ser a pista de uma razão constitucional verdadeira... Na atual produção da autoridade legal, os formadores constitucionais têm que ser figuras para nós, antes de poderem ser figuras da história”.<sup>8</sup> Portanto, a amarra unificadora consiste

8 Michelman (1998), 81.

na prática comum a que recorreremos, quando empreendemos esforços para atingir uma compreensão racional do texto da constituição. O ato da fundação da constituição é sentido como um corte na história nacional, e isso não é resultado de um mero acaso, pois, através dele, se fundamentou novo tipo de prática com significado para a história mundial. E o sentido performativo desta prática destinada a produzir uma comunidade política de cidadãos livres e iguais, que se determinam a si mesmos, foi apenas enunciado no teor da constituição. Ele continua dependente de uma explicação reiterada, no decorrer das posteriores aplicações, interpretações e complementações das normas constitucionais.

Graças a esse sentido performativo, que permanece disponível à intuição de cada cidadão de uma comunidade política democrática, ele pode assumir duas atitudes: referir-se *criticamente* aos textos e decisões da geração dos fundadores e dos sucessores; ou, ao contrário, assumir a perspectiva dos fundadores e dirigi-la criticamente contra a atualidade, a fim de examinar se as instituições existentes, as práticas e procedimentos da formação democrática da opinião e da vontade preenchem as condições necessárias para um processo que produz legitimidade. Filósofos e especialistas de outras áreas podem contribuir, à sua maneira, para explicar o que significa perseguir e concretizar o projeto de uma associação de parceiros do direito livres e iguais, que a si mesmos se autodeterminam. Sob essa premissa, qualquer ato fundador abre a possibilidade de um processo ulterior de tentativas que a si mesmo se corrige e que permite explorar cada vez melhor as fontes do sistema dos direitos.

(5) Penso que uma reflexão sobre a dimensão histórica da realização do projeto constitucional permite invalidar a objeção levantada contra a interpretação discursiva da autoconstituição democrática do Estado constitucional. Porém, é necessário ir ainda mais longe e demonstrar como os princípios democráticos são inerentes à constituição da democracia enquanto tal. Para provar que a democracia e o Estado de direito não se encontram numa relação paradoxal, é necessário explicar em que sentido os

direitos fundamentais *na sua totalidade*, portanto não apenas os direitos políticos dos cidadãos, são constitutivos para o processo da autolegislação.

A teoria do discurso, do mesmo modo que as teorias precursoras apoiadas no contrato social, simula um estado inicial que serve de ponto de partida: neste estado, pessoas em qualquer número resolvem entrar, por si mesmas, numa prática constituinte. A ficção da liberdade de arbítrio preenche a condição importante de uma igualdade originária dos participantes, cujo “sim” e “não” contam, tanto para um como para outro. Além disso, os participantes têm que preencher mais três condições: em primeiro lugar, eles se reúnem na mesma decisão de regular legitimamente sua convivência futura com os meios do direito positivo. Em segundo lugar, eles estão dispostos a participar de discursos práticos, portanto a preencher os pressupostos pragmáticos exigentes de uma prática de argumentação. Ora, essa suposição de racionalidade não se limita, como era o caso da tradição do direito natural moderno, à racionalidade instrumental. Também não se limita à moralidade, no sentido de Rousseau e de Kant, pois coloca como condição a razão comunicativa.<sup>9</sup> Finalmente, a entrada na prática constituinte exige a disposição de traduzir o sentido desta prática num tema explícito (*turning the resource of the performance into a topic*). A prática limita-se, inicialmente, a refletir sobre o sentido específico do projeto e a explicitá-lo conceitualmente. E essa reflexão é capaz de chamar a atenção para uma série de tarefas construtivas que têm que ser levadas a cabo antes do início concreto dos trabalhos constituintes.

Num primeiro momento, os participantes descobrem que, uma vez que pretendem realizar o seu projeto pelo caminho do direito, têm que criar uma ordem de *status*, na qual se prevê, para todo e qualquer membro futuro da associação, a posição de um portador de direitos subjetivos. No entanto, tal ordem de direito positivo e

9 J. Habermas. “Rationalität der Verständigung” (“Racionalidade do entendimento”), in *Id. Wahrheit und Rechtfertigung (Verdade e justificação)*. Frankfurt/aM., 1999, 102-137.

obrigatório, com traços subjetivistas, só pode se concretizar, se forem introduzidas três categorias de direitos que levam em conta a exigência de legitimidade de um assentimento geral:

(i) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do direito, que prevê a maior medida possível de liberdades subjetivas de ação para cada um.

(ii) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do *status* de membro de uma associação livre de parceiros do direito.

(iii) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do igual direito de proteção individual, portanto da reclamabilidade de direitos subjetivos.

Essas três categorias de direitos são exigidas para a fundação de uma associação de parceiros jurídicos que se reconhecem, reciprocamente, como portadores de direitos subjetivos reclamáveis.

Porém, nessas três perspectivas, os participantes apenas se antecipam no papel de futuros aproveitadores e destinatários do direito. Uma vez que pretendem fundar uma associação de cidadãos que se dão a si mesmos suas leis, eles tomam consciência de que necessitam de uma quarta categoria de direitos que lhes permita reconhecerem-se mutuamente, não somente como autores desses direitos, mas também como autores do direito em geral. Se quiserem continuar mantendo um aspecto importante de sua prática atual, a autonomia, eles têm que se autotransformar, pelo caminho da introdução de direitos fundamentais políticos, em legisladores políticos. Sem as primeiras três categorias de direitos fundamentais, não poderia existir nada parecido com o direito; porém, sem uma configuração política dessas categorias, o direito não poderia adquirir conteúdos concretos. Por conseguinte, para que isso possa vir a acontecer, é necessário introduzir uma quarta categoria de direitos (que no início também é vazia), a saber:

(iv) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do direito para uma participação, em igualdade de condições, na legislação política.

É importante lembrar que esse cenário, destinado a se cristalizar numa prática deliberativa, transcorre numa certa linha conceitual. Até o momento, nada aconteceu *de modo real*. E nem poderia ter acontecido, pois, antes de determinar o primeiro ato de criação do direito, os participantes têm que obter clareza sobre o empreendimento pelo qual se decidiram, ao entrar numa prática constituinte. Porém, a partir do momento em que explicitam o sentido performativo dessa prática que já conheciam intuitivamente, eles sabem que têm que criar, como se fosse de um só golpe, as quatro categorias de direitos fundamentais elencadas há pouco. É verdade que eles não podem criar direitos fundamentais, de modo abstrato: só se criam direitos fundamentais particulares com um conteúdo concreto. Por isso, os participantes que entraram em si mesmos através da reflexão e que até agora estavam ocupados com um esclarecimento conceitual que beirava a filosofia têm que lançar fora o véu da ignorância do não-saber empírico, que eles mesmos teceram, e captar aquilo que, nas circunstâncias históricas dadas, deve ser regulado, e determinar que direitos são exigidos para tal matéria carente de regulamentação.

Para conhecerem a necessidade dos direitos elementares à inviolabilidade física, por exemplo, eles têm que se confrontar com as conseqüências insuportáveis da violência física. A reunião constituinte só pode tomar decisões, quando tem consciência dos riscos que determinada necessidade de segurança coloca na ordem do dia. A introdução de novas tecnologias de informação, por exemplo, cria problemas colaterais, que tornam necessária uma proteção dos dados. Somente a partir do momento em que as características relevantes do mundo ambiente lançarem luz sobre os nossos interesses, tornar-se-á claro que necessitamos dos direitos que conhecemos, por exemplo o direito de celebrar contratos, de adquirir propriedade, de formar associações e de manifestar publicamente opiniões, confessar a própria religião, etc., para configurar nossa vida pessoal e nossa vida política.

Temos, portanto, que fazer cuidadosa distinção entre dois níveis: em primeiro lugar, existe o nível da explicação da linguagem dos direitos subjetivos, na qual a prática comum de uma

associação de parceiros jurídicos livres e iguais, que se determinam a si mesmos, pode manifestar-se, e na qual o princípio da soberania popular pode se incorporar. Em segundo lugar, deve-se focalizar o nível da realização desse princípio através do exercício, da realização fática dessa prática. Porque, tão logo a prática da autodeterminação cidadã for entendida como um processo longo e ininterrupto de realização e de configuração do sistema de direitos fundamentais, o princípio da soberania popular emergirá por si mesmo na idéia do Estado de direito.

Esse cenário da gênese conceitual dos direitos fundamentais, distribuído em dois níveis, revela plasticamente que os passos conceituais preparatórios explicitam exigências que, necessariamente, são colocadas a uma autolegislação democrática que se estrutura pelo caminho do direito. Longe de constituírem barreiras à prática, estas exigências não fazem mais do que explicitá-la. Neste contexto, o princípio democrático somente pode ser concretizado juntamente com a idéia do Estado de direito, pois ambos os princípios encontram-se numa relação de implicação material recíproca.

(6) Uma vez que a liberdade não pode ser confundida com liberdade de arbítrio, o “poder das leis” não precede a vontade do soberano, nem deriva dela, pois ele está inscrito na autolegislação política, do mesmo modo que a autolegislação moral está inscrita no imperativo categórico, segundo o qual, somente são legítimas máximas generalizáveis, isto é, que podem obter o consenso geral no sentido de que cada um seja tratado com igual respeito. Porém, se é verdade que o indivíduo que age moralmente liga sua vontade à idéia da *justiça*, a autoligação racional do soberano político significa uma ligação a um direito *legítimo*. A razão prática, que se articula no “poder das leis”, liga-se, enquanto poder exercido legalmente, às características constitutivas do direito moderno. Isso explica por que a relação de implicação existente entre soberania do povo e Estado de direito se reflete também na relação entre a autonomia do “cidadão do Estado” (*Staatsbürger*) e a autonomia do “cidadão da sociedade” (*Gesellschaftsbürger*): uma não pode ser realizada sem a outra.

O direito legítimo, assim como a moral, protege a autonomia simétrica de cada um: nenhum indivíduo é livre, enquanto existir uma única pessoa que não esteja gozando a mesma liberdade. Porém, a positividade do direito obriga a uma divisão da autonomia, para a qual não existe correspondente no domínio da moral. Ou seja, a obrigatoriedade de normas jurídicas não se apóia somente na compreensão daquilo que é igualmente bom para todos, mas também nas decisões coletivamente obrigatórias de instâncias que criam e aplicam o direito. Disso resulta a necessidade de uma divisão de papéis entre autores que positivam e prolatam o direito e destinatários submetidos ao direito em vigor. A autonomia, que no âmbito moral constitui, de certa forma, um único bloco monolítico, aparece, no campo do direito, assumindo uma figura dupla: a da autonomia privada e a da pública.

Entretanto, o moderno direito coativo só pode exigir de seus destinatários um comportamento legal, portanto um comportamento que está em sintonia com as leis, sem levar em conta os motivos. Uma vez que não pode exigir uma obediência ao direito “por respeito à lei”, a autonomia privada só pode ser garantida na figura de liberdades subjetivas, que *dão direito* a uma configuração autônoma da vida e *possibilitam* um respeito moral por outros, porém não *obrigam* a nada que ultrapasse a compatibilidade com a liberdade simétrica de cada um. Por isso, a autonomia privada assume a figura da liberdade de arbítrio garantida pelo direito. Por outro lado, é preciso levar em conta que as pessoas que seguem o direito também são pessoas que agem moralmente. Por isso e na medida em que elas o desejarem, devem ter a chance de *poderem* obedecer ao direito também pelo motivo do respeito à lei. Por esta simples razão, o direito vigente tem que ser um direito legítimo. E ele só pode satisfazer a esta condição se for constituído de acordo com procedimentos da formação democrática da opinião e da vontade, que fundamentam a suposição da aceitabilidade racional dos resultados. Aquilo que dá direito à participação política liga-se com a expectativa de um uso público da razão: como legisladores democráticos, os cidadãos não podem fechar-se às exigências informais que resultam de uma orientação pelo bem comum.

O que foi dito acima parece sugerir que a razão prática tem a sua sede exclusiva no exercício de uma autonomia política, que permite aos destinatários do direito entender-se, ao mesmo tempo, como seus autores. De fato, porém, a razão prática se realiza, tanto na figura da autonomia privada, como na pública, pois ambas constituem, de um lado, fins em si mesmas. Porém, de outro lado, uma é meio para a outra. A exigência da orientação pelo bem comum, que se liga com a autonomia pública, constitui uma expectativa racional na medida em que somente o processo democrático garante que os “cidadãos da sociedade” cheguem simetricamente ao gozo de iguais liberdades subjetivas. Inversamente, somente uma autonomia privada dos “cidadãos da sociedade”, assegurada, pode capacitar os “cidadãos do Estado” a fazer uso correto de sua autonomia política. A interdependência de democracia e Estado de direito transparece na relação de complementaridade existente entre autonomia privada (cidadão da sociedade) e pública ou cidadã (cidadão do Estado): uma serve de fonte para a outra.



VI. PRAGMATISMO AMERICANO  
E FILOSOFIA ALEMÃ. *TRÊS RECENSÕES*

A tradução para o alemão de uma obra clássica de John Dewey, escrita em 1929, de um tratado patriótico de meu amigo Richard Rorty e de uma obra recente e revolucionária de Robert Brandon incitou-me a refletir sobre a recepção ampla, mesmo que tardia, do pragmatismo na Alemanha. O resultado dessa minha reflexão condensou-se em três trabalhos publicados respectivamente nos jornais *Die Zeit*, de 23 de julho de 1998, *Die Süddeutsche Zeitung*, de 27/28 de fevereiro de 1999 e *Frankfurter Rundschau*, de 20 de junho de 2000.

## 9. JOHN DEWEY: *THE QUEST FOR CERTAINTY*

Um olhar atento sobre o século que está findando pode revelar que os anos 20 foram extremamente fecundos para a filosofia alemã. Basta lembrar o *Tractatus*, de Wittgenstein, *História e consciência de classes*, de Lukács, *A filosofia das formas simbólicas*, de Cassirer, *As formas do saber e a sociedade*, de Scheler, *O homem e os degraus do orgânico*, de Plessner e, naturalmente, *Ser e Tempo*, de Heidegger. Pouco tempo depois, em 1929, apareceu nos Estados Unidos uma obra de igual importância: *A busca da certeza*, o trabalho mais influente de John Dewey, que tinha, na época, 70 anos, encontrando-se no auge de sua fama. Passaram-se muitos anos até que esse clássico popular do pragmatismo fosse traduzido para o alemão, graças ao trabalho de Martin Suhr.<sup>1</sup> Hoje em dia, Dewey está em todas as bocas, a ponto de o pragmatismo deixar de ser um palavrão na Alemanha. A recepção tardia pode ser tomada como um sintoma da relação assimétrica entre Dewey e seus colegas alemães.

O jovem Dewey entrara bem cedo em contato com Kant, Fichte, Schelling e Hegel, no College de sua cidade natal, Burlington (Vermont), um foco de transcendentalistas. Já a semente de seu peculiar hegelianismo teve que esperar muito mais tempo para germinar na pátria do idealismo alemão. Somente uma década depois, ou melhor, duas décadas depois do final da Segunda Guerra mundial, o pragmatismo, entendido como uma variante do

---

1 John Dewey. *Die Suche nach Gewissheit (A busca da certeza)*. Frankfurt/aM., 1998.

jovem-hegelianismo e como fonte de motivos filosóficos assemelhados, começou a ser levado a sério. As datas do aparecimento das traduções revela que esse processo de apropriação, acontecido durante os anos 60, concentrou-se, no início, mais em Charles Sanders Pierce e George Herbert Mead do que em Dewey e James. Hoje em dia, contudo, o pragmatismo em suas diferentes variáveis constitui a ponte transatlântica para uma troca muito vivaz de idéias filosóficas em ambas as direções. Quem lê *A busca da certeza* com interesse histórico encontra ali a explicação para as tensões e mal-entendidos que se levantaram entre Dewey e aquelas três tradições alemãs que lhe estavam mais próximas.

Dewey dirige o olhar para a prática cotidiana, na qual as pessoas têm que “encarar” e “dominar” a realidade. Com isso, a categoria do “agir” adquire inaudita importância filosófica. Antes de tudo, Dewey dirige seu olhar esclarecido pela filosofia da história para os pontos de contato entre o conhecer e o agir, a fim de encontrar um novo papel para a filosofia. Ele propaga a idéia de que é preciso inverter a fuga do mundo, proposta pela teoria clássica, e chegar a um engajamento no interior do mundo. A ciência e a técnica, pelo fato de acelerarem ininterruptamente os processos da dominação da natureza e do desenvolvimento industrial, revelam como o saber pode se tornar prático, uma vez que ele naturalmente está voltado para a prática, ao passo que a política, a educação, a civilização das relações, o cultivo do gosto, bem como a auto-organização, em geral, da sociedade encontram-se num estado lamentável, porque lhes falta uma instrução racional semelhante – o que leva a filosofia a fracassar. Ora, ao invés de tentar estabilizar o hiato entre o mais alto e o mais baixo, ela deveria renunciar à pretendida certeza da pura teoria e enfrentar os desafios do mundo contingente, entrando numa cooperação com as ciências. Isso a levaria a abandonar uma atitude fundamentalista perante as ciências. Somente assim ela estaria em condições de articular horizontes de possibilidades seguras para as “formas do agir social e pessoal”. Ora, ao propor tal revolução da autocompreensão da filosofia, Dewey colocou-se, por assim dizer, entre as cadeiras, em confronto com todos.

A oposição ao empirismo lógico de Carnap e de Reichenbach é um pouco menos desenvolvida do que as oposições ao idealismo filosófico de Scheler e de Heidegger e o confronto com o anti-cientificismo de Horkheimer e Adorno. Nos Estados Unidos, no decorrer dos anos 30, a filosofia de Dewey foi substituída pela teoria da ciência analítica, trazida pelos emigrantes alemães e austríacos expatriados. Ora, esses emigrantes tiveram grande simpatia pelo “espírito científico” que encontraram no círculo dos pragmatistas, e se esforçaram em conseguir a colaboração de Dewey no seu projeto voltado para a busca de uma ciência única. Porém, quando se tratou de honrar o octogenário, dedicando-lhe o primeiro volume da famosa *Library of Living Philosophers*, as vozes dos empiristas já eram bastante críticas, como se pode ler na contribuição de Hans Reichenbach. Havia duas diferenças essenciais:

Em *A busca da certeza*, Dewey volta-se, de um lado, contra o modelo empirista, que transforma o conhecimento em algo feito para espectadores, segundo o qual sensações elementares oferecem base segura para a experiência. Entretanto, só fazemos experiências no trato ativo com uma realidade, frente à qual nossas expectativas podem fracassar. Por isso, a realidade não se abre através da recepção dos sentidos, mas, de modo construtivo, no contexto da realização de ações. Não “entendemos” objetos, independentemente do sucesso controlado de ações realizadas intencionalmente. Nisso consiste o sentido dos experimentos científicos. De outro lado, Dewey critica as éticas empiristas, que partem da idéia de que os juízos de valor dependem de sentimentos, impulsos ou decisões. Dewey está convencido do conteúdo cognitivo dos juízos de valor. No seu entendimento, “juízos sobre coisas dignas de elogio ou de serem desejadas” adquirem objetividade pelo fato de se ligarem com o conhecimento das condições de sucesso para uma prática através da qual podemos atingir objetivos correspondentes.

Com essas considerações, Dewey não conseguiu convencer, nessa época, a crescente necessidade de explicação de uma geração mais jovem. Por isso, nos departamentos americanos mais importantes, ele não passou de um “cachorro morto”. Essa situa-

ção só começou a mudar quando Richard Rorty, em 1979, colocou Dewey ao lado de Wittgenstein e de Heidegger, como “um dos três filósofos mais importantes de nosso século”. Na Alemanha, Dewey não esteve presente, no passado, a não ser na pedagogia e na antropologia de Gehlen. É verdade que Max Scheler tinha aproveitado, em sua sociologia do conhecimento, motivos importantes do pragmatismo. Mesmo assim, ele continuou mantendo uma hierarquia dos tipos de saber, pela qual o “saber de realização” ou “saber de dominação”, o único tipo de saber que Dewey aceita, é subordinado ao “saber de salvação” e ao “saber de cultura”. O próprio Scheler pode ser tomado como exemplo para um tipo de platonismo que tenta satisfazer a busca de certeza através de um substitutivo metafísico, ou seja, através da fuga para o reino das idéias. Ora, o idealismo determina que a contemplação é o caminho salvífico dos filósofos. Dewey, no entanto, pensa que assim ele fecha o caminho para a única certeza que podemos atingir realmente, pois o domínio inteligente de um mundo cheio de riscos só é possível através do caminho da prática.

Em *Ser e tempo*, o próprio Heidegger apóia-se, sem muita cerimônia, em interpretações do pragmatismo. Inclusive, com o conceito de “ser-no-mundo”, ele chega a compartilhar com o pragmatismo uma diretriz antiplatônica. De outro lado, porém, ele gostaria de explorar por este caminho a dimensão ontológica daquilo que é propriamente verdadeiro (*Eigentlich*) num nível situado além da vida cotidiana, que ele desvaloriza como “ôntica”. No Heidegger tardio, as idéias platônicas caem no redemoinho dos eventos da história do ser. Porém, a diferença ontológica continua mantendo a separação (*Chorismos*) entre o que é comum e o que é fora do comum, diferença que é nivelada por Dewey. Heidegger liga o acesso privilegiado à verdade, que ele reserva aos poetas e pensadores, à atitude submissa do “recordar” a história de um poder maior. Dewey, ao contrário, inicia sua pesquisa, abrindo dois caminhos através dos quais o homem busca segurança “em meio a um mundo repleto de perigos”. Ele opõe ao pensamento do ser, fatalista, e que lembra as orações de petição, a atividade dos descobridores:

“O outro caminho consiste em encontrar artes que possibilitem aproveitar as forças da natureza.

Finalmente, essa confiança na força civilizatória da dominação da natureza também separa Dewey de todos os que criticam a “razão instrumental”, mesmo compartilhando com eles a crítica à separação da teoria da práxis. As ciências da natureza, interpretadas operacionalisticamente, estão naturalmente voltadas para a aquisição de um saber tecnicamente aproveitável. E o sucesso técnico leva Dewey a colocá-las como modelo inquestionável para o comportamento capaz de resolver problemas em geral. Todavia, ele espera demais da “transladação da atitude experimental para todas as questões da práxis”, uma vez que pensa que juízos de valor morais e políticos podem ser fundamentados, tendo em vista as condições de sucesso de uma prática instrumental de realização de valores. No campo da moral, se Dewey tivesse levado em conta as considerações de seu amigo Herbert Mead sobre a assunção de perspectivas nas interações sociais, teria podido ir mais longe.

Mesmo assim, ele conseguiu descobrir as raízes cognitivas de uma prática do mundo da vida capaz de enfrentar o acaso e o fracasso, quando nos chocamos com uma nova e inesperada realidade. A busca da certeza acompanha uma consciência de riscos, que se dá conta que só é possível formar e perenizar modos de agir “adequados”, através de uma elaboração produtiva de desapontamentos e através de um domínio incessante de problemas, pois o homem, enquanto ser que age, manifesta um comportamento solucionador de problemas. Isso implica saber como esclarecer uma situação que se tornou problemática e saber que, nesse processo, não podemos confiar em nenhuma outra autoridade a não ser no próprio esforço inteligente.

Todavia, Dewey está vacinado contra uma radicalização trágica e uma supervalorização existencialista dessa situação humana. Ele não joga o profundo contra o superficial, o risco contra a normalidade, o evento contra o costume, a aura contra o trivial. Dewey não agita, ele estimula. Na qualidade de pensador democrático, ele é igualitário de ponta a ponta. Por isso, ele só foi aceito

por nós na medida em que a República Federal – a “velha”, como se diz, hoje em dia – soltou as amarras da atmosfera jovem-conservadora de um passado exaltado. Ele seria o melhor patrono para a República de Berlim!

#### 10. RICHARD RORTY: *ACHIEVING OUR COUNTRY*<sup>1</sup>

Richard Rorty não é apenas um filósofo renomado, mas também um escritor filosófico com pretensões literárias. Ele domina muitos tipos de texto, não somente o tratado acadêmico e a interpretação especializada, mas também o ensaio, o discurso público e a polêmica. Com a publicação de *Achieving our Country*, ele amplia o seu repertório, acrescentando-lhe uma espécie de manifesto patriótico. O livro aparecerá logo mais em tradução alemã sob o título de *Orgulho pela nossa pátria*. A evocação da religião civil americana dirige-se aos eruditos, entre os que a desprezam. A acusação dirige-se a uma “esquerda cultural” que se deixa contaminar pelo pessimismo cultural de Heidegger, assumindo, em face da visão de um mundo caindo em ruínas, o papel do observador que sabe tudo melhor, porém nada faz.

Nesse sermão profano, entrelaçam-se quatro histórias: a biografia política do autor, a história da polarização entre uma esquerda velha e a nova, a lamentação sobre a despolitização da nova esquerda, academicamente domesticada e, finalmente, o hino à grande tradição que começa com Emerson, passa por Walt Whitman e chega a Dewey, constituindo a espinha dorsal intelectual para todas as forças progressistas do país.

A biografia política de Rorty é marcada, não somente pelo anticomunismo dos anos 50, mas também pela oposição à Guerra

---

1 Tradução em alemão: Richard Rorty. *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus (Orgulho por nossa terra. A esquerda americana e o patriotismo)*. Frankfurt/aM., 1999.

do Vietnã. A Guerra Fria foi a continuação legítima da guerra contra o fascismo. Essas reflexões autobiográficas espalham-se através de uma história das esquerdas americanas, culminando em 1964, na ruptura trágica com uma “nova” esquerda. Numa visão retrospectiva, o engajamento anticomunista dos antigos trotskistas, durante o período do pós-guerra, o reformismo do início do século XX e o *New Deal* da “Era Roosevelt” diluem-se, formando uma nova totalidade, a saber, o movimento “social-democrático”. Este, por seu turno, entra em conflito, durante os anos 60, como um movimento de protesto que se dirige contra o “sistema” enquanto tal. Os estudantes radicais tiram dessa autocompreensão pseudo-revolucionária a força para uma mobilização bem-sucedida contra a sangrenta guerra do Vietnã, porém isso significa, ao mesmo tempo, o fim das esquerdas reformistas.

Esse juízo ambivalente introduz a história da esquerda cultural. Durante os anos 70, o espírito da revolta sublima-se teoricamente, transportando-se das faculdades das ciências sociais para as ciências da literatura. A desconstrução de textos filosóficos substitui a crítica da economia política. Uma intensificada sensibilidade para formas lingüísticas de discriminação entra no lugar da indignação moral contra desigualdades sociais estruturais. É interessante observar que essa polêmica contra uma “política da diferença”, que se alimenta do espírito do desconstrutivismo, tem o seu lado picante, pois, na disputa com os centros ortodoxos da filosofia analítica, o próprio Rorty, mais do que qualquer outro, tinha preparado o caminho para as doutrinas de Heidegger, Foucault e Derrida, cujas conseqüências mentais ele agora lamenta. Hoje em dia, ele constata, com mais modéstia, que a esquerda cultural cultivou uma “escola do ressentimento”, na qual os estudantes desaprendem, não somente a indignação contra a injustiça social, mas também aquele pouco de esperança política que seria necessário para arregaçar as mangas.

Na ira reprimida contra a pobreza crescente, a repressão e a impaciência no próprio país, reside o motivo simpático que empurra Rorty para a sua crítica. Ele acusa o derrotismo das pessoas que abandonam os clássicos temas da esquerda, perdendo o seu tempo com discursos eruditos sobre conflitos *de segunda ordem*. Por isso, o seu manifesto conclama a um

retorno à própria tradição, à única tradição especificamente americana do pragmatismo político. É verdade que esse pragmatismo inspira-se na Europa, em primeira linha no idealismo alemão. Porém, o Hegel que foi apropriado de modo naturalista conseguiu produzir, nos hinos de Whitman e nas obras de Dewey, um espírito nitidamente americano, um jovem-hegelianismo animado pelo espírito da modernidade – pela democracia, pela ciência e pela técnica. Na Alemanha, essa tradição só encontrou eco perceptível após a Segunda Guerra – e forneceu impulsos à parte das esquerdas favorável à América.

Tal é o pano de fundo do brilhante e retoricamente bem urdido capítulo sobre Whitman e Dewey, que inicia com as seguintes palavras: “O orgulho nacional é, para países inteiros, o que o auto-respeito é para os indivíduos – uma condição necessária para que se leve adiante o próprio processo de formação”. Quando a notícia dessa *Stanford-Lektur* atravessou o Atlântico, muitos chegaram a pensar que tinham motivos suficientes para sentimentos de triunfo ou de satisfação maliciosa. Chegou-se até a falar numa “guinada” política do filósofo famoso, pois não teria ele repreendido severamente seus amigos políticos? Não teria ele dado a seus colegas sem pátria – todos patriotas constitucionais sem sangue – a necessária ajuda em questões de “nação autoconsciente”?

Entretanto, Rorty se fecha contra uma assimilação por parte da direita, pois nossos neoconservadores sempre apostaram na nação, mesmo que por razões inteiramente funcionais. Nesta cosmovisão, a consciência nacional sadia figura ao lado da religião e da família como um poder de tradição que compensa gratuitamente as durezas sociais de uma economia altamente desregulamentada. Hoje em dia, os Schäubles e Stoibers alimentam-se dessa fonte de idéias, quando tomam a dupla cidadania (e amanhã o casamento homossexual) como pretexto para mobilizar a seu favor, através de apelos nacionalistas, os turvos afetos xenófobos de uma parte mais rude da população. Porém, o manifesto de Rorty não proporcionará nenhuma alegria a esses populistas da direita. Seu patriotismo não tem nada a ver com o modo tradicionalista dos românticos, que se tornaram velhos e piedosos.

Para Rorty, a “nação” não constitui um substrato natural ou um amortecedor capaz de diluir as conseqüências indesejáveis do

processo de modernização. Para ele, a nação significa o projeto próprio de uma sociedade de cidadãos que deliberam – uma construção continuada, não um presente da natureza, pois identidades nacionais só se formam no fluxo de discursos públicos. Neles, discute-se principalmente a questão: “o que deveríamos tentar *fazer* de nós mesmos?” Porém, esses discursos não são destituídos de sentimentos, pois a história e a política atual do próprio país despertam “sentimentos de profunda vergonha e de orgulho flamejante”. Parece até que um auto-entendimento ético-político racional dos cidadãos não consegue se concretizar, “quando o orgulho é incapaz de superar a vergonha”. Já nas primeiras páginas do livro, encontramos frases que nos deixam perplexos.

Parece que elas fornecem motivos àqueles que não necessitam de um neoconservadorismo para almejar a reconstrução da “normalidade”. Ultimamente, certas elites sociais e políticas respeitáveis anunciam publicamente sua incapacidade de distinguir entre o que pertence à *Paulskirche* e o que pertence ao *Couch*. Perante as câmeras, elas ovacionam de pé e confirmam um escritor que não quer mais saber de “nossa vergonha”. E o editor, liberal de esquerda, de cabelos grisalhos, incapaz de opor-se aos sentimentos reacesos de sua juventude, apenas consegue lamentar o projeto de um monumento para os judeus assassinados na Europa: “Agora um monumento no centro da reconquistada capital, Berlim, deve lembrar continuamente nossa vergonha”. Entretanto, essas gerações também não encontram consolo em Rorty, pois ele lhes sugere um interessante experimento conceitual.

O que nos torna seres morais? É, sem dúvida, o fato de existirem ações em relação às quais sabemos que deveríamos antes morrer do que *fazer algo parecido*. Ora, suponhamos que alguém *fez isso* – e continua vivendo. O atingido encontra-se, então, perante a escolha entre o suicídio ou uma vida sem auto-respeito, e, de outro lado, a tentativa de continuar levando a vida de tal modo que o seu propósito “de jamais fazer isso de novo” adquira credibilidade. Rorty propõe essa alternativa, inclusive no caso da criminalidade política, que atinge, de certo modo, todos os membros de uma nação. Não há nenhum crime “cometido por uma nação, que impeça um Estado constitucional democrático de reconquistar o auto-respeito”. Ao formular esta frase, Rorty pensa, inicialmente,

em sua própria pátria. Porém, ele pensa também no país que ele conhece muito bem – a “velha” República Federal da Alemanha, cujos cidadãos aprenderam, no decorrer dos séculos, que o seu futuro depende de tomadas de posição conscientes em relação ao passado criminoso da própria coletividade.

Rorty é a favor de um conceito rigorosamente secularizado de política. Ele se volta contra uma autocompreensão político-teológica, que se cristaliza em torno do conceito de pecado. Ele encoraja seus leitores à autoconsciência política, a um engajamento dirigido para frente, que, através do futuro, se emancipa do poder do passado reprimido. Ao menos o tom otimista deste pragmatismo nada capcioso parece afinar-se com os sentimentos da geração que agora está no poder. Será que não está na hora de intensificar a normalidade no país dos descendentes?

No ano de 1995, quando a discussão com as novas direitas acerca da interpretação do dia 8 de maio de 1945 chegara a um final, o título *A normalidade de uma república de Berlim* ainda fazia sentido. Ele tinha chamado a atenção para a “dialética da normalização” – o fato de que, aqui, no país, após a ruptura da civilização, somente a eliminação de uma falsa consciência da normalidade permitiu que surgissem relações mais ou menos normais. Porém, desde a mudança de governo, ocorrida no ano passado, as expressões “normalidade” e “República de Berlim” sofreram um deslocamento de sentido em direção à esquerda nacional; elas passaram a ser vistas a partir de uma “capacidade de futuro” que as alivia do sentido de uma recordação ritualizada. Uma chancelaria sensível à mídia, porém sem conteúdo normativo, enriquece uma paisagem intelectual cada vez mais superficial, seja através de um silêncio expressivo sobre a divisão da nação em alemães-judeus e alemães-alemães, seja através de idéias sobre a preparação do monumento de Berlim aos visitantes. Enquanto isso, o chanceler desautoriza, com ditos nacionais superficiais, os flósculos prediletos dos artigos de fundo, perplexos, do jornal *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

Ora, mesmo os “normalizadores” do tipo mais inofensivo não podem esperar ajuda filosófica de um autor que escolheu, cuidadosamente, o título de seu livro. Rorty tira a incitação de transformar nosso país em alguma coisa – “*to achieve our country*” – de

um romance que enfrenta o lado mais obscuro da história americana. Nesse romance, James Baldwin desempenha a tarefa implacável de lembrar aos seus concidadãos brancos a opressão e a exploração dos índios, dos negros e dos mexicanos. Entretanto, ele não perde o desejo de compartilhar a luta por uma América futura melhor, apoiando-se na lembrança viva do passado dividido.

O “orgulho pela nossa pátria” é um orgulho bem americano. Como não poderia deixar de acontecer, num manifesto desse tipo, as frases adquirem um sentido preciso em contextos que não são os nossos. Nele, o próprio Rorty lembra, numa nota de rodapé, a nossa discussão sobre “patriotismo constitucional”. Nenhuma das histórias que Rorty narra pode ser traduzida sem mais nem menos. A própria história da vida política de um *red diaper baby* (bebê comunista), nascido em Nova Iorque em 1931, não é típica para a maioria dos intelectuais dessa geração americana. A história das esquerdas americanas vive de outras tradições, é confrontada com acontecimentos históricos e circunstâncias sociais que não são as das esquerdas européias. Da mesma forma, falta aqui o contrapeso para um pragmatismo que equipara amor à pátria com paixão pelo progresso industrial, justiça social e democracia. Até mesmo uma esquerda cultural, que existiu durante duas décadas nos Estados Unidos, não encontra correspondente nas universidades francesas ou alemãs. Contudo, a nossa esquerda, que se tornou derrotista, poderia necessitar de estímulo. Ela não conseguirá chamar a atenção de ninguém com suas pesquisas sofisticadas sobre o Estado nacional, o futuro da Europa e a globalização, enquanto se encapsular no gueto acadêmico.

Rorty encoraja “sua” esquerda a se bater por uma América melhor. E, neste trabalho, ele retoma as raízes intelectuais da cultura política de um país que só conseguiu formar um Estado verdadeiramente nacional, no século XX, ao passo que os Estados europeus ainda têm pela frente esta tarefa. E, se o manifesto patriótico de Rorty pudesse conter alguma mensagem geral, esta só poderia ser a da conclamação à discussão pública sobre a autocompreensão política dos cidadãos europeus, que se encontram perante a tarefa de colocar em movimento uma democracia com as dimensões da Europa, servindo-se, porém, de políticas comuns, caso queiram enfrentar as tensões sociais inerentes a um mercado comum e a uma união monetária.

## 11. ROBERT BRANDOM: *MAKING IT EXPLICIT*.<sup>1</sup>

Há seis anos, Richard Rorty chamou a minha atenção para o livro de um aluno seu, dizendo: “Neste livro, a pragmática formal de que o senhor necessita está realizada”. Nesta ocasião, ouvi, pela primeira vez, o nome do autor, cujo livro apareceu recentemente com o título: *Razão expressiva*. A Editora Suhrkamp tem o mérito de oferecer ao público alemão um texto de mil páginas, cuja importância filosófica corresponde ao seu volume. O *pathos* da *realização* de um pensamento complexo e dotado de força especulativa nos faz lembrar a disciplina intelectual de Edmund Husserl. Numa época de paralisação raivosa, em que a prosa da auto-apresentação, da polêmica que pretende limpar tudo, da grande mentira e da *Science Fiction* dominam a calmaria, aparece uma obra que vive apenas da substância de seus questionamentos, permitindo que respiremos. Ela sobressai, estranhamente, numa paisagem na qual a ausência de pensamentos e de temas é substituída pelo palavreado das gerações e pelo *Design Lifestyle*.

Robert Brandom, que ensina filosofia em Pittsburgo, junto com John McDowell, empregou todos os meios da lógica e da semântica, a fim de recuperar, pelo caminho de uma teoria do discurso, o conceito de espírito objetivo, que até hoje continua estranho à filosofia analítica. Ele decompõe a comunicação do dia-a-dia em

---

1 Em tradução para o alemão: Robert Brandom. *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung (Razão expressiva. Fundamentação, representação e determinação discursiva)*. Frankfurt/aM., 2000



elementos de um jogo de argumentação, no qual cada um registra, cuidadosamente, aquilo em que os outros participantes se ligam através de seus atos de fala, e analisa as obrigações que eles assumem e as coisas a que eles têm direito. A razão desenvolve-se, comunicativamente, numa prática comum.

Brandom retoma, como que a partir de dentro e soberanamente, os problemas levantados pela tradição, que vem de Frege até Dummett. Ao mesmo tempo, porém, ele *também* pretende criar uma linguagem com uma terminologia própria, à luz da qual os sujeitos capazes de fala e ação poderiam se certificar de sua estrutura espiritual e de sua determinação normativa. Essa pragmática esotérica da linguagem foi escrita para especialistas, porém o orgulho idealista do autor visa inegavelmente ultrapassar a especialidade. Ele entende sua teoria, bem no estilo de Hegel, como uma tentativa contemporânea de auto-reflexão do espírito humano, do modo como ele se expressa nas práticas de comunidades de linguagem. Brandom analisa a prática de entendimento, constitutiva para nós que somos seres lógicos e trabalhamos com conceitos. Trata-se, para ele, de uma autocompreensão normativa de sujeitos para os quais “o que conta são os argumentos”. O próprio “reino dos fins”, dessublimado pragmaticamente, é um universo de seres racionais que se submetem à autoridade não coativa de bons argumentos. Eles exigem reciprocamente que cada um justifique suas expressões e coloquem sua convivência na dependência da prática discursiva de justificações recíprocas.

Entretanto, nos Estados Unidos, onde os filósofos mais importantes geralmente fazem carreira com artigos refinados e não tanto com grossos livros, um volume com essa dimensão encontra dificuldades. Além disso, o impulso especulativo de Brandom encontra a resistência de um espírito do tempo naturalista, que se uniu à autocompreensão cientificista das ciências. Na Alemanha, as circunstâncias para uma recepção são mais favoráveis, porque aqui, nós, do mesmo modo que Brandom, conseguimos descobrir atrás de Wittgenstein a sombra de Frege, e atrás de Frege, a sombra de Kant. Até mesmo Reichenbach e Carnap tinham um pano de fundo kantiano, ao passo que a Escola de Quine e de Davidson não nega suas raízes humanas, pois não despe *a priori*

o espiritual de sua normatividade. Entre nós, Brandom encontra um interesse na pragmática da linguagem, que se alimenta de fontes próprias, ou seja, a hermenêutica filosófica, o construtivismo da Escola de Erlangen e uma elaboração da semiótica de Peirce e da teoria dos atos de fala inspirada em Kant.

Além disso, Brandom veleja na esteira dos pragmáticos clássicos, para os quais todas as portas se abrem hoje em dia. Ora, o pragmatismo, a única filosofia genuinamente americana, alimenta-se do espírito da filosofia hegeliana, interpretada de modo intersubjetivista e colorida de modo naturalista. É necessário, entretanto, lembrar que, apesar deste parentesco intelectual, esta tradição só criou raízes na Alemanha depois da Segunda Guerra Mundial. O que diferencia o ramo americano do jovem-hegelianismo de Marx e de Kierkegaard é o fato de que ele possui um conceito vivo de democracia – através da concepção de uma sociedade de cidadãos, que se entende como comunidade comunicacional que experimenta e aprende. O pragmatismo formou, desde o início, uma ponte entre a filosofia alemã e a americana. Porém, o fluxo transatlântico de idéias modificou a direção da viagem. Enquanto Peirce e James, Mead e Dewey ainda olhavam para a Alemanha, hoje somos nós que aprendemos de seus discípulos americanos.

Penso que a realização propriamente inovadora de Brandom consiste no fato de ele fazer confluir a semântica inferencial de Wilfrid Sellars com a pragmática de uma prática de entendimento orientada por pretensões de validade. O léxico da linguagem dissolve-se numa rede de implicações materiais. O conteúdo conceitual das expressões empregadas comunicativamente consiste em legitimar, aos olhos do intérprete, certos passos que o falante realiza no jogo da argumentação. Ora, cada um interpreta cada um. Cada um registra os direitos e deveres de argumentação sobre os quais os outros se apóiam com suas pretensões de validade, tenham eles consciência disso ou não. Por isso, o peso todo da constituição e avaliação de expressões válidas cai sobre os ombros dos próprios participantes do discurso, pois Brandom pesquisa o modo como os próprios participantes localizam um ato de fala na rede de obrigações e direitos nos quais o falante (se apóia) através de sua expressão.

No decorrer de nove capítulos extremamente pesados, Brandom mantém os seus leitores presos a uma questão: como os participantes do discurso podem evadir-se da prática circular da atribuição recíproca e da avaliação de pretensões de validade, ultrapassar a linguagem e chegar ao mundo que existe independentemente deles, o que é necessário para dar credibilidade à objetividade de seus juízos? Temos que realizar na própria linguagem, a distinção entre linguagem e mundo. A explicação inteligente e não convencional de Brandom leva-nos a pensar que a diferença entre proposições e fatos, ou seja, em última instância, entre aquilo que temos como verdadeiro e aquilo que é verdadeiro, pode ser inferida de uma diferença de perspectivas sociais, ou seja, da diferença entre falante e intérprete, pois um intérprete não é obrigado a aceitar uma pretensão de verdade que ele atribui a outros. Assim, por exemplo, quando ele vislumbra as conseqüências ou os pressupostos problemáticos que o falante assumiu implicitamente com a sua expressão, sem ter clareza suficiente...

Por isso, o conteúdo conceitual objetivo das expressões serve como medida crítica. Porém, é necessário perguntar: quem garante a objetividade dos conceitos tomados de nosso tesouro lingüístico? Se emprego, de modo errôneo, o conceito “cobre”, certamente uma especialista em química pode esclarecer-me por que eu não deveria ter colocado determinada proposição, caso eu tivesse uma compreensão suficiente. Neste caso, porém, temos que colocar, com Hilary Putnam, a questão acerca do tipo de autoridade sobre a qual esse juízo científico se funda. Parece que podemos aprender algo do manuseio prático da natureza, algo que não podemos aprender no intercâmbio discursivo intersubjetivo. Durante uma entrevista instrutiva, Brandom dá uma resposta evasiva a uma estudante inteligente, que fizera uma pergunta correspondente: em seu livro, ele não teria se ocupado com o processo da *formação* dos conceitos, mas somente com a *aplicação* de conceitos disponíveis no discurso.<sup>2</sup>

Esta fresta na perspectiva de participantes do diálogo pode ser fechada pelo idealismo objetivo. Ainda não está claro se Brandom dá realmente este passo. No entanto, o título alemão parece

sugeri-lo, pois a *razão expressiva* tem a conotação do *autodesenvolvimento* de um espírito que naturalmente liga um mundo estruturado proposicionalmente com nosso espírito discursivo. O título original é *Making It Explicit*. Ele insinua o método que leva a interpretar o saber intuitivo de falantes competentes na perspectiva de participantes. Esse procedimento tem, inicialmente, o sentido trivial de transpor o *know how* num *knowing that*. É assim que procedemos, sempre que reconstruímos racionalmente habilidades. Porém, Brandom atribui sentido enfático a esse método. Ele pretende reconstruir, através dos degraus do vocabulário auto-referencial dos conceitos lógicos e semânticos, um processo de auto-escalonamento do espírito, a fim de solucionar, com outros meios, a mesma tarefa que Hegel se colocara como alvo na *lógica*: “No meu entender, o saber absoluto constitui, para Hegel, o degrau sobre o qual desenvolvemos plenamente nossos instrumentos lógicos”.

Brandom compartilha, pois, com seus colegas americanos Robert Pippin e Terry Pinkard, uma compreensão desinflacionada do “saber absoluto” de Hegel. Estamos ansiosos para saber se, no próximo livro sobre Hegel, ele continuará pisando o solo pragmático, ou se se deixará levar e arrastar pelo impulso metafísico. Brandom faz lembrar uma afirmação de seu mestre Rorty sobre a obra de Wilfrid Sellars: nesta obra, o espírito de Hegel foi aprisionado com as algemas de Carnap. Brandom, por seu turno, brinca com a idéia de prender o espírito de Rorty na canga, que segue um caminho que vai de Wittgenstein, passando por Kant e chegando a Hegel. Penso que esta é uma alternativa razoável, que se contrapõe à simbiose hoje reinante entre o Wittgenstein tardio e o tardio Heidegger.

---

2 Cf. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/1999.